

La speranza, seconda virtù teologale

Gianfranco Ravasi

«È sperare la cosa difficile - / a voce bassa e vergognosamente. / E la cosa facile è disperare / ed è la grande tentazione».

Così il poeta francese Charles Péguy celebrava la speranza nel poema *Il portico del mistero della seconda virtù* (1911), dedicato appunto alla seconda virtù teologale, la «sorella più piccola» della fede e della carità, ma quella che con la sua forza e la sua tensione le tira in avanti nel cammino della vita. L'iconografia tradizionale ha, infatti, raffigurato la speranza come una figura alata con le mani levate a ricevere quella corona verso la quale si protende, secondo la finalità stessa della sua natura. Come la fede, la speranza è una virtù teologale: ha, quindi, la sua sorgente in quel Dio che la depone come un seme e come un principio d'azione nel nostro cuore, e ha come meta Dio stesso, approdo atteso della nostra volontà e del nostro desiderio (vocabolo, quest'ultimo significativo, perché rimanda a qualcosa che viene *de sideribus*, dalle stelle, dall'infinito dal quale proveniamo e verso il quale tendiamo).

«Finché c'è fede, c'è speranza»

È interessante notare che la speranza è ritornata al centro della ricerca filosofica e teologica proprio nel Novecento, quando le guerre mondiali, l'Olocausto, la caduta dei valori e delle ideologie avevano ridotto l'umanità ad appiattirsi nella polvere della terra, come la Gerusalemme di Isaia: «Prostrata, tu parli da terra, dalla polvere salgono fioche le tue parole; pare di un fantasma la tua voce dalla terra e dalla polvere come un bisbiglio risuona la tua parola» (29,4). Se nella letteratura fu Péguy ad alzare il vessillo della speranza, nella filosofia decisivi furono i tre volumi che il pensatore tedesco Ernst Bloch pubblicò tra il 1954 e il 1959 (Milano, Garzanti, 1994), intitolandoli *Il principio speranza*. Essi raccolgono in pagine di straordinaria fragranza e intensità quella che il filosofo definiva come «l'ontologia del non ancora», ossia l'analisi della realtà progettuale dell'uomo, la tensione utopica che muove la coscienza, il fermento che è impastato in una storia spesso simile a una massa amorfa e apparentemente inerte.

Significativo è il fatto che Bloch, pensatore di estrazione marxista (sia pure eterodossa), tra le molteplici culle della speranza riservasse un particolare livello di fecondità proprio alla religione. Già Cicerone (106-43 a.C.), scrivendo ad Attico, evocava quella sorta di proverbio che permane fino ai nostri giorni, *dum anima est, spes est*, «finché c'è vita, c'è speranza». Anche il più antico commediografo latino Terenzio (II sec. a.C.), nell'*Heautontimoroumenos*, aveva riconosciuto che *modo liceat vivere, spes est*, «finché è concesso vivere, c'è speranza».

Bloch, osservando che spesso c'è chi è vivo e sano eppure dispera, suggerisce di intrecciare così le prime due virtù teologali: «finché c'è fede, c'è speranza». È indubbio, infatti, che la carica dinamica del credere nella trascendenza fa trascendere al fedele il male presente, conducendolo verso un oltre di giustificazione, di attesa e di liberazione. In questa luce acquista una cupezza particolare l'amara riflessione del principe Fabrizio nel *Gattopardo* (1958) di Giuseppe Tomasi di Lampedusa che, scardinando entrambi gli aforismi («Finché c'è vita, c'è speranza»; «Finché c'è fede, c'è speranza»), dichiara che «finché c'è morte, c'è speranza».

Vivere nella speranza significa quindi, secondo il pensiero di Bloch, collocarsi tra «il già e il non ancora», tenendo i piedi piantati nella storia, aggrovigliati alle remore del presente ma con la testa e le mani protese verso l'alto, nella certezza che il futuro non è necessariamente un passato reiterato e riciclato, ma può essere un orizzonte inedito e sorprendente. In questa stessa scia si è mossa anche la teologia che, attorno agli anni Sessanta del secolo scorso, ha visto emergere un'opera illuminante, la *Teologia della speranza* del teologo protestante tedesco Jürgen Moltmann (1964). Il suo era innanzitutto un appello a riscoprire il Dio della speranza, un Dio non più relegato solo nella memoria del suo passato storico di Salvatore o irrigidito in un filosofico «eterno presente», bensì un

Dio che fosse «assoluto futuro» dell'umanità. Egli si rivolge all'uomo invitandolo a non perdersi nei meandri del presente – a cui pure deve rispondere – cercando nelle sue sabbie la perla del significato della vita (si leggano le parabole gemelle del tesoro e della perla in Mt 13,44-46). L'«ora» e l'«oggi» sono incompleti e richiedono una trasformazione e una trasfigurazione che può compiersi solo nel futuro, nel «poi» di Dio. Si può, allora, avere un impegno nelle strutture attuali ma con la certezza che esse tendono e s'inverano nella speranza del futuro di Dio, in quella che è definita come «escatologia», la realtà ultima attesa che germoglia nella nostra opera presente e che la speranza ci fa raggiungere.

«Lo Spirito e la sposa dicono: Vieni!»

La speranza ritorna, così, a far fremere un mondo affaticato, paralitico e deluso, ed è la stessa trama ideale della Bibbia, il referente capitale della fede e della cultura dell'Occidente, a costringerci a questa torsione verso il futuro. Emblematica, infatti, è l'antitesi tra due visioni, entrambe significative per la nostra civiltà. Da un lato, ecco Ulisse la cui meta ultima è solo al termine di un *nóstos*, ossia di un viaggio di ritorno a quel paradiso perduto che è la sua Itaca. La sua virtù è la nostalgia che lo porta a superare ogni ostacolo e remora pur di poter anche solo contemplare il fumo che esce dai comignoli della sua isola, mentre si stende il dolce sudario del crepuscolo (Odissea I, 58). D'altro lato, ecco Abramo la cui meta ultima è, invece, in un futuro ignoto, scandito dal rischio, sostenuto solo da una voce e da una promessa: «Abramo, chiamato da Dio, obbedì partendo per un luogo che doveva ricevere in eredità, e partì senza sapere dove andava» (Eb 11,8). Anzi, l'intero filo conduttore delle Scritture ebraico-cristiane è teso verso il futuro messianico, la storia è in marcia verso una pienezza e anche le ultime parole bibliche sono vincolate a un'attesa e a un futuro il cui sipario non è ancora spalancato: «Lo Spirito e la Sposa dicono: Vieni! E chi ascolta ripeta: Vieni!... Colui che attesta queste cose afferma: Sì, verrò presto! Vieni, Signore Gesù!» (Ap 22, 17.20). Naturale è, allora, che l'impegno testimoniale del credente sia quello proposto da san Pietro nella sua Prima Lettera: «Siate sempre pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (3,15). Un'attestazione, certo, tutt'altro che agevole e leggera, proprio perché la religione biblica è di sua natura storica, quindi coinvolta, avvolta e talora travolta dal peso del limite, dalla morsa del male, dal giogo del peccato, dal veleno della disperazione. Quanti, infatti, devono confessare con Giobbe: «I miei giorni scorrono veloci come una spola, svaniscono senza un filo di speranza... La mia speranza, allora, dov'è nascosta? Qualcuno ha intravisto la mia felicità?» (7,6; 17,15). In questa situazione, storica ed esistenziale, si insedia dunque la speranza. Nel suo saggio *Liberté pourquoi faire?* (1953; tradotto in italiano coi titoli *Rivoluzione e libertà* nel 1963 e *Lo spirito europeo e il mondo della macchina* nel 1972) lo scrittore francese Georges Bernanos osservava giustamente: «La speranza è una virtù, anzi *virtus*, cioè una determinazione eroica dell'anima. La più alta forma della speranza è la disperazione vinta ... La speranza è, allora, un rischio da correre. È addirittura il rischio dei rischi». Contro di essa milita non solo il pessimismo sistematico ma anche l'illusione.

Richmond, nel *Riccardo III* (1592) di Shakespeare, afferma che «la speranza di chi è dalla parte della verità è veloce e vola con ali di rondine: trasforma i re in dèi e le più umili creature in re» (atto V, scena III). Ora, se questo può essere vero a livello psicologico, non lo è a livello storico ed è così che alligna la delusione, la frustrazione, nemica mortale della speranza. Oppure può essere l'inganno, cioè il falso oggetto, l'idolo, a spegnere il fuoco della speranza. Chi non ricorda il celebre detto del Trionfo della morte di Petrarca: «Miser chi speme in mortal cosa pone» (I, 85)? È, allora, necessario calibrare speranza e realismo, dosare l'attesa con la previsione, intrecciare il futuro col presente, coniugare *elpís* e *hypomoné*, per usare due termini greci cari a san Paolo, «speranza» e «costanza». Quest'ultima – nell'etimologia del termine greco – suppone letteralmente un «rimanere sotto» un peso da reggere, un restare sotto un cielo oscuro con la certezza che giungerà la sosta e lo sgravarsi e che il firmamento si squarcerà irradiando luce. È nitido, al riguardo, un passo dell'Apostolo che, oltre a evocare la triade delle virtù teologali, reclama un'altra trilogia «virtuosa»

fatta di *érgon*, «operosità», *kópon*, «impegno», e *hypomoné*, «costanza»: «Ricordiamo il vostro impegno nella fede, la vostra operosità nella carità e la vostra costanza nella speranza» scrive Paolo nella Prima Lettera ai Tessalonicesi (1,3).

«Non vi fate sedurre... Altro mattino non verrà»

La speranza è, perciò, la virtù che regge anche la vita nel presente, alimentandola e stimolandola; in questa luce s'incrocia necessariamente con l'etica e l'impegno sociale: non per nulla dalla «teologia della speranza» di Moltmann è derivata e si è aggregata la «teologia politica» del teologo cattolico tedesco Johann Baptist Metz, incline a proporre alla Chiesa un compito critico nei confronti delle strutture storiche. Certo è, però, che questa funzione «critica» della speranza deve coniugarsi con la pazienza che vaccina da ogni sfiducia e, quindi, da ogni crisi della speranza. Netta è, al riguardo, la lezione della parabola evangelica del grano e della zizzania (Mt 13,24-30). La scena della storia è comparata a quella di un campo ove grano ed erbacce crescono insieme: bene e male si fronteggiano e il male sembra ben più vigoroso e tenace. Ecco, allora, la forte tentazione di reagire con rabbia: armiamoci e andiamo a sradicare la zizzania! La violenza, l'impazienza, la sbrigatività non s'accordano con la fermezza pacata e fiduciosa della speranza. L'irruzione veemente e irosa non fa sorgere un'aurora serena ma allarga solo le ferite e accumula altre tenebre.

La speranza, però, non è rassegnazione, contrariamente a quanto riteneva lo scrittore francese Albert Camus nella sua opera *Nozze* (1945): «La speranza, all'opposto di quanto si crede, equivale alla rassegnazione. E vivere non è rassegnarsi». In realtà, la parabola evangelica indirizza verso il vero approdo ultimo della speranza teologale che è escatologico, ossia teso verso un oltre trascendente. Nella storia l'unico attore non è solo l'uomo. C'è anche Dio che vuole condurre tutti e tutto verso una meta estrema conclusiva, raffigurata dalla mietitura (nell'Apocalisse si aggiunge anche l'immagine della vendemmia: si legga 14,14-20): grano e zizzania saranno allora separati e vagliati per quello che sono. È per questo che l'uomo che spera raccoglie l'invito del salmista: «Sta' in silenzio davanti al Signore e spera in lui; non irritarti per chi ha successo, per l'uomo che trama insidie... Io spero nella tua parola» (Sal 37,7; 119,81).

A questo punto dovremmo, di conseguenza, aprire l'immenso e complesso discorso sul «dopo», sull'oltrestoria e sull'oltrevita. Sappiamo che la speranza di molti non riesce a varcare la frontiera della morte e si accontenta di aggirarsi nei territori dell'esistenza terrena nel tentativo di afferrare un frutto transitorio di gioia. «Anche la speme, / ultima dea, fugge i sepolcri» confessava Foscolo nei Sepolcri. Già nella più remota antichità la celebre *Epopèa di Gilgamesh* faceva amaramente concludere l'appassionata e affannata ricerca dell'albero della vita di questo re mesopotamico del III millennio a.C. con un'epigrafe inesorabile: «Ghilmesh, dove vai vagabondando? La vita che tu cerchi non la potrai trovare! Quando gli dèi crearono l'uomo, in sorte gli dettero la morte e la vita trattennero per sé». L'unica possibilità è, allora, legarsi al presente e suggerne tutto il piacere. Consiglio ribadito nei nostri tempi dal drammaturgo tedesco Bertolt Brecht che nella poesia significativamente intitolata *Contro la seduzione* (1927) ammoniva: «Non vi fate sedurre: / non esiste ritorno. / Altro mattino non verrà... / Bevete a gran sorsi la vita... / Morite con tutte le bestie / e non c'è niente dopo».

«Speme... è uno attender certo de la gloria futura»

A questa caduta di ogni attesa ha reagito nei secoli la speranza filosofica (pensiamo solo alla riflessione platonica sull'immortalità dell'anima) ma soprattutto quella teologica. Nel *Paradiso* Dante formula in modo lapidario il cuore della speranza: «Speme, diss'io, è uno attender certo / de la gloria futura» (XXV, 67-68). Ma è nelle Sacre Scritture che si radica questa fiduciosa attesa. Se ne fa interprete l'autore biblico del libro della Sapienza che, forse respirando il clima platonico di Alessandria d'Egitto dove egli probabilmente vive, introduce in modo non più esitante la prospettiva immortalistica e le sue sono parole chiare: «Le anime dei giusti sono nelle mani di Dio... Anche se

agli occhi degli uomini subiscono prove, la loro speranza è piena di immortalità» (3,1.4). È questo, dunque, l'oggetto della speranza del fedele, l'immortalità beata, che non è però - alla maniera platonica (espressa soprattutto nel dialogo del Fedone) - una pura e semplice conseguenza metafisica della natura spirituale dell'anima, ma è grazia perché è dono della stessa vita divina, è comunione e intimità col Signore, ben più di una pura e semplice «eternità» neutra.

La Pasqua di Cristo è il suggello di questa speranza: il Figlio di Dio, attraversando la realtà caduca e dolente della nostra umanità, la intride della sua divinità. La morte è, così, fecondata dalla vita; il Cristo che muore è nostro fratello nella carne, il Cristo glorioso e risorto è la meta della nostra speranza, è il «nuovo uomo». Infatti, «se siamo morti in Cristo, crediamo che anche vivremo con lui, sapendo che Cristo risuscitato dai morti non muore più» (Rm 6,8-9). È questa «la speranza che ci attende nei cieli, speranza di cui abbiamo udito l'annuncio dalla parola di verità del Vangelo» (Col 1,5). Lo stesso Apostolo confida così la sua attesa agli amati cristiani della città greca di Filippi: «Che io possa conoscere Cristo, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, divenendo conforme a lui nella morte, con la speranza di giungere alla risurrezione dai morti» (Fil 3,10-11).

Questa speranza di redenzione personale si allarga, in una sorta di respiro cosmico, all'intera creazione e alla stessa storia così che «Dio sia tutto in tutti» (1 Cor 15,28). Suggestiva è, al riguardo, la concezione paolina – formulata nella Lettera ai Romani – di un creato che «attende con impazza» che sorga l'aurora di un nuovo giorno e «nutre la speranza di essere esso pure liberato dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio». Natura e umanità sono, dunque, stretti da un unico nodo d'oro, quello della speranza. Un legame che è l'uomo a esplicitare, anzi è il credente a rendere manifesto in modo netto e caloroso, nell'attesa dei nuovi cieli e della nuova terra: «Nella speranza noi siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se visto, non è più speranza: infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo? Ma se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con speranza» (Rm 8,19-25).

«Non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno»

Lo scenario conclusivo della storia e dell'essere è, allora, quello dipinto dalla finale del libro dell'Apocalisse, uno scritto - come osservava nel 1984 il famoso regista russo Andrej Tarkovskij - non da considerare solo come infausto oroscopo di catastrofi: «L'Apocalisse è il racconto del nostro destino. Ma sarebbe sbagliato pensare che essa contenga solo l'idea del giudizio. La cosa più importante in essa contenuta è la speranza». Non per nulla il grande fondale che suggella l'opera è quello della Gerusalemme nuova e perfetta ove Dio passa a «tergere ogni lacrima dagli occhi: non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate» (21,4). Nelle pagine dei capitoli 21-22 di quel libro, nelle quali – come scriveva un commentatore, E.A. Hamman – Giovanni compone e dirige la «sinfonia del Nuovo Mondo» di Dio, si ha la vetta della speranza corale cristiana.

Certo, la speranza è un fiore delicato, ha la stessa fragilità del verde vegetale, colore di cui essa è rivestita nella storia dell'iconografia; può subire contraffazioni e celare sotto il manto illusioni («La speranza è buona come prima colazione ma è una pessima cena» ironizzava il filosofo inglese cinquecentesco Francesco Bacone nei suoi *Apoftegmi*). La speranza, proprio perché è attesa ma non già possesso, proprio perché è certezza ma non evidenza, conosce ancora il brivido del timore. Karol Wojtyła nella *Bottega dell'orefice*, dramma composto prima della sua missione di pontefice, scriveva: «Non c'è speranza senza paura, e paura senza speranza». Ma pur con questo alone di penombra, la speranza è la fiaccola necessaria per procedere lungo i sentieri della storia, è il respiro più alto di quello che alita dalle nostre labbra durante il cammino terrestre. È la tensione che ci fa aspettare il futuro pur essendo avvinti al presente; è la forza che ci fa trascendere lo spazio per tendere a quell'«Utopia» che il celebre cancelliere di Enrico VIII d'Inghilterra Tommaso Moro considerava fonte della rigenerazione del nostro mondo, un esemplare su cui modellare la nostra società. E, allora, l'augurio che possiamo porre al termine di questo bozzetto essenziale della

seconda delle virtù teologali è quello che sigilla idealmente la Lettera ai Romani di Paolo: «Il Dio della speranza vi riempia di ogni gioia e pace nella fede, perché abbondiate nella speranza per virtù dello Spirito Santo» (15,13).

(Ritorno alle virtù. La riscoperta di uno stile di vita, Mondadori 2009, pp. 91-100)