

Speranza cristiana e cura del mondo

Il primo convegno della Chiesa cattolica che è in Italia, del 1976, aveva per titolo “Evangelizzazione e promozione umana”. La formulazione, mentre enunciava, in sede teologica, la distinzione e, insieme, la connessione tra l’annuncio del vangelo e la liberazione dell’uomo, offriva un modello pastorale alla Chiesa, già chiamata dal Concilio Vaticano II a evangelizzare il mondo, umanizzandolo, declinando la fedeltà a Dio nella fedeltà all’uomo. Nella stagione postconciliare quel modello è divenuto normativo della presenza cristiana nel mondo, vincolata al paradosso della faticosa coniugazione delle due fedeltà e della duplice cittadinanza.

A quel modello, successivamente smarrito dalla cattolicità italiana, rinvia la “formulazione duale” della mia riflessione. Un modello che vorremmo ripristinato nel convegno ecclesiale di Verona, perché la speranza cristiana sia (im)pegno di liberazione del mondo.

1. L’attesa di futuro dell’uomo

La speranza cristiana è una virtù soprannaturale, perciò, infusa. Nel trattato *De virtutibus* della teologia dogmatica e della teologia morale, rientra tra le virtù *teologali*, che hanno per oggetto Dio. La speranza, come la fede della quale si alimenta e la carità che sollecita, è un *habitus*, una abituale relazione di comunione con Dio. Si distingue dalle virtù naturali, dette *cardinali*, che sono disposizioni acquisite e si esercitano nella relazione di società con gli altri uomini.

Tuttavia, le virtù soprannaturali sono date all’uomo già costituito nella sua natura umana e, pertanto, sono perfettive dell’ordine naturale, così come la grazia è perfettiva della natura (*gratia perficit naturam*). Dall’uomo, dunque, dalle attese iscritte nella sua natura è necessario muovere per cogliere, innanzitutto, la naturale vocazione dell’uomo alla speranza, che nasce in lui con la vita. La teologia – diceva a noi studenti padre Alfaro e poi lo ha scritto nei suoi testi – deve cercare di spiegare come la vita cristiana non si sovrapponga alla vita naturale ma si inserisca profondamente nell’esistenza dell’uomo¹. Di qui la sua convinzione che, “essendo la speranza un atteggiamento primordiale dell’esistenza umana”, sia necessario, “prima di tutto, analizzare le infrastrutture antropologiche che costituiscono l’apertura dell’uomo alla speranza cristiana”². È anche il percorso che qui suggerisco.

Rileviamo, innanzitutto, nell’uomo una attitudine fiduciosa dello spirito verso il futuro. Nasce con lui e lo abita, con l’insistenza stessa dell’incertezza che l’accompagna, una nostalgia di futuro che si esprime come tensione dello spirito di aprire varchi di fiducia nell’imprevedibilità di ciò che sarà. È un atteggiamento dell’animo, una forza spirituale, uno slancio vitale che accarezza il sogno di continuare nel tempo, di bucare la coltre di silenzio che veste il domani e, possibilmente, sfuggire all’agguato della morte. Sembra propria dell’uomo, strutturale alla sua condizione di incompiutezza, l’attesa del futuro come possibilità di compimento, di perfezionamento del suo percorso esistenziale. La vita stessa si rivela come dinamismo dell’ulteriorità, tensione ad andare oltre, a superare, a trascendere...

Questa tensione percorre la trama stessa della nostra coscienza: la presenza di sé a se stessi, sapere di essere, è un dato assolutamente originale dell’esistenza umana. “Tuttavia, nella stessa coscienza del suo essere, l’uomo vive l’insopprimibile esperienza del suo non-essere, del suo limite”³. La coscienza di essere limitato, circoscritto nel tempo e nello spazio, è fonte di sofferenza angosciata ma anche condizione di *ex-sistenza*, di superamento del *limes*, di uscita da sé. Così, mentre si coglie presente a se stesso, come identità autonoma e separata dal mondo, si avverte anche capace di fiduciosa apertura relazionale. Alla coscienza della propria soggettività si accompagna la consapevolezza dell’oggettività molteplice del reale, dell’alterità differenziata che segna il volto plurale del mondo. E ancora, la stessa inquietudine che travaglia e tende a spegnere l’*élan vital*, la tensione vitale dell’esistenza, si rivela dotata di potenzialità ultimativa, quasi (in)vocazione del futuro, che interpella l’uomo e lo apre alla speranza, alla fiducia di *ri-uscire*.

2. Con gli altri nel mondo: la speranza oltre le speranze

L'esistenza dell'uomo non è che una relazione con la terra che lo ha generato, con il mondo che lo accoglie. Il mondo, a sua volta, è lo scenario che consuma e, insieme, alimenta la sua quotidiana fatica.

Con la sua presenza attiva nel mondo, l'uomo sviluppa le potenzialità del suo essere: agendo, realizza l'aspirazione ad essere se stesso e, anche, si fa operaio nel grande cantiere del mondo. "All'illimitata aspirazione del suo spirito corrispondono le illimitate possibilità del mondo. Trasformando il mondo, l'uomo perfeziona se stesso, cresce in autocoscienza e libertà, diventa di più se stesso"⁴.

Questa presenza attiva è anche produttiva di novità: è un'opera di coltivazione e di crescita, una cultura dello spirito e una cultura del mondo. La creatività che presiede alle attività culturali ha le potenzialità stesse della speranza, limitata nei fatti e illimitata nell'ispirazione, finita e mai definita, compiuta e sempre ansiosa di compiersi. L'inquietudine, mentre misura le cose fatte, ne coglie l'inadeguatezza di appagamento e si acuisce nella visione di ciò che potrebbe essere ma ancora non è. La speranza dell'uomo è oltre le sue speranze: "Nessuna conquista della sua azione trasformatrice del mondo rappresenta per lui l'ultima tappa; ogni traguardo viene superato nel momento stesso in cui è stato raggiunto"⁵. Sicché, la relazione dell'uomo con il mondo si svolge e permane sotto il segno dell'incompiutezza e della relatività. Anche il mondo è un edificio incompiuto e la storia dell'uomo è una vicenda di edificazione continua.

Ma questa abitazione del mondo non è solitaria, giacché l'esistenza dell'uomo non si esaurisce nell'individualità. Oltre alla relazione con il mondo, egli stabilisce relazioni con gli altri e si costituisce in società. Anzi, sviluppa con gli altri la sua presenza operativa nel mondo, come presenza corale. Così, la dimensione comunitaria si rivela iscritta nella stessa struttura personale dell'uomo, nello statuto relazionale della sua natura: come persona, evoca il *noi* prima dell'*io*.

Anche la relazione con gli altri nasce dalla condizione incompiuta e bisognosa dell'uomo. Segnato dal bisogno e circoscritto dal limite, egli si avverte incapace di bastare a se stesso. Perciò, cerca nel mondo degli "oggetti" fuori di lui le diversità idonee a integrare la sua identità: le unisce a sé perché diverse da sé.

In quanto soggetto relazionale, l'uomo instaura due tipi di rapporti: con le *cose* e con le *persone*. Data la radicale irriducibilità delle persone a cose, esse rientrano in un rapporto di fine, mentre le cose si riducono ad un rapporto di mezzo.

A questi due rapporti corrispondono due vincoli regolativi: il vincolo di *proprietà*, per cui l'uomo unisce a sé le cose, le possiede e ne fa uso; il vincolo di *società*, col quale l'uomo unisce a sé le persone, non per usarle ma per condividere il "bene" che deriva dall'uso delle cose: "Le persone così unite fra loro vengono ad avere una comunione di beni: tutte insieme sono un fine solo; le cose non sono che de' mezzi a quel fine che tutte le persone hanno in comune"⁶. A questa *comunione personale* è chiamata la società degli uomini.

3. Speranza di compimento e compimento della speranza

La riflessione sullo statuto antropologico della speranza, mentre esalta le possibilità di futuro che scandiscono la vicenda umana, porta anche a verificare l'improbabilità di un suo compimento nella storia del mondo: l'aspirazione legittima dell'uomo alla salvezza rischia di vanificarsi nella relatività delle cose e nella loro stessa finitezza.

Ma la riflessione sull'uomo, l'antropologia, divenuta il capitolo centrale della filosofia contemporanea e, anzi, il "punto di vista" privilegiato dell'intera osservazione filosofica, ha provocato la teologia, che per definizione è "scienza di Dio", a riconsiderare il suo profilo epistemologico e a parlare di Dio "secondo le Scritture", che non presentano una teologia dell'uomo ma l'antropologia di Dio. La "svolta antropologica" della teologia implica un cambiamento, non solo metodologico, per cui l'antropologia diventa "dimensione di *tutta* la teologia, anzi, come l'aspetto *più importante* nella scienza della fede..."⁷.

Uno degli esiti di tale svolta è che la teologia degli anni del Concilio guarda all'uomo e al mondo non tanto per quello che sono o sono stati, quanto per quello che sono chiamati ad essere, in rapporto alle loro possibilità di futuro: in questo, sollecitata dall'intera cultura contemporanea, tutta declinata sulle categorie della progettualità e del possibile. Così la teologia prende coscienza del significato escatologico dell'evento-Cristo e del messaggio di speranza che racchiude. L'escatologia cristiana, per prima, ripensa il *lógos* del suo sapere.

Per molto tempo – ha notato Moltmann – l'escatologia ha inteso le “cose ultime”, delle quali fornisce la dottrina, come eventi che avrebbero investito il mondo, la storia e l'uomo alla fine del tempo. Ma il fatto di rinviare questi eventi finali all'ultimo giorno “li privava del loro significato di orientamento, di incoraggiamento e di istanza critica nei confronti dei giorni che si vivono qui sulla terra, prima della fine, nella storia. Perciò queste dottrine sulle cose ultime costituivano gli sterili capitoli finali della dogmatica cristiana; erano come un'appendice disorganica divenuta apocrifia e irrilevante”⁸. L'esito di questa impostazione era che la fede cristiana eliminava dalla propria vita “quella speranza futura che ne costituisce il nerbo”, trasferendo il futuro oltre la storia, nell'aldilà. Riproponendosi come “dottrina della speranza cristiana”, l'escatologia comprende non soltanto “la cosa sperata” ma anche “l'atto dello sperare”. Il cristianesimo stesso è tutto escatologico: “è speranza, è orientamento e movimento in avanti e perciò è anche rivoluzionamento e trasformazione del presente”⁹.

In quanto dottrina della speranza cristiana, l'escatologia cristiana non parla del futuro in generale e non è una futurologia. “Essa prende le mosse da una determinata realtà storica e ne annuncia il futuro, la possibilità di avere un futuro e il suo potere sul futuro. L'escatologia cristiana parla di Gesù Cristo e del *suo* futuro; riconosce la realtà della risurrezione di Gesù e annuncia il futuro del risorto”: a motivo della sua risurrezione, il Cristo crocifisso ha un futuro¹⁰.

Gesù Cristo è il fondamento della speranza cristiana e chi muore con lui, in lui risorge. L'attesa di salvezza dell'uomo, la sua ansia di futuro, trovano definita certezza nella speranza cristiana, perché è Dio stesso che salva in Cristo e apre l'uomo al suo futuro. L'atto dello sperare, a sua volta, “*includit expectationem et fiduciam salutis obtinendae*”¹¹.

Il fondamento formale dell'*actus spei* risiede nelle promesse divine che in Cristo hanno avuto pieno compimento. Il fondamento formale è Dio stesso: “*Deus ut promittens seipsum et suam protectionem*”¹².

La speranza suppone la fede. E la fede pasquale risiede nella certezza che Cristo è risorto per opera della potenza di Dio. La risurrezione di Cristo, infine, rivela e compie pienamente l'incarnazione del Figlio di Dio, per cui nell'umanità di Cristo abita tutta la pienezza della divinità.

Anche il futuro del cristiano è nel futuro di Cristo. È un futuro di novità che la speranza cristiana si aspetta dal futuro di Cristo: “Quello che è stato promesso con la croce e la risurrezione di Cristo per i suoi e per il mondo dev'essere mantenuto”¹³.

La sfida della fede cristiana è che, mentre crede in ciò che è accaduto, attende il compimento di ciò che è stato promesso. Così, attende il Cristo che verrà, confortata dalla certezza del Cristo già venuto. Attende, come novità, compimento ultimo e compiuta rivelazione, “che si adempia in tutti la giustizia di Dio che è stata promessa, attende che si adempia la risurrezione dei morti che è stata promessa mediante la sua risurrezione, attende che si adempia la signoria di colui che è stato crocifisso, estendentesi a tutte le cose e promessa nella glorificazione di lui”¹⁴.

4. La speranza che cura il mondo

La svolta antropologica della teologia, piegando il sapere della fede sulla condizione dell'uomo, ha incalzato il cristianesimo a vivere nella storia degli uomini il mistero di Dio che assume la carne del mondo e a farne paradigma della presenza cristiana. In questa ritrovata prospettiva, “l'intelligenza della fede appare come l'intelligenza non della semplice affermazione – quasi una recitazione – di verità, ma di un impegno, di un atteggiamento che prende tutto l'uomo, di una presa di posizione davanti alla vita”¹⁵.

Nella stessa prospettiva si pone padre Alfaro. “La teologia – così scrive – non può limitarsi ad una riflessione puramente teorica, deve tracciare, finalmente, la strada della prassi dove ogni uomo effettivamente decide il significato della sua esistenza. Perciò, avverte il bisogno di chiudere le sue riflessioni sulla teologia della speranza “con un capitolo sull’impegno della speranza cristiana per la liberazione dell’uomo nel mondo, come compimento che anticipa la sua definitiva liberazione”¹⁶.

È un impegno doveroso e non facoltativo, tale da far considerare una diserzione qualsiasi forma di *fuga mundi*: un impegno esigente che consiste nel prendersi cura del mondo per trasformarlo e liberarlo.

Se la presenza attiva dell’uomo nel mondo, attraverso il lavoro, si configura come opera di coltivazione e di trasformazione della natura, il cristiano è chiamato a condividere questa quotidiana laboriosità di tutti. Ma, dalla rivelazione biblica egli ricava la figura teologica del mondo quale *creato*, universo di vita germinale, *orto* (nel significato del verbo latino *oriri*) che l’uomo è chiamato a custodire, a coltivare, a far fiorire: in una parola, a *curare*. La speranza di cura nasce dalla concezione del mondo non come già costruito e definito, ma come *opus instruendum*, edificio da costruire e perfezionare. Il futuro del mondo è nella sua stessa condizione di incompiutezza.

La cultura è opera di coltivazione della natura e, perciò, di costruzione della storia, di edificazione del mondo. Tutte le attività lavorative sono culturali perché, in senso oggettivo, producono beni e accrescono il patrimonio di pensiero e di azione dell’umanità; ma anche perché, in senso soggettivo, coltivano e perfezionano l’uomo, artefice di cultura: edificando, egli si edifica.

Questa attività di coltivazione tende non a sacralizzare, a divinizzare il mondo, ma a liberarlo dalle possibili ambiguità di una soteriologia intramondana e a restituirlo alla sua originaria natura, alla sua autonomia creaturale. Tende a perfezionarlo, relativizzandolo. Questo processo, già definito di “mondanizzazione del mondo”, è stato avviato ed è reso possibile dal cristianesimo¹⁷. Sicché, la “mondanità del mondo”, cioè la sua laicità, la riconosciuta dotazione originaria dell’ordine temporale, la sua realtà non divina, è avvenuta non contro ma grazie al cristianesimo, come esito dell’incarnazione: perciò, è un avvenimento cristiano che relativizza il mondo e lo sottrae alla ricorrente tentazione di assolutizzarne le realtà che lo compongono¹⁸.

Poiché si tratta di un processo storico, i cristiani sono chiamati a sviluppare questo cammino, nella loro storia, mettendo a servizio della mondanizzazione del mondo la stessa vocazione cristiana che è vocazione al secolo, a vivere pienamente “l’indole secolare” che il Concilio Vaticano II definisce “propria e peculiare” dei fedeli laici¹⁹. Non è fuga dal mondo ma esercizio di “fedeltà al mondo” e di “partecipazione ai compiti, ai dolori e alle gioie della terra”: la stessa terra che ha plasmato l’uomo dandogli un corpo e svegliandolo alla vita²⁰.

Il mistero dell’incarnazione illumina il concetto stesso di secolarità e la condizione del laico, “credente in Cristo” e “fedele al mondo”, chiamato a vivere con pienezza la duplice fedeltà, nella distinzione dei due ordini che impegnano la Chiesa e il Mondo, ma anche nella prospettiva di una non scindibile unità: “come la realtà di Dio, in Cristo, è entrata nella realtà del mondo, così ciò che è cristiano esiste soltanto nelle cose mondane, ciò che è *soprannaturale* nelle cose naturali, le cose sante in quelle profane, quelle rivelate in quelle razionali”²¹.

Il luogo di questa misteriosa e pur reale compenetrazione è la “città dell’uomo”, città secolare e plurale, profana e mondana, dove si snodano le storie degli uomini e le vicende sociali: è un universo disabitato, desacralizzato, secolarizzato, nel quale l’avvento della modernità ha sostituito il primato del soggetto e della coscienza alle ragioni oggettive della metafisica e alle verità dogmatiche della teologia, portando l’uomo al totale disincanto e caricandolo della fatica di elaborare una rinnovata intelligenza della realtà, tanto provvisoria quanto disancorata dalle antiche certezze.

Lì, la cura del mondo diventa pegno di riscatto e promessa di futuro.

¹ Cf. ad es. J. Alfaro, *Speranza cristiana e liberazione dell’uomo*, Queriniana, Brescia 1972, pp. 7-9.

² *Ivi*, p. 7.

³ *Ivi*, p. 14.

⁴ *Ivi*, p. 16.

⁵ *Ivi*. L'aspirazione a realizzare se stessi può essere intesa come tendenza alla felicità. Nel saggio *Della speranza*, Rosmini sostiene che questa tendenza è propria di ogni uomo, è "fonte di tutta l'attività umana", "dimostra l'uguaglianza degli uomini", è il massimo dei diritti e tutti "hanno egual diritto a soddisfarla". Ma solo Dio, attraverso la religione, può soddisfare pienamente questa aspirazione e riempire il vuoto dell'animo umano. Senza l'approdo religioso, la speranza dell'uomo rimane "ingannevole" (cf. A. Rosmini, "Della speranza. Saggio sopra alcuni errori di U. Foscolo", in Id, *Apologetica*, Boniardi-Pogliani, Milano 1840, pp. 17-112).

⁶ A. Rosmini, "La società ed il suo fine", in Id, *Filosofia della Politica*, Edizione nazionale e critica a cura di M. D'Addio, Città Nuova, Roma 1997, p. 130.

⁷ M. Flick, *La svolta antropologica in teologia*, "La Civiltà Cattolica", 1970, IV, 215. Padre Flick ha sostenuto "la svolta antropologica come necessità teologica": "Il risultato di tale ricerca sarà un'antropologia teologica, in cui saranno presenti categorie care al pensiero contemporaneo, come la storicità, la socialità e la funzione cosmica dell'uomo; e in essa avrà uno speciale rilievo quel modo di esistenza, che è proprio alla persona, in opposizione agli oggetti infraumani" (*ivi*, p. 224).

⁸ J. Moltmann, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970, p.9.

⁹ *Ivi*, p. 10.

¹⁰ *Ivi*, p. 11.

¹¹ J. Alfaro, *Fides, Spes, Caritas. Adnotationes in Tractatum De Virtutibus Theologicis, Pars tertia* (Dispense ad uso degli studenti della Gregoriana), Romae 1964, p. 520.

¹² *Ivi*, pp. 540-541.

¹³ J. Moltmann, *Teologia della speranza*, cit., p. 233.

¹⁴ *Ivi*.

¹⁵ G. Gutierrez, *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1973², p. 16.

¹⁶ J. Alfaro, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, cit., p. 9.

¹⁷ J. B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1971, pp. 11ss.

¹⁸ *Ivi*.

¹⁹ *Lumen gentium*, 31.

²⁰ Cf. D. Bonhoeffer, *Fedeltà al mondo*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 15-18.

²¹ *Ivi*, p. 30.