

SCUOLA DI TEOLOGIA PER I LAICI

"ALFONSO TEDESCO"

DECANATO E ZONA DI MONZA

Monza, 23 febbraio 2005.

Don FRANCO GIULIO BRAMBILLA

CHE COSA POSSIAMO SPERARE?

«Vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra» (Apc 21,1)

Premessa. Due domande per introdurci

A . *Che cosa possiamo sperare?*

Partiamo dalla domanda di Kant: "Che cosa posso sperare?". È una domanda con il *soggetto* al singolare. La domanda va formulata però con il soggetto al plurale. La speranza è certo la cosa più personale, ma insieme la mia speranza non saprebbe vivere senza tener per mano quella degli altri, anzi della storia tutta. Essa si riferisce alla storia comune e al destino del mondo. Per costruire una speranza comune è necessario che noi ci collochiamo nello slancio della speranza.

La speranza (*spes* alla latina, *elpis* alla greca) dice una *tensione verso* un "non ancora" e si colloca tra il desiderio e volere. Il desiderio dice mancanza e, nel suo derivare da *sidus*, parla di "un aspettare dalle stelle", di una "perdita della costellazione che ci guidava nel mare", di un "non sapersi orientare". La speranza trova il suo slancio in una privazione, in un "non-ancora-presente". Tuttavia la speranza è sorretta dalla fiducia, anche se a volte può attendere ciò che è solo apparenza... Ma fin quando spera, essa punta su qualcosa che ha da venire, è in comunione con una certezza che le viene incontro. Posso sperare, se la speranza è come l'ossigeno che mi fa camminare, se il mio sperare è tenuto per mano dalla speranza. Allora, per "avere speranze" bisogna "essere nella speranza": essere nella speranza significa riconoscere un senso che ci pervade e una comunione che ci abita. Occorre riconoscere che la vita abbia un senso anche di fronte alle tragedie più grandi e alle delusioni più cocenti. La speranza alla fine è la fede-fiducia distesa nel tempo, che si rende presente nelle speranze di ogni giorno.

Pertanto bisogna mettere in guardia dalle *malattie della speranza*. Per gli uni, la speranza si riduce a una *nostalgica ripetizione del passato*: il ricordo si fissa al passato e pretende di ricostruirlo come fu. E' necessario prevedere però per ogni malattia un antidoto. Occorre passare da un ricordo che retrocede a un ricordo che procede: per questo bisogna che nella famiglia e nella scuola si curi l'esercizio della memoria creativa. Per altri la speranza è la *frenetica anticipazione del futuro*: l'utopia diventa ideologia e si sacrifica ad essa ogni esperienza e ogni persona. Si tratta della mentalità che consacra ciò che è nuovo anche quando è effimero. Anche qui la via d'uscita passa dall'incapacità dell'attesa all'ascolto della vita di ogni giorno e all'esercizio di una vigilanza attiva. Per molti, infine, soprattutto oggi, la malattia della speranza è la *dispersione nell'immediatezza del presente*: la vertigine dei consumi diventa la forma rassicurante dell'avere: più uno possiede, meglio pensa di essere. L'adesione all'immediato, alla gratificazione istantanea diventa la forma del vissuto esistenziale e la cartina al tornasole per giudicare ciò che è buono. Qui la via di uscita è la fatica di conquistare il futuro, camminando insieme con un progetto comune agli altri, con la persona amata, nella comunità, per il

bene della società, anche quando non c'è il riscontro di un'esperienza che ottiene tutto e subito.

Con le vie di uscita dalle malattie della speranza si è già anticipato anche l'*oggetto della speranza*: esso si realizza nella circolarità virtuosa tra le anticipazioni della speranza nei frammenti positivi di vita o nei progetti storici e la tensione alla speranza che non può mai essere del tutto esaudita. Gli uomini e le donne di oggi potranno dedicarsi perdendo tempo, impiegando energie e spendendo risorse a costruire gesti e progetti del mondo migliore che ciascuno di noi sogna nel suo intimo. Una speranza matura non teme di correre il rischio di fare questo e quello, anche se il risultato non sarà subito perfetto e convincente. L'umiltà di contagiare altri in un comune sogno ci trasforma in uomini e donne della speranza, che non si lamentano perché ciò che realizzano è sempre di meno di ciò che desiderano, ma non per questo smettono di sperare sempre più e sempre oltre.

L'oltre e l'altro, che sta dentro in ogni speranza e che prende figura nella nostra storia, ha per il credente un nome e un volto. E' la *figura escatologica della speranza*, è il Cristo risorto, figura luminosa, il cui splendore dà sapore e calore a tutti gli uomini che ogni giorno lottano, sperano, amano e muoiono. Per questo la speranza è fragile. Come ci suggerisce C. Péguy ne *Il portico del mistero della seconda virtù*, in *I misteri*, Jaca Book, Milano 1986, 165-168.

*La piccola speranza avanza tra le sue due sorelle grandi (la fede e la carità)
e non si nota neanche.*

... e non si fa attenzione,

il popolo cristiano non fa attenzione che alle due sorelle grandi.

La prima e l'ultima.

E non vede quasi quella che è in mezzo.

La piccola, quella che va ancora a scuola.

E che cammina.

Persa nelle gonne delle sue sorelle.

E crede volentieri che siano le due grandi che tirino la piccola per mano.

In mezzo.

Tra loro due.

La Speranza vede quello che non è ancora e che sarà.

Ama quello che non è ancora e che sarà.

Nel futuro del tempo e dell'eternità

B. L'escatologia cristiana: cieli nuovi e terra nuova...

L'escatologia cristiana oggi si presenta con un duplice significato: come prospettiva della vita cristiana, vale a dire dell'esistere di ogni credente; come contenuto e realtà che concerne il compimento escatologico dell'esistenza cristiana. Necessità di presentare i contenuti entro la prospettiva della speranza buona per la vita di ogni credente.

Per quanto riguarda i contenuti dell'escatologia si tratta di superare la separazione tra i *novissima hominis* (morte, giudizio particolare/retribuzione immediata, inferno paradiso) e i *novissima mundi* (resurrezione, giudizio universale, consumazione). Nella riflessione del passato ciò comportava tre difetti: una sorta di cosmologizzazione delle realtà ultime; la mancanza di prospettiva cristologica; e, corrispondentemente, una trattazione antropologica cronologizzata. E necessario pensare questi temi nei termini della situazione definitiva dell'uomo per rapporto a Cristo, il quale è propriamente l'*eschaton* dell'uomo e della storia.

Il risultato è che l'escatologia è il problema del rapporto di definitività dell'uomo e della storia nei confronti del Cristo risorto. Questo può essere osservato da due parti: dal lato di Cri-

sto e della sua Parusia, ma la parusia di Cristo si dà veramente negli uomini risorti in Lui; e sul lato dell'uomo e della Chiesa in Cristo, cioè della risurrezione degli uomini e della storia in Lui e come Lui, cosa che è appunto la Parusia di Cristo.

In sintesi si può dire che *l'escatologia è la definitività di Cristo nell'uomo e dell'uomo in Cristo*: si tratta dunque di una relazione in cui il cammino delle libertà nella storia del mondo raggiunge il suo compimento. Possiamo articolare questa comprensione dell'escatologico in termini di relazione personale, svolgendola in due testi fondamentali: l'escatologico come [1] *Parusia* e [2] *Giudizio*.

1 TESI: *La Parusia di Cristo è la definitività della sua risurrezione, non è un altro mistero rispetto alla sua Pasqua, ma indica la sua «venuta» definitiva per l'uomo e per la storia del mondo. La manifestazione piena della sua risurrezione indica il carattere inclusivo della sua Pasqua per ogni uomo e per il mondo, mediante l'azione dello Spirito: essa è ad un tempo piena rivelazione del mistero di Cristo e del volto trinitario di Dio.*

Questa tesi contiene tre sottolineature:

* la prima riguarda il significato dell'affermazione: *la Parusia è la definitività della risurrezione di Cristo*. Dev'essere correttamente inteso il senso della sua «seconda» venuta. La risurrezione di Gesù è l'anticipazione del destino di tutti in uno solo, per questo la sua parusia, la sua venuta, la sua visita, il suo farsi presente non è un avvenimento nuovo del Risorto, che si possa «sommare» alla sua risurrezione, ma semmai una sottolineatura del mistero pasquale, la sua piena espansione, nel senso che il termine della umanità di Gesù non è un destino solo personale per Lui, ma contiene la capacità di attrarre il nostro destino, di includerlo, di manifestarlo nella storia dell'umanità e nel cosmo. La Parusia è propriamente il Regno di Dio compiuto nella figura personale di Gesù.

* la seconda sottolineatura *riguarda il volto trinitario di Dio*. Nella Parusia Dio si manifesta come il Dio della vita, come colui che fa spazio in sé alla creatura, facendola assidere alla sua destra nell'umanità e con l'umanità di Gesù. In questo senso la creazione e l'uomo non sono un esperimento di Dio, un passaggio transeunte, ma sono destinati ad essere abitati da Dio. Il Dio della vita, il Dio trinitario è un Dio che concede tempo e spazio al mondo dell'uomo, ma questo «concedere spazio all'altro» (von Balthasar) si fonda sul fatto che il Padre lasci che il Figlio sia il Figlio nell'uomo Gesù e che lo sia nell'economia mediante il dono e l'azione dello Spirito. Il volto trinitario di Dio nell'escatologia ci dice che l'aver tempo di Dio per noi e l'accogliere (far spazio) la creatura libera è senza pentimento, non dice un modo di atteggiarsi di Dio verso di noi, ma dice come è Dio in se stesso. Per questo alla fine «Dio sarà tutti in tutti», non nel senso di togliere le differenze, ma perché le rende possibili. Il Dio della vita non è un Dio geloso della sua divinità, ma la comunica, fin nelle fibre dell'esistenza di ogni uomo e della storia. In questo senso e, solo in questo senso, noi «sapremo» non soltanto chi siamo noi, ma anche chi è Lui, nell'eschaton, ma non sapremo «altro» che Gesù di Nazaret crocifisso e risorto. (Si veda la bella inclusione nel Credo tra il «Dio creatore del cielo e della terra» e la «vita eterna», ma essa fa da cornice all' venuta del Signore Gesù nella carne)

* Terza sottolineatura: *Nella Parusia di Cristo è pienamente svelata anche la nostra vocazione*. Essa consiste nell'essere con Lui e come Lui Risorto nella risurrezione. Quando diciamo «pienamente svelata» non diciamo qualcosa che ci è sconosciuto e che solo allora sapremo; né qualcosa che è conosciuto (a noi credenti), ma che allora sarà pubblico, manifesto, universale, senza le ambiguità e le figure della storia. Questi significati, pur veri, alludono ad un senso più radicale. E' il nostro essere credenti come figli che sarà rivelato, cioè sarà piena-

mente partecipato a noi, non come un momento passeggero, ma come la realtà che ci pone in rapporto definitivo (autentico) con Dio, con gli altri (la Chiesa nel Regno) e con il mondo (i cieli e terra nuova). Per questo è lo stesso Spirito che fa spazio in Dio all'umanità di Cristo e della nostra in Lui: la sua signoria sulla storia è il vero segno escatologico, di cui i segni premonitori (la distruzione di Gerusalemme, l'anticristo, l'apostasia [sullo sfondo dei segni apocalittici]: dei quali parla la Scrittura) non sono informazioni circa il 'quando' e il 'come', ma sono le tensioni caratteristiche del tempo della Chiesa, e insieme sono la fiducia nella forza liberatrice dello Spirito, «che è Signore che dà la vita»

2 TESI: *La Parusia di Cristo è giudizio di salvezza e solo contingentemente giudizio di condanna. I due aspetti del Giudizio non sono sullo stesso piano, come la metafora del giudizio può farci pensare: l'incontro con Cristo non può essere che partecipazione alla sua risurrezione, alla sua vita piena, mentre il rifiuto di Cristo è precisamente autoesclusione da quella sorgente di pienezza. Dal punto di vista cristologico la Parusia è mistero di salvezza; solo contingentemente può essere condanna, cioè espressione della definitività della situazione dell'uomo che si è opposto a Dio. Il rapporto tra giudizio particolare e giudizio universale.*

Qui si possono indicare due aspetti:

* il primo: *il Giudizio indica la dimensione salvifica (e solo contingentemente di condanna) della Parusia.* Ora questa dimensione salvifica ha da essere correttamente intesa. Alla piena rivelazione del mistero di Dio corrisponde la piena manifestazione dell'essere e dell'agire dell'uomo nella storia. In questo senso il giudizio non è che l'altra faccia della Parusia di Cristo, dice che la sua definitività può essere partecipata solo nella forma dell'obbedienza come Cristo e in Lui; afferma che il nostro destino si realizzerà in Cristo, quando noi accogliamo liberamente la predestinazione in Cristo. Noi siamo predestinati né in base ad un inconoscibile e imperscrutabile disegno di Dio (come vuole la posizione agostiniano-tomista), né in base alla considerazione prevista dei nostri meriti (come dice la posizione molinista), ma Dio ci ha predestinati ad «essere suoi figli adottivi fin dalla fondazione del mondo in Gesù Cristo». Ora nei confronti di Cristo è la nostra libertà che si dispone, ma Dio non decide in base alla rispondenza della nostra libertà, bensì in riferimento a Gesù Cristo che è la decisione di Dio nei nostri confronti, una volontà di salvezza universale che è beatifica per chi non la rifiuta e la lascia dispiegare nella propria esistenza, ma diventa autoesclusione che non conosce questa pienezza di vita per chi vi si chiude definitivamente alla carità di Dio (è questa è la condanna).

* il secondo: *il rapporto tra esistenza cristiana, giudizio particolare e giudizio universale.* La parusia/giudizio è escatologica e questo significa non solo un evento che sta alla fine, ma il traguardo che segna oltre al futuro, anche il presente della vita cristiana. La dinamica asimmetrica di salvezza e di condanna è anticipata nella vita cristiana (si pensi il legare e sciogliere della confessione), secondo una dinamismo che è più o meno radicale in rapporto alla storia della libertà. Ciò esprime già in questa esistenza che il volto di Dio è unilateralmente buono, non vuole la morte del peccatore, ma che si converta e viva. Questa è la giustizia divina, la fedeltà al suo disegno di amore e solo contingentemente è discriminante, perché mette in luce la condizione antropologica dell'uomo che dice di no a Dio. Per assurdo se il giudizio non contenesse questo elemento discriminatorio sarebbe contro l'uomo, perché direbbe che la risurrezione non avrebbe un carattere di beatitudine. Di qui l'invito alla vigilanza ogni giorno nell'esistenza credente: si tratta di un'attesa piena di fiducia e di amore, per attendere il giorno del Signore come un giorno di liberazione. Per questo si può dire che il giudizio avviene in

questa vita (nella esistenza di rapporti ogni giorno) e solo così si può e si deve aver fiducia e, rispettivamente, timore del giudizio alla fine dell'esistenza personale e del giudizio universale alla fine della storia. Si capisce allora il rapporto tra il giudizio particolare e il giudizio universale. Il primo va inteso come aperto al secondo, a misura che il giudizio particolare non sottrae il credente al suo rapporto con la storia della Chiesa ancora in divenire nel mondo, poiché la salvezza e il giudizio corrispondente non può essere senza rapporto con la vicenda della Chiesa. Si tratta di due aspetti dell'unico giudizio.