

IL CRISTIANO COME TESTIMONE Radice e frutto dell'odierna testimonianza cristiana

SOMMARIO: I. LA TESTIMONIANZA DELLO SPIRITO NELLA LIBERTÀ – II. LA FORMA VIRTUOSA DELLA LIBERTÀ – III. LA CARITÀ FORMA DELLE VIRTÙ – IV. LA FORMA TESTIMONIALE DELLA LIBERTÀ VIRTUOSA – V. LA CRISI DI SPERANZA – VI. LA TESTIMONIANZA DELLA SPERANZA – VII. CONCLUSIONE

Per parlare ai suoi discepoli della testimonianza, Gesù ha spesso fatto ricorso al mondo della botanica, paragonando il testimone a un albero e le sue opere ai frutti. Come «ogni albero infatti si riconosce dal suo frutto: non si raccolgono fichi dalle spine, né si vendemmia uva da un rovo», così «l'uomo buono trae fuori il bene dal buon tesoro del suo cuore; l'uomo cattivo dal suo cattivo tesoro trae fuori il male» (Lc 6,44-45).

Il paragone botanico suggerito da Gesù consente di precisare l'intento e la specificità di questo contributo, che tratterà della testimonianza personale del cristiano partendo dalla radice da cui scaturisce per giungere sino al frutto. Fuor di metafora, la domanda che guida lo studio può essere così formulata: «Come la fede in Gesù Cristo, Crocifisso e Risorto, ci rende testimoni di speranza?»¹.

¹ È la seconda delle quattro domande guida in cui si articola il Convegno Ecclesiale di Verona: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA - COMITATO PREPARATORIO DEL IV CONVEGNO ECCLESIALE NAZIONALE, *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo* (= La voce delle chiese locali 51), Paoline, Milano 2005, n. 1.

I. LA TESTIMONIANZA DELLO SPIRITO NELLA LIBERTÀ

La testimonianza cristiana è testimonianza di Cristo da parte dei cristiani: scoprirne la radice significa risalire la vita dei cristiani sino all'innesto nella vita di Cristo, la quale, scorrendo come linfa, genera e alimenta la loro testimonianza. La teologia elabora la conoscenza di questo dinamismo vitale parlando dell'incorporazione a Cristo mediante l'azione dello Spirito santo, che infondendosi nella libertà dell'uomo la plasma in forma cristiana². La riflessione teologica sulla testimonianza cristiana, e più specificamente la riflessione teologico-morale, si concentra pertanto sul rapporto tra Spirito e libertà, studiando come l'uno e l'altra configurino l'agire morale del cristiano come testimonianza di Cristo.

L'intelligenza di questo rapporto è vincolata a due punti fermi e irrinunciabili della dottrina cattolica, riguardanti, l'uno, la necessità dell'azione dello Spirito e, l'altro, la realtà della cooperazione della libertà³. Luogo sintetico e autorevole della loro definizione è il decreto sulla giustificazione del Concilio di Trento, nel quale si esclude sia la rivendicazione di stampo pelagiano, per la quale «l'uomo può essere giustificato davanti a Dio *con le sole sue opere*»⁴, sia l'opposta istanza di matrice protestante, per la quale «il libero arbitrio dell'uomo, mosso e stimolato da Dio, *non coopera in nessun modo* [...] a ottenere la grazia della giustificazione»⁵. In base a questa doppia esclusione, la fede cattolica afferma che «quella giustizia che si dice *nostra*, perché inerendo a noi, ci giustifica, è quella stessa *di Dio*, perché ci viene infusa da Dio per i meriti di Cristo»⁶. Costui, «come il capo nelle membra (cf Ef 4,15) e la vite nei tralci (cf Gv 5,15), trasfonde continuamente la sua virtù in quelli che sono giustificati, virtù che sempre precede, accompagna e segue le loro opere buone»⁷. La singolarità della posizione cattolica potrebbe essere riassunta nel modo seguente: mentre il «pelagiano» esclama: «Ti ringrazio, Signore, per-

² F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?* (= Corso di Teologia Sistemica 12), Queriniana, Brescia 2005, 452-474.

³ A proposito del rapporto di unità e distinzione tra lo Spirito e la libertà mi permetto di rimandare ad un mio recente articolo: «Estetica teologica e teologia morale. I fondamenti dell'etica cristiana nell'opera di H.U. von Balthasar», *La Scuola Cattolica* 133/3 (2005) 421-444.

⁴ *Denzinger - Hünermann* (= *DH*) 1551, corsivo nostro.

⁵ *DH* 1554, corsivo nostro.

⁶ *DH* 1547.

⁷ *DH* 1546, corsivi nostri.

ché sono giusto», e il «protestante» sussurra: «Ti ringrazio, Signore, perché mi ritieni giusto», il cattolico prega così: «Ti ringrazio, Signore, perché mi rendi giusto».

Nel tentativo di inoltrarsi sulla strada delimitata dall'esclusione della *sola gratia* dello Spirito e della *sola libertas* dell'uomo, la teologia, già prima del Concilio di Trento, aveva oscillato tra l'identificazione di Spirito e libertà e la loro giustapposizione nei termini, rispettivamente, di «grazia increata» e «grazia creata». Le successive controversie moderne sulla «teologia della grazia», anziché sciogliere l'enigma di come il dono dello Spirito preceda, accompagni e segua l'agire della libertà, l'hanno ulteriormente intricato⁸.

L'enigma, per la verità, se da un lato può essere maldestramente complicato, dall'altro non può essere completamente sciolto, poiché lo Spirito, per quanto immanente alla libertà umana, si mantiene ad essa trascendente, eccedendo comunque la miglior concettualità teologica: «il mistero non è solvibile»⁹. Come di un abbraccio tra due innamorati non si può dire dove finisce quello dell'uno e comincia quello dell'altra, così il bacio d'amore (*osculum caritatis*)¹⁰ entro il quale lo Spirito attrae la libertà sfugge alla pre(te)sa di una esatta determinazione dell'azione di entrambi.

Il con-fondersi dell'abbraccio amoroso, che pur cela la superficie del reciproco contatto, non elimina però la possibilità di descriverlo, almeno fino a un certo punto. Esso potrà essere descritto considerando la posizione assunta dalle braccia dell'uno e dell'altra. Descrivendo la posizione dell'uno, verrà indicata implicitamente anche quella dell'altra. In tal modo, pur senza poter descrivere il contatto, che costituisce l'essenza stessa dell'abbraccio, si potrà comunque parlare della forma che esso imprime ed è espressa nell'uno e nell'altra.

La metafora dell'abbraccio, applicata al rapporto tra Spirito e libertà, se per un verso insegna che il mistero di *come* lo Spirito stia in rapporto alla libertà eccede l'intelligenza teologica, per altro verso induce a descrivere *quale* forma la libertà assuma in rapporto allo Spirito. Proprio questo è l'intento cui miriamo, quello cioè di illustrare la forma che la libertà assume in relazione allo Spirito o, detto altrimenti, il rendersi visibile nell'agire della libertà dell'azione dello

⁸ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 65-84.

⁹ H.U. V. BALTHASAR, *TeoLogica. Lo Spirito della Verità*, Jaca Book, Milano 1992, vol. 3, 193.

¹⁰ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA - COMITATO PREPARATORIO DEL IV CONVEGNO ECCLESIALE NAZIONALE, *Testimoni di Gesù risorto*, n. 5.

Spirito. Il profilo specificamente morale della testimonianza dei cristiani rifugge, infatti, nella bellezza delle loro opere: «Voi siete la luce del mondo [...]; risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere belle (*kalà érga*) e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli (Mt 5,14.16).

II. LA FORMA VIRTUOSA DELLA LIBERTÀ

Lo studio *ex parte libertatis* del misterioso abbraccio tra Spirito e libertà invita a far tesoro della nozione classica di virtù, e più precisamente della sua originale definizione teologica come *habitus infusus*. L'opportunità è offerta dalla rinnovata teologia della grazia che, ponendosi dal punto di vista della libertà¹¹, propone di intendere la virtù non più come «grazia creata», ma come «libertà donata»¹².

Lo sviluppo più articolato del concetto cristiano di virtù risale a Tommaso d'Aquino. L'originalità del suo pensiero, che svetta rispetto alla maggior ingenuità dei suoi predecessori e ai fraintendimenti dei suoi successori, mantiene ancora oggi un'importanza decisiva¹³. Il valore permanente della teologia di Tommaso riguarda l'integrazione della dottrina dell'*habitus* nell'interpretazione cristiana della virtù. Per questa operazione egli si appoggia all'etica di Aristotele, che definisce l'*habitus* «una disposizione secondo la quale ciò che è disposto è disposto bene o male»¹⁴. L'*habitus*, più esattamente, è una disposizione speciale, poiché riguarda la «natura stessa del soggetto»¹⁵; è, cioè, una qualità che il soggetto «ha»¹⁶ in se stesso¹⁷. L'intima inerenza al soggetto fa sì che l'*habitus* sia «una qualità difficile a togliersi»¹⁸, il che, altrimenti detto, significa che esso è una disposizio-

¹¹ G. GRESHAKE, «Freiheit als Gnade. Eine Skizze», *Gregorianum* 85/3 (2004) 427-444.

¹² G. COLZANI, «Dalla grazia creata alla libertà donata. Per una diversa comprensione della tesi sull'«habitus»», *La Scuola Cattolica* 112/4 (1984) 399-434.

¹³ O.H. PESCH, «La teologia della virtù e le virtù teologiche», *Concilium* 23/3 (1987) 116-141.

¹⁴ *Summa Theologiae* (= *S. Th.*), I-II, 49, 1, c.

¹⁵ *S. Th.*, I-II, 49, 2, c.

¹⁶ Da qui il termine *habitus*, derivante dal verbo *habere*: cf *S. Th.*, I-II, 49, 1, ad1.

¹⁷ *S. Th.*, I-II, 49, 1, c. Nella metafisica di Aristotele, che Tommaso riprende non senza precisazioni ulteriori, la qualità è il secondo dei nove generi che, come accidenti, ineriscono e modificano la sostanza di ogni essere. Insieme al genere fondamentale della sostanza, essi costituiscono le dieci categorie o predicamenti dell'essere.

¹⁸ *S. Th.*, I-II, 49, 1, sc.

ne stabile. La qualità specifica che l'*habitus* apporta al soggetto riguarda il modo di agire¹⁹, che, radicato nella natura stessa del soggetto, fluirà *prompte, faciliter et delectabiliter*, quasi spontaneo, con facilità e accompagnato da piacere.

Questa concezione dell'*habitus* già innerva la definizione aristotelica della virtù, esplicitamente ripresa da Tommaso: «La virtù rende buono chi la possiede, e buona l'azione che egli compie»²⁰. Virtuoso è l'agente buono che agisce bene. Alla virtù l'uomo giunge, secondo Aristotele, mediante l'esercizio ripetuto, ovvero l'abitudine agli atti. Le virtù morali – spiega il filosofo – si acquisiscono mediante la pratica, esattamente al modo delle arti, «come ad esempio costruendo case diventiamo architetti e suonando la cetra diventiamo citaredi»²¹.

L'assunzione della concezione aristotelica di virtù da parte di Tommaso non è ingenua. La tradizione cristiana nella quale fluisce la sua teologia gli impedisce di sottoscrivere l'idea per cui l'uomo acquisisca la virtù da se stesso. Contro questa visione, infatti, si erge la definizione di virtù ispirata ad Agostino ed elaborata dai maestri medievali: «La virtù è una qualità buona della mente umana, con la quale rettamente si vive, e di cui nessuno malamente usa, e che Dio produce in noi senza di noi»²². In base a questa definizione la virtù non è prodotta dall'uomo mediante i suoi atti, ma all'uomo donata da Dio per pura grazia.

A fronte delle due concezioni apparentemente inconciliabili, Tommaso opera la sua originale sintesi, integrando la concezione filosofica, opportunamente criticata, in quella teologica, assunta come riferimento normativo e principio critico. L'istanza sintetica perseguita dall'Aquinate non è pertanto quella di spingere il concetto aristotelico di virtù sino a fagocitare la concezione cristiana, come – equivocando il suo metodo didattico che «dal basso» di un concetto filosofico giunge sino «all'alto» del concetto teologico – sospetta la tradizione protestante. Lungi dall'assorbire la virtù cristiana in una con-

¹⁹ *S. Th.*, I-II, 49, 3.

²⁰ *S. Th.*, I-II, 56, 1, 2: «Virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit».

²¹ ARISTOTELE, *Opere* (= BUL 53), Laterza, Bari 1988, vol. 7 *Etica Nicomachea*, II (B), 1, 1103a, 35-36.

²² *S. Th.*, I-II, 55, 4, 1: «Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur».

cezione solo umana, Tommaso, al contrario, mira a innervare il concetto umano di virtù mediante la concezione cristiana²³.

Integrata nella concezione teologica, però, la virtù non è più concepita come prodotta dall'attività dell'uomo, ma come operata gratuitamente – *in nobis sine nobis* – da Dio. La definizione di *habitus infusus* esprime proprio questa particolarità: l'uomo «ha» la virtù, perché Dio gliela «infonde». D'altra parte, l'integrazione della concezione filosofica rinnova – e qui risplende l'originalità di Tommaso – l'interpretazione teologica della virtù, mostrando il suo effettivo risvolto antropologico. Operando «una prima svolta antropologica della teologia cristiana», Tommaso non fissa più con «gli occhi sbarrati» la grazia onnipotente di Dio, ma insegue il dono divino di «un nuovo poter fare» sino alle «radici delle forze propulsive» dell'agire umano²⁴.

Poiché l'infusione della virtù nell'uomo è opera dello Spirito santo, la virtù stessa può essere altrimenti descritta come la «forma spirituale della libertà», la configurazione, cioè, che la libertà dell'uomo assume quando è abitata dallo Spirito²⁵. In termini essenziali benché ancora generali, la forma che lo Spirito infonde nella libertà non potrà che avere i tratti amorosi della libertà di Gesù, il quale, «dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine» (Gv 13,1). Ma quali espressioni specifiche assume l'amore cristiano quando dispone la libertà ad amare nelle diverse situazioni, interiori ed esteriori, della vita umana?

III. LA CARITÀ FORMA DELLE VIRTÙ

L'originale integrazione realizzata da Tommaso, oltre che il concetto di virtù, riguarda anche i suoi contenuti. Egli provvede, infatti, all'integrazione del quartetto delle virtù morali²⁶ – prudenza, giustizia, forza e temperanza – con la triade delle virtù teologali²⁷ – fe-

²³ L'integrazione della concezione filosofica risulta dalla definizione teologica della virtù, in cui sono conservati gli elementi indicanti la bontà del soggetto – *bona qualitas* – e del suo agire – *recte vivitur* –.

²⁴ E. SCHOCKENHOFF, «Le virtù e il bene», in L. MELINA - J. NORIEGA (edd.), *Camminare nella luce. Prospettiva della teologia morale a partire da Veritatis Splendor* (= Studi sulla persona e la famiglia 7), Lateran University Press, Roma 2004, 239-263: 261.

²⁵ L'unica origine dalla grazia dello Spirito rende ragione di come il termine, prima che al plurale – le virtù –, debba essere inteso al singolare – la virtù.

²⁶ Mutuate dalla tradizione filosofica e introdotte nel cristianesimo col nome di «virtù cardinali» da Ambrogio di Milano.

²⁷ Di matrice biblica: cf 1 Cor 13,13.

de, speranza e carità. L'integrazione operata da Tommaso consente di estendere il concetto di *habitus infusus*, propriamente riferito alle virtù teologali, a tutte le altre virtù della vita morale, a partire dalle quattro «virtù cardinali» per giungere alle altre innumerevoli virtù, irriducibili ad un preciso ordine e numero²⁸, che lo Spirito santo infonde sin nelle minime specificazioni dell'agire umano²⁹. Le virtù teologali non si aggiungono alle morali per addizione, ma s'«infondono» in esse, cosicché le virtù morali possono essere considerate l'«incarnazione» delle virtù teologali³⁰, le quali, da parte loro, svolgono un'azione integrante e animatrice di tutto l'agire morale³¹.

Nel sistema virtuoso architettato da Tommaso, la carità rappresenta la chiave di volta dell'intero arco delle virtù, tutte sostenute dal dinamismo che essa trasmette. La carità, «la più eccellente di tutte le altre virtù»³², «si estende agli atti di tutte le virtù»³³, al punto che «non può esserci vera virtù senza la carità»³⁴.

Lo speciale rapporto che intercorre tra la carità e le altre virtù è indicato da Tommaso con il ricorso all'espressione: «caritas forma virtutum»³⁵. Con essa, non s'intende dire che la carità si identifica con le altre virtù, rendendole tutte uniformi, ma che da essa tutte le altre virtù «in qualche modo (*aliqua*liter) dipendono»³⁶. La dipendenza consiste nel fatto che «la carità ordina gli atti di tutte le altre virtù al fine ultimo [Dio]»³⁷. L'ordine non viene imposto dall'esterno, così come un bambino, premendo lo stampino, darebbe forma alla sabbia, ma impresso al modo in cui la forza reggente delle fondamenta di una casa si trasmette ai pilastri o le radici di una pianta alimentano i rami inviando la linfa³⁸. La carità penetra nelle altre virtù non quindi

²⁸ Tommaso ne elenca 44.

²⁹ T. GOFFI, «Virtù nello Spirito», in F. COMPAGNONI - L. LORENZETTI (edd.), *Virtù dell'uomo e responsabilità storica. Originalità, nodi critici e prospettive attuali della ricerca etica della virtù* (= Teologia morale. Studi e testi), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, 7-14.

³⁰ S. PINCKAERS, «Habitude et habitus», in *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1969, tome VII - première partie, coll. 2-11:9.

³¹ M. COZZOLI, *Etica teologale. Fede Carità Speranza* (= Teologia morale: studi e testi 4), Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 31-33.

³² *S. Th.*, II-II, 23, 6, c.

³³ *S. Th.*, II-II, 23, 4, 2.

³⁴ *S. Th.*, II-II, 23, 7, c.

³⁵ *S. Th.*, II-II, 23, 8.

³⁶ *S. Th.*, II-II, 23, 4, ad 1.

³⁷ *S. Th.*, II-II, 23, 8, c.

³⁸ *S. Th.*, II-II, 23, 8, ad 2.

cancellando la loro specificità e rendendole tutte uniformi, ma ravvivandole d'amore, rendendole amabili. Il paragone è ancora fornito dalle metafore evangeliche del sale e della luce, impiegate da Gesù proprio in riferimento alla testimonianza dei discepoli: «Voi siete il sale della terra... Voi siete la luce del mondo...» (Mt 5,13.14). Il sale non dà il suo sapore, ma esalta il sapore del cibo su cui è sparso; così la luce, non colora di sé gli oggetti che raggiunge, ma illumina i loro colori³⁹.

Il perfezionamento delle virtù operato dalla carità che in esse scorre consente alle virtù di portare frutto, di incrementare dunque la fecondità morale della persona. Come il tralcio che, pur sviluppandosi grazie alla linfa giuntagli attraverso la vite, aggiunge alla fecondità della vite, che produce i tralci, la fecondità dei frutti, così le virtù in cui si infonde la carità rendono quest'ultima ulteriormente feconda, permettendole di produrre frutto nelle diverse situazioni in cui l'uomo si trova a vivere⁴⁰. Le diverse virtù specificano il «come» dell'amore di Cristo in relazione alla specifica situazione in cui la libertà dell'uomo viene a trovarsi.

IV. LA FORMA TESTIMONIALE DELLA LIBERTÀ VIRTUOSA

Il prendere corpo della carità di Cristo nella vita dei cristiani qualifica il loro agire come testimonianza⁴¹. La testimonianza, anzi, potrebbe essere assunta come cifra sintetica dell'agire morale dei cristiani, in quanto rivelazione dell'agire amoroso di Cristo⁴². In quanto

³⁹ La legge generale di questi paragoni evangelici è stata espressa dalla teologia scolastica nel celebre effato: «*gratia non destruit sed perficit naturam*».

⁴⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. Nuovo Patto* (= Già e non ancora 16), Jaca Book, Milano 1977, vol. VII, 372-386, parla di questo tema sotto il titolo: «Restituzione del frutto». A tal riguardo, è stato scritto che: «la carità utilizza il canale delle virtù morali al fine di irrigare il terreno umano; e una vera carità è sempre alla ricerca di nuovi campi d'espansione scoperti dall'evoluzione economica o culturale»: J.M. AUBERT, «Vertus», in *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1994, tome XVI, coll. 485-497:494. Ciò che andrebbe corretto di questo paragone è che la carità irriga sì il terreno dell'agire umano, ma scorrendo nelle virtù non come l'acqua in un canale, ma come la linfa nei rami della pianta: con ciò si esprime meglio il fatto che tra la carità e le altre virtù non c'è semplicemente contatto, ma penetrazione.

⁴¹ K. DEMMER, «Sittlich handeln als Zeugnis geben», *Gregorianum* 64 (1983) 453-485.

⁴² Così ipotizza, prendendo spunto dalla struttura dell'enciclica *Veritatis Splendor*, A. BONANDI, «Da *Veritatis splendor* al rinnovamento della teologia morale», in L. MELINA - J. NORIEGA (edd.), *Camminare nella luce*, 93-105: 99-101.

struttura essenziale del suo agire morale, la testimonianza coinvolge il cristiano in prima persona. Egli, pertanto, testimonia credibilmente l'amore di Cristo non semplicemente a parole, ma con la sua vita, come attesta l'insegnamento evangelico: «Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» (Mt 7,21). Per questo motivo, la testimonianza raggiunge la sua più coerente ed eccellente espressione, anche semantica⁴³, nel martirio, che «meglio di tutti gli altri atti virtuosi dimostra la perfezione della carità [...] secondo le parole evangeliche: "Nessuno ha un amore più grande di questo; dare la vita per i propri amici"»⁴⁴.

Benché il martirio, in senso proprio, esiga che il testimone affronti la morte per Cristo, di martirio si può parlare anche «per quendam similitudinem»⁴⁵, in senso analogico. A questa accezione fa riferimento, per esempio, l'enciclica *Veritatis Splendor*, quando osserva che «di fronte alle molteplici difficoltà che anche nelle circostanze più ordinarie la fedeltà all'ordine morale può esigere, il cristiano è chiamato, con la grazia di Dio invocata nella preghiera, ad un impegno talvolta eroico»⁴⁶.

La fattispecie prospettata dall'enciclica sembra trovare effettivo riscontro nella situazione odierna del mondo occidentale, per il quale si può parlare di «una vera e propria *eclissi del senso morale*», al punto che «è diventato difficile perfino parlare dell'idea del bene, come quella del male, senza suscitare non tanto reazioni, quanto molto più semplicemente una forte incomprensione»⁴⁷. L'eclissi del senso morale in Occidente, dopo due millenni di cristianesimo, consegue alla scomparsa di Dio dall'orizzonte scrutato dall'uomo. Tale scomparsa, più che il risultato di una positiva espulsione di Dio, è l'effetto dovuto al restringimento dell'orizzonte d'interesse dell'uomo. L'orizzonte della vita umana si è accorciato perdendo di vista l'eternità. Lo sguardo non intravede più l'al di là della vita eterna: l'attesa di vita, semmai, riguarda l'allungamento cronologico e il miglioramento

⁴³ *Marturia* è il termine greco tradotto con testimonianza.

⁴⁴ S. Th., II-II, 124, 3, c. Sull'eccellenza del martirio si veda: R. TREMBLAY, «Ma io vi dico...». *L'agire eccellente, specifico della morale cristiana* (= Etica Teologica Oggi 40), EDB, Bologna 2005, 167-184.

⁴⁵ S. Th., II-II, 124, 4, ad 1.

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor* 93: EV 13, 1314-1547.

⁴⁷ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il primo decennio del 2000* (= Documenti Chiese Locali 101), EDB, Bologna 2001, n. 41.

qualitativo nell'al di qua. Da questo difetto di miopia del mondo odierno non sono esenti neppure gli ambiti ecclesiali, «se è vero che a fatica si trovano le parole per parlare delle realtà ultime e della vita eterna»⁴⁸.

V. L'ODIERNA CRISI DI SPERANZA

Il restringimento dell'orizzonte celeste entro il perimetro della scena terrena e la concomitante contrazione del futuro eterno nel tempo presente contrastano, sino a dissolverla, la virtù teologale della speranza. Oggetto proprio della speranza, infatti, è la «beatitudine eterna», ovvero la vita eternamente felice in comunione amorosa con Dio⁴⁹.

Il dissolvimento della speranza teologale priva l'agire umano dello slancio amoroso verso Dio, e con lo slancio anche di una direzione e di un senso. Proprio la crisi di «senso» è l'espressione, meno connotata teologicamente, con cui oggi diffusamente ci si riferisce al difetto di speranza⁵⁰. Con essa si indica una complessiva situazione esistenziale che, per quanto tipica dell'epoca attuale, già trova acuta descrizione nella tradizione patristica e medioevale sotto il titolo di accidia⁵¹.

Per accidia s'intende non la generica «tristezza del bene spirituale»⁵², ma «una tristezza del bene spirituale in quanto è bene divino»⁵³. L'accidia è «una sorta di noia (*taedium quoddam*)»⁵⁴ rispetto alla relazione con Dio. Spegnendo la gioia della carità, ossia il godimento (*gaudium*) dovuto alla comunione amorosa con Dio, l'accidia ritrae lo spirito umano dallo slancio amoroso che pur le dà vita⁵⁵, precipi-

⁴⁸ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia*, n. 2.

⁴⁹ *S. Th.*, II-II, 17, 2, c.

⁵⁰ ANGELINI, G., «La speranza oggi», in R. ALTABELLI - S. PRIVITERA, *Speranza umana e speranza escatologica* (= Teologia Morale. Studi e testi 11), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, 281-308: 288.

⁵¹ G. BUNGE, *Akedia il male oscuro*, Qiqajon, Magnano (BI) 1999; J.-C. NAULT, «Chi persevererà sino alla fine sarà salvato» (Mt 10,22). L'accidia come ostacolo allo slancio spirituale dell'amore», in G. ANGELINI - J.-C. NAULT - R. VIGNOLO, *Accidia e perseveranza* (= Sapientia 16), Glossa, Milano 2005, 11-50.

⁵² *S. Th.*, II-II, 35, 1, c.

⁵³ *S. Th.*, II-II, 35, 3, c.

⁵⁴ *S. Th.*, II-II, 35, 2, 3.

⁵⁵ «Acedia non movet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo»: *S. Th.*, II-II, 35, 4, 1.

tando l'uomo in un disgusto mortale. L'accidia è «una “tristezza sposante”, la quale cioè deprime talmente lo spirito dell'uomo, da togliergli la volontà di agire», suscitando «il disgusto dell'operare (*quoddam taedium operandi*)»⁵⁶.

Privato della gioia di vivere e della volontà di agire lo spirito umano finisce sull'orlo della disperazione, prima figlia dell'accidia⁵⁷. A sottrarlo all'abisso dell'angoscia sopraggiunge allora prontamente la distrazione di qualche piacere mondano, che funge da surrogato della perduta gioia divina⁵⁸. L'evasione edonistica conosce numerose vie di fuga, delle quali l'uso odierno di droga, per quantità di consumo e varietà di impiego, appare la più emblematica. Più in generale, l'evasione si nota nella ricerca spasmodica del benessere psico-fisico, a prescindere dal bene morale e spirituale. Una fenomenologia di più antica data, ma non per questo anacronistica, si trova ancora nell'opera di Tommaso che, compendiando l'insegnamento precedente, descrive le molteplici forme dell'*evagatio mentis*⁵⁹. La divagazione dello spirito dell'uomo si presenta allora nella caparbia con cui si dedica a cose importune (*importunitas mentis*), nella superficiale curiosità delle sue conoscenze (*curiositas*), nella verbosità del suo parlare (*verbositas*), nella irrequietezza del suo corpo mai fermo (*inquietudo corporis*), nell'instabilità non solo dei luoghi che frequenta, ma anche e soprattutto dei suoi propositi (*instabilitas*). Ciascuna di queste manifestazioni potrebbe essere ripresa e applicata all'attuale stile di vita. Basti in questa sede notare come proprio la cifra dell'«instabilità» venga assunta nelle indagini socio-demografiche per descrivere i comportamenti in un ambito emblematico del vivere umano qual è quello coniugale⁶⁰.

La divagazione nel piacere, se da un lato allevia l'angoscia per l'assenza di vera gioia, dall'altro solletica la tentazione dell'uomo di bastare a se stesso nel procurarsi la felicità per vivere. L'avvilimento

⁵⁶ *S. Th.*, II-II, 35, 1, c.

⁵⁷ *S. Th.*, II-II, 20, 4.

⁵⁸ «Dal momento infatti che “nessuno”, come dice il Filosofo “può rimanere a lungo con la tristezza senza un piacere”, è necessario che dalla tristezza nascano queste due cose: primo, l'abbandono di ciò che contrista; secondo, il passaggio ad altre cose in cui si prova piacere. Così il Filosofo nota che coloro i quali non sono in grado di gustare i piaceri spirituali, sono portati ai piaceri materiali (*corporales*)»: *S. Th.*, II-II, 35, 4, ad 2.

⁵⁹ *S. Th.*, II-II, 35, 4, ad 3.

⁶⁰ ISTITUTO NAZIONALE DI STATISTICA, *L'instabilità coniugale in Italia: evoluzione e aspetti culturali. Anni 1980-99* (= Informazioni 7), ISTAT, Roma 2001.

della disperazione si tramuta allora nell'orgoglio della presunzione. La vita dell'uomo rimbalza così, di momento in momento, dal difetto di speranza in Dio all'eccesso di speranza nel proprio io.

Disperazione e presunzione, malattie contemporanee assai virulente e diffuse, attendono la cura virtuosa della speranza teologale, che fluendo nel «giusto mezzo»⁶¹ tra le due, rinvigorisce lo spirito umano affinché raggiunga il bene, oggi particolarmente arduo, della comunione amorosa con Dio. Oggetto proprio della virtù della speranza, infatti, non è il bene *sic et simpliciter*, ma il bene difficilmente raggiungibile⁶².

Dare rilievo alla speranza non significa certo dimenticare che la testimonianza cristiana possa prescindere dalla fede e dalla carità. Le tre virtù teologali non esistono l'una senza le altre⁶³ e solo nell'integrità della formula «fede, speranza e carità» si riassume realmente il fondamento dell'agire morale cristiano⁶⁴. Il rilievo dato alla speranza indica, d'altra parte, la forma specifica che la testimonianza cristiana assume in riferimento all'odierna situazione del mondo occidentale e alle provocazioni che da esso emergono.

VI. LA TESTIMONIANZA DELLA SPERANZA

La virtù teologale della speranza, inseparabilmente alla fede e alla carità, svolge – come si diceva – un'azione integrante e animatrice di tutto l'agire morale. La speranza teologale, cioè, filtra nelle virtù morali in modo che l'agire del cristiano possa testimoniarla al cospetto degli uomini, rivelandola nelle sue opere. La forma umana della speranza teologale può essere riconosciuta specialmente nella virtù della magnanimità, nome sotto il quale Tommaso tratta della speranza umana⁶⁵.

«La *magnanimità* nel suo stesso nome implica una tendenza (*quandam extensionem*) dell'*animo* verso *grandi cose* (*magna*)»⁶⁶,

⁶¹ S. Th., I-II, 64, 4, ad 3.

⁶² S. Th., I-II, 28, 4, ad 2.

⁶³ S. Th., I-II, 65, 4.5.

⁶⁴ K. RAHNER, «Theologische Tugenden III-IV», in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg 1965², vol. X, 79-80.

⁶⁵ A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, J. Vrin, Paris 1951.

⁶⁶ S. Th., II-II, 129, 1, c.

ragione per cui magnanimo è chi tende «verso qualche grande atto». La grandezza di un atto virtuoso si manifesta esteriormente per via dell'onore che gli viene riconosciuto. L'onore, infatti, è tra le manifestazioni esterne all'uomo «quella più connessa con la virtù, quale testimonianza (*testificatio quaedam*) della virtù»⁶⁷. Nel caso della virtù cristiana, l'onore è la testimonianza esterna che il cristiano offre alla speranza teologale in lui infusa dallo Spirito. Se la testimonianza dovesse essere resa solo *coram Deo* allora basterebbe la «testimonianza della coscienza», ovvero i «soli moti interiori del cuore: per esempio, il solo pensare e riconoscere la grandezza di Dio (*Dei excellentiam*) [...]». Ma dinanzi agli uomini uno non può fare tale riconoscimento (*testimonium ferre*) se non ricorrendo a dei segni esterni (*signa exteriora*): e cioè, o alle parole, dichiarando il valore di una persona; oppure a dei gesti, ossia a inchini, a ricevimenti premurosi ed altre cose del genere; ovvero a cose esteriori, ossia a donazione di regali o offerte, all'erezione di statue, o ad altre cose simili. E da questo lato l'onore consiste in segni esterni e materiali (*corporalibus*)»⁶⁸.

Nella misura in cui la testimonianza dell'onore «viene conosciuta e chiarita presso molti», la virtù testimoniata riceve «gloria»⁶⁹. Infatti, «poiché le cose che sono di una chiarezza assoluta (*simpliciter clarum*) possono essere percepite da molti e da lontano, col termine gloria si vuole indicare il fatto che il bene di una persona incontra la conoscenza e l'approvazione di molti. [...] Preso però in un senso più vasto, il termine gloria non indica necessariamente questa conoscenza da parte della massa, ma può indicare la conoscenza di pochi»⁷⁰.

La possibilità che gli uomini, vedendo i cristiani all'opera nel mondo, risalgano con lo sguardo sino a Dio è dovuta al fatto che i cristiani operano in virtù di Dio. La grandezza onorevole e gloriosa

⁶⁷ *S. Th.*, II-II, 129, 1, c. «L'onore implica un riconoscimento (*testificationem quondam*) del valore di qualcuno (*de excellentia alicuius*): *S. Th.*, II-II, 103, 1, c.

⁶⁸ *S. Th.*, II-II, 103, 1, c. Tommaso è ancora più puntuale nel descrivere l'espressione corporea della virtù in questione: «I moti, o atteggiamenti del corpo sono diversi secondo i diversi pensieri e sentimenti dell'anima. È per questo che la magnanimità è accompagnata da certi atteggiamenti del corpo. Infatti la sveltezza deriva dal fatto che uno bada a molte cose, che cerca di sbrigare rapidamente: invece il magnanimo bada solo alle cose grandi, che sono poche, e che richiedono grande attenzione; perciò i suoi movimenti sono lenti. Parimenti, il tono alto della voce e il parlare vivace si addice a quelli che vogliono discutere di tutto; ma questo non si addice ai magnanimi, che si occupano solo delle grandi cose»: *S. Th.*, II-II, 129, 3, ad 3.

⁶⁹ *S. Th.*, II-II, 103, 1, ad 3.

⁷⁰ *S. Th.*, II-II, 132, 1, c.

delle loro opere, la loro forza testimoniale è il frutto maturo delle potenzialità d'agire in loro seminate e alimentate dallo Spirito.

Nell'attuale contesto socio-culturale occidentale la testimonianza cristiana assume la forma della magnanimità, virtù che Tommaso colloca nella costellazione della fortezza, la quale è «fermezza d'animo nel sopportare e nell'affrontare cose in cui è sommamente difficile rimanere fermi, cioè in certi pericoli gravi»⁷¹. Quando, infatti, il pericolo non è mortale e la testimonianza richiesta non giunge sino al martirio, la fortezza assume la forma della magnanimità, con la quale ci si mantiene fermi in situazioni meno difficili, come può essere la situazione accidiosa che irretisce il mondo occidentale contemporaneo, impedendogli di tendere all'amore grande insegnato e vissuto da Cristo.

La difficoltà riguarda la perdita di slancio rispetto alla grandezza dell'amore cristiano, inteso come dono di sé per gli altri. Le zavorre che trattengono lo slancio, sino ad annullarlo, sono i tradizionali vizi contrari alla magnanimità: da una parte la pusillanimità, per la quale ci si ritrae dall'amore grande, per limitarsi agli amori piccoli e fragili⁷²; dall'altra, la presunzione⁷³, carica di ambizione⁷⁴ e vanagloria⁷⁵, di poter fare a meno dell'amore grande. A fronte di questa rassegnazione amorosa, la magnanimità è testimonianza di speranza, fiduciosa⁷⁶ e sicura⁷⁷, nella possibilità dell'amore grande.

VII. CONCLUSIONE

La testimonianza cristiana è l'agire dei cristiani «come» Cristo al cospetto degli uomini. I cristiani testimoniano ai loro contemporanei l'amore di Cristo dal vivo – *live* – mediante il loro modo di agire. Le loro azioni sono frammenti viventi della parabola dell'amore grande raccontata da Gesù con la sua vita, morte e resurrezione.

Al cospetto dell'uomo occidentale contemporaneo, il quale, disperando di poter vivere un amore così grande si rannicchia nel pia-

⁷¹ S. *Th.*, II-II, 123, 2, c.

⁷² S. *Th.*, II-II, 133.

⁷³ S. *Th.*, II-II, 130.

⁷⁴ S. *Th.*, II-II, 131.

⁷⁵ S. *Th.*, II-II, 132.

⁷⁶ S. *Th.*, II-II, 129, 6

⁷⁷ S. *Th.*, II-II, 129, 7.

cere fugace e fragile di amori piccoli, il cristiano testimonia fermamente la raggiungibilità di questo amore grande, tendendo decisamente a viverlo nella pratica stabile delle «opere buone/belle» indicate dal vangelo. Il cristiano postmoderno è, in tal senso, testimone di speranza, la speranza nella possibilità di amare sino al dono totale di sé, sino alla fine (cf Gv 13,1).

Come la speranza attinta mediante la fede nella carità divina s'infonda nell'agire umano, mantenendolo stabilmente orientato e dinamicamente proteso ad amare «come» Cristo, è spiegato nella tradizione teologica mediante il concetto di «virtù». In particolare, la teologia delle virtù elaborata da Tommaso d'Aquino e specialmente la sua originale interpretazione della virtù come *habitus infusus* rendono ragione plausibile di come il cristiano possa divenire testimone di speranza.

Sull'opportunità di ricorrere alla dottrina tommasiana della virtù come *habitus infusus* per rendere ragione della testimonianza cristiana, si può certo discutere, giungendo anche a ritenerla superata nella sua formulazione concettuale⁷⁸. Ciò che non sembra però superabile, e che finora altri concetti teologico-morali non hanno saputo veicolare con pari acume e uguale completezza, è l'intenzione perseguita da Tommaso mediante l'interpretazione della virtù come *habitus infusus*, puntualmente descritta da Otto Hermann Pesch: «La teoria dell'*habitus*, applicata ai processi cristiani fondamentali della fede, della speranza e dell'amore, vuole dunque dire e chiarire anzitutto che la fede, la speranza e l'amore e quanto da essi deriva sono dono di Dio e perciò assolutamente *possibili*. In secondo luogo essa vuole spiegare che la fede, la speranza e l'amore e quanto da essi deriva possono darsi *spontaneamente, senza sforzo e gioiosamente*. E infine vuole spiegare che l'esistenza cristiana non si attua al di sopra né accanto all'esistenza "naturale", ma si realizza *nelle sue strutture originarie* come la sua *pienezza* adeguata»⁷⁹.

Ciò che dunque la teoria dell'*habitus infusus* intende esprimere, al di là della sua formulazione, è la possibilità per il cristiano di vivere la speranza non come dovere imposto ma come suo poter es-

⁷⁸ Lo suggerisce per esempio: M. VIDAL, «¿Es posible actualizar, de forma inteligente e innovadora, la "ética de la virtud"?», *Moralia* 27/104 (2004) 381-412, con la proposta di sostituire la categoria di *habitus*, secondo lui sbilanciata in senso oggettivistico, con quella di atteggiamento (*actitud*), più espressiva di tutti gli aspetti del vissuto personale: passionali, volitivi, cognitivi, esecutivi.

⁷⁹ Tommaso d'Aquino. *Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione* (= Strumenti 54), Queriniana, Brescia 1994, 252-253.

sere, non come attivismo sfibrante ma come naturalezza vissuta, non come impegno sconsolato o irritabile ma come lieto annuncio. Solo così vissuta la testimonianza cristiana può risultare attraente e quindi capace di ridestare l'interesse del mondo contemporaneo a prendere il largo, all'inizio del terzo millennio cristiano, verso la grandezza dell'amore di Cristo (cf Ef 3,18-19).

ARISTIDE FUMAGALLI

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 21040

Venegono Inf. (VA)

18 marzo 2006

SOMMARIO

This study deals with a Christian's personal witness and considers it as a virtue – that is why it makes reference to the theological idea of virtue as *habitus infusus*, originally conceived by St. Thomas Aquinas. Starting from this tradition, witness is seen as a fundamental structure of human action, a virtuous synthesis of Holy Spirit and human free will. Christian witness is the form human free will takes on when it loves as Christ loved.

In the present context of the western world that does not believe any longer in such a great love, Christian witness becomes very similar to hope, a virtue that believes in the possibility to reach the great gift of Christ's love, though difficult it might be. When theological hope permeates human free will, witness acquires the virtue on magnanimity, that is a ready, willing and joyful attitude to practice the deeds of «great love». When Christian witness becomes «beautiful», that is able to draw the contemporary man's disaffected eye as high as Christ's love.