

Spe Salvi: libertà, ragione, speranza

di Francesco Mattei

Ammoniva nei primi anni Settanta il grande filosofo marxista Ernst Bloch, ormai avanti negli anni e nella sapiente lucidità dei grandi vecchi: attenzione a non sottovalutare il tema e il problema del male! E il monito era rivolto alla cultura cattolica appena uscita dal Concilio Vaticano II. In quella *Stimmung* di rinnovata ermeneutica e di nuova fioritura dell'esegesi biblica, Bloch vedeva un grande pericolo: la tentazione di metaforizzare il male, di espellerlo dalla vicenda umana per via emozionale o critico-esegetica. E a sostegno di quella euforia interpretativa, sarebbe facile richiamare i molti esegeti tedeschi e olandesi – ricordo per tutti H. Haag – che si sono affannati a restituire il tema fondamentale della *Genesi*, creazione e peccato originale, ad una lettura meno agostiniana e più improntata ad una speranza grande sulle umane possibilità di “fare il bene”. Il *Contra Pelagium* agostiniano appariva ormai come il ricordo di una Chiesa arroccata nel perimetro dell'ortodossia, intenta a difendere il deposito della fede, ma anche a tenere briglie corte sulla ricerca teologica, la grande speranza e i tumultuosi fermenti che stavano attraversando la società in veloce mutamento.

Perché tanta cautela da parte di Bloch? Perché non favorire ed assecondare quel clima di speranza nelle grandi possibilità dell'uomo, e delle generazioni allora emergenti, di far partecipare alla costruzione del mondo gli uomini di “volontà buona”? Una “volontà buona” che appariva allora particolarmente contagiosa ed in grande espansione. I limiti sembravano tutti superabili: la società sembrava diretta da una “mano invisibile” (per l'occasione propizia e benigna), la ricostruzione del dopoguerra poteva esibire i primi grandi risultati positivi ormai a disposizione di larghe fasce delle popo-

— Francesco Mattei *Università degli Studi Roma Tre*

lazioni, la cultura sembrava promettere una capacità di modificazione del reale poche volte conosciuta nella sua storia. In questo clima di diffuso e ragionevole ottimismo, il vecchio Bloch ammoniva a non dimenticare il problema del male. Ed era lo stesso Bloch che aveva a lungo lavorato sul tema del futuro e sulla struttura utopica della coscienza umana, dando alle stampe il monumentale *Il principio speranza* (1954-1959).

Siamo oggi ad una nuova tematizzazione della speranza, ma essa viene proposta da uno dei giovani consultori teologici che presero allora parte alla grande avventura conciliare. Dopo la sua prima enciclica, *Deus caritas est*, Benedetto XVI firma la seconda enciclica: *Spe salvi*. Si tratta di una enciclica dal forte spessore teologico e dalla robusta struttura culturale. In essa traspare il lungo lavoro esegetico del prof. Ratzinger e, insieme, la sua interlocuzione dialettica con la cultura contemporanea. E ciò spiega, in parte, la varietà delle reazioni e la serietà delle discussioni che ne sono seguite.

Chi conserva la nostalgia della grande speranza e delle grandi promesse della razionalità (illuministica o marxista), ha scorto nelle parole dell'enciclica ratzingeriana un riposizionamento della Chiesa su sponde conservatrici, regressive, anti-illuministiche. Chi guarda alla Chiesa come a viandante per le strade della storia, e che è chiamata a comunicare la *Parola* che ad essa è stata annunciata, vede in quelle stesse pagine uno sforzo significativo di parlare all'uomo di oggi, un modo di intendere il tempo e di restituirlo a quell'*eschaton* a cui ogni essere è destinato. Si tratta di restituire la storia al tempo della fede. Ma, anche, di restituire la fede-speranza, come la chiama Ratzinger, ai giorni della vita quotidiana.

Dopo la carità, dunque, la speranza. Benedetto XVI, carico di lunghi studi teologici e filosofici, sembra intenzionato ad illuminare le virtù teologali; a lasciare, nella sua eredità di pontefice, una lezione essenziale sulle tre grandi virtù.

Lo stile è il solito: colto, essenziale, colloquiale, esplicativo, pastorale. Ma il piano di proposta è alto. Ed intreccia le sue argomentazioni con le fonti a cui sempre si abbevera la Chiesa quando si fa maestra: il vecchio e il nuovo testamento, la patristica orientale e occidentale, le grandi personalità dello spirito, le vite di coloro che hanno ascoltato¹ la Parola... E qui, in particolare, una serrata dialettica con la cultura accademica, e dunque, con alcune grandi figure filosofiche che hanno lasciato il segno nelle svolte culturali dell'Occidente². La posta in gioco sembra essere rappresentata dalla reinterpretazione della modernità, perché in gioco è la vita dell'uomo moderno. Ha dunque colto nel segno chi ha scorto nelle pagine dell'enciclica una critica radicale alla modernità, ma in quella modernità Benedetto XVI

ricomprende anche la modernità cristiana, anch'essa bisognosa di ripensare, al pari della cultura laica, le sue forme storiche e gli offuscamenti da lei operati attorno alla Parola.

Aprire dunque la sua lettera, Ratzinger, con le parole di Paolo ai Romani: *Spe Salvi facti sumus* (Rm 8,24). E Paolo ritornerà spessissimo nelle citazioni, come tornerà Agostino, grande commentatore di Paolo e grande pensatore dell'umana finitezza e della indispensabilità della grazia. Ho sopra ricordato Agostino per il suo *Contra Pelagium*, ed ho ricordato Bloch per la sua riflessione sul male. Non è qui citato Lutero – se non *en passant*, per la sua scarsa simpatia verso la *Lettera agli Ebrei* –, ma non sarà difficile scorgere come è proprio attorno ai nodi teorici delle dispute cinquecentesche che si sofferma la lettera ratzingeriana: la salvezza dalla grazia, mediante la fede-speranza, la vincibilità del male, la decisione dell'uomo per la libertà e la ragione (non irrimediabilmente mutilate alla radice dal peccato), la centralità dell'amore.

Richiamavo sopra il tentativo, che si opera nell'enciclica, di restituire la storia alla fede e di reimpiantare la fede-speranza nella storia. In mezzo c'è il tema della finitezza e del male, tema squisitamente agostiniano, ma anche tema vivissimo nell'esperienza storica del Novecento e nella riflessione teologica e filosofica del secolo appena trascorso. Dice Benedetto XVI nella parte finale dell'enciclica, laddove parla dei “luoghi di apprendimento e di esercizio della speranza”: «[...] dobbiamo fare di tutto per superare la sofferenza, ma eliminarla completamente dal mondo non sta nelle nostre possibilità – semplicemente perché non possiamo scuoterci di dosso *la nostra finitezza* (c.m.) e perché nessuno di noi è in grado di eliminare il *potere del male, della colpa* (c.m.) che – lo vediamo – è continuamente fonte di sofferenza. Questo potrebbe realizzarlo solo Dio: solo un Dio che personalmente *entra nella storia* (c.m.) facendosi uomo e soffre in essa» (§ 36). È la *kenosi*, lo svuotamento, l'abbassamento. Ma è anche la rivelazione del Dio che si fa uomo in Gesù Cristo e costituisce, perciò stesso, la garanzia della fede-speranza³.

Il passaggio è fondamentale. Benedetto XVI parla ai cristiani, e parla con il linguaggio della grammatica cristiana. Anche se la parola, compresa la parola religiosa, non conosce confini ed è sottoposta all'interpretazione di tutti coloro che l'ascoltano. Dice dunque Ratzinger: al centro della vita cristiana sta il Dio che si è fatto uomo e che si è rivelato in Gesù Cristo. Che ha vissuto, sofferto ed è resuscitato. È il cuore del *depositum fidei*, giacché, come diceva Paolo, vana sarebbe altrimenti la nostra fede. Perciò subito dopo aggiunge Ratzinger: la nostra speranza deve essere “affidabile” (§§ 1, 2). E l'affidabilità è in Gesù Cristo.

È l'introduzione alla vita cristiana. Cristo è garante del futuro. E se «il futuro è certo come realtà positiva, diventa vivibile anche il presente» (§ 2). Perciò il cristianesimo non è soltanto una “buona notizia”, una comunicazione di contenuti fino a quel momento ignoti: il messaggio cristiano, dice Ratzinger, è «performativo⁴». Dove sembra di risentire, nelle parole del pontefice, gli echi della forte distinzione kierkegaardiana tra *comunicazione di sapere* e *comunicazione di potere*. Nella prima forma si comunicano contenuti, concetti, saperi; nella seconda si muovono valori, atteggiamenti, modificazioni di comportamento, opere concrete. Dal linguaggio dei sistemi e dalla filosofia analitica Ratzinger assume il termine “performativo” e così lo connota: «[...] il Vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che *produce fatti e cambia la vita* (c.m.). La porta oscura del tempo, del futuro, è stata spalancata. Chi ha speranza vive diversamente; gli è stata donata una vita nuova» (§ 2). E alla “vita nuova” deve corrispondere, come dice Paolo nella *Lettera agli Ebrei* (Eb 11,13-16), «una società nuova, verso la quale (i cristiani) si trovano in cammino e che, nel loro pellegrinaggio, viene anticipata» (§ 3).

L'anticipazione, la prolessi del futuro, è un tema fondamentale. Il tempo cristiano e il tempo greco, come ci hanno insegnato i filosofi della storia e isticamente Nietzsche, sono irrimediabilmente differenti. L'uno vive nella speranza-certezza del futuro e dell'*eschaton*, l'altro è destinato all'eterno ritorno. Perciò dice il pontefice: «La consapevolezza che esiste Colui che anche nella morte mi accompagna [...] – era questa la nuova “speranza” che sorgeva sopra la vita dei credenti» (§ 6).

E qui spunta il Ratzinger professore e teologo cattolico che, attraverso un'analisi interessante della pagina della Scrittura⁵, progressivamente si avvicina al significato che intende attribuire alla costellazione semantica del concetto “speranza”. Speranza è legato a “sostanza”, perciò egli contestualizza i *topoi* in cui ricorre il termine e che in nota abbiamo ricordato. E si sofferma, anche, su Eb 10,34, analizzando i termini *hyparchonton* e *hyparchin*, spostando il significato di *hyparchonta* (beni, sostanze materiali) da beni-sostanze a “sostanza che permane” (§ 8) fondata sulla fede. E la fede dà già ora qualcosa della realtà attesa: «Essa attira dentro il presente il futuro, così che quest'ultimo non è più il puro “non-ancora”. [...] il presente viene toccato dalla realtà futura, e così le cose future si riversano in quelle presenti e le presenti in quelle future» (§ 7). È il movimento del tempo e dell'eternità, della storia e della fede, della Gerusalemme celeste e della terrena Babilonia, attorno a cui molto ha riflettuto Agostino del suo *De civitate*. E non è strano che una parte della storiografia fran-

cese, segnatamente Michelet, abbia visto nel marxismo umanistico un agostinismo secolarizzato.

Il problema è allora quello della garanzia. Chi garantisce il futuro? Chi garantisce dalla morte? Che senso ha, per il cristiano, la “vita eterna”? Se «la fede è sostanza della speranza» (§ 10), è la fede in Gesù Cristo che salva dalla temporalità. Ma non è questo l’orizzonte in cui si muove l’essere trascendentale, e cioè l’essere razionale finito di kantiana ascendenza. E da qui la difficoltà del dialogo e la costruzione *condivisa* del senso del tempo e della storia con i non credenti. Una difficoltà di certo non artificiosa. Ma qui Ratzinger sta parlando alla comunità ecclesiale. Perciò può dire che l’eternità non è un «continuo susseguirsi di giorni del calendario, ma qualcosa come il momento colmo di appagamento, in cui la totalità ci abbraccia e noi abbracciamo la totalità». Sarebbe «il momento – prosegue – dell’immergersi nell’oceano dell’infinito amore, nel quale il tempo – il prima e il dopo – non esiste più» (§ 12). L’espressione è bella, e forse mutuata da quel Platone che vedeva il punto sommo dell’ascesa verso le idee nel perdersi nel grande oceano della bellezza. Questo perdersi nell’amore è l’esito scontato di un pontefice che, come sopra richiamato, ha aperto la sua missione pastorale con il ricordo giovanneo (*I Gv 4,16*) del *Deus caritas est*.

Ciò detto, subito Benedetto XVI si premura, ricordando il grande teologo H. de Lubac, di allontanare l’ideale cristiano della salvezza da un pericolo che molto lo ha deturpato e sfigurato: la salvezza non si opera rifugiandosi nel puro individualismo, nell’abbandono privatistico del mondo (il *contemptus mundi*) e nella speranza di una salvezza solo individuale. Nella teologia dei Padri, «la salvezza è stata sempre considerata come una realtà comunitaria» (§ 12). E lo stesso Paolo (*Eb 11,10.16; 12,22; 13,14*) «parla di una “città” e quindi di una salvezza comunitaria» (§ 14). Perciò il peccato è visto dai Padri «come distruzione dell’unità del genere umano, come frazionamento e divisione» (*Ibidem*). E la redenzione, conseguentemente, «come il ristabilimento dell’unità, in cui ci ritroviamo di nuovo insieme in un’unione che si delinea nella comunità mondiale dei credenti» (*Ibidem*). La salvezza «è legata all’essere nell’unione esistenziale con un “popolo” e può realizzarsi per ogni singolo solo all’interno di questo “noi”. [...] perché solo nell’apertura di questo soggetto universale si apre anche lo sguardo sulla fonte della gioia, sull’amore stesso – su Dio» (§ 14).

E con ciò, mi sembra, Ratzinger sgombra il campo, d’un sol colpo, da tutti i fraintendimenti della modernità cristiana. L’individualismo borghese (cristiano) non può avere un *imprimatur* assolutorio tanto eccellente, perché la “vita beata”, dice il pontefice, «ha a che fare anche con la edificazione del

mondo (c.m.)» (§ 15). Che cosa è accaduto allora? Perché il cristianesimo si è a tal punto intimizzato da pensare alla “salvezza dell’anima” come ad una «fuga davanti alla responsabilità per l’insieme, e a considerare di conseguenza il programma del cristianesimo come ricerca egoistica della salvezza che si rifiuta al servizio degli altri?» (§ 16).

La modernità, dice Benedetto XVI, ha reinterpretato il rapporto esperimento e metodo, scienza e prassi. E Bacone ha aperto, con il suo *Novum Organum*, la strada ad una conoscenza della natura, *iuxta propria principia*, che ha preteso di restaurare un paradiso perduto definitivamente abbandonato con il peccato originale. La conoscenza è diventata potere: potere dell’uomo sulla natura. E non sono mancate, sul tema, variazioni e “applicazioni” teologiche. La fede si è spostata su dimensioni private e ultraterrene: diventando, con ciò stesso, «in qualche modo irrilevante per il mondo» (§ 17). L’edificazione del mondo che, con Agostino, Benedetto e i Padri, rappresentava un momento costitutivo della fede-speranza, era definitivamente messa in sordina e confinata nel puro spazio della intimità del singolo. La nuova conoscenza si trasformava in «fede nel progresso», in una ideologia capace di costituire il nuovo motore della storia. Era così nata la nuova denominazione della speranza: per Benedetto XVI, *non più cristiana*.

È così che Ratzinger, dopo aver stigmatizzato la versione intimistica e individualistica della modernità cristiana, e dopo averne sottolineato l’allontanamento dalla dottrina dei Padri, apre un fronte critico con la modernità laica. La fede nel progresso, assolutizzata fino al punto di sostituirsi ad ogni altro sistema simbolico di senso e di significato, ha finito per diventare il centro stesso dell’uomo. Mediante *libertà* e *ragione* si realizzerà ormai inesorabilmente il futuro *regnum hominis*. La fede cristiana è divenuta fede nella ragione. E la speranza cristiana è diventata speranza nelle promesse della ragione.

Come si vede, ci troviamo di fronte ad una antropologia capovolta. Ed è duro l’attacco che Ratzinger porta alle conseguenze del metodo baconiano. Dallo spazio della conoscenza scientifica, egli trapassa in uno spazio di meta-significazione che ha allarmato seriamente una parte consistente della cultura laica. Mai forse Bacone ha goduto, in ambito religioso-teologico, di tanta fama. Il problema è vedere se egli veramente stia, come padre nobile, all’origine di tutto ciò che è seguito. Ma questa è l’interpretazione che ne fa Benedetto XVI.

Il resto appare più scontato. La libertà come promessa e pienezza di un *regnum hominis* ormai alle viste; la ragione come strumento del bene e per il bene; libertà e ragione radicalmente buone e garanti di «una nuova comu-

nità umana perfetta» (§ 18). E, non detta, la definitiva liberazione dai vincoli della fede e dalle interpretazioni della Chiesa (cfr *ibidem*). Si poteva così dare spazio ad una nuova fase della storia: si apriva il tempo delle grandi promesse e delle grandi rivoluzioni, le cui due realizzazioni concrete saranno costituite dalla Rivoluzione francese e dalla rivoluzione marxista. È arrivato dunque il tempo della *fede razionale*, e Ratzinger non delude il lettore, dando a Kant il posto che merita: tanto nella ricezione positiva che egli fa della promessa rivoluzionaria, quanto nel possibile momento regressivo, quando potrebbe disvelarsi, sotto l'aspetto morale, «la fine (perversa) di tutte le cose».

Più insistenza però dedica a Marx e alla grande speranza marxista. Ormai «il progresso verso il meglio, verso il mondo definitivamente buono, non viene più semplicemente dalla scienza, ma dalla politica – da una politica pensata scientificamente, che sa riconoscere la struttura della storia e della società ed indica così la strada verso la rivoluzione, verso il cambiamento di tutte le cose» (§ 20). Una rivoluzione che ha affascinato e tuttora affascina molti uomini, ma che ha dentro di sé una tale “compiutezza” di mutamento da avvicinarsi ad una palingenesi strutturale (come non vedere, infatti, nell'espressione “cambiamento di tutte le cose”, un rimando all'*Ego omnia facio nova* dell'*Apocalisse* giovannea?). Perciò l'agostinismo sopra ricordato è lungi dall'apparire categoria peregrina, anche se quell'agostinismo è detto “secolarizzato”, e la secolarizzazione si mostrerebbe, appunto, nella riduzione della storia e dell'uomo al materialismo⁶. Ma meraviglia, parimenti, il riferimento più volte ricorrente ad un “mondo definitivamente buono”, un mondo in cui si mostra sovrana (e insidiosa) l'assenza del male.

Le conseguenze non si faranno attendere. L'agognata Nuova Gerusalemme mostrerà presto i segni evidenti della vecchia Babilonia. Il *regnum hominis* non potrà, con un improvviso rovesciamento rivoluzionario, trasformarsi nel kantiano *regnum Dei*: giacché Marx «ha dimenticato che l'uomo rimane sempre uomo. Ha dimenticato l'uomo e la sua libertà. Ha dimenticato che la libertà rimane sempre libertà, anche per il male (c.m.)» (§ 21). E sotto questo segno dell'ambiguità, della possibilità della decisione per il bene o per il male, vive anche la grande utopia del progresso. Che può determinarsi per il bene, ma anche per il male, come Adorno aveva ben evidenziato e come qui Ratzinger non manca di ricordare («Noi tutti siamo diventati testimoni di come il progresso in mani sbagliate possa diventare e sia diventato, di fatto, un progresso terribile nel male⁷»).

A questa illusione del progresso, a questa *instauratio magna* non si è sottratta la comunità cristiana. Perciò occorre che «nell'autocritica dell'età

moderna confluisca anche un'autocritica del cristianesimo moderno, che deve sempre di nuovo imparare a comprendere se stesso a partire dalle proprie radici» (§ 22). Ed è inutile richiamare, qui, i continui rimandi al Testamento e ai Padri: sono il monito di un *depositum* sempre vivo, e non, come qualcuno ha autorevolmente sottolineato, un processo di demetacizzazione della *Parola* cristiana da parte di Ratzinger, troppo attento alla filosofia tedesca e ai suoi influssi sulla teologia tedesca del XX secolo. D'altronde, egli insiste molto sul ruolo della ragione e della libertà. Una ragione e una libertà, però, che devono essere integrate «mediante l'apertura della ragione alle forze salvifiche della fede, al discernimento tra bene e male. Solo così (la ragione) diventa una ragione veramente umana» (§ 23). Ed è una tesi nota, quella qui espressa, una tesi che aveva già suscitato polemiche e che ha provocato, in questa circostanza, rinnovato distacco critico dalle posizioni ratzingeriane. Era la tesi, d'altronde, già presente nella *Fides et ratio* del suo predecessore, e che certamente aveva visto il contributo non marginale del Prefetto Ratzinger. Ripete qui Benedetto XVI: «[...] un "regno di Dio" realizzato senza Dio – un regno quindi dell'uomo solo – si risolve inevitabilmente nella "fine perversa" di tutte le cose descritte da Kant. [...] ragione e fede hanno bisogno l'una dell'altra per realizzare la loro vera natura e la loro missione» (*Ibidem*). Giaché, ricorda il pontefice, non è sufficiente che il Dio sia da noi *pensato*, è necessario, perché la ragione sia illuminata, che Egli ci sia venuto incontro e ci abbia parlato (*cfr ibidem*).

È qui, naturalmente, che si opera il distacco dalla cultura moderna. La ragione moderna non contempla l'ipotesi Dio, né tanto meno un Dio che si è fatto carne, è morto, è risorto, ed ha parlato all'uomo. La ragione moderna si autocomprende come assoluta: un'ipotesi, questa, di cui Ratzinger, mostrando le nefaste conseguenze della moderna *hybris*, cerca di mostrare la finitezza e la fallacia⁸. E lo stesso procedimento applica al concetto di libertà. Le strutture, anche le migliori, non garantiscono la libertà dell'uomo: esse hanno bisogno di «una libera adesione all'ordinamento comunitario», e le buone convinzioni si riconquistano sempre e di nuovo «comunitariamente» (*cfr* § 24).

E con ciò Ratzinger riprende un tema già accennato: un procedimento costruttivo, questo, che caratterizza tutta l'enciclica. Il cristianesimo moderno, egli dice, di fronte ai progressi della scienza e della ragione, si è concentrato esclusivamente sull'individuo e sulla sua salvezza, restringendo così l'orizzonte della sua speranza. Ma «non è la scienza che redime l'uomo. L'uomo viene redento mediante l'amore» (*cfr* § 26). È questo il cuore, cre-

do, delle pagine ratzingeriane. È la rammemorazione dell'evento centrale del cristianesimo: il Dio-Amore si è fatto uomo e si è rivelato in Gesù Cristo. Il resto segue, e non può reinventarsi come messaggio salvifico ignorando questo evento centrale. La salvezza è nella "relazione" con il *Deus Caritas*: questa la "vita vera".

Siamo di nuovo all'individualismo della salvezza? Alla speranza solo "per me"? Lo slittamento intimistico non può oggi ripetersi, dice Ratzinger, giacché la salvezza è "per tutti" (*I Tim 2,6*) e «l'amore di Dio si rivela nella responsabilità per l'altro» (§ 28). In ciò Agostino gli è maestro, come maestro è stato per generazioni di credenti. Dio è il garante della grande speranza, di una speranza che interpella tutti, perché per tutti si è rivelato nella figura di Cristo. Allora, «la nostra speranza è sempre essenzialmente anche speranza per gli altri» (§ 48).

Sono questi i passaggi teorici di maggior rilievo, mi sembra, della lettera ratzingeriana. Segue poi un'ultima parte più pastorale (§§ 32-50), in cui Benedetto XVI esplora i luoghi di apprendimento e di esercizio della speranza: la preghiera, l'agire e il soffrire, il Giudizio⁹. Non mi dilungherò su questi *topoi*, ma essi danno conto delle sfaccettature linguistiche su cui si muove la lezione del pontefice-professore, sempre attento a dire con parole semplici i dati essenziali del "buon annuncio". E la cosa è molto palese nella *Spe salvi*: accanto al confronto dialettico serrato con la cultura alta della borghesia colta, si trovano molte espressioni piane e pagine di pura pastoralità. Il che nulla toglie, credo, alla sfida culturale che Benedetto XVI ha lanciato alla modernità con questa lettera enciclica: la seconda, ma forse non ultima, di un pontificato che ha come caratteristica non secondaria una radicale *parresia*, un parlar franco che intende ripensare criticamente la cultura dell'uomo moderno e che all'uomo moderno intende riproporre l'essenziale di una parola millenaria. Se ciò debba essere ascritto al conservatorismo teologico-politico non so dire, ma appare in tutta evidenza come i frutti avvelenati – la kantiana "fine perversa di tutte cose" – del progresso siano sempre più sotto gli occhi di tutti. O, almeno, di coloro che hanno dismesso per tempo gli occhiali deformanti delle ideologie (non raramente totalizzanti e totalitarie), e si siano disposti a denominare le cose con il nome che le connota. Ed è stato questo lo sforzo di Ratzinger: restituire alla speranza le connotazioni della speranza *cristiana*.

¹ Si veda la citazione di Giuseppina Bakhita, canonizzata da Giovanni Paolo II, fatta schiava nel Darfur e finita in Italia, dove fondò la congregazione delle suore Canossiane; il martire vietnamita Paolo Le-Bao-Thin; il cardinale Nguyen Van Thuan: tutti testimoni di una speranza-fede che ha cambiato le loro vite.

² Vedi Agostino, Tommaso d'Aquino, Bacone, Kant, Marx, Adorno, Horkheimer, de Lubac...

³ Così Benedetto XVI: «“Speranza”, di fatto, è una parola centrale della fede biblica – al punto che in diversi passi le parole “fede” e “speranza” sembrano interscambiabili» (Spe salvi, § 2). E ancora: «Anche quando la Prima Lettera di Pietro esorta i cristiani ad essere pronti a dare risposte circa il logos – il senso e la ragione – della loro speranza (cfr 3,15), “speranza” è l'equivalente di “fede”» (Spe salvi, § 2).

⁴ §§ 2, 10.

⁵ Interessanti i §§ 7-9, dove è più visibile la mano del pontefice-professore. L'analisi di Eb 11,1 mostra l'uso che egli fa della filologia e dell'ermeneutica per un guadagno concettuale che egli ritiene fondamentale, giacché tende a dimostrare che, nell'espressione di Paolo (La fede è hypostasis delle cose che si sperano; prova delle cose che non si vedono – Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium), i termini hypostasis (sostanza) e argumentum (prova) nulla hanno a che vedere con il “senso soggettivo” che attribuisce loro Lutero e che la stessa traduzione ecumenica cattolica ha fatto proprio. Substantia e argumentum hanno valore oggettivo, dal momento che hypostasis e elenchos dicono “sostanza” e “prova”, e non soggettiva convinzione, come d'altronde riconosce oggi, sottolinea Ratzinger, la stessa teologia protestante riformata (cfr la cit. di Köster § 7).

Altrettanto felice, mi sembra, l'analisi di un altro passo della Lettera agli Ebrei, dove i lemmi hypomone (Eb 10,36) e hypostole (Eb 10,39) sono utilizzati dal pontefice per connotare, nel solco della tradizione vetero e neotestamentaria, due atteggiamenti opposti: l'uno da incoraggiare, l'altro da condannare. Hypomone dice la pazienza dell'attesa, la fiducia verso il Dio dell'alleanza, la “speranza vissuta”, la “certezza della speranza”. Hypostole connota invece la timidezza verso il mondo, la paura di dire la fiducia verso Dio, l'incapacità di esprimersi con parrhesia. Ma ciò porta, dice Paolo e ripete Ratzinger, alla “perdizione” (Eb 10,39).

⁶ Marx «credeva che, una volta messa a posto l'economia, tutto sarebbe stato a posto. Il suo vero errore è il materialismo: l'uomo, infatti, non è solo il prodotto di condizioni economiche e non è possibile risanarlo solamente dall'esterno creando condizioni economiche favorevoli» (§ 21).

⁷ § 21.

⁸ «Chi promette il mondo migliore che durerebbe irrevocabilmente per sempre, fa una promessa falsa; egli ignora la libertà umana. La libertà deve sempre di nuovo essere conquistata per il bene» (cfr § 24). Perciò strutture a tal punto buone da determinare la libertà dell'uomo, non sarebbero tali perché negatrici dell'umana libera determinazione.

⁹ Qualcuno ha rilevato, nelle posizioni di Ratzinger sul Giudizio, un eccessivo tributo alle tesi di von Balthasar, che vuole un inferno vuoto. A me sembra che le indicazioni di Benedetto XVI siano molto più sfumate e teologicamente ricche. I termini su cui si muove sono quelli di diritto, giustizia, grazia, riparazione, responsabilità, verità, amore. Quando introduce la parola “inferno” così si esprime: «In simili individui – (“le persone in cui tutto è diventato menzogna; persone che hanno vissuto per l'odio e hanno calpestato in se stesse l'amore”) – non ci sarebbe più niente di rimediabile e la distruzione del bene sarebbe irrevocabile: è questo che si indica con la parola inferno» (§ 45). Per il resto è in linea con la tradizione: «Il Giudizio di Dio è speranza sia perché è giustizia, sia perché è grazia» (§ 47).