

*Le virtù cardinali**

La forza

Stefano Cucchetti †

L'organismo delle quattro virtù cardinali sembra corrispondere alle dimensioni fondamentali della vita dell'uomo. Se la virtù della prudenza si rivolge all'io che controlla e vigila sulle proprie azioni, la giustizia si riferisce alle relazioni vissute dal soggetto. Temperanza e forza sembrano corrispondere alla dimensione temporale e spaziale della vita: saper resistere nelle decisioni e abitare un mondo con le opportunità e le tentazioni che esso veicola. Lo stesso *Catechismo della Chiesa Cattolica*, parlando della forza, rinvia all'esperienza che il cristiano vive nel mondo¹ citando la parola di Gesù: «Voi avrete tribolazione nel mondo, ma abbiate fiducia; io ho vinto il mondo» (Gv 16, 33).

Comprendere il contenuto esistenziale ed etico della forza cristiana rimanda all'esperienza del mondo che il discepolo, immerso nella grazia pasquale, quotidianamente vive. Ci lasceremo guidare dalle suggestioni provenienti dalla testimonianza scritturistica dell'Apocalisse di Giovanni per descrivere questo rapporto tra il cristiano e il mondo, al fine di ricomprendere l'insegnamento tradizionale sulla virtù della forza.

Mille anni più «un po' di tempo»

Il capitolo 20 del libro dell'Apocalisse di San Giovanni ci consegna una delle immagini più enigmatiche di tutta la Scrittura. Descrive la contrapposizione tra due regni e due tempi: da una parte un millennio, inaugurato con la riduzione in catene del «drago, il serpente antico, che è diavolo e il Satana» (Ap 20, 2) e caratterizzato dal regnare di Cristo insieme a coloro che erano stati «decapitati a causa della testimonianza di Gesù e della parola di Dio» (Ap 20, 3). Dall'altra parte, contro questo regno si staglia un secondo tempo e un secondo regno. Infatti allo scadere dei mille anni il drago «deve essere lasciato libero per un po' di tempo» (Ap 20, 3). In questo «tempo breve» il Nemico s'impegnerà nelle due azioni che più lo

* Questo è l'ultimo articolo di una serie di quattro, che pubblichiamo su altrettanti numeri consecutivi di Tredimensioni e con la seguente successione: temperanza, prudenza, giustizia, forza. I tre precedenti: S. Guarinelli, *La temperanza*, in 3 (2011) 234-245; A. Bonifai, *La prudenza*, in 1 (2012) 9-18; W. Magnoni, *La giustizia*, 2(2013) 120-128.

† Docente di teologia morale presso il Seminario Arcivescovile di Milano e l'ISSR di Milano.

caratterizzano: l'inganno e la guerra.

Il tentativo di comprendere questa descrizione e questa cronologia storica ha dato vita, nella vicenda del pensiero cristiano, ad interpretazioni molto diverse. Contro il rifiuto della materia e della storia da parte dello gnosticismo e in risposta alla violenza delle persecuzioni, Ireneo di Lione vide nella promessa del millennio un preludio concreto, storico al regno dei cieliⁱⁱ. Si sono inaugurate così le diverse utopie millenariste, che lungo la storia hanno cercato di riconoscere nell'uno o nell'altro regno di questa terra la realizzazione di quella visione apocalitticaⁱⁱⁱ. Sant'Agostino ha consegnato la chiave per ricomprendere questa pagina. Nel *De Civitate Dei* egli afferma che tutta la storia, dall'annuncio evangelico alla *parousia*, rientra nella compresenza del millennio e del tempo breve^{iv}. Per Agostino, Giovanni, autore dell'Apocalisse, vuole qui distinguere, nel linguaggio delle immagini ciò che esiste insieme^v. Anche l'esegesi contemporanea conferma questa lettura, riconoscendo il procedimento allegorico delle sincronizzazione e delle periodizzazioni giovanee. In definitiva, come afferma G. Biguzzi nel suo commentario,

In ogni epoca della Chiesa il Drago sarebbe sia pericolosamente attivo, sia fortunatamente immobilizzato. Giovanni dovrebbe presentare come simultanee le due verità che riguardano il Drago, ma preferisce ambientarle in due tempi separati per esortare più efficacemente: parlando del tempo della pericolosità rafforza l'esortazione a tenere in tutti i modi le distanze, mentre parlando del tempo dell'impotenza (impotenza dovuta alla vittoria del Cristo e dei martiri) rafforza l'appello a schierarsi al loro fianco o a restare a essi fedeli [...]^{vi}.

Il cristiano vive il suo rapporto con il mondo stretto in una tensione costitutiva. Egli sa che la vittoria pasquale è già realizzata e che questa storia che vive è il luogo in cui si dispiega la gloria trionfante del mattino di Pasqua. Questo mondo – e non un altro – è il luogo in cui la legge dell'amore, inaugurata nella Pasqua del Cristo morto e risorto, prende corpo. Non sono i cieli lontani e nemmeno i regni freddi racchiusi nei manifesti delle ideologie che realizzano il regno di Dio^{vii}. Ma questo «già» del regno di Cristo «non è ancora»: può solo essere invocato in un mondo che si presenta spesso nel suo lato oscuro, di male, di persecuzione e ostacolo alla legge dell'amore fino alla fine.

Speranza e timore sembrano essere gli atteggiamenti che corrispondono a questo duplice sguardo sul mondo. La speranza è visione sul mondo che ne rivela le potenzialità di grazia: il «qui e ora» è davvero il luogo della santificazione, perché abitato dalla santità di Dio.

La speranza è forza attiva nei confronti dell'evidenza di un contrasto: la non rassegnazione alle ombre che la storia porta in sé, nella certezza che esse non corrispondono alla verità, al senso ultimo di questo mondo, e la lotta, l'impegno, la resistenza contro la loro forza.

Il timore è realismo nei confronti dell'efficacia delle logiche oscure e subdole del Nemico, è consapevolezza del peso del dolore che attende il testimone; capacità di restare e prudenza nel non indulgere sottovalutando tali forze.

Speranza e timore

La virtù della fortezza, qualità dell'agire del cristiano nel mondo, si deve comprendere, quindi, a partire da questo duplice atteggiamento di speranza e timore. Cerchiamo ora di identificare meglio il suo profilo esistenziale ed etico a

partire dalla riflessione classica di Tommaso d'Aquino.

L'oggetto della fortezza: paura e audacia

Nella visione dell'etica tomista, scopo di tutte le virtù è «rendere conformi alla ragione l'uomo e i suoi atti»^{viii}. Questo può avvenire in tre modi: correggendo e custodendo l'esercizio della ragione, conformando la volontà e i rapporti concreti che l'uomo vive alla ragione o rimuovendo quegli ostacoli che impediscono l'esercizio di atti ragionevoli. Se i primi due modi corrispondono alle virtù della prudenza e della giustizia, il terzo fa riferimento alla temperanza e alla fortezza. In particolare, la fortezza è la capacità di rimuovere quegli ostacoli che provengono dai mali, dalle resistenze che si ritrovano nel fare il bene^{ix}.

L'azione per costruire il bene si trova impedita da una resistenza: il bene diventa difficoltà da superare. Per spiegare la pratica della fortezza Tommaso ricorre più volte all'analogia con la forza fisica: «come si richiede la forza, ossia il vigore del corpo, per superare e respingere il male fisico»^x, così è necessaria una specifica qualità dell'animo per affrontare e resistere al male che si contrappone alla realizzazione del bene. Vengono spontaneamente alla mente le grandi imprese alpinistiche: tra il campo base e la vetta si staglia una parete di roccia e ghiaccio che si riflette, nello sguardo dell'atleta, in fatica e rischio. Solo l'allenamento del corpo e il perfetto vigore consente di affrontare tali difficoltà mantenendosi lucidi, nella sicurezza delle proprie capacità, e prudenti, nella conoscenza dei propri limiti. Solo in questo equilibrio si può riuscire nella conquista della meta.

Allo stesso modo Tommaso, declina l'oggetto della virtù in relazione ai vizi contrapposti della paura e dell'audacia:

Ritirarsi di fronte a una obiezione è proprio del timore, il quale [...] implica una fuga dinanzi a un male arduo. Quindi la fortezza ha principalmente di mira il timore di cose difficili, capaci di ritrarre la volontà dal seguire la ragione. D'altra parte non basta sopportare con fermezza la spinta di tali obiezioni reprimendo il timore, ma bisogna anche affrontarle con moderazione [...]. E questo è proprio dell'audacia. Quindi la fortezza ha per oggetto il timore e l'audacia, reprimendo il primo e moderando la seconda^{xi}.

Fortezza è allora controllo sul timore perché non sia disordinato. In positivo: sia un timore ragionevolmente proporzionato all'oggetto che lo suscita. Si tratta, secondo il linguaggio tomista, di fuggire con la volontà quei mali che la ragione dice di fuggire^{xii}. Si deve allora vigilare affinché non si ceda alla paura o, peggio ancora, al panico, definiti come tentazioni di fuga di fronte a mali che appaiono ragionevolmente affrontabili in corrispondenza alla forza del bene in gioco.

Fortezza è anche moderazione dell'audacia. L'eccesso di slancio nell'affrontare una difficoltà corrisponde per Tommaso all'essere precipitosi, imprudenti o stolti^{xiii}. Essere forti non può significare semplicemente non avere paura. Si è chiamati invece a custodire il retto timore.

Il retto timore

Cosa definisce però un timore come «retto»? In cosa si distingue da una paura smoderata? A cosa corrisponde il criterio di moderazione?

Rimanendo nell'ambito della riflessione tomista troviamo un'interessante

risposta a queste domande della *questio* 125, sulla viltà o paura, della II-II della *Summa Theologiae*. All'articolo due si legge: «Ogni timore nasce dall'amore: infatti non si teme se non il contrario di ciò che sia ama»^{xiv}. Giusta è quindi la paura che corrisponde ad un giusto amore. Al contrario, ad un amore sbagliato, corrisponde una paura sbagliata, e ancora di più, all'assenza di amore corrisponde l'assenza di timore^{xv}.

Sembra di poter dar corpo a questa affermazione di Tommaso attraverso le diverse forme deviate di fobie e di nevrosi che la nostra cultura ci consegna. È proprio del giorno in cui sto scrivendo, la pubblicazione di un articolo sui maggiori quotidiani, riguardante l'ultima nata tra le fobie contemporanee: si chiama *nomofobia*. Il nome deriva dalla contrazione dell'espressione «no mobile phone fobia» e si riferisce alla paura di perdere il proprio telefono cellulare. Secondo una ricerca condotta in Inghilterra il 66% delle persone vivrebbe la paura di smarrire il proprio apparecchio telefonico portatile. Tale paura si manifesterebbe con i caratteri propri della nevrosi^{xvi}. Fobie e nevrosi diventano i nomi contemporanei della paura e corrispondono ad attaccamenti disordinati ad oggetti o immagini. Allo stesso modo, forme estreme di confronto con il rischio, tipiche di determinate aree delle culture giovanili, sembrano corrispondere ad un'assenza di legami, ad un nichilismo pratico prima che teorico o filosofico: non si ha nulla da amare e quindi nulla da rischiare davvero.

Solo un giusto amore consente di custodire una giusta forma di timore nei confronti del mondo e di moderare l'audacia – tipicamente giovanile – per impedirle di diventare imprudenza. Tornando a Tommaso, retto è l'amore che si rivolge al bene, nella giusta misura che corrisponde al singolo bene^{xvii}. Solo la conoscenza, la passione e la fiducia nel bene custodiscono e consentono la forza. Ma fiducia nel bene è per Tommaso il nome della speranza. Si comprende qui il legame che il Teologo istituisce tra forza e speranza: se la forza si contrappone alla paura per riferimento al male (l'una resiste di fronte al male, l'altra fugge), essa trova alimento e verità dalla speranza, perché la resistenza al male si giustifica in nome di una fiducia nel bene^{xviii}. La forza rimanda a una giusta considerazione e a un giusto amore per il bene. Essa rinvia oltre se stessa, in un realismo cristiano che vede il mondo inondato dalla grazia, fonte di ogni speranza. L'annuncio pasquale diventa la lente che permette di vedere il mondo e di affrontarlo.

La realizzazione della forza: il martire, testimone della speranza

Si comprende ora, al termine di questa breve analisi, la singolarità della figura cristiana della forza: il martire. Mentre lo schema ellenistico della virtù contemplava l'eroe e il militare come figure realizzate della forza d'animo, l'avvento del cristianesimo strappa le armature e le insegne gloriose ad Achille ed Ettore per consegnarle a Stefano, Giorgio, Vittore.

Tommaso spiega questo riferimento al martirio con una riconduzione all'estremo: se forza è capacità di resistere di fronte al timore ingiustificato, forma compiuta e piena di questa virtù è la resistenza di fronte al più grande dei timori, quello della morte, ingiustificato perché in gioco vi è qualcosa di più grande della vita stessa^{xix}.

Il martire si comprende come testimone dell'amore nella sua forma più piena e splendente.

Il martirio dimostra la perfezione della carità meglio di tutti gli altri atti virtuosi. Poiché uno mostra di amare tanto più una persona quanto più è amata la cosa a cui si rinuncia e odiosa quella che affronta per essa. Ora, è chiaro che fra tutti i beni della vita presente l'uomo ama soprattutto la vita stessa, e al contrario odia soprattutto la morte^{xx}.

Tale amore, nella sua forma più pura e alta, non significa mai l'accettazione del male, ma la capacità di vedere il bene anche quando esso è del tutto nascosto dalla violenza che si scaglia contro la vittima. Il vertice dell'amore testimonia la speranza. Lo sguardo di Stefano che contempla «i cieli aperti e il Figlio dell'uomo che sta alla destra di Dio» (At 7, 56) sotto la pioggia delle pietre che lo colpiscono è da sempre non solo la figura compiuta in ogni uomo e in ogni donna che hanno dato la vita per la fede, per la giustizia, per la verità, ma più ampiamente l'immagine dello sguardo stesso del cristiano sul mondo, la realizzazione piena del realismo cristiano. Vengono alla mente le parole del testamento lasciato da Padre Christian de Chergé, priore del monastero di Tibhirine e martire insieme a sei suoi fratelli. In mezzo allo scatenarsi di una violenza che rendeva sempre più evidente la possibilità della loro morte per mano di bande armate dal fondamentalismo islamico in Algeria, egli proclamava la bellezza e la grandezza del popolo algerino e dell'Islam, intessuti del «filo del Vangelo». Di fronte all'accusa di un romantico idealismo egli annunciava:

Evidentemente, la mia morte sembrerà dar ragione a quelli che mi hanno rapidamente trattato da ingenuo o da idealista: «Dica adesso quel che ne pensa!». Ma costoro devono sapere che sarà finalmente liberata la mia più lancinante curiosità. Ecco che potrò, se piace a Dio, immergere il mio sguardo in quello del Padre, per contemplare con lui i suoi figli dell'islam come lui li vede, totalmente illuminati dalla gloria di Cristo, frutti della sua passione, investiti del dono dello Spirito, la cui gioia segreta sarà sempre lo stabilire la comunione e il ristabilire la somiglianza, giocando con le differenze^{xxi}.

Questo è il senso più vero di una fortezza che si nutre di un realismo cristiano: conoscenza del mondo mossa dall'amore che dischiude spazi di speranza.

L'amore forte

Abitare «fortemente» il mondo

L'azione dello Spirito che invade la storia dal fianco aperto del Crocifisso Risorto colloca le persone in una posizione singolare rispetto al mondo che le circonda. Le immagini ardite dell'Apocalisse, da cui è partita la nostra riflessione, tentano di rendere questa singolarità. Potremmo dire, richiamando alcune espressioni di Romano Guardini, che l'uomo abita il mondo, la realtà, in modo «estroverso»^{xxii}. L'uomo, rivestito dello Spirito, è collocato sui limiti del mondo per contemplare l'azione della Pasqua e il trionfo della legge dell'amore, unica logica definitiva nella storia (i «mille anni» indicano la pienezza e la definitività^{xxiii}). Ciò non lo priva della consapevolezza del permanere del male, la cui azione però appare transitoria, effimera e superficiale («un po' di tempo»). Il limite, in cui l'uomo spirituale è collocato, non è solo il confine, ma è anche la ferita che non perde la propria drammaticità, ma risplende nelle piaghe del Risorto^{xxiv}.

Padroneggiare tutto ciò; mostrare, di fronte a tutto questo, in che cosa consista il

cristianesimo vero e proprio; «superare» questo mondo muovendo dalla fede, ma in modo che contemporaneamente gli sia reso tutto il suo diritto, costituisce il compito dell'esistenza cristiana che diviene sempre più difficile^{xxv}.

Lo sguardo del martire custodisce il senso pratico e radicale di questo atteggiamento fondamentale. Si può parlare di un «realismo cristiano» come della prospettiva fondamentale che mostra la realtà come luogo in cui lo Spirito è all'opera, pur nei solchi delle ferite e tra i segni delle cicatrici. Il mondo comprende tutto il reale che circonda la persona: l'ambiente, la società, la Chiesa stessa sono il campo di questa battaglia già vinta eppure ancora in corso. La fortezza cristiana è quindi la virtù corrispondente a questo «realismo cristiano»^{xxvi}. Il «forte soldato cristiano» partecipa a questa battaglia, libero dal piglio condottiero ed eroico dei rivoluzionari e degli utopisti, ma abbandonato, sotto la guida della Parola, alla grazia che già risplende.

Resistere e lottare

Come si declina nella pratica questa virtù? Tommaso descrive due atti fondamentali relativi alla fortezza: la resistenza e l'assalto^{xxvii}.

Chi dunque realizza il bene andando incontro a ciò che si deve temere, alla ferita, questi è veramente forte. Questo «andare incontro» allo spaventoso ha però due modalità, che da parte loro formano i due atti-basi della fortezza: resistenza e assalto^{xxviii}.

La resistenza, definita da Tommaso, «actus principalior»^{xxix} della virtù della fortezza, non corrisponde alla caricatura di un cristianesimo rassegnato e passivo, oggetto dello scherno e della critica moderna. Non si tratta di un atteggiamento succube alle logiche del mondo: resistere non indica la testa china di una «religione di schiavi», o il silenzio succube di una «morale dei pusillanimità». La resistenza è la capacità di stare nella ferita, sotto la pioggia delle pietre, continuando ad affermare, contro tutto e tutti, la visione dei cieli nuovi e della terra nuova che riempie gli occhi. Tale resistenza cristiana è atteggiamento attivo, nutrito dal quotidiano ascolto della Parola, che consegna le proprie logiche per leggere la realtà, e allenato dalla pratica della pazienza^{xxx} e della perseveranza^{xxxi}, come capacità di «restare in piedi», fuggendo ogni mollezza^{xxxii}.

Saper attendere significa non arrendersi, non capitolare di fronte allo strapotere delle potenze di questo mondo e di fronte alla propria impotenza, ma vivere a testa alta. L'«andatura eretta» raccomandata da Kant è degna di ogni onore. Questo è l'atteggiamento eroico degli uomini liberi dalla schiena dritta. Ma il «capo alzato» è un effetto della redenzione che si avvicina (Lc 21, 28)^{xxxiii}.

Dall'altra parte, l'atteggiamento di lotta e assalto non corrisponde al piglio ideologico. La speranza che sostiene la lotta cristiana nel mondo non ha nulla a che fare con l'ideologia^{xxxiv}. Non esiste nessuno slancio distruttivo e demolitore nella lotta cristiana contro il male che abita l'ambiente, la società, la Chiesa. Al contrario si tratta di recuperare quelle tradizionali virtù della magnificenza^{xxxv} e della magnanimità^{xxxvi}, che permettono di costruire opere grandi a partire da un visione della grandezza dell'opera dello Spirito nel mondo. Si tratta, in altre parole, di «affrettare» la realizzazione del regno attraverso azioni, opere concrete, progetti che hanno la forma stessa del Vangelo.

«Affrettarsi» nel tempo significa superare i confini della realtà per entrare nei campi del futuramente possibile. Superando tali confini anticipiamo il futuro in cui speriamo. Facendo ciò che è giusto, prepariamo la via alla «nuova terra», sulla quale abita la giustizia^{xxxvii}.

ⁱ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 808.

ⁱⁱ Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 5,31-36.

ⁱⁱⁱ Per una ricognizione delle differenti interpretazioni millenariste si veda G. Biguzzi, *L'apocalisse e i suoi enigmi*, Paideia, Brescia 2004, pp. 273-277.

^{iv} Cf Agostino d'Ipbona, *La città di Dio* 20, 9, 1.

^v Cf Agostino d'Ipbona, *La città di Dio*, 20, 13.

^{vi} G. Biguzzi, *Apocalisse*, Paoline, Cinisello B. (MI) 2005, pp. 346.

^{vii} Cf J. Moltmann, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 2002⁷, pp. 10-16.

^{viii} Tommaso d'Aquino, *S.Th II-II*, q. 123, a. 1.

^{ix} Cf Tommaso d'Aquino, *S.Th II-II*, q. 123, a. 1.

^x Tommaso d'Aquino, *S.Th II-II*, q. 123, a. 1.

^{xi} Tommaso d'Aquino, *S.Th II-II*, q. 123, a. 3.

^{xii} Tommaso d'Aquino, *S.Th II-II*, q. 125, a. 1.

^{xiii} Cf Tommaso d'Aquino, *S.Th II-II*, q. 127, a. 1.

^{xiv} Tommaso d'Aquino, *S.Th II-II*, q. 125, a. 2.

^{xv} Cf J. Pipier, *La fortezza*, Morcelliana – Massimo, Brescia – Milano 2001, p. 49.

^{xvi} Cf E. Di Pasqua, *Ecco la nomofobia, così si chiama la paura di perdere il cellulare*, in «Il Corriere della sera», 9 Maggio 2012.

^{xvii} Cf Tommaso d'Aquino, *S.Th I-II*, q. 43, a. 1.

^{xviii} Cf Tommaso d'Aquino, *S.Th II-II*, q. 123, a. 1, *ad tertium*.

^{xix} Cf Tommaso d'Aquino, *S.Th II-II*, q. 123, a. 4.

^{xx} Tommaso d'Aquino, *S.Th II-II*, q. 124, a. 3.

^{xxi} Il testo è ritrovabile per intero, con ampi commenti e riletture degli eventi relativi al martirio dei sette uomini in B. Olivera, *I sette uomini di Dio. Un testimone racconta la vicenda dei martiri di Tibirine*, Ancora, Milano 2012, p. 10.

^{xxii} Cf R. Guardini, *Mondo e persona*, Morcelliana, Brescia 2007³.

^{xxiii} Cf Agostino d'Ipbona, *La città di Dio* 20, 7.

^{xxiv} Cf J. Pipier, *La fortezza*, cit., pp. 33-36.

^{xxv} R. Guardini, *Mondo e persona*, cit., p. 118.

^{xxvi} Cf H.U. von Balthasar, *Cordula overosia il caso serio*, Queriniana, Brescia 1968.

^{xxvii} Cf Tommaso d'Aquino, *S.Th II-II*, q. 128.

^{xxviii} J. Pipier, *La fortezza*, cit., p. 51.

^{xxix} Tommaso d'Aquino, *S.Th II-II*, q. 128, a.1.

^{xxx} Cf Tommaso d'Aquino, *S.Th II-II*, q. 136.

^{xxxi} Cf Tommaso d'Aquino, *S.Th II-II*, q. 137.

^{xxxii} Cf Tommaso d'Aquino, *S.Th II-II*, q. 138, a.1.

^{xxxiii} J. Moltmann, *Etica della speranza*, Queriniana, Brescia 2011, p. 19.

^{xxxiv} Cf J. Moltmann, *Teologia della speranza*, cit., pp. 351-373.

^{xxxv} Cf Tommaso d'Aquino, *S.Th II-II*, q. 134.

^{xxxvi} Cf Tommaso d'Aquino, *S.Th II-II*, q. 129.

^{xxxvii} J. Moltmann, *Etica della speranza*, cit., p. 19.