

La vita consacrata: segno di speranza nella chiesa sarda

1. *Mondo contemporaneo e crisi della speranza*

La crisi della speranza nel mondo contemporaneo è descritta molto bene da un colloquio di Pier Paolo Pasolini con Enzo Biagi: “vedo di fronte a me un mondo doloroso e sempre più squallido. Non ho sogni, quindi non mi disegno neppure una visione futura”. “Ho avuta molta paura della morte a vent’anni. Ma era giusto perché allora attorno a me venivano uccisi dei giovani, venivano trucidati. Adesso non l’ho più. Vivo un giorno per l’altro, senza quei miraggi che sono alibi. La parola speranza è completamente cancellata dal mio vocabolario”.

La stessa crisi, con altro linguaggio, è descritta dalla diagnosi che Giovanni Paolo II ha fatto sull'Europa di oggi. Il pontefice afferma che nel vecchio continente domina un diffuso offuscamento della speranza, causato in modo particolare dallo smarrimento della memoria e dell'eredità cristiane, da una sorta di agnosticismo pratico e di indifferentismo religioso. In seguito a questo offuscamento, molti europei danno l'impressione di vivere senza retroterra spirituale e come degli eredi che hanno dilapidato il patrimonio loro consegnato dalla storia. La perdita della memoria produce una sorta di paura nell'affrontare il futuro, come dimostrano la drammatica diminuzione della natalità, il calo delle vocazioni al sacerdozio e alla vita consacrata, la fatica, se non il rifiuto, di operare scelte definitive di vita anche nel matrimonio. Si assiste ad una diffusa frammentazione dell'esistenza; prevale una sensazione di solitudine; si moltiplicano le divisioni e le contrapposizioni; abbonda l'individualismo; si affievolisce la solidarietà. I segni del venir meno della speranza si manifestano attraverso forme preoccupanti di ciò che si può chiamare una cultura di morte. La radice dello smarrimento della speranza sta nel tentativo di far prevalere un'antropologia senza Dio e senza Cristo, che porta l'uomo a considerarsi come il centro assoluto della realtà, e a dimenticare che non è l'uomo che fa Dio ma Dio che crea l'uomo. Per il fatto, però, che l'uomo non può vivere senza speranza, egli si è inventata una speranza propria, vana, utopica, ristretta in un ambito intramondano chiuso alla trascendenza, che viene identificata, ad esempio, nel paradiso promesso dalla scienza e dalla tecnica, in forme varie di messianismo, nella felicità di natura edonistica e procurata dal consumismo, nella felicità immaginaria e artificiale prodotta dalle sostanze stupefacenti, in alcune forme di millenarismo, nel fascino delle filosofie orientali, nella ricerca di forme di spiritualità esoteriche (**Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Europa***).

2. *Un uomo senza spazio*

2.1. Se ora vogliamo capire l'identità dell'uomo contemporaneo al quale bisogna rendere ragione della speranza cristiana, potremmo individuarne alcune caratteristiche particolari. Una prima caratteristica è un uomo senza spazio.

Ci sono luoghi dove le persone si incontrano e si riconoscono: paesi o città, chiese o teatri. Luoghi dove la gente conserva la propria identità e, nello stesso tempo, la mette a confronto con quella degli altri; e dove ciascuno è a proprio agio e in rapporto sia con gli altri che con il luogo in cui si trova e con cui stabilisce, più o meno consapevolmente, delle regole di comportamento. Gli spazi in cui si stabilisce, si fonda e si celebra un'identità; dove c'è sempre un rapporto, una relazione e, insieme, una storia più o meno condivisa, sono dei luoghi in senso proprio. Ma ci sono anche non-luoghi, e cioè spazi che non possono definirsi né identitari, né razionali, né storici. Essi sono sempre più numerosi ed abitati da persone che, nell'ignoranza dell'altro, fanno le stesse cose, muovono gli stessi passi, azionano gli stessi meccanismi, ritirano gli stessi scontrini obbedendo o trasgredendo alle stesse avvertenze, alle stesse raccomandazioni, agli stessi cartelli stradali, riposando nelle stesse

stanze d'albergo, fermandosi alle stesse stazioni di servizio, consumando gli stessi pasti, mettendosi in fila come scolari di una scuola che insegna solo a ignorarci l'uno con l'altro, a sentirci sempre più soli, sempre più anonimi, come nei porti e negli aeroporti, nei supermercati. In questi ultimi, le parole della comunicazione sono ormai abolite e sostituite da pochi cartelli indicatori e prescrittivi; tutto avviene sulla base di pochi gesti obbligati, degli scatti delle macchinette che marcano, per tutti, allo stesso modo e, quasi in uno stesso tempo, il peso, il prezzo, la qualità delle merci acquistate.

2.2. Nella civiltà dei non-luoghi si moltiplicano gli spazi, dove l'uomo non è più uomo o per lo meno non è più individualità, ma quasi soltanto un numero. In questa civiltà, l'uomo globale utilizza lo spazio più per viaggiare sulle strade del mondo che per abitare le città del medesimo. Si innamora di molti luoghi ma non ne sposa nessuno. L'Odisseo omerico tende al ritorno in senso totale, ritorno ad Itaca, alla reggia, al governo del suo popolo, a Penelope e al figlio Telemaco. L'Ulisse dantesco è antitetico: non torna, bensì parte, viaggia all'eterno presente. L'Ulisse nostro contemporaneo non è il passo omerico del ritorno a casa, né lo staccarsi volontariamente dai suoi per brama di conoscenza, secondo la lettura di Dante. Né ancora il Bloom di Joyce, che vive la città come allegoria, come miniaturizzazione del mondo in essa sbriciolato. L'Ulisse contemporaneo è un viaggiatore pratico, interprete laico della metafora "la vita è un percorso fra nascita e morte" o "siamo tutti viandanti sulla terra." Il viaggiatore ha soppiantato il pellegrino. Il nomade aperto all'avventura e responsabile unico del proprio destino ha soppiantato il pellegrino, appoggiato alla promessa e corresponsabile della realizzazione del suo progetto di vita nel raggiungere la meta, che una volontà trascendente gli ha assegnato. Ulisse ha soppiantato Abramo. Il nome di Ulisse nella storia della letteratura e del pensiero rappresenta un denominatore comune per indicare viaggi, avventura, scoperta e curiosità. Ancora oggi la figura di Ulisse è in grado di parlare una lingua così attuale alle orecchie dell'uomo occidentale. Infatti, ognuno di noi, ogni giorno, nella storia di quell'eroe mitico rivive un pezzetto, un frammento della sua stessa voglia di avventura e di scoperta. Ulisse e Odissea sono diventati termini chiave per affrontare e comprendere al meglio la nostra realtà quotidiana, la nostra contemporaneità, la nostra umanissima sete di avventura.

In definitiva, secondo il politologo francese Jacques Attali, il nomadismo sarebbe la chiave interpretativa della storia dell'umanità. Dall'australopiteco, che cinque milioni di anni fa scese dagli alberi per scoprire nuovi territori di caccia nell'Africa orientale e australe, agli ipernomadi di oggi, figli della globalizzazione, che navigano su internet e incrociano le rotte mutevoli del cyberspazio. Secondo lui la sedentarietà non è che una breve parentesi nella storia dell'umanità. Nei momenti essenziali della sua avventura, l'uomo è rimasto affascinato dal nomadismo e sta ritornando viaggiatore.

3. *Un uomo senza tempo.*

Una seconda caratteristica è un uomo senza tempo. Certamente, una delle caratteristiche della nostra civiltà classica è il concetto di tempo. E' il concetto di tempo, infatti, che è alla base della salvezza cristiana ed alla base della salvezza laica, a seconda che esso venga inteso come insieme degli interventi divini o come progresso umano e sociale. La riflessione filosofica contemporanea sul tempo, in effetti, afferma che esiste un tempo oggettivo e un tempo soggettivo, un tempo interno della percezione e un tempo esterno della fisica. Esiste un tempo naturale, fisico, biologico, un tempo come misura oggettiva e razionale, proprio della scienza e dell'antropologia, e un tempo psicologico. Secondo la grande intuizione di Agostino, poi, il tempo vero, legato all'essere, è il presente, capace di assumere in sé passato e futuro, è la dimensione dell'anima. Ora, con la globalizzazione, di fatto, viene modificato anche il concetto di tempo, insieme a quello di spazio. La percezione del tempo è cambiata, perché il tempo è schiacciato sul presente, e questo fatto uccide la storia e fa vivere la cronaca. Il tempo è senza tempo. Coincide con un punto. Tutto ciò che richiede tempo viene "espunto". Il fenomeno della comunicazione in tempi reali elimina la durata, che è la

base stessa del tempo, ma elimina anche la condivisione e la democrazia, perché le decisioni in tempi reali diventano facilmente autoritarie e arroganti. Tutto è accelerato, anticipato. Non c'è nulla di fisso. Tutto si muove ad una velocità prima impensata. Questa accelerazione del tempo, per esempio, fa sì che oggi ci siano molto meno differenze tra la civiltà dei faraoni e quella dell'epoca di Luigi XIV, che tra quella di Luigi XIV e la nostra, proprio perché la ruota del tempo e delle vicende storiche gira sempre più velocemente. L'accelerazione cambia il volto della città, che era costruita a misura d'uomo, perché vi si poteva camminare e ci si poteva fermare agli incroci dei vicoli per parlare e conversare. I trafori, le autostrade urbane, gli svincoli hanno eliminato gli incroci e hanno eliminato la possibilità di fermarsi e di incontrarsi. I luoghi dell'incontro sono ormai i non luoghi delle stazioni, degli aeroporti, dei supermercati. Nella città costruita per camminare gli spazi sono urbani, in quella costruita per correre gli spazi sono extraurbani.

Secondo l'esperienza comune, il tempo è la misura delle azioni umane, scandite spesso nella loro successione, prima che dalle torri civiche delle città, dal suono delle campane delle Chiese. A Messina, per esempio, la torre campanaria, che è il segnatempo più grande del mondo, per richiamare l'attenzione dei cittadini sullo scorrere del tempo, ha un orologio di ben 60 metri. Nell'abbazia benedettina di Engelberg, in Svizzera, al centro dell'altare maggiore troneggia un grande orologio. Le frecce che segnano il tempo sono sostituite da uno scettro nelle mani di Dio onnipotente. E' Dio stesso, quindi, che segna il tempo e lo impregna di eternità.

Se si considera, ora, il tempo come lo consideravano i greci, e cioè, come il tempo della natura, si può affermare che esso non ha nessun significato religioso, perché non ha nessun rapporto con la divinità. Il tempo greco era pura exteriorità, misurata dal cammino delle stelle che ciclicamente scandivano le epoche. Queste non avevano in sé alcuna finalità ma semplicemente una fine. Per il greco antico, il finito è *perfectum*, perché è compiuto. Ogni cosa raggiunge il suo fine alla fine. A sancire l'identità tra il fine e la fine è la morte, che, conducendo le singole forme alla loro distruzione per consentire la riproduzione di nuove forme, appare come il giudice implacabile che amministra il ciclo, non nel senso che lo destina a qualcosa, ma nel senso che lo ribadisce come eterno ritorno, permettendogli così di durare eternamente come ciclo. Nel ciclo non c'è rimpianto e non c'è attesa. La finalità che lo percorre non ha aspettative né pentimenti, la temporalità che esprime è la pura e semplice regolarità del ciclo, dove nulla può accadere che non sia già accaduto e nulla può avvenire se non conformandosi al già avvenuto. Nel tempo ciclico non c'è futuro che non sia la pura e semplice ripresa del *passato* che il presente ribadisce. Non c'è nulla da attendere se non ciò che deve ritornare.

Se si considera, invece, il tempo come lo considera S. Agostino (ovviamente non nella sua dimensione filosofica, perché a questo riguardo è ben nota l'affermazione del vescovo di Ippona: "Io so abbastanza bene che cosa sia, a patto che nessuno me lo chieda; ma se mi si chiede che cosa sia il tempo e mi si invita a cercare di spiegarlo allora resto perplesso": *Confessioni*, XX, 14), e cioè come il tempo della salvezza, si può affermare che esso è la misura delle cose di Dio. Al tempo "della natura" dei greci, infatti, Agostino sostituisce il tempo "della salvezza", che è tempo dell'uomo e della promessa di Dio. Alla fine del tempo, all'ultimo giorno, si adempie ciò che all'inizio era stato promesso. Nasce il tempo *escatologico*, che soppianta il tempo ciclico, perché il divenire degli eventi non è affidato alla loro semplice ripetizione, ma è iscritto tra la creazione del mondo e la sua redenzione. In vista della redenzione che apparirà alla fine, il tempo guadagna quella dimensione qualitativa che trasforma il puro divenire in storia.

Ora, l'evento di Cristo, in quanto irruzione dell'eterno nel tempo, cambia la natura stessa del tempo. Dopo l'Incarnazione, il tempo non è più un contenitore vuoto, che può essere riempito con qualsiasi fatto umano od evento storico, ma è la dimensione stessa di Dio. Dio, in Cristo, è diventato la misura del tempo e l'ordito segreto delle vicende della storia umana.

4. *Un uomo senza cielo*

Una terza caratteristica è un uomo senza cielo. L'aspirazione alla precaria immortalità del successo, della salute, della gioventù sta sostituendo la fede nell'immortalità dell'anima. L'effimero si mangia l'assoluto. Si è persa la protologia che determina l'escatologia, perché si è perso il riferimento alla provenienza dalla terra, dalle mani di Dio. L'uomo che non è più creato ma solo fatto, può essere anche disfatto. Non c'è futuro ultraterreno, perché tutto si consuma sotto il cielo, speranze e delusioni, successi e sconfitte, vita e morte.

La dissoluzione postmoderna del tempo e della storia conduce inevitabilmente ad una realtà particolare: la crisi dell'escatologia. Nel nichilismo, infatti, la fede in un compimento della storia è ampiamente scomparsa dalle coscienze. L'orizzonte della speranza si è abbassato ad orizzonte dell'attesa, l'enigma del "cosiddetto male" ed il senso del peccato si sono abbassati ad esperienza istintuale di aggressività ed errore. L'escatologia è intesa come quell'insieme di fatti che accadono dopo questa storia terrena, dopo questa vita precaria, non come la dimensione eterna che anima tutta la storia del singolo credente e di tutta la comunità ecclesiale. Il tempo è considerato come un contenitore vuoto, che viene riempito di fatti, eventi, persone, e non come la dimensione che Dio stesso acquista dopo l'Incarnazione, come la realizzazione della promessa divina, del disegno eterno di Dio, del sogno divino di salvezza per tutti gli uomini, l'insieme dei momenti propizi divini, dei *chairòì*, che formano l'ordito interiore della storia umana e cristiana. Se il tempo è come la divinità pagana *Krónos*, che mangia i suoi figli, e cioè consuma, distrugge, annulla fatti e persone, come abbiamo già detto, la storia è ridotta a cronaca e la cronaca diventa la storia.

La speranza è trasformata in attesa, orientata più alle preoccupazioni, ansie, previsioni del presente, che a una salvezza ultraterrena, rimandata alla pienezza escatologica del tempo. In effetti, l'attesa e la speranza sono le dimensioni costitutive della vita, perché questa vive finché c'è un "ancora da vivere". Sia l'attesa che la speranza hanno a che fare con il futuro, quindi con la vita che ha da venire. L'attesa con l'avvenire immediato solitamente legato a un evento, la speranza con un futuro lontano pieno di promesse, senza le tracce dell'ansia, dell'inquietudine, della perplessità, dell'insicurezza che caratterizzano l'attesa. L'attesa, però, ha spesso un forte nesso con l'angoscia. Nell'attesa, infatti, c'è una vertiginosa accelerazione e un'enigmatica anticipazione del futuro che brucia il presente e rende insignificanti i suoi momenti, perché tutta l'attenzione e la tensione è spostata in avanti, spasmodicamente concentrata sull'evento che si attende, come evento di felicità che può andare delusa o come evento infausto che non si sa come evitare. Nell'attesa non c'è durata, non c'è organizzazione del tempo. Il tempo è divorato dal futuro che risucchia il presente a cui toglie ogni significato, perché tutto ciò che succede è deviato dall'attesa, che prende forma nello sguardo e nel volto. La speranza, invece, è l'apertura del possibile. Essa fa riferimento a quei nuovi cieli e nuova terra che sono promessi dalla religione, dall'utopia, dalla rivoluzione, dalla trasformazione personale. L'attesa è passiva, perché vive il tempo come qualcosa che viene verso di noi; la speranza invece è attiva perché ci spinge verso il tempo, come quella dimensione che ci è assegnata per la nostra realizzazione.

Se l'attesa è passiva, la speranza, per converso, è attiva, perché con essa si va verso il tempo e non si aspetta, con l'attesa, che esso venga verso di noi. Si pensi al fatto che sia Giuda sia Pietro hanno tradito Gesù, ma mentre Giuda, suicidandosi, ha assegnato al passato il compito di esprimere tutto il senso della sua vita, Pietro ha conosciuto la fatica di ri-assumere il proprio passato togliendogli l'onore di dire l'ultima parola sul senso della sua vita. Questo è lo spazio dove si gioca la speranza o il gesto suicida. Sperare, infatti, non significa solo guardare avanti con ottimismo, ma soprattutto guardare indietro per vedere come sia possibile configurare quel passato che ci abita, per giocarlo in possibilità a venire. Suicidarsi invece è decidere che il nostro passato contiene il senso ultimo e

definitivo della nostra vita, per cui non è più il caso di ri-assumerlo, ma solo di porvi semplicemente fine.

Nella sua ricerca, il cristiano si sente debitore di una speranza che ha ricevuto senza merito e che deve comunicare agli altri senza ricompensa, dando sempre ragioni di vita e di futuro. Egli dà segni di vita e di futuro nella misura in cui vive un'attesa da pellegrino in terra straniera. Nella pasqua di liberazione dell'antico Israele, quando l'angelo del Signore è passato, il popolo si è messo in cammino, e ha lasciato la terra straniera senza esitazione e senza spiegazione. Il cristiano è ben cosciente che non vive nella sua patria d'arrivo, che non vive nella stabilità e passività della meta raggiunta. Colui che spera vive il paradosso di essere nel mondo, ma non del mondo e, vivendolo, comunica ad altri il fascino di una vita ormai nascosta in Cristo. La speranza cristiana, lungi dall'essere un vago sentimento che le cose andranno bene, che anche dal male verrà alla fine del bene, che le cose dure della vita prima o poi termineranno, è uno sguardo che sa attraversare la morte, senza evitarla ma dandole significato alla luce della pasqua di Gesù. Sanno dare segni di speranza gli uomini e le donne che trasformano l'esperienza inevitabile della sofferenza in una pagina di vangelo della vita e del coraggio. Sperare implica credere che esiste una risposta significativa alle domande grandi della vita, non attingendola alla forza delle idee chiare e distinte, ma alla capacità donata dall'alto di scorgere fari di luce nel mare oscuro delle cose incerte. Sperare implica, però, credere che esiste una risposta anche alle domande deboli. Nella vita, infatti, non ci sono solo le domande grandi. Spesso si devono fare i conti con le speranze deboli, che non sono necessariamente domande meschine. Si tratta di speranze comuni, quotidiane, di cose buone, come la salute fisica, la pace sociale, la concordia familiare. Queste speranze sono "ragionevoli,"umanamente degne, ma devono diventare capaci di generare nell'anima l'attitudine di affrontare e accogliere la vita nella sua interezza, come dono sempre nuovo di Dio.

Se la vita vera comporta che ogni istante sia vissuto rimanendo uniti a Cristo, nessun frammento del tempo che ci è dato, nessun momento dell'esistenza è fuori dal respiro di Dio. Il tempo è abitato da Dio: giovinezza o vecchiaia, salute o malattia, lacrime di gioia o di dolore: tutto è grazia, tutto è dono gratuito, tutto trova il suo centro, il suo perno, la sua radice nel mistero di Dio. La speranza che porta con sé la promessa di una vita beata nella storia e nell'eternità non è mai un dato di partenza. Essa matura nel tempo, grazie all'intrecciata azione dello Spirito e della libertà di ciascun uomo, e passa per i sentieri della testimonianza e dell'educazione.

5. *Le vie della testimonianza della speranza*

5.1. Anche se il fenomeno della postmodernità e della globalizzazione modifica l'identità antropologica, non potrà mai distruggere una sorta di continuità ideale tra mistero dell'uomo e mistero di Gesù. Questa continuità tra l'uomo e Gesù, in ultima analisi tra l'uomo e Dio, è situata nell'intimo del cuore e rende possibile un incontro dell'uomo con Gesù. Devono, quindi, esistere dei modi, degli itinerari, delle strade per arrivare dall'uomo a Dio, dall'uomo a Gesù. Il *quaerere Deum* è una risposta interiore all'esigenza più profonda dell'esistenza umana. Coloro che non hanno speranza, secondo San Paolo, sono i pagani (1Ts 4, 13). I cristiani, invece, sono coloro che hanno speranza e fondano la loro speranza nella risurrezione di Cristo, nella convinzione che "la mano del Signore non è così corta da non poter salvare, né il suo orecchio tanto duro da non poter udire il lamento dell'uomo" (Is 59, 1).

Quali possibili vie di testimonianza possono essere indicate: l'amore del prossimo, l'esperienza della morte, la speranza nel futuro assoluto. Queste tre vie sono delle strade che si possono percorrere per arrivare all'incontro e all'accoglienza della persona di Gesù. Essi sono soprattutto delle strade che interpretano e traducono le esperienze e le attese proprie di ogni essere umano e di ogni epoca storico-culturale, ed in quanto tali possono essere indicate come un percorso aperto ad ogni uomo

che cerca la verità con cuore sincero.

Queste vie corrispondono ad appelli esistenziali che sono come un'eco della chiamata di Dio rivolta ad ogni uomo, come un effetto, un frutto, un risultato della chiamata con cui Dio ha dato l'esistenza ad ogni uomo. Seguendo, perciò, l'eco della voce divina, si può giungere all'origine, alla fonte di questa voce. La voce di Dio nella storia è il Verbo di Dio incarnato. E' Gesù di Nazareth, morto, risorto, asceso al cielo.

5.2. La prima via di accesso è l'amore del prossimo. Questa via propone la tesi dell'unità dell'amore di Dio e del prossimo, in base alla quale un amore assoluto che si impegna in maniera radicale e senza riserve per un uomo, implicitamente, dice di sì a Cristo nella fede e nell'amore. L'amore del prossimo non può essere concepito come un semplice obbligo morale, che deriva dal rapporto dell'uomo con Dio, e che Dio ha imposto all'uomo nella sua qualità di Signore di tutti gli uomini e del mondo, di garante dell'ordine del mondo da lui creato, qualora l'uomo voglia vivere in pace con Lui e raggiungerlo come proprio fine. In realtà, se si considera la cosa in sé e se si guarda alla tradizione cristiana, si scopre che tra il rapporto dell'uomo con Dio e quello dell'uomo con il prossimo esiste una unità molto più grande. Già l'insegnamento di Gesù, che concepisce l'amore di Dio e l'amore del prossimo come un'unica cosa, nonché l'insegnamento della prima lettera di Giovanni, in cui tale unità viene teologicamente radicalizzata e approfondita, mostrano come la tradizione cristiana veda nell'amore del prossimo qualcosa di più di una esigenza morale, che Dio avrebbe posto agli uomini come condizione per ottenere la sua misericordia. D'altra parte, per l'uomo pellegrino su questa terra, non esiste esperienza di Dio, che non sia mediata da una esperienza del mondo. Anche la sua vicinanza più immediata a Dio, come l'autopartecipazione divina nella grazia, è sempre mediata dall'esperienza del mondo, in cui egli già sempre si trova, agisce e patisce, quando accetta la sua relazione personale verso Dio e in questa immette necessariamente il proprio rapporto verso il mondo.

Gesù Cristo, secondo Matteo 25, ha identificato se stesso con il prossimo. Chi ama un'altra persona, veramente e compiutamente, è pronta a mettere in gioco la sua vita e tutto se stesso per questa persona. La persona amata, però, è fragile, e può anche deludere l'amore, può non meritare più una donazione totale e senza riserve. L'amore è qualcosa di assoluto, di totale, di eterno. Ma non può essere appagato, corrisposto, esaudito in modo assoluto da chi assoluto non è, cioè da un'altra persona umana. Esso esige un assoluto, esige una persona o un partner che conferisca un grado di assolutezza all'avventura dell'amore umano. L'amore che viene sperimentato come assoluto vuole qualcosa di più di una "garanzia" divina che gli rimanga trascendente. Esso vuole un'unità tra amore di Dio e amore del prossimo nella quale l'amore del prossimo -anche se, eventualmente, in maniera puramente atematica - sia amore di Dio e solo così del tutto assoluto. Questa originale via dall'amore all'Amore, dall'amore umano all'Amore divino trova riscontro nello stesso atteggiamento di Gesù. Gesù, infatti, presenta il comportamento dell'uomo come conseguenza e specchio dell'individuo e delle sue convinzioni: come il frutto manifesta la qualità dell'albero, così le opere rivelano l'uomo nella sua verità. Egli ritiene che il valore etico di una persona sia determinato in primo luogo non dalle osservazioni legali, né dai riti religiosi, ma dall'amore. Particolarmente significativa, al riguardo, è la parabola del buon samaritano che Gesù racconta per rispondere alla domanda di un esperto della legge su chi sia il prossimo da amare. Il samaritano, ritenuto dai giudei mezzo pagano, si china sulle ferite del malcapitato giudeo, mosso da compassione. Ciò che sta all'origine del suo intervento nei confronti dell'*altro* è la compassione, non è una ragione spirituale o teologica, ma solo un sentimento umano di pietà. Il sacerdote ed il levita, che, invece, ritengono di credere in Dio e di amarlo, non hanno compassione, non provano quell'emozione profonda, che, nei Vangeli, caratterizza Gesù e Dio stesso (cf *Mt* 9,36; 15,32; 18,27; *Mc* 1,41; *Lc* 7,13; 15,20). Che l'amore porti in sé la sua fede, osserva E. Bosetti, lo evidenzia in modo del tutto singolare il racconto matteo dell'ultimo giudizio (*Mt* 25, 31-46). Davanti al giudice escatologico sono riunite

tutte le genti: ebrei e non ebrei, credenti e non credenti. La discriminante tra quelli di sinistra e quelli di destra non è fatta sulla base del credo religioso. Anzi, propriamente, non c'è alcuna domanda sulla fede in Dio. Sono invece passate in rassegna situazioni di bisogno a cui corrispondono un'opera data o negata: fame-sete; forestiero-nudo; ammalato-in carcere. "Qui la prassi dell'amore fa tutt'uno con la valenza cristologica; l'enfasi poggia infatti sull'io del Cristo, solidale con i piccoli e i poveri della storia: "Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mia avete dato da bere; ero forestiero e mia avete ospitato...". Ma questa valenza cristologica non era sospettata: "Quando, Signore?".

In conclusione, per l'evangelista Matteo nell'amore gratuito verso i bisognosi della storia si vive di fatto la relazione vitale di fede. Tale relazione può essere esplicita o anche del tutto implicita, ma se c'è alla fine si trasformerà in piena comunione salvifica con il Cristo Signore della storia."

5.3. La seconda via è l'esperienza della morte. Innanzitutto, essa è collegata alla via dell'amore del prossimo, già esaminata. Infatti, l'assolutezza di un tale amore è messa in discussione proprio dall'eventualità della morte della persona amata. Perché questa assolutezza e definitività dell'amore non sia messa in discussione occorre affermare l'esistenza di una persona, il cui destino individuale sia così unito a Dio che non perisca e che garantisca una permanenza definitiva ed eterna. Come scrive G. Marcel, dire ad una persona: io ti amo, equivale a dirgli: io voglio che tu non muoia mai, che tu viva sempre.

In secondo luogo, la morte mette in discussione anche la vita e l'esistenza della persona che ama. La precarietà della vita e la certezza e inevitabilità della morte afferiscono in modo uguale sia la persona che ama che la persona che è amata. Ci può essere, allora, nella storia e nella vita di chi ama la speranza concreta che la morte non annulli definitivamente l'amore, ma lo faccia sbocciare nella beata assolutezza dell'amore di Dio e nella sua eternità? La risposta è affermativa. Questa speranza esiste, se esiste un uomo la cui "risurrezione" (intesa come compimento assoluto della vita e non come termine tecnico della fede cristiana) possa essere sperimentata nella fede, come adempimento della nostra morte comune. Se esiste, cioè, un uomo che testimoni e documenti che la morte non è l'ultima parola del destino umano, ma solo la penultima; che documenti che la promessa di Dio è realtà e che quindi si costituisca come un portatore escatologico della salvezza.

Se ciò è possibile, "colui che in questo modo viene considerato dalla speranza vincitrice della morte come la propria ragione d'essere è esattamente colui che nella fede cristiana è confessato Verbo Incarnato, in cui Dio si è promesso all'uomo in maniera definitiva e vittoriosa."

5.4. La terza via è la speranza nel futuro assoluto. Innanzitutto, è utile precisare che un discorso sul futuro, così come esso viene scientificamente strutturato dalla futurologia in termini di analisi, progettazione e spiegazione, non può in alcun modo appartenere alla teologia. Sotto questo punto di vista, la teologia è la scienza che più di ogni altra ignora il futuro. Il vero tema del teologo è la *docta ignorantia futuri*.

Bisogna precisare inoltre che è necessario distinguere molto accuratamente tra futuro *assoluto* e futuro *intramondano*. Il futuro assoluto corrisponde a Dio stesso e alla sua assoluta autocomunicazione. Il futuro intramondano, invece, abbraccia tutto il vasto campo dei progetti e delle possibilità della libertà umana. E' ovvio che il futuro assoluto, in quanto corrispondente allo stesso Dio, sia una realtà trascendente e non "progettabile" o "disponibile". Mentre il futuro assoluto è il contenuto della dottrina cristiana, il futuro intramondano è il contenuto dell'impegno cristiano, il campo di azione e di progettazione del possibile, all'interno del quale, tuttavia, si sviluppa la speranza nel futuro assoluto. La futurologia è una scienza di un "sempre già" trasferito negli anni che stanno avanti, e non l'attesa, piena di rischi, di un "non ancora". Con la futurologia, all'uomo si

vende, in realtà, una fotografia del presente.

Fatte queste precisazioni sul concetto di futuro, vediamo che come la seconda via è collegata alla prima, così la terza è collegata alla seconda. A partire, infatti, dalla convinzione che Dio ha pronunciato la sua parola definitiva nella storia e che questa parola rivela la sconfitta della morte, la morte della morte, si arriva ad un particolare tipo di speranza, assoluta e definitiva. Questa speranza, proprio perché è assoluta, ed è sicura della vittoria definitiva di Dio, deve necessariamente guardare dentro la storia, per rendersi conto a che punto sia il cammino della storia verso l'eternità, quanto cammino sia stato fatto e quanto cammino resti ancora da fare verso il futuro. Si guarda in avanti non con il fine di anticipare il futuro, di sottrarlo alla sua imprevedibilità e novità, di cosificarlo e oggettivizzarlo, ma per prendere coscienza che si vive, nella misura in cui si guarda avanti, si vive, nella misura in cui c'è una prospettiva aperta. L'unica storia del mondo, nel suo complesso, rimane aperta, anche se la storia del singolo sembra apparentemente concludersi con la morte, e anche se il futuro assoluto rimane la incomprendibilità di Dio, beatificante e senza nome. Orbene, "dove in un uomo concreto storico è presente e cogliamo nella fede la parola vittoriosa e irreversibile della promessa di Dio quale futuro assoluto della storia, là esiste e viene colta nella fede quell'unità tra Dio e l'uomo, che la fede cristiana professa nella unione ipostatica."

Chi si domanda come possa amare il prossimo incondizionatamente e impegnare in maniera radicale la propria esistenza per lui, come tale amore non venga vanificato neppure dalla morte, come gli sia possibile trovare nella morte non la fine, bensì il perfezionamento nel futuro assoluto, denominato Dio, costui, lo sappia o no, cerca Gesù. In ogni atto dell'esistenza umana finalizzata dalla grazia al contatto immediato con Dio, infatti, l'uomo tiene lo sguardo rivolto verso il Salvatore assoluto e, quanto meno atematicamente, dice di sì alla sua venuta o al suo avvento futuro. Chi mantiene realmente viva questa triplice domanda e non la rimuove, non faticherà molto a trovarvi la risposta nella storia di Gesù, qualora gli venga presentata nel modo giusto. E quando egli ha trovato nella vita, nella morte e nella risurrezione di Gesù la risposta alla sua domanda, ha trovato anche una via di accesso alla comprensione della cristologia tradizionale, apparentemente così difficile a capire in un primo momento, mentre in fondo non dice altro se non che in Gesù Dio si è vittoriosamente e irreversibilmente promesso all'uomo quale risposta beatificante alla triplice domanda che l'uomo non solo eventualmente si pone, ma che è in fondo lui stesso.

Oristano, 10 ottobre 2006

IGNAZIO SANNA