

Testimoni del Cristo risorto, speranza del mondo

1. *La centralità cristologica*

Il primo aspetto da prendere in considerazione sul significato del tema del convegno ecclesiale è la centralità cristologica, che viene evocata dal titolo stesso dell'assise ecclesiale. L'esperienza condivisa, infatti, ci dice che le ragioni della speranza sono tante, che le promesse di felicità sono molteplici, che gli orientamenti esistenziali sono vari, ma che non sempre le attese e le promesse sono esaudite e gratificate. Spesso, poi, si confonde la speranza con l'attesa, anche perché la lingua italiana include in un'unica parola tutte e due le dimensioni. La lingua francese, invece, ha due nomi diversi per indicare le due dimensioni: *espérance* ed *espoir*. La prima ha una valenza teologica. La seconda ha una valenza antropologica. Ad ogni modo, la vera ragione della speranza teologica, cioè della speranza cristiana, è il Cristo Risorto. Per cui, bisogna partire sempre dal Cristo Risorto, per fondare, evocare e testimoniare l'autentica speranza cristiana. Bisogna dare la parola a Gesù stesso. E Gesù parla ancora, oltre che con i vangeli della sua vita e del suo insegnamento, con la testimonianza della comunità cristiana, nonché per mezzo delle parole e degli eventi della storia degli uomini.

In base al principio dell'Incarnazione, Gesù si è unito in qualche modo ad ogni uomo. Ogni uomo, in quanto tale, è la via della Chiesa, e, quindi, una possibile via dell'annuncio della salvezza e della speranza. Se è vero questo, possono parlare di Gesù e di speranza oltre alla Chiesa, assistita e guidata dallo Spirito, anche uomini e donne di ogni estrazione culturale e di ogni appartenenza confessionale, nella molteplice varietà delle istanze religiose e delle istituzioni civili. L'annuncio e la testimonianza dell'opera di salvezza di Gesù non dovrebbe essere solo opera degli interpreti della Scrittura e della Tradizione, che molto spesso si limitano ad imporre precetti e pesi, ma si estende anche ai pubblicani di tutti i tempi, che raccontano la gioia della conversione e del perdono. La lettura vincolante dei segni dei tempi e il dovere del discernimento spirituale obbligano a scoprire le tracce dell'eterno nel tempo, le ragioni della speranza nell'angoscia dell'attesa, le spighe del grano nel campo della zizzania. Se il mondo, secondo Y. Congar, è la grazia diventata storia, non ci si può esimere dal ricercare frammenti di verità nelle pieghe degli eventi sociali, politici, culturali.

La Chiesa per prima, nella persona dei vescovi successori degli apostoli, ha ricevuto il compito di annunciare il vangelo della salvezza e della speranza da Gesù stesso. La sua responsabilità, perciò, è grandissima, soprattutto perché è continuamente sfidata a coniugare tradizione e profezia, continuità e creatività. Come la Chiesa deve fare questo annuncio? La modalità fondamentale la si trova nelle indicazioni che Dio stesso ha dato al profeta: “Io susciterò loro un profeta in mezzo ai loro fratelli e gli porrò in bocca le mie parole ed egli dirà loro quanto io gli comanderò. ...Il profeta che avrà la presunzione di dire in mio nome una cosa che io non gli ho comandato di dire, o che parlerà in nome di altri dei, quel profeta dovrà morire” (*Dt 18-20*). La Chiesa, dunque, come il profeta, ha la missione di intervenire, ammonire, rimproverare, consolare, denunciare, incoraggiare in nome di Dio. Essa, nell'annuncio della parola, è vincolata ad una duplice fedeltà sostanziale: a Dio che la invia, e al popolo al quale è inviata. La Chiesa non può non rimanere fedele alla missione affidatale da Dio e, allo stesso tempo, non può non essere solidale con tutti i destinatari della sua missione. In questa sua duplice fedeltà, essa può spesso sperimentare una certa tensione che si innesca tra i due poli. Essa, infatti, non può, ovviamente, disattendere la fedeltà a Dio, ma neppure evitare la partecipazione al destino degli uomini. La Chiesa dovrà rimanere fedele alla sua missione, anche quando subisce la tentazione di abbandonare il campo, come fu per il profeta Geremia (*Ger 20, 9a*), senza cedere a finzioni o riduzioni. Essa non può ammorbidire la parola di profezia e di denuncia per pura convenienza, in ossequio ai potenti, o per paura di perdere rilevanza sociale.

Lo stile con cui la Chiesa deve adempiere a questa missione, a mio parere, è quello della “madre e maestra”. La Chiesa è prima madre, perché genera i figli con l’acqua del battesimo, e poi maestra, perché indica ai fedeli la via per arrivare all’esperienza di Dio. La Chiesa è madre di misericordia e di perdono, maestra di vita e di speranza. E’ vero che essa può essere stata poco fedele alla sua missione, e, talvolta, nella storia passata e recente, non ha dato la giusta voce a Gesù Cristo, Salvatore e Redentore dell’uomo. Nel valutare il tasso di fedeltà della Chiesa all’insegnamento di Gesù, non bisogna mai dimenticare la prospettiva storica e riconoscere le occasioni di tragiche controtestimonianze che hanno nascosto il volto di Cristo. I secoli bui dell’intolleranza e dell’integralismo hanno offuscato il volto della misericordia e hanno vestito i panni del giudice. Ma ciò non toglie che essa ancora oggi sia in grado di spostare in avanti l’orizzonte della speranza, dando a tutti ragioni di vita e di morte. Essa invita soprattutto a non guardare indietro per rimpiangere la cristianità perduta, ma a guardare in avanti per testimoniare un cristianesimo di persone libere e responsabili, capaci di remare contro la corrente dei luoghi comuni e la persuasione delle campagne mediatiche. *Christianum in christianis Christus*. Il cristianesimo, per i cristiani, è la stessa persona del Cristo. Mentre per l’islàm, che vuol dire sottomissione, è determinante la dimensione di servo e schiavo, e l’ebraismo è legato al concetto di stirpe e di razza, il cristianesimo è legato a Cristo, cioè a una persona vivente che ha vinto la morte.

Per quanto riguarda lo stile dell’annuncio e della testimonianza, è necessario ricordare che la logica conciliare del rapporto Chiesa-mondo è ormai quella della reciprocità, nel senso che essa dà qualcosa al mondo e, allo stesso tempo, riceve anche qualcosa da esso. Perciò, essa dà ma anche riceve motivazioni di speranza, con un atteggiamento di vigile sapienza e attento discernimento. La Chiesa indica agli uomini e alle donne il loro fine ultimo, senza dimenticare i fini penultimi; indirizza verso l’eternità, senza mortificare la storia; si adopera per salvare le anime, senza perdere i corpi. Essa riconosce che i grandi spiriti dell’umanità che nell’intimo della loro rettitudine si sono disposti ad un possibile incontro con Dio, hanno seminato germi di speranza e di virtù. Le virtù dei pagani non sono da considerare come degli splendidi vizi, bensì come autentiche virtù. Non dimentichiamo che dai campi di concentramento non sono giunti solo i messaggi di Anna Frank o di Dietrich Bonhoeffer, ma anche quelli di Primo Levi e di numerosi altri uomini della cultura e della politica, che sono morti per la difesa dei valori della libertà e della democrazia. L’esperienza della Shoah ci ha fatto scoprire la forza eccezionale della resistenza dell’uomo e il messaggio universale dei vangeli del dolore, i quali insegnano che finché il cielo esiste ci sarà una consolazione per ogni sofferenza in qualsiasi circostanza. Dalla disperazione più tremenda può nascere anche la speranza più forte. Coloro che sono usciti vivi dai campi di sterminio possono e debbono innalzare il vessillo della fede nell’uomo. Non si deve dimenticare che accanto a tante speranze maggiori fioriscono anche tante speranze minori. Accanto alle speranze lunghe fioriscono anche le speranze corte, quelle ancorate all’eternità e quelle ancorate alla storia, quelle deluse dei marxisti pentiti e quelle tradite dei cristiani infedeli. Quelle che provengono dal cuore di Dio e quelle ancorate nel cuore dell’uomo.

2. *Attesa e speranza*

Ma quale speranza può testimoniare l’uomo di oggi? La gestione della sua vita presente e futura è veramente un invito alla speranza? La risposta è complessa e va cercata tenendo conto dei nuovi modelli di comportamento, determinati dai fenomeni culturali e sociali della modernità e postmodernità.

In effetti, l’uomo globalizzato, per certi versi, 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 da Dio ma solo fatto dal processo dell'evoluzione biologica o dalla manipolazione genetica, 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. Sembra che l'ideale della speranza cristiana sia sostituito da quello dei greci, i quali, non avendo speranze ultraterrene, conoscevano la crudeltà della natura che vive della morte e degli individui che genera e, a partire da questa visione tragica, insegnavano a sostenere il dolore e, per il breve tempo che ci è concesso di vivere, a condurre una vita buona. Questa, qualora fosse governata e non gettata in balia degli eventi, poteva essere anche una vita felice. In ultima analisi, il futuro veniva trasportato dalle mani e dal cuore di Dio alle mani e al cuore dell'uomo. Ma la Scrittura ammonisce che "la speranza dell'empio è come pula portata dal vento, come schiuma leggera sospinta dalla tempesta, come fumo dal vento è dispersa, si dilegua come il ricordo dell'ospite di un giorno. I giusti al contrario vivono per sempre, la loro ricompensa è presso il Signore e l'Altissimo ha cura di loro (Sap 5, 14-15).

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.

Una salvezza tutta proiettata nell'aldilà viene ritenuta poco utile e poco spendibile concretamente. La durata eterna delle gioie e dei dolori è, di fatto, sostituita dalla ricerca dell'intensità delle prime e dalla sopportazione rassegnata delle seconde. Ci si accontenta di una buona prestazione di questa vita che, pur dentro gli inevitabili limiti temporali, si spera sia ragionevolmente lunga e possibilmente prospera. D'altra parte, il non credente non ha bisogno di una salvezza assoluta. Egli dispone della sua propria fede, che consiste nel recupero e nella riabilitazione della saggezza greca, messa in crisi a suo tempo dal cristianesimo, e nella configurazione di un soggetto che si accontenta

di un'etica del finito, di un'etica, cioè, all'insegna della misura, dell'equilibrio, del dominio della contingenza e dell'amministrazione del limite.

In questa prospettiva di limite, di finitudine, di rassegnazione stoica 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, la storia è ridotta a cronaca e la cronaca diventa la storia.

Mancando la dimensione escatologica, l'orizzonte quotidiano dell'uomo globalizzato è costellato di rassegnazione e fatalità. Esso è illuminato più dal materialismo intramondano di Lucrezio che dall'istanza escatologica del cristianesimo. "Prolungando la vita, scrive il poeta latino, nulla sottraiamo al tempo della morte, né riusciamo a intaccarlo, per poter essere morti meno a lungo. La vita di chiunque, dal più umile schiavo a Cesare, è una quantità finita che non ha rilevanza sottrarre all'infinito della morte. Quando il corpo è ormai stravolto dalle forze potenti del tempo, zoppica l'intelletto, delira la lingua, la mente vacilla: tutto viene meno. Bisogna quindi che si dissolva tutta la natura dell'anima, come fumo in alte folate d'aria; poiché vediamo che tutto nasce insieme e insieme cresce e insieme si disfa spossato dal tempo". Secondo Lucrezio e Democrito, coloro che "l'anima col corpo morta fanno", di eterno ci sono solo gli atomi, cioè i corpuscoli dalla cui aggregazione scaturiscono le entità composte: stelle, pianeti, mari, monti, piante, animali, noi stessi, e il vuoto, in cui essi turbinano senza posa. Tale concezione dovrebbe liberare da qualsiasi angoscia di morte, perché questa altro non è che angoscia di nulla. L'affanno del genere umano pare senza scopo, perché il tempo mostra che la vita è a tutti in uso e a nessuno in possesso. Sole e luna, i guardiani che con la propria luce perlustrano la gran volta rotante del cielo, insegnano agli uomini che volgono le stagioni dell'anno e la cosa si compie con ordine e regola fissa.

3. *La speranza cristiana*

Nella visione cristiana della vita e della morte, invece, il cristiano cammina verso una meta futura, e, nel suo camminare, il *da* dove della protologia determina il *verso* dove dell'escatologia. Il tempo di Dio è la misura del tempo dell'uomo. La promessa fatta all'inizio della storia della salvezza dà senso sia al correre del tempo presente che alla meta del tempo futuro. Essa non ancora il cristiano ad un passato che ormai non torna più, ma lo proietta verso un futuro che è allo stesso tempo avvento e speranza. Secondo la prospettiva escatologica del cristianesimo, l'uomo è proiettato verso il futuro, è alla continua scoperta di se stesso e del suo mondo, è in continua tensione per raggiungere livelli sempre più alti di progresso civile, religioso, umano. L'uomo, per natura, più che un nostalgico che ancora il suo ricordo al passato, è un profeta che lancia la sua memoria verso il futuro. *Memoria futuri*, la memoria del futuro non è un paradosso logico, ma una realtà esistenziale e religiosa. Il poema sacerdotale della creazione offre una teologia della storia che rompe il circuito magico di un tempo eternamente ricorrente, che non conosce fine, perché non conosce inizio, che non conduce a nessun luogo preciso, perché non viene da nessun luogo, che si alimenta in eterno, girando attorno a se stesso. Contro questa rappresentazione della storia, il libro della Genesi oppone una lettura della realtà nella quale la perfezione non è all'inizio, ma alla fine, il tempo non misura un processo di allontanamento dal principio fontale, una degenerazione, ma un processo di costruzione progressiva del mondo. Quando Dio, al settimo giorno, porta a termine il suo compito di Creatore, ciò non significa che l'opera creatrice sia definitivamente conclusa, bensì che sono state poste le basi di un edificio, nella cui costruzione occupa un posto di rilievo l'uomo, immagine di Dio.

L'attività umana sarà, perciò, prolungamento di quella divina; l'uomo è il con-creatore del suo mondo.

L'uomo esercita questa sua funzione di concreatore e di dominio vicario sulla natura finché vive nella storia, la quale diventa il laboratorio della sua identità cristiana e umana. Anche Ernst Bloch parla della storia come di un *laboratorium possibilis salutis*, un'officina, un laboratorio dove è possibile la salvezza, laddove possibile significa che accanto alla salvezza ci può essere anche la perdizione, e che se una salvezza è possibile, questa si deve realizzare entro i confini della storia. E' la storia il soggetto della salvezza, è l'uomo il protagonista della sua vita e del suo destino. Il cristiano che vive di fede e nella fede, tuttavia, come Abramo, si considera straniero nella terra promessa (*Eb* 11, 3), perché solo quando si è arrivati alla meta, alla conclusione del viaggio, si prende coscienza che su questa terra e in questa storia si è stati ospiti e stranieri (*Eb* 11, 13). Per il cristiano, ogni patria è una terra straniera e ogni terra straniera è una patria, e finché si vive e si cammina e si ama e si odia, si cerca una patria. Andare avanti, fiduciosi e ancorati al comando divino, significa cercare una patria, una identità. Chi fosse convinto che la sua patria è il luogo della sua nascita, non si muove, non cammina, non ricerca, ma o si ferma o torna indietro: "se avessero pensato a quella da cui erano usciti, avrebbero avuto la possibilità di ritornarvi" (*Eb* 11, 15). Ma chi è convinto che la città in cui abitare è quella dalle salde fondamenta, e costruita da Dio stesso (*Eb* 11, 10), chi vuole cercare una patria migliore (*Eb* 11, 16), costui cammina e pellegrina sino a trovare il riposo nella pace stessa di Dio. Quando sarò arrivato lassù, scriveva S. Ignazio di Antiochia, sarò definitivamente quello che sono: "Ecco, è vicino il momento in cui io sarò partorito. Abbiate compassione di me, fratelli. Non impedito che io nasca alla vita. Lasciate che io raggiunga la pura luce. Giunto là, io sarò veramente uomo", e Romano Guardini scrive che la nostra identità di uomini pellegrini è fissata dall'eternità, la quale consacra i nostri contorni personali: "Noi non abbiamo ancora il nostro vero nome; lo prova il fatto che il nostro nome attuale, quello civile, è portato anche da altri. Chi io sia realmente non lo so ancora; questo mistero per ora è incompreso e senza nome. Un giorno però riceverà il suo nome, quello che indica me e me soltanto. Sarà il nome del figlio o della figlia di Dio".

Questa determinazione eterna della nostra identità secondo il disegno divino impedisce che la vita umana sia un vagabondare senza meta e senza destino, e fa sì che invece la stessa vita sia un pellegrinaggio verso una meta, un traguardo fissato in anticipo da Dio e raggiunto nel tempo dall'uomo. Il cristiano non è un nomade, ma un pellegrino. Non è angosciato dall'incertezza del futuro, ma è animato dalla speranza fondata sulla Parola. La vera città umana è quella costruita da Dio stesso, la vera patria umana è quella preparata da Dio, cioè quella celeste. "*Non habemus hic manentem civitatem sed futuram inquirimus*" (*Eb* 13, 14): perciò, se la prospettiva blochiana è quella di configurare una possibile città terrena, una possibile storia umana, la prospettiva cristiana è quella di configurare una possibile città eterna, una possibile storia divina. La ricerca del cristiano è sì orientata alla scoperta di mondi vitali nuovi ma, più che a inventare, è orientata a trovare, ad accogliere, ad accettare nella gratuità della fede e nell'estasi della carità. In altri termini, la ricerca del cristiano non è orientata a costruire, ma a scoprire la costruzione, il disegno, il progetto eterno che si nasconde nelle cose del tempo e della storia, ad accogliere come dono e come impegno questo progetto. La sua è una ricerca delle tracce di eternità nella storia.

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.

Dare testimonianza del Cristo risorto, oggi, significa fare incontrare Gesù agli uomini e alle donne del nostro tempo. Nel Vangelo di Giovanni, i discepoli del Battista chiedono a Gesù: "dove abiti", con l'intenzione indiretta di chiedergli chi egli sia. La loro domanda, tutt'altro che ingenua, sta a sottolineare il fatto che il dove della residenza determina l'identità dell'essere di Gesù. Ciò richiama una verità umana fondamentale, secondo la quale il dove dell'uomo contribuisce a determinare il chi dell'uomo. Il corpo è il dove dell'uomo, e, in quanto tale, ne determina l'identità. La prima domanda dell'umanità è stata quella fatta da Dio all'uomo, per sapere dove egli si era collocato, dopo aver commesso il peccato. "Adamo dove sei"? Il dove non indica solo il luogo fisico, ma anche il luogo dell'anima. In quale situazione esistenziale, in quale stato d'animo, in quale atteggiamento interiore l'uomo si colloca davanti a Dio. La risposta di Gesù ai discepoli è: "venite e vedrete".

La prima cosa da fare, quando si incontra Gesù, è andare, decidersi, rispondere affermativamente, come rispose Maria all'annuncio dell'angelo, anche se non conosceva uomo e non sapeva come concretamente avrebbe potuto realizzare la missione che le veniva comunicata. Solo in un secondo tempo sopraggiunge il vedere e il capire. Il verbo vedere al futuro indica un processo, una temporalità, una gradualità. La conoscenza di Gesù richiede anzitutto un muoversi, un lasciare le proprie convinzioni, le proprie abitudini, le proprie occupazioni, la propria terra, la città, la famiglia, con la stessa disposizione con cui Abramo, padre della fede, ha lasciato la sua terra sulla parola della promessa divina. La notte oscura dell'uomo, quella del dubbio e dell'abbandono, è una notte abitata da una Presenza. La presenza di Dio nella vita dell'uomo è come la presenza delle stelle nel cielo. Talvolta non si vedono, ma ci sono. La presenza di Dio talvolta non la si vede, non la si percepisce, ma c'è.

L'incontro e la conoscenza di Gesù comportano anche una temporalità, perché il vedrete è al futuro. Mentre il decidersi di andare è al presente, la possibilità del vedere è al futuro. Nel momento in cui si prende la decisione di muoversi, di aderire alla chiamata e alla missione, non si capisce subito chi sia Gesù, e non si sa quale sarà il traguardo cui si giunge. La conoscenza di Gesù richiede tempo,

anche se il tempo, da solo, non è stato sufficiente per i discepoli per capire veramente chi era Gesù. Lo capirono non con l'aiuto del tempo ma con la forza illuminante dello Spirito. I discepoli sono chiamati per "stare" con Gesù. Ciò comporta la stabilità e la costanza di una comunione di vita che viene dopo una decisione di coraggio e di fiducia. L'indicazione temporale della chiamata, ad ogni modo, non è senza un significato profondo. San Giovanni non abbonda nella descrizione dei particolari delle azioni di Gesù. Quel poco che scrive, quindi, ha certamente un significato ben preciso. Che senso ha, allora, indicare l'ora dell'incontro? Di sicuro l'indicazione è un richiamo a prestare attenzione al tempo. Quando ci si chiede di saper leggere i segni dei tempi, bisogna includere nella lettura anche i tempi della storia, sia di quella personale, che di quella dei popoli, e soprattutto i tempi di Dio, che non sempre coincidono con quelli dell'uomo. Le coordinate dello spazio e del tempo sono necessarie sia per capire l'identità di Gesù, sia per capire l'identità del ricercatore.

L'incontro e la conoscenza di Gesù richiedono, infine, un atto di fiducia slegato da qualsiasi condizione particolare. La risposta che il fedele dà all'invito di Gesù dovrebbe essere slegata da qualsiasi forma di condizione, quale può essere, per esempio, un'adesione alla volontà di Dio se si è premiati con la salute fisica, con la gratificazione del posto di lavoro, con il riconoscimento sociale, e così via. Gesù, lo ripeto, ha scelto i discepoli, perché stessero con lui. Lo stare con Dio indica un rapporto personale, nel senso che si cerca Dio e non i suoi beni, si offre se stessi e non qualcosa di se stessi. D'altra parte, se l'amore cerca una ragione, non è più amore, ma diventa un calcolo. L'unica ragione dell'amore è quella di non averne alcuna. L'amore è ciò che di più gratuito esiste al mondo. Il cristiano si pone a servizio di questo amore gratuito. E, così facendo, non può non evocare ragioni di speranza, perché prima che portavoce dell'Assoluto si presenta come testimone della carità.