



SPERARE NELLA SOCIETÀ GLOBALIZZATA

+ Ignazio Sanna

1. L'io globale

Allo stato attuale del dibattito sulla natura e l'esistenza del postmoderno, non tutti si è d'accordo su che cosa si debba propriamente intendere per postmodernità. Tutti si è d'accordo, però, nell'affermare che una delle caratteristiche della società contemporanea sia senz'altro la globalizzazione. Questo termine descrive di norma fenomeni di natura prevalentemente economica. In realtà, esso serve anche per descrivere l'abbandono di un mare noto e l'entrata in acque sconosciute, per orientarsi nelle quali si dispone di mappe solo approssimative. L'uomo globale non sarebbe propriamente un pellegrino ma un viaggiatore che si muove nello spazio, riconoscendo che le mappe disponibili sono inadeguate, costruite in altri tempi da viaggiatori che vedevano altre cose. Il mare che si è abbandonato è quello della modernità societaria, fondato sulla spazializzazione della vita sociale imposta dagli stati nazionali, sostenuta dalle istituzioni e dalle agenzie di socializzazione. Nel momento in cui quegli equilibri entrano in crisi, nessuno scenario è deterministicamente dato. La soluzione che si adotterà dipenderà anche da quello che i soggetti faranno e dall'idea di uomo che essi si daranno. L'io globale è un io confuso, costretto a confrontarsi con un mondo pieno di contraddizioni. Anzi, con tanti mondi tra loro contraddittori. L'uomo di oggi, non avendo più riferimenti certi, fatica a mettere insieme i pezzi della propria vita e a ricomporli in uno schema di senso significativo. Dietro il termine della globalizzazione, quindi, non emerge una direzione determinata. Si coglie piuttosto una rottura degli equilibri del XX secolo, che lascia spazio a scenari inediti.

2. Un uomo senza spazio

2.1. Il fenomeno della globalizzazione, ora, proprio perché non è solo un fattore economico, ha profonde ripercussioni anche sulla identità antropologica. Secondo un primo aspetto, infatti, essa provoca la crisi della tradizionale rappresentazione degli spazi abitabili dall'uomo, e influisce così sul modo di concepire l'identità antropologica. In effetti, "globale" significa essere senza meta, essere presente allo stesso tempo ovunque ed in nessun luogo. Ma l'uomo globale non è l'uomo totale. La globalizzazione è la contemporaneità e contiguità delle esperienze, ma non la loro pienezza e perfezione. Solo l'uomo totale è anche un uomo integrato che produce esperienza. Non è l'esperienza che fa l'uomo, ma è l'uomo che crea esperienza.

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.

Un altro aspetto della globalizzazione è una nuova percezione del 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.

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 esteriorità, 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.

Ma Dio è amore, secondo l'espressione ardita dell'evangelista Giovanni (1Gv 4, 8). Allora la misura del tempo è l'amore. All'origine della storia non c'è la data di una rivoluzione, il governo di un imperatore, di un console, ma un gesto d'amore di Dio. Dio, ci dice sempre l'evangelista ed apostolo Giovanni, ha tanto amato il mondo da dare il suo figlio unigenito (Gv 3, 16). All'origine della storia c'è l'amore, cioè la realtà più gratuita ed impensabile che esista. Si sa, per esperienza comune, che l'amore e l'odio sono due sentimenti fondamentali dell'animo umano, che guidano ed ispirano azioni eroiche e gesti crudeli, ma che il più delle volte non possono essere né giustificati né spiegati razionalmente. L'amore è il sentimento più libero, più gratuito, più imprevedibile che esista; è ciò di cui ogni uomo ha estremo bisogno, ma anche ciò per il quale non si può rivendicare nessun diritto se non quello, appunto, dello stesso amore. L'amore e l'odio non possono essere né imposti né proibiti per legge, anche se costituiscono l'intreccio più fondamentale della convivenza umana. Ciò di cui ogni uomo ha bisogno per vivere e vivere bene è anche ciò che è sottratto alla legge della razionalità scientifica, perché ha una sua propria razionalità, che è quella di non avere alcuna ragione, ed ha una sua propria legge, che è quella di non rispettare nessun luogo, nessuna condizione, nessuna età. Chi ama per una ragione, non ama ma calcola. Chi odia per una ragione, non ragiona ma prevarica.

4. *Un uomo senza cielo*

L'uomo globalizzato, oltre che un nomade senza spazio e senza tempo è anche 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.

5. *Speranza sociale e intramondana*

5.1. Quale speranza, ora, potrà nutrire quest'io globale? A mio giudizio, non basta certamente una speranza di carattere sociale. Secondo Benedetto XVI, «nel secolo XVII l'Europa ha conosciuto un'autentica svolta epocale e da allora si è andata affermando sempre più una mentalità secondo la quale il progresso umano è solo opera della scienza e della tecnica, mentre alla fede competerebbe solo la salvezza dell'anima, una salvezza puramente individuale. Le due grandi idee-forza della modernità, la ragione e la libertà, si sono come sganciate da Dio per diventare autonome e cooperare alla costruzione del "regno dell'uomo", praticamente contrapposto al Regno di Dio. Ecco allora diffondersi una concezione materialista, alimentata dalla speranza [esclusivamente «sociale»] che, cambiando le strutture economiche e politiche, si possa dar vita finalmente a una società giusta, dove regni la pace, la libertà e l'uguaglianza. Questo processo, che non è privo di valori e di ragioni storiche, contiene però un errore di fondo: l'uomo, infatti, non è solo il prodotto di determinate condizioni economiche o sociali; il progresso tecnico non coincide necessariamente con la crescita morale delle persone, anzi, senza principi etici la scienza, la tecnica e la politica possono essere usate – come è avvenuto e come tuttora purtroppo avviene – non per il bene ma per il male dei singoli e dell'umanità.»

Questa speranza «sociale», fondata sulle sole proprie forze, cioè a prescindere dalla sua dimensione teologale (da Dio), nonostante i successi conseguiti, alla fine si rivela insufficiente a liberare totalmente l'uomo e a renderlo pienamente felice. La storia lo dimostra largamente. La speranza nel progresso scientifico e tecnico, nata con la rivoluzione industriale, ha prodotto notevoli frutti, ma si è infranta contro le contraddizioni del capitalismo speculativo, oggi giunto esso pure al capolinea. La speranza nella forza della ragione ha condotto a una migliore conoscenza dei diritti umani, personali e sociali, ma il mito illuministico dell'uomo che si libera da solo con le proprie mani ha generato le ideologie totalitarie dell'800 e i nazionalismi del '900 con la sequela di terribili guerre mondiali, e si è dissolto nel nichilismo contemporaneo, che nega perfino la possibilità di conoscere la verità. La speranza nata dall'ottimismo naturalistico liberale ha diffuso una certa filantropia nelle relazioni interpersonali, ma è sfociata nell'individualismo e nell'egoismo, nel razzismo e nella xenofobia. Ebbene, il fallimento storico – una dopo l'altra – di tutte queste «speranze sociali» è all'origine della delusione e del disorientamento che caratterizzano la nostra generazione, in preda a una profonda crisi di senso e a una forma di depressione e di stanchezza psicologica, che si riflette in campo culturale, sociale e politico: perché continuare ancora a sperare nella possibilità di autoliberazione, quando è fallito il socialismo, il più grande tentativo mai fatto dall'uomo di salvarsi con le proprie forze? Se perfino il capitalismo, che sembrava uscito vittorioso dal confronto con il comunismo, è fallito a sua volta?

5.2. Non basta neppure una speranza intramondana, fondata sull'ottimismo scientifico. Una particolare forma di questa speranza è la fiducia nella tecnica, ritenuta capace di perfezionare le condizioni di vita degli uomini. Un rappresentante originale e provocatore di questa speranza intramondana è il filosofo tedesco Peter Sloterdijk, che teorizza la cosiddetta antropotecnica. In una intervista al quotidiano *Repubblica* egli ha definito l'antropotecnica come "la somma degli esercizi e delle pratiche attraverso le quali gli esseri umani elaborano il loro potenziale. Allo stesso

tempo è la somma delle tecniche che gli individui utilizzano per mettersi in forma. Quindi un ambito della *conditio humana* che bisogna finalmente integrare nell'antropologia generale.»

Secondo il particolare concetto di *humanitas* di Solterdijk, l'uomo, così come lo conosciamo, altro non sarebbe che il prodotto di tecniche di addomesticamento, addestramento ed educazione altamente selettive (si vedano, ad esempio, nell'ambito dell'addestramento scolastico, il leggere, lo scrivere, il contare, lo stare seduti, ecc..). L'addestramento altro non è che un'antropotecnica di carattere umanistico, cui potrebbe subentrare, secondo l'autore, un'antropotecnica di tipo genetico; in ogni caso comunque l'uomo si trova a fare i conti con l'animale, quello domestico in un caso, quello mostruoso della manipolazione genetica nell'altro.

5.3. Se non basta la speranza sociale e neppure la speranza intramondana per rendere felice l'uomo globalizzato, è necessario disporre d'una speranza "altra". Una tale speranza non si basa su un evento storico particolare, su una scoperta scientifica eccezionale, ma su una persona. La speranza cristiana è una Persona. "Ciò fu vero ai tempi apostolici, quando l'annuncio cristiano aprì gli occhi a comprendere che non le forze cosmiche (i falsi dèi) governano il mondo, ma un Dio personale; ciò rimane vero anche ai nostri giorni, quando la Parola di Dio ci rende edotti che «non le leggi della materia e dell'evoluzione sono l'ultima istanza, ma ragione, volontà, amore – una Persona. E se conosciamo questa Persona e Lei conosce noi, allora [...] non siamo schiavi dell'universo e delle sue leggi, allora siamo liberi.»¹ E' vero, infatti, che se anche il fenomeno 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).

A partire 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

¹ **Benedetto XVI**, *Spe salvi*, 2007, n. 5. La speranza "altra" viene chiamata da Benedetto XVI anche "speranza affidabile." Cf. **Benedetto XVI**, *Discorso alla 59° Assemblea Generale della Cei*, 28 maggio 2009; **CEI**, *Educare alla vita buona del Vangelo*, cit., n. 15.

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."

Cristo – spiega l'enciclica *Spe salvi* – è venuto a rivelarci che la nostra vita non finisce nel vuoto, ma l'uomo è destinato all'incontro con Dio, è stato creato «per essere riempito da Lui» (n. 33). Per questo in Cristo siamo stati redenti e salvati. Questa certezza, che nasce dalla fede nella Parola di Dio, genera nel cuore del credente una «grande speranza», capace di dare senso a tutta la sua vita e di sostenerla anche nei momenti più difficili e faticosi. Infatti, è molto diverso vivere e agire ritenendo che tutto finisce con la morte, oppure con la certezza che l'uomo e la sua operosità sono destinati non a finire nel nulla, ma a rimanere per sempre in un mondo redento e trasfigurato. Pertanto, l'annuncio cristiano della salvezza non è solo una «buona notizia», un'informazione, ma porta con sé una vera trasformazione, cambia la vita degli uomini e il cammino della storia. Infatti, la speranza «teologale» ha sempre una dimensione sociale.

5.4. Per non ghetizzare la speranza cristiana, è necessario integrare tra loro le dimensioni sociale, intramondana, teologale. Infatti, quando la speranza «sociale» (di liberazione, di progresso, di felicità) è priva della dimensione teologale, essa rimane esterna e parziale, è fragile e insufficiente: «L'uomo non può mai essere redento semplicemente dall'esterno» (n. 25). «Non è la scienza che redime l'uomo. L'uomo viene redento mediante l'amore. Ciò vale già nell'ambito puramente intramondano». Benedetto XVI, nella sua enciclica, indica la via del confronto e dell'incontro tra speranze umane e speranza cristiana. Ciò comporta che tutti («laici» e «cattolici») ci mettiamo in discussione attraverso una sincera autocritica e un leale esame di coscienza. I cristiani diano l'esempio. Infatti – nota il Papa –, «dobbiamo anche constatare che il cristianesimo moderno, di fronte ai successi della scienza nella progressiva strutturazione del mondo, si era in gran parte concentrato soltanto sull'individuo e sulla sua salvezza. Con ciò ha ristretto l'orizzonte della sua speranza e non ha neppure riconosciuto sufficientemente la grandezza del suo compito – anche se resta grande ciò che ha continuato a fare nella formazione dell'uomo e nella cura dei deboli e dei sofferenti» (n. 25).

Da un leale esame di coscienza è facile cogliere gli errori dei credenti, che finiscono con accreditare l'idea che la speranza «teologale» sia una virtù astratta e disincarnata oppure sia una speranza «sociale» come le altre che oggi si confrontano nel mondo. Un *primo errore* è la dicotomia che molti credenti stabiliscono tra fede e storia. Si introduce un'indebita frattura tra vita terrena e vita celeste, che spinge a fuggire dal mondo, a rifugiarsi in una visione disincarnata e intimistica della fede, confinando ogni speranza di giustizia, di pace e di fraternità esclusivamente nel mondo futuro, nell'aldilà, alla fine dei tempi. Non si rendono conto questi cristiani che, così facendo, paradossalmente contribuiscono ad alimentare il secolarismo e le speranze atee, aiutano – senza volerlo – a estromettere Dio dalla storia. Dunque, il primo modo di rendere credibili

l'annuncio e la testimonianza della «grande speranza» agli uomini del terzo millennio è quello di realizzare prima di tutto in noi stessi la sintesi coerente tra fede e vita, consapevoli che non vi sono due storie diverse, una profana e l'altra sacra, ma che la storia è una sola, insieme umana e divina, come uno (umano e divino) è il destino dell'uomo chiamato a viverla. È il contrario di un annuncio della speranza cristiana aggressivo, imposto o arrogante.

Un *secondo errore* è quello di quei cristiani che, insistendo doverosamente sul fatto che la «speranza teologale» riguarda pure la costruzione di un mondo più umano e fraterno, finiscono però col ridurla a mera speranza di liberazione sociale e politica, lasciandone in ombra la dimensione religiosa e trascendente. San Paolo stesso ci ammonisce severamente: «Se abbiamo avuto speranza in Cristo solamente in questa vita, siamo da compiangere più di tutti gli uomini» (1 Cor 15,19). Infatti, la «grande speranza» suppone la liberazione dal peccato, che è il male radicale dell'uomo separato da Dio. Grazie a questa liberazione interiore e come suo momento integrante, la «speranza teologale» si traduce anche in contributo determinante alla liberazione dalle manifestazioni sociali e strutturali del peccato: dalle discriminazioni d'ogni genere, dai sistemi economici disumani, dai regimi politici oppressivi.

Occorre, infine, considerare anche un *terzo errore* dei cristiani, che toglie credibilità all'annuncio della «grande speranza»: lo scoraggiamento e la tristezza, da cui spesso si fanno prendere gli stessi credenti di fronte alle prove e alle avversità. Il pessimismo e la mancanza di una testimonianza gioiosa, bella e affascinante, che non si spaventa degli insuccessi e dei ritardi, è agli antipodi del «Vangelo della speranza», il quale invece insegna che la speranza vera passa necessariamente attraverso il *mysterium crucis*, abbracciato con gioia e fiducia: la sofferenza – specifica san Paolo – produce perseveranza, la perseveranza rende forti nella fede, e questa forza apre alla speranza (cfr Rom 5,4). Perciò, portare al mondo la «grande speranza» vuol dire portare (insieme con la croce del Signore) la fiducia nella sua potenza redentrice, che sola dà senso al dolore e alla morte dell'uomo e non consente di continuare a essere tristi «come gli altri che non hanno speranza» (1 Tess 4,13).²

La speranza cristiana non impedisce, anzi postula il confronto con tutte le speranze umane. Speranza «sociale» e speranza «teologale», mondo moderno e cristianesimo, non sono alternativi, ma destinati a integrarsi. L'incontro è possibile, perché anche la speranza cristiana è una speranza umana, sebbene essa si distingua dalle altre perché non si fonda su una filosofia o su una ideologia, né sulle sole forze dell'uomo, ma poggia su Dio e sulla sua Parola; nasce cioè dalla fede nella rivelazione e nella promessa della salvezza che si realizza storicamente in «Cristo nostra speranza» (1 Timoteo 1,1).

+Ignazio Sanna

² Cf. B. Sorge, *La speranza: virtù sociale e virtù teologale*, (pro manuscripto)