

“Forti di tale speranza ci comportiamo con molta *parresia*”

La speranza principio e fonte di fedeltà morale

La morale è sotto l'istanza del bene e della sua incondizionabilità. Agisce moralmente chi agisce per amore del bene, perché il bene morale vale per se stesso. Tutti percepiscono che condizionare il bene (la bontà, l'onestà, la giustizia, la santità) a qualcosa è mettersi fuori dell'ordine morale. E' debordare o nell'ordine della legge, che prescrive e costringe al bene, o in quello della convenienza, che vede il bene sotto il profilo del piacere e del vantaggio. Ad ovviare e la deriva legalistica e quella utilitaristica della morale si cerca di coniugarla insieme alla responsabilità. Agisce moralmente chi agisce responsabilmente. Responsabilità è riconoscere il valore del bene, assumerne personalmente le esigenze e rispondere delle sue adempienze e delle sue inadempienze. Responsabilità è ritrovarsi e riconoscersi buoni e onesti o, al contrario, cattivi e disonesti in relazione al bene o al male compiuto. Il *principio responsabilità* diventa così il postulato e il criterio della moralità¹.

Esso però non è il principio primo della morale. Non può esserlo, perché io posso riconoscere il bene, percepirne la responsabilità e non volerlo o volere il suo contrario. Il principio responsabilità è tanto elevato quanto fragile. Perché la responsabilità è centrata sulla coscienza morale. Ma questa non esiste indipendentemente dalla coscienza ontologica del soggetto: coscienza di essere e dover-essere, coscienza di senso della vita. In un vuoto di senso la responsabilità gira a vuoto. Sta di fatto che non basta la coscienza del bene ad attivare il volere e l'agire, con l'impegno e l'onere che comportano. Occorre un orizzonte di senso legato alla vita del soggetto e alla sua riuscita. Occorre un filo che leghi il bene morale (il *bonum faciendum*) al bene-essere della persona, il dovere-agire al dovere-diventare, la volontà morale di bene all'aspirazione profonda e irriducibile dell'uomo alla felicità e alla salvezza². Quell'orizzonte è dischiuso dalla speranza. Quel filo è disteso e annodato dalla speranza. Il *principio speranza* è allora il principio primo della morale³. Il *principio speranza* sostiene e attiva il *principio responsabilità* e l'individuo è un soggetto etico⁴.

1. *Primato teologale e ontologico della speranza*

La speranza ha una razionalità preliminarmente antropologica, che ne mette in luce il significato fin nella sua valenza assoluta⁵. La teologia riconosce questa razionalità, l'assume e la

¹ Cfr H: Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, G. Einaudi Editore, Torino 1990.

² “Ogni uomo vuole che la sua vita riesca *in quanto totalità*. E questo è proprio ciò che chiamiamo felicità” (M. Rhonheimer, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando Editore, Roma 1994, 47).

³ Il primo a parlare di “principio speranza” è stato E. Bloch nel libro omonimo *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt 1959; tr. it: *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994.

⁴ “Senza speranza, lo stesso principio responsabilità, anziché rispondere alle sfide e alle attese della storia, è tentato di ripiegare nella rassegnazione e anche nella disperazione, specie di fronte al male o ai mali del mondo con il loro spessore d'incomprensibilità e, a volte, di umana incomprensibilità” (L. Lorenzetti, *La responsabilità morale nei confronti del futuro in Il futuro come responsabilità etica*, Atti del XIX Congresso nazionale dell'ATISM (F. Compagnoni – S. Privitera edd.), Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2002., 162).

⁵ Tale razionalità l'ha messa ben in luce G. Marcel, alla cui fenomenologia della speranza qui rinviamo. Cfr in particolare *Abbozzo di una fenomenologia e di una metafisica della speranza* in *Homo viator*, Borla, Torino 1967, 39-80. Per uno studio analitico della fenomenologia della speranza di G. Marcel cfr M. Cozzoli *L'uomo in cammino*

ricomprende nella luce della rivelazione e dell'intelligenza della fede, vale a dire del futuro di Dio disciuso dal suo avvento nella storia e nell'oggi dell'uomo. Tutta la vita secondo il Vangelo è sotto l'istanza del futuro di Dio e della sua promessa. Essa è intrinseca alla vita pasquale del cristiano e della Chiesa. Lo è nella forma della speranza teologale, la quale dice il futuro sulla base di un *già* avvenuto e di cui il futuro è l'espressione del *non ancora*. La speranza cristiana non nasce direttamente dalla promessa e dalla profezia ma dalla memoria e dall'avvento. Essa è profezia e promessa di un futuro in nome di ciò che è avvenuto e avviene: l'avvento redentore di Cristo e rigeneratore dello Spirito nella vita della Chiesa e dei cristiani. Questo è premessa incoativa di una novità di vita che va verso il suo *pleroma*, la sua definitività, la sua pienezza. La speranza cristiana dice il compimento di ciò che è incominciato con la Pasqua di Cristo nell'umanità e nella storia, con la Pentecoste nella Chiesa, con il battesimo nel cristiano. Per questo la sua promessa è indefettibile: la sua forza non è quella del prevedere e dell'aspirare umano ma dell'azione incoativa, prefigurativa e anticipatrice di Dio e del suo Spirito nella vita dell'umanità, della Chiesa e del cristiano. Perciò la speranza per il cristiano non è né un vago sentimento o presentimento né un precetto di vita. Essa è modalità dell'essere cristiano: è virtù la speranza che lo riveste come un abito (*habitus*), e lo abilita al vissuto che essa suscita. Sicché il cristiano è uomo di speranza: è l'uomo della speranza.

Occorre prima di tutto ritrovare e ribadire in teologia morale questo primato teologale e ontologico della speranza. Primato teologale perché la speranza del cristiano è a partire non dall'attesa e dall'invocazione dell'uomo ma dal "Dio della speranza" (*Rm* 15,3), espressione che designa l'iniziativa di Dio, messa in luce dalla natura di vocazione e di grazia della speranza. Natura di vocazione perché il cristiano è "chiamato alla speranza" (cf *Ef* 1,17-18; 4,4): egli non la percepisce e la vive come un suo progetto o una conquista umana ma come ascolto e risposta a un disegno di Dio⁶. Natura di grazia perché la speranza cristiana muove non dal bisogno e dall'attitudine dell'uomo ma dall'iniziativa di Dio e dalla sovrabbondanza della sua grazia, che in Cristo si fa "nostra speranza" (*ITm* 1,1). Egli apre e introduce la nostra vita nel destino di "gloria" prefigurato per noi dalla Pasqua di Cristo (cf *Rm* 8,17; *Ef* 1,11-12; *Col* 1,27; 3,4), il quale risorge come il *prototokos* di molti fratelli (cf *Rm* 8,29, *Col* 1,18). Così che il cristiano non pensa la speranza sulle coordinate umane del tendere, dell'aspirare, del desiderare, del presagire e del predire. Ma sulle coordinate incomputabili e sorprendenti della grazia, con cui Dio in Cristo si rivela e si dona come salvatore dell'uomo, aprendolo alla "speranza della gloria" (*Rm* 5,2; *Col* 1,27), "speranza della vita eterna" (*Tt* 1,2), "speranza della salvezza" (*ITs* 5,8): espressioni tutte della speranza teologale, la speranza *più grande*, umanamente indeducibile, cui c'introduce la fede.

C'è un primato altresì ontologico della speranza, essendo questa iscritta nell'essere nuovo originato dalla grazia battesimale. Per essa noi veniamo "rigenerati, mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti, per una speranza viva" (*IPt* 1,3). Questa inerisce alla dignità filiale del cristiano, che lo rende *ipso facto* partecipe dell'eredità dei figli: "Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli siamo anche eredi, eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria" (*Rm* 8,16-17).

verso... *L'attesa e la speranza in Gabriel Marcel*, Abete, Roma 1979, in particolare il cap.VII: "Io spero in te per noi".

⁶ Cfr M. Cozzoli, *Speranza in Dizionario di Pastorale Vocazionale* (a cura del Centro Vocazionale Rogate), Ed. Rogate, Roma 2002, pp.1128-1136.

La speranza effonde dall'ontologia filiale che definisce il nostro essere cristiano. La figliolanza divina iscrive la nostra vita nel futuro di Cristo e della sua eredità: "giustificati dalla sua grazia diventiamo eredi, secondo la speranza, della vita eterna" (*Tt* 3,7; cf *Ef* 1,11).

2. *Speranza, libertà di decisione e libertà morale*

Questo essere di speranza che noi siamo è una fonte permanente di senso per la nostra vita. L'intelligenza vede dischiudersi le prospettive di vita più grandi per le inesauribili aspirazioni del cuore umano. Essa è nella luce della possibilità cognitiva più elevata: quella di una fede piena di speranza. Se l'*intellectus fidei* è il perfezionamento della ragione umana, l'*intellectus spei* è il compimento. Perché in una fede piena di speranza la ragione è riconciliata con se stessa: essa è introdotta ed aperta alla luce del *novum ultimum* della vita e della sua verità. Vi è aperta non attraverso una teoria ma attraverso un coinvolgimento vitale, incoativo e partecipativo del soggetto. Questi è nella speranza, la quale dice insieme un modo di essere, di comprendere e di agire⁷.

La speranza cristiana è un modo di essere e di comprendere che suscita la contemplazione, ma che non si limita e non finisce con questa. Il soggetto della speranza è un contemplativo ed insieme un soggetto attivo, profondamente coinvolto, impegnato e motivato. Questo perché le prospettive di senso dischiuse dalla speranza fanno da molla della libertà. Ciascun soggetto è la sua libertà. Una libertà anzitutto di decisione e di scelta, cui *non può sottrarsi*⁸. Una libertà quindi per il bene morale, il valore, cui *non deve sottrarsi*⁹. Per non essere né una "condanna", come l'ha vista J.P. Sartre, né un mero arbitrio, come l'accredita la cultura radical-libertaria, la libertà - espressione del volere intelligente della persona - ha bisogno di orizzonti di significato. Per essi la libertà si percepisce favorevolmente e si decide per il bene.

Senza questi orizzonti la libertà di decisione e di scelta è provata come una "passione inutile" e un onere insopportabile, una "condanna" appunto, e l'uomo può arrivare a invidiare – come fa il Leopardi nelle sue Odi¹⁰ – il mondo della necessità e del determinismo. La libertà per riconoscersi e accogliersi ha bisogno di un mondo sensato. Se invece niente ha senso perché la vita non ha senso, perché non c'è un senso del tutto, un senso ultimo, la libertà s'angoscia su se stessa e sulla sua inutilità. L'uomo subisce la libertà come un onere gravoso e ineluttabile: l'onere di chi vorrebbe ma non può non decidersi ed ogni giorno è condannato ad aprirsi un varco tra le vanità della vita.

Senza orizzonti di senso ultimo inoltre la libertà non progredisce e non si sviluppa moralmente. Subisce processi di fissazione o regressione a livello di libero arbitrio – libertà d'indifferenza o di scelta – dove la libertà è riversa su di sé, sul suo nativo potere di decisione, che

⁷ Per uno svolgimento analitico cfr M. Cozzoli, *Etica teologale: Fede, carità, speranza*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1996², Parte IV: "Dare ragione della speranza".

⁸ Il che faceva dire a J.P. Sartre "noi siamo condannati alla libertà" (*L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1968, 588-589).

⁹ Cfr M. Cozzoli, *La conquista della libertà. Dalla "libertas minor" alla "libertas maior"* in *Rivista di Scienze Religiose*, XIV/28 (2000) 331-374.

¹⁰ G. Leopardi arriva a invidiare la paga "vaghezza" del passero o la "beata" incoscienza della greggia (come d'ogni animale), non gravati dall'insostenibile peso della libertà, da cui invece è irrevocabilmente angosciato il "pensoso in disparte" mirare umano (cfr *Il passero solitario* e *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* in *Canti*, vol. I, Rizzoli, Milano 1998², 299-302, 493-514).

reitera continuamente se stesso in un'opzionalità ripetitiva e piatta. Un individuo del genere è come un uccello vissuto sempre in gabbia, che ha la natura del volatile ma non ha sviluppato l'*habitus* del volo. Egli è un essere libero per natura, ma la sua libertà non si eleva alle altezze del bene morale: non si lascia attrarre e coinvolgere dal bene, non si autodetermina per il bene. Essa è riportata o bloccata al livello della mera scelta, dove l'unico valore è il suo indeterminato arbitrio. E' questa la concezione e la prassi liberistica o libertaria della libertà, espressione di un potere di agire, più che di volere, che aggioga la libertà ai dettami del piacere e del vantaggio. Essa aumenta le libertà di fare (per i crescenti poteri di rivendicazione e di acquisto, da una parte, e le progressive cadute di veti e di divieti, dall'altra), ma non sviluppa anzi atrofizza la libertà di volere, di autodeterminarsi per il bene¹¹. E questo non tanto perché non si riesce a vedere il bene, quanto perché non si hanno motivi e stimoli per volerlo: per demotivazione del volere. Le molle del volere sono scariche. Il "*video bona proboque, deteriora sequor*", del poeta latino Orazio, è espressione emblematica e corrente di questa contraddizione tra l'intelligenza del bene e la volontà del bene all'interno della libertà.

La libertà è dunque attiva in una prospettiva di senso, senza la quale o la libertà si angoscia su se stessa o è appiattita sulla sua indifferenza. Nel primo caso la libertà è provata come un peso. Nel secondo subisce la deriva emotivistica e utilitaristica del bene. Nell'uno e nell'altro caso a riscattare e destare la libertà è la speranza. Non c'è libertà senza speranza, in quanto non c'è riconoscimento di valore e di compito senza speranza. Questo perché lo sguardo dell'anima si contrae sulla finitudine del presente. Il tempo si raccorcia e si chiude e in queste angustie non c'è spazio per la virtù, l'oblatività e la rinuncia: in una parola, non c'è spazio per l'amore¹². "Chi me lo fa fare" è espressione emblematica di queste angustie. Non c'è un "chi" in grado di attivare il "fare" che un valore, un bene morale, comporta. Quand'anche il valore fosse apprezzato e riconosciuto nella sua esigibilità, è inattivo il desiderio e il volere. E' sì un valore, ma... "chi se ne importa?": espressione, questa, della distanza, della non-implicazione del soggetto. Il valore non "importa": non coinvolge, non interessa il soggetto. A conti fatti – altro modo significativo di esprimersi – "non vale la pena". Ogni impegno comporta una "pena": espressione dell'onere, del sacrificio che la fedeltà operativa al valore implica. Ma senza destinazione apprezzabile, chiuso in una doverosità autoreferenziale, tale sforzo è inutile e vano, semplicemente "non vale". Il valore, quand'anche avesse valenza teorica, non ha valenza operativa. E' sempre così in presenza di ogni sollecitazione del volere. Dalla più semplice alla più impegnativa. Deve "valerne la pena", altrimenti il volere e l'operare sono disattivi e inefficaci.

3. Bene morale, virtù e speranza

Questo significa che non si può vivere senza speranza: la vita è come paralizzata, soffocata e impedita. Ciascuno vive della speranza che ha, vale a dire delle prospettive di senso che gli si schiudono davanti, aprendogli il conoscere al volere e il volere all'agire. Tutto dipende allora dalla speranza e dalla sua qualità. Ci sono speranze diverse, perché diverse sono le cose sperate:

¹¹ Cfr N. Bobbio, *Libertà in Enciclopedia del Novecento*, vol. III, Istituto della Enciclopedia Italiana fondato da G. Treccani, Roma 1978, 1003.

¹² "Non si può amare senza una qualche speranza; altrimenti la vita sarebbe tanto più tragica quanto più l'amore è bello" (G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1995, 71).

diversa è l'ampiezza degli orizzonti dischiusi e diversa la profondità e il raggio di coinvolgimento del soggetto. Così come diversi sono gli ambiti del vivere e dell'operare, ciascuno dei quali è attivato e sorretto da una speranza. Ci sono speranze piccole, periferiche e parziali e ci sono speranze grandi, centrali e globali, che da ultimo sono una sola – la speranza assoluta¹³ – perché una è la vita ed il tutto che la realizza e l'appaga¹⁴. Solo questa riesce ad attivare e sostenere la gratuità e la fedeltà.

Dire gratuità e fedeltà significa portarsi sul piano morale, che è il piano del *bonum simpliciter*, vale a dire del bene valevole in sé e non relativamente ad altro, in quanto cioè serve a conseguire un vantaggio o a procurare un piacere (*bonum secundum quid*). E' il bene connesso all'essere stesso della persona, così da qualificarla moralmente. Per esso il soggetto è buono, così come per la sua mancanza il soggetto è cattivo. Il valore in sé di tale bene, e quindi il carattere morale che lo connota, avanza esigenze di priorità e incondizionabilità rispetto ad ogni altro bene (fisico, ontico, premorale) che attrae più piacevolmente e favorevolmente la libertà. Il che non poche volte rende arduo il volere e l'agire: decidersi ed operare moralmente può contrariare le esigenze del mero piacere e del vantaggio. Essere buoni può contrastare l'essere ricco, sazio, affermato, rinomato, approvato, ammirato, appagato...; può esigere la rinuncia, la perdita o il non conseguimento di beni psico-fisici. Esige l'accesso appunto all'ordine della gratuità, della ricerca del *bene per se stesso*, vale a dire del bene che *non serve* (a qualcosa) ma che *rende buono* (il soggetto): bene il cui valore non è dato dal grado di utilità o fruibilità ma dalla bontà. Ed insieme l'essere buoni esige l'accesso all'ordine della fedeltà ovvero della permanenza della libertà nel bene. Perché il bene morale non è a termine. Non si può essere buoni fino a un certo punto. Non si ama, non si è giusti, non si è puri, non si è miti, non si è veri, non si è onesti “fino a quando...”. L'amore è “per sempre”: il bene è “per sempre”, senza riserve. Il che richiede temperanza, forza, giustizia e saggezza pratica: in una parola, richiede virtù, in cui la vita morale prende forma attiva e propria.

Approdare alla virtù non significa ancora aver trovato la ragione ultima dell'impegno morale, perché la virtù stessa è possibile entro un quadro di senso che la sostiene. Certamente la virtù significa un potenziale d'azione, in quanto assume e polarizza attivamente sul bene le potenze spirituali e affettive (intelligenza, volontà e sentimenti) della persona. Ma essa non è un movente primo, in quanto la virtù è intelligibile e attiva in una visione aperta e fiduciosa della vita. La virtù è incomprensibile e spenta in un orizzonte di vita chiuso e angusto. Non si coltivano nobili ideali e beni eccellenti in visioni e prospettive di vita esigue e ristrette. Più lo sguardo diventa corto e basso più s'indebolisce ed esaurisce il senso e la bellezza del bene e dei valori morali. Più lo sguardo si eleva e si estende, più l'intelligenza, la volontà e il desiderio si aprono alle ampiezze del bene morale e sintonizzano con esso nella virtù. Il che dice l'intima connessione tra la virtù e la speranza. Intima perché la speranza si rapporta alla virtù non esteriormente ma vi inerisce dall'interno, per l'atteggiamento di apertura e di fiducia che connota ogni virtù e che questa comporta ed effonde.

C'è dunque una relazione stretta e profonda tra bene morale, virtù e speranza, che delinea l'identità e la possibilità stessa della morale. La prospettiva della morale infatti non è quella della legge e del legislatore (autorità) che obbliga ad atti ad essa conformi. E' la prospettiva invece del

¹³ Così la chiama G. Marcel: cfr *Homo viator*, o.c., 57; *Etre et avoir*, Aubier, Paris 1927, 111.

¹⁴ S. Agostino ci dà una descrizione efficace delle diverse speranze e del loro potere animatore e suscitatore nella vita di un individuo, per arrivare da esse alla speranza in Dio: cf *Sermoni* 313/F, 2-3, PL 46, 915-916.

soggetto e delle sue aspirazioni al bene: il bene felicitante per lui, che dice la realizzazione della vita. Entro questa costitutiva esperienza appetitiva, desiderativa si colloca e si comprende la morale¹⁵. In essa l'ha collocata e compresa l'etica classica, che ha in Aristotele e San Tommaso i suoi più illuminati cultori. Entro questa esperienza la colloca il Vangelo ed è da pensare e ritrovare la morale evangelica. Il che sta a dire la connessione della morale con il desiderio della felicità, che caratterizza profondamente e muove la vita di ogni individuo umano. La morale s'effonde e si sviluppa da questa costitutiva aspirazione del soggetto al bene felicitante, che essa comprende e configura come vita buona. Questa è espressione di un'esperienza e di un'intelligenza in termini non di *edoné* della felicità ma di *eudaimonia*, non cioè di puro piacere (interamente legato alla soddisfazione e al mero godimento) ma di bontà, che è gioia, riconciliazione e pace. La vita buona prende forma nelle virtù, che sono la conformazione stabile, abituale e dinamica di tutta la persona (intelligenza, volontà e desiderio) al bene, nella pluriformità delle sue espressioni morali. Ciascuna virtù è conformazione della libertà ad un bene morale o valore particolare, e tutte le virtù insieme ed unitariamente al bene che rende buona la vita. Le virtù sono gli *habitus* del bene morale che insegnano e dispongono a volere spontaneamente, piacevolmente il bene e perciò a vivere bene, rendendo buono il soggetto e felice la vita. Le virtù sono la via morale alla felicità. In esse prende forma l'istanza morale del bene e della sua gratificazione eudemonica.

Tutto questo significa e mette in luce l'*immanenza della speranza alla virtù*. La speranza è nella dinamica aspirativa, appetitiva, desiderante, che muove il soggetto all'azione e che la virtù indirizza e stabilizza entro la prospettiva etica del bene. Essa è nel desiderio di felicità iscritto nell'ontologia della persona: felicità che la virtù fa percepire e provare come vita buona. Essa è in tutto ciò che di non-ancora e di ulteriore la vita buona è premessa e promessa e di cui la virtù si alimenta. Questo sta a dire che la speranza è l'anima della morale: le ragioni della morale sono le ragioni della speranza, che la figura etica della virtù intercetta, coltiva ed effonde. Senza la speranza si fuoriesce dalla sfera della morale, cadendo o nel torpore dell'indifferenza e dell'accidia o nella conformazione ripetitiva e coattiva alla legge.

4. La speranza condizione di ogni agire

La morale è sotto l'istanza propria della convinzione, che ne designa e preserva l'autonomia da ogni dipendenza legalistica ed emotivistica. La speranza è per la tutela e la promozione dell'autonomia della morale e del soggetto morale, in quanto essa è una riserva di senso per la comprensione e per l'azione. La speranza è una fonte incessante di convinzione che persuade l'intelligenza, suscita il volere e indirizza il desiderio. Essa si pone e si dispiega nella stessa linea finalistica della morale, che ha come obiettivo la persona, la sua realizzazione, il suo compimento, la sua bontà insieme morale e ontologica. La speranza è condizione di ogni agire,

¹⁵ Cfr in merito gli studi di G. Abbà: *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1995; *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale*, vol.1, LAS, Roma 1995; e di M. Rhonheimer, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando Editore, Roma 1994. Sotto il profilo teologico cfr M. Cozzoli *Per una teologia morale delle virtù e della vita buona*, Lateran University Press, Roma 2002.

perché nessuno s’impegna per qualcosa senza la prospettiva e la fiducia di conseguirlo¹⁶. Come l’operare poetico ha bisogno delle sue speranze, così l’agire etico. Con la differenza che quelle concernono obiettivi parziali ed esterni o solo tangenziali alla persona (una soddisfazione, un successo, un guadagno, un risultato). La speranza, che attiva l’agire morale, concerne la persona stessa, la sua vita.

Per questo la morale non può alimentarsi di speranze periferiche ed oggettuali, mirate all’avere. Ha bisogno di speranze assiali, coinvolgenti la persona, mirate all’essere. Alla base di ogni impegno morale c’è sempre una speranza in senso trascendente l’avere: concernente la persona, la sua bontà, onestà, nobiltà, rettitudine. Così che il raggio di estensione e profondità dell’impegno è il raggio di estensione e profondità della speranza che lo suscita e lo alimenta. L’impegno morale s’arresta dove finisce la speranza. Si spiega così come possa darsi di fatto impegno rigoroso ed ampio in un campo della morale (per esempio, quello sociale, quello ecologico, quello della pace) e non in un altro (per esempio quello della vita, della famiglia, della verità), o come possa esservi generosità e coraggio fino ad un certo punto e non oltre.

Questo lo diciamo di un soggetto morale, ma può dirsi analogicamente anche di una cultura etica. Assistiamo oggi a grandi vuoti etici nel campo della vita e della sua tutela, della coniugalità, della sessualità, della famiglia, della giustizia, del bene comune, dello sviluppo. Sono vuoti di speranza. Non si resiste all’aborto, all’eutanasia, alla violenza, alla lussuria, alla cupidigia, alla corruttela, all’ambizione, alla vendetta, alle pretese del desiderio senza speranza. Non ha senso la rinuncia, il sacrificio, la fatica, l’abnegazione, che il bene morale comporta, senza la speranza. Allora si cede a tutto, ci si lascia andare alla soddisfazione facile della pulsione e del desiderio, con la complicità odierna delle offerte crescenti delle tecnologie e dei mercati, da una parte, e del permissivismo diffuso, dall’altra. Si pensi – a titolo d’esempio, oggi – al cedimento facile alla corruzione, al ricorso indiscriminato alle tecniche di fecondazione artificiale, alle modalità estremamente soggettive e abusive di concepire e vivere i rapporti di coppia o, ancora, alla dissipazione delle risorse e al degrado ambientale comportati da un’economia dello spreco. Il non poter pensare e fare altrimenti è segno di quell’angoscia del desiderio che domina arrendevolmente le libertà e le coscienze.

Di fronte ai vuoti di speranza, che si aprono e si allargano nella cultura etica odierna, cosa fa la morale, cosa fa la teologia morale? Si adegua ad un ethos senza speranza o di poca speranza? Diventa rinunciataria e complice - un’etica di retroguardia - a ritroso delle tendenze e delle preferenze etiche del momento? O cerca d’immettere nell’ethos la speranza del bene, di tutto il bene possibile, a costo di apparire inattuale, ma preservando e liberando tutta la sua carica profetica? Una morale di speranza è una morale profetica, capace di reggere e contrastare l’onda d’urto e livellatrice delle tendenze e delle mode correnti con l’intelligenza e l’amore del bene.

5. La speranza cristiana dà forma di beatitudine alla morale

Per un impegno etico a tutto campo, amante del bene morale *tout court* (senza decurtazioni e riserve), e per l’impegno etico più oblativo e fedele occorre la *speranza più grande*. E’ la speranza di una bontà ontologica (vita buona), di un compimento personale, integrale e solidale,

¹⁶ “La speranza è condizione di ogni agire, poiché questo presuppone di poter conseguire qualcosa facendo affidamento sulla possibilità di ottenerlo in quel caso determinato” (H. Jonas, *Il principio responsabilità*, o. c., 285).

di un destino salvifico, vale a dire di una felicità completa che motiva e attiva tutta la bontà morale possibile¹⁷. E' questa speranza che sostiene e rende operante il messaggio etico di Gesù, in tutta la sua esigibilità. Essa pone sotto l'istanza della *beatitudine* tutta la morale evangelica e le virtù in cui questa prende forma essenziale e primaria.

Aprire alla beatitudine la vita è darle il respiro dell'eterno, vale a dire di Dio e della sua vita, che in Gesù è stata dischiusa e resa partecipe a noi. Beatitudine significa la vita senza ombre né limiti, la vita buona in pienezza, in una parola, la "gloria" di Dio. Beatitudine è la felicità dell'uomo in Dio, realizzabile come grazia che redime l'uomo¹⁸. Essa sta a dire che la felicità è possibile, avendo insieme le condizioni di possibilità del dono e del compito. Del dono, perché le possibilità della felicità come realizzazione della vita sono quelle della salvezza, che l'uomo non può darsi ma solo ricevere¹⁹. Del compito, perché l'uomo è soggetto d'intelligenza, volontà e desiderio, in una parola, di libertà e perciò di autodeterminazione di sé e della sua vita attraverso l'agire, da cui egli non può prescindere.

Il dono dice la speranza da esso suscitata, perché "nella speranza siamo stati salvati" (*Rm* 8,24). Il compito dice l'impegno morale che la speranza attiva e sostiene. Non che la speranza cristiana crei la morale o dia origine a un'altra morale, perché una sola è la via della vita, ciò che l'uomo "deve fare di buono per avere la vita eterna" (*Mt* 19,16): una sola è la morale stabilita dalla sapienza creatrice divina e appresa dall'intelligenza umana. Ma la speranza è il "valore aggiunto" della morale: la sua carica profetica è l'impulso e la passione di cui la morale ha bisogno per trovare il pieno adeguamento dell'agire all'essere, l'aderenza del comandamento alla vita e perciò la ragione delle ragioni del dovere morale, dell'obbligatorietà del bene (*bonum faciendum*), senza uscire dal terreno della morale.

La speranza cristiana dà forma di beatitudine alla morale, vale a dire di compimento dell'umano in Dio, così che nulla è votato alla vanità e all'angoscia di un divenire annientatore, ma il bene che l'uomo compie e che la morale gli chiede come dovere, a volte difficile e sofferto, è momento parziale, incoativo e prefiguratore del bene ultimo e pieno che è la perfetta e completa realizzazione della vita nella gloria di Dio. La speranza scorre nello stesso alveo della morale, che è quello dell'aspirazione dell'uomo al bene, a ciò che è buono. La morale è intenzione del bene (intenzione da *intendere*: "tendere verso", "mirare a")²⁰. La speranza assume e sostiene quell'aspirazione/intenzione, sottraendola alla vanità e alla delusione. Essa è la profezia di possibilità del bene, di tutto il bene per l'uomo, del bene ottimale che chiamiamo felicità, di cui il bene operabile moralmente, la bontà morale, è momento e parte.

Questo bene, nella sua espressione piena nel vangelo, prende la forma della gloria: della pienezza della vita in Dio²¹. La speranza dà alla vita morale le coordinate della gloria, attinta alla

¹⁷ "Salvezza e felicità sono due nomi per dire lo stesso, quello stesso a cui un essere umano, anche quando dichiara l'opposto non può rinunciare" (C. Vigna, *Il tuo volto la mia felicità* in *Dialoghi*, 1/3 (2001) 22). "Senza la prospettiva di una salvezza completa, che si risolve nella vita eterna, l'impegno attuale rischierebbe di girare a vuoto" (U. Vanni, *Il futuro e la vita vissuta del cristiano. Spunti di riflessione biblica in Il futuro come responsabilità etica*, o.c., 116).

¹⁸ "Beatitudine indica l'insieme della pienezza definitiva dell'uomo, considerato nella sua interezza, partecipe della grazia, nell'ordine soprannaturale" (K. Rhaner – H. Vorgrimler, *Beatitudine* in *Dizionario di teologia*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1968, 78). Cfr anche *Gloria di Dio* in *ivi*, 300-301.

¹⁹ Un'autosalvezza è una contraddizione in termini. "La felicità non si conquista; si riceve o ci tocca in sorte". La felicità è un "evento" e perciò qualcosa che a-viene, che viene a noi, che ci viene data. La felicità non è un "prodotto". "Non possiamo farci felici...; possiamo solo essere fatti felici" (cfr C. Vigna, a.c., 16-23).

²⁰ Cfr Rhonheimer, o.c., 31-33.

²¹ Cfr K. Rhaner – H. Vorgrimler, *Gloria di Dio* in *Dizionario di teologia*, o. c., 300-301.

Pasqua di Cristo, alla sua umanità gloriosa, per la potenza attualizzatrice della Parola e dei Sacramenti, prima di tutto del battesimo e soprattutto dell'eucarestia. Così che quella gloria non è una promessa interamente futura. E' una "speranza viva", per la quale veniamo rigenerati (cf *1Pt* 1,3). Essa è enunciata e fatta provare da Gesù nel Vangelo come beatitudine, che anima il presente e dischiude il futuro. E' questo il grande insegnamento della pagina delle "beatitudini": il nome nuovo che assumono nel vangelo le virtù morali (cf *Mt* 5,3-12). Queste sono delineate da Gesù come le modalità in cui prende forma la vita buona e beata del discepolo (*inchoatio beatitudinis*). Modalità concernenti proletticamente il presente (il "già") della bontà-beatitudine, legata alla virtù ("beati voi..."), e il futuro (il "non ancora") del compimento ("perché sarete..."). Così che la morale è interamente attivata e alimentata da questo avvento anticipatore della speranza e della sua promessa, come cammino verso il suo dispiegamento ultimo e pleromatico. La morale è l'assenso della libertà all'avvento innovatore della grazia (cf *Ap* 21,5); lo spazio del farsi personale e storico del Regno di Dio e della sua giustizia (cf *Mt* 6,33).

E' questo contesto ed orizzonte di senso ultimo e inglobante - che raccorda l'anelito al bene dell'uomo alla gloria e alla beatitudine divina - il quadro entro cui comprendere ed accogliere il radicalismo etico del Vangelo, espressione di quel compimento che Gesù è venuto a dare alla legge morale (cf *Mt* 5,17), sia nella forma dell'obbligo morale che del consiglio evangelico. Solo una speranza di vita in pienezza può esigere e attivare tutto il bene possibile. Essa apre la coscienza a tutto il bene morale e alla sua doverosità: non una concezione e un perseguimento minimale e selettivo del bene, ma capace di penetrarlo e volerlo in tutte le sue espressioni ed esigenze etiche. Senza la speranza dischiusa dal Vangelo, gli asserti normativi del "ma io vi dico" (che rettificano e superano quelli dell'"avete inteso che fu detto"), la giustizia superiore del Regno, il criterio etico della perfezione del Padre, la fedeltà per sempre nel matrimonio, la povertà e la gratuità più grandi, la non-violenza assoluta, la legge del servizio e dell'ultimo posto, la misericordia che si china su tutte le miserie e perdona tutte le colpe, l'amore del nemico, la testimonianza del martirio, la legge della croce, la verginità per il Regno dei cieli... sono degli ideali senza la forza del possibile. La speranza è questa forza, ma non come un incentivo o un interesse esterno, ma come una fonte di persuasione e di disponibilità interiore che raccorda l'agire, il più impegnativo e oblativo, all'essere, la bontà etica alla bontà ontologica (ed anche psicologica), così da aprire continuamente spazi di benevolenza, di fedeltà, di giustizia, di carità, di purezza, di umiltà, di generosità, di mitezza... ed in questa libertà trovare vera, buona e bella la vita. Perché di questo si tratta: di rendere buona, vera e bella la vita o, con linguaggio evangelico, di "guadagnare" e "non perdere" la vita (cf *Mt* 10,39; 16,25-26; *Mc* 8,36). E' esattamente ciò che il Vangelo insegna all'uomo, ma non chiudendolo nel cerchio effimero e deludente della soddisfazione edonica e contingente, ma aprendo la sua vita alla vita di Dio e alla sua benevolenza salvifica, venuta con Gesù Cristo e da lui dischiusa a noi. E' questa la speranza più grande, davvero a misura della mente e del cuore dell'uomo, che sola può attivare l'impegno morale, il più generoso, sofferto e fedele.

6. La speranza in teologia morale

Resta sempre aperto il dibattito sul rapporto tra fede e morale. Torna a porsi ripetutamente l'interrogativo se possa darsi una morale senza la fede. Certamente non può darsi una morale

senza la speranza. Semplicemente perché non può darsi una doverosità etica fuori di un orizzonte di senso che coinvolge il soggetto, facendogli trovare valevole l'impegno: valevole in ordine alla bontà (il bene, la felicità, la realizzazione) della persona. Senza speranza si fuoriesce dalla morale: l'operare è o meramente legale o utilitario. La crisi della morale oggi non è una crisi di doverosità ma una crisi di speranza, che porta al distacco dell'agire dalla persona. *Why to be moral?* Perché essere morale, se l'agire morale non ha un riscontro nel soggetto? E non ha un riscontro perché il soggetto dispera di un senso morale, che è il senso della bontà, della verità e della bellezza della vita. Questa è la grande sfida per la teologia morale, che ha subito e continua a subire la deriva normativistica, cadendo in una doppia infedeltà. Infedeltà al Vangelo, che colloca la morale nel quadro ermeneutico delle beatitudini e della speranza da esse significata. E infedeltà al soggetto etico, che chiede prospettive di senso entro cui comprendere se stesso e l'investimento della sua libertà. Il che chiama a una conversione metodologica dalla prospettiva della norma a quella dell'aspirazione al bene e perciò del soggetto che s'interroga sulla vita buona.

La teologia morale non può disimparare la valenza storico-salvifica dell'etica biblica: come questa prenda non la forma primaria della norma ma dell'offerta di senso. Questo senso procede dall'evento di Cristo, sacramento della misericordia di Dio che perdona e redime, dischiudendo all'uomo vie di beatitudine e di gloria: vie di realizzazione e riuscita della vita. Ciò che paralizza la libertà è l'*empasse* dell'insignificanza e della colpa. Il Vangelo è la "buona notizia" di Dio che in Cristo ci ha liberati e redenti (cf *Gal* 5,1; *Ef* 1,7; *Col* 1,14). Questa "salvezza per grazia" (*Ef* 2,5; *At* 15,11) è il *primum ethicum* della rivelazione. Esso è percepito nella fede come la fonte di una grande speranza (cf *2Ts* 2,16): "nella speranza noi siamo stati salvati" (*Rm* 8,24)²². Questa salvezza nella speranza è la luce di verità e di vita entro cui prende senso l'impegno morale del cristiano²³. E' il senso della fedeltà salvifica alla grazia: dell'*amen* della libertà, pronunciato sul terreno operativo della vita e della storia, per ciò stesso assunte e integrate nel cammino escatologico ai "cieli nuovi e terra nuova" (*2Pt* 3,13). La speranza dà valenza salvifica alla morale. A partire da essa la teologia morale va ricompresa e svolta come ermeneutica della storia della salvezza, la quale ha nell'insegnamento delle beatitudini il suo paradigma²⁴.

Dopo la stagione, nel cuore del secolo scorso, delle cosiddette "teologie impegnate"– destinate e ispirate tutte dalla ritrovata e rinnovata teologia della speranza – la teologia morale s'è assestata prevalentemente sui dibattiti della fondazione ed elaborazione della norma e sulle dispute tra fautori dell'etica della fede e quelli dell'autonomia della morale. Occorre tornare alla teologia della speranza per riprenderne e svilupparne la valenza metaetica e teleologica, in ordine alla significazione e motivazione dell'agire morale. Il che dev'essere fatto con attenzione privilegiata alla formazione del soggetto etico. Se le teologie impegnate l'avevano fatto in ordine

²² Ciò che muove il figliol prodigo a rialzarsi dallo stato di estrema prostrazione in cui l'aveva ridotto il peccato e la colpa è la speranza, percepita come memoria del padre, di qualcuno che lo aspetta, disposto – malgrado tutto – a riaccoglierlo e riconciliarlo (cf *Lc* 15, 11-22). Senza questa speranza quel giovane è perduto e la sua libertà paralizzata e frustrata.

²³ Malgrado tutti gli sbilanciamenti e le derive normativistiche, la morale cristiana non è una morale del dovere. Questa è la morale kantiana. La morale cristiana è morale del senso, della felicità, della salvezza, quindi della speranza.

²⁴ La teologia morale si cura ancora assai poco o niente del "grande tema della felicità" e della "ricostruzione del senso, che costituisce il problema centrale e più urgente del nostro tempo". Due temi interconnessi: il problema della felicità è il problema del senso. Cfr G. Trentin, *Per una ricomprensione del futuro come responsabilità morale in Il futuro come responsabilità etica*, o.c., 176-177. 180.186-187.

alle grandi realtà storiche da recuperare alla responsabilità morale dei cristiani, la teologia morale di questo *tertium millennium inuente* deve farlo con attenzione diretta alla maturazione spirituale delle coscienze, alla vocazione di ciascuna, alla fedeltà e al compito di santità di ogni cristiano²⁵. Questo per ritrovare l'unità e la continuità tra spiritualità e morale, nella convinzione che la spiritualità non può essere coltivata indipendentemente dalla vita morale e questa deve trovare nella spiritualità la sua prospettiva di significato e d'indirizzo.

A questa prospettiva appartiene la speranza, non come una teoria ma come *habitus* teologale, caratterizzante la personalità etica del cristiano. E' a condizione di diventare virtù e quindi di contrassegnare profondamente e vitalmente il conoscere, il volere e il desiderare, che la speranza può costituire la riserva di senso e di forza dell'agire morale, specie quando questo si fa arduo e impervio. Non s'insegna la speranza né come una regola né come una tecnica, ma come un atteggiamento della persona: una disposizione delle potenze operative, che determina un modo di essere, di pensare e di volere. Abbiamo detto che la speranza sottostà ad ogni virtù, che essa informa e anima dall'interno. Ma è essa stessa e per prima una virtù: virtù fondamentale del vivere etico, virtù cardine del vivere cristiano (con la fede e la carità).

La teologia morale non ha dedicato adeguata attenzione alla speranza né sotto il profilo sistematico, né sotto il profilo pedagogico. Lo ha fatto nel passato sotto il profilo prevalentemente normativo, in ordine agli obblighi di speranza e ai peccati contro la speranza. Gli sviluppi della teologia della speranza, a partire dalla metà del secolo scorso, hanno avuto scarsa incidenza sul piano etico-fondativo ed etico-educativo. La speranza è ancora aliena a molte teologie morali fondamentali. Dove se ne parla essa è semplicemente una virtù particolare, circoscritta e caratterizzata in se stessa, e non principio ispiratore e architettonico della teologia morale e attitudine costitutiva e decisiva della personalità morale del cristiano. La teologia morale deve riacquisire la speranza al proprio assetto logico e metodologico.

Bisogna altresì notare che non mancano in teologia segnali e contributi di recupero e rilancio del ruolo eticamente suscitatore e propulsore della speranza. Ne è testimone la marcata attenzione al tema del futuro, come pure un rinnovato e più oculato interesse allo spirito dell'utopia e allo sviluppo di una sana coscienza utopica. Ma tale recupero risente ancora dello sviluppo e dello sbilanciamento sul terreno sociale e politico della teologia della speranza. L'attenzione è all'esistenza pubblica: l'interesse è polarizzato sulla speranza collettiva. Ed invece la speranza investe tutta la vita morale. Perché la speranza è principio di senso e di animazione di tutto il vissuto, a cominciare dall'esistenza personale: dalla vita interiore, per effondersi a tutte le relazioni e le solidarietà. Per Giovanni la prima ricaduta etica della speranza dei figli di Dio – speranza di diventare pienamente simili a Dio – è di carattere personale e interiore: “Chiunque ha questa speranza in lui, purifica se stesso, come egli è puro” (cf *Gv* 3,2-3).

7. “Noi ci affatichiamo e lottiamo perché speriamo nel Dio vivente”

Il cristiano attinge la speranza al Vangelo. La impara dalla testimonianza di Gesù. Egli c'insegna la speranza come totale abbandono nelle mani del Padre, nella comunione filiale che neppure la tentazione suprema della croce ha potuto rompere, così da vivere tutta la sua vita come

²⁵ Cfr Giovanni Paolo II, *Novo millennio ineunte*, Lettera Apostolica al termine del grande giubileo del duemila, 6 gennaio 2001, n.30-31

un dono d'amore completo, "sino alla fine" (Gv 13,1). Di questo amore fino alla croce la risurrezione è l'assenso e la risposta del Padre (cf At 2,24; 10,40; 13,30)²⁶. Per l'azione sacramentale dello Spirito, la speranza del Crocifisso-Risorto passa nella nostra vita: noi siamo "rigenerati per una speranza viva" (IPt 1,3). Gesù Cristo diventa "la nostra speranza" (ITm 1,1). Noi speriamo Cristo (*spes quae*), il suo stesso destino di gloria (cf 1Cor 15,19; Rm 6,3-11). Ed in noi spera Cristo (*spes qua*): noi speriamo con la speranza filiale di Cristo. "Cristo è in noi speranza della gloria" (Col 1,27). Una speranza forte, incrollabile – una "speranza contro ogni speranza" (cf Rm 4,18) – fondata sull'indefettibile "amore di Dio in Cristo Gesù", effuso nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo e da cui niente e nessuno "potrà mai separarci" (cf Rm, 4,5; 8,31-39).

E' questa la speranza cristiana. Essa è un potenziale di convinzione e d'azione, che attiva e alimenta la libertà dell'Apostolo: la più grande libertà morale, chiamata all'impegno più arduo, coraggioso e fedele. "Forti di tale speranza ci comportiamo con molta *parresia*" (1Cor 3,12). La *parresia* – tradotta con "coraggiosa franchezza" – sta a dire la fedeltà al bene in situazione ardua e difficile, come la testimonianza al vangelo in ambiente avverso ed ostile, che provoca allo scoramento, al cedimento e al disimpegno. Qui non basta la persuasione della verità e del bene, non basta la fede, a suscitare l'azione. Occorre una speranza grande, una fede piena di speranza, capace di vincere l'avversità, l'isolamento e la tentazione. Occorre la speranza dei profeti e dei martiri, altrimenti la verità e il bene morale perdono il loro carattere incondizionato, gratuito e assoluto e vengono relativizzati, condizionati e posposti ad altro.

Senza questa speranza s'insinuano una concezione e una prassi utilitaristica della morale, le quali hanno trovato la copertura teoretica di quelle concezioni teleologiche della norma e del giudizio morale che hanno appiattito tutto a livello di beni ontici e premorali, dove il bene e il male non hanno valenza in se stessi ma la mutuano da rapporti di proporzione, giudizi di convenienza e calcoli di conseguenze. Questa morale non ha bisogno di speranza, perché non è più la dimora del bene, del *bonum simpliciter*: il bene morale da volere malgrado tutto. Essa non conosce la *parresia*, la *prophetia* e la *marturia*, perché sul piano operativo tutto è relativo e trattabile. Non c'è un bene valevole in sé (così come non c'è un male in sé, un *intrinsece malum*), che possa obbligarmi al prezzo di gravi perdite, oneri e disagi. Pertanto la morale non fa appello alla speranza, chiede solo giustezza e correttezza nel calcolo dei beni e dei mali in gioco.

Riconoscere invece la valenza morale del bene (come del suo contrario, il male) significa approvarne e assumerne le irriducibili esigenze. Il che è principio di una responsabilità, di una dedizione, di una missione che solo la speranza può suscitare e sostenere, in ragione diretta della *parresia*, della *prophetia* e della *marturia* che l'amore e la fedeltà al bene comportano. L'impegno più grande, vale a dire più oneroso e sofferto, esige la speranza più grande. Questa consapevolezza è esplicita nella coscienza di Paolo che, in mezzo alle difficoltà e alle fatiche del ministero, confida all'amico Timoteo: "Noi ci affatichiamo e lottiamo perché speriamo nel Dio vivente" (ITim 4,10). Il che, da una parte, dice la speranza più grande: la speranza suscitata dalla fede e dall'amore di Dio. D'altra parte, sta a dirci come la speranza in Dio, tutt'altro che motivo d'evasione dalla terra e proiezione nel cielo, è la più grande risorsa di convinzione e impegno morale. Specialmente quando l'amore effettivo e operativo del bene esige fatica e lotta. Ovviamente questo Paolo lo dice qui dell'impegno missionario. Esso vale però per ogni impegno

²⁶ Cfr J. Alfaro, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1973, 45-50; R. Bourgeois, *La speranza ora e sempre*, Queriniana, Brescia 1987, 45.

morale, perché l'impegno missionario per il cristiano è d'ordine morale. Esso è espressione peculiare della fedeltà morale. E poi perché la logica del bene morale è unica e indivisibile: essa suscita sempre la stessa responsabilità e fa appello alle stesse risorse. Unica e medesima è la speranza teologale, che anima l'amore a tutto il bene. Non solo il bene attinente direttamente a Dio e al Vangelo ma tutto il bene morale, che interpella responsabilmente la coscienza e che in ogni modo attiene a Dio, perché ha nella sapienza e nella volontà creatrice e salvifica divina la sua origine.

C'è un'aderenza stretta e inscindibile della speranza al vissuto morale, essendone la sorgente di persuasione attiva. La speranza suscita e sostiene il vissuto etico, nella forma delle virtù che strutturano la personalità morale e degli atti in cui queste prendono forma operativa. E' vero però anche il reciproco e cioè che il vissuto etico-virtuoso è il buon *humus* della speranza e del suo consolidamento. Questo perché la speranza non fiorisce e non mette radici nell'inerzia e nell'apatia morale. Il terreno della "speranza che non delude" è la virtù e l'operosità etica, con la fatica e la sofferenza che la fedeltà morale comporta e che il cristiano sa riconoscere e apprezzare: "noi ci vantiamo anche nelle tribolazioni, ben sapendo che la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata e la virtù provata la speranza" (cf *Rm* 5,3-5)²⁷. Gli accidiosi, i pigri e gli inetti sono senza speranza, perché sono fuori della circolarità virtuosa e feconda della virtù, dell'operosità e della speranza. Questo circolo ha nella pazienza – virtù di riconoscimento e rispetto del tempo e delle sue cadenze – il "luogo" d'attuazione e svolgimento (cf *Rm* 8,25; *Rm* 5,3-4)²⁸. Tra pazienza e speranza c'è un rapporto di reciprocità, perché la speranza genera la pazienza come virtù del tempo intermedio, dell'attesa vigile e militante. E la pazienza, forte e operosa, è il modo di vivere, attestare e dare ragione della speranza (cf *IPt* 3,15). Nella pazienza prende forma esistenziale e storica la speranza. Essa è il modo di abitare il tempo aperto dalla speranza: il tempo posto tra l'inizio e il definitivo, il "già" e il "non-ancora", la promessa e il compimento. Tempo della fedeltà dell'uomo alla promessa di Dio, che investe e attraversa tutta la fascia del vissuto.

8. Motivo di azione e motivo di speranza

Aver delineato la speranza come la molla dell'agire morale non significa farne il principio causativo. Non è infatti la speranza e la sua promessa a determinare le azioni da compiere. Dalla speranza non si può dedurre alcun comportamento etico-operativo. Tale è piuttosto l'attitudine mentale e pratica dell'edonista, che fa della felicità il movente dell'agire. Questo è indotto dal bene sperato ed è in funzione di esso. In una visione edonistica della morale la felicità promessa è la misura e lo scopo, il motivo e l'obiettivo dell'azione. Ma il ruolo eticamente suscitatore e attivante della speranza non è di tal genere. Come tale non espone la morale, l'etica evangelica delle beatitudini, alla critica di edonismo etico²⁹.

²⁷ "La speranza biblica – segnatamente la speranza come è intesa e vissuta da Paolo – non è un'evasione dalla realtà presente verso un'utopia. Essa infatti non solo non ignora le tribolazioni, ma, paradossalmente, viene collaudata proprio da esse" (U. Vanni, *Il futuro e la vita vissuta del cristiano*, a.c., 116; cf 116-117).

²⁸ Cf L. Padovese, *Il futuro ultimo cristiano di fronte alla sfida sociale della perdita di senso globale in Il futuro come responsabilità etica*, o. c., 112-113

²⁹ Solo un fraintendimento o una riduzione in senso edonistico del *principio speranza* può indurre a una critica siffatta. E' l'equivoco o il pregiudizio in cui è incorso E. Kant e la sua etica, con il sospetto e la critica ad ogni connessione della morale con la felicità.

In realtà la beatitudine dischiusa dalla speranza non è un motivo d'azione: non è cioè l'intenzione soggiacente all'azione, la ragione in base a cui viene scelta un'azione e non un'altra. Il motivo d'azione è un giudizio della ragione su ciò che è bene compiere. Esso consiste in un bene (qualcosa che è riconosciuto come buono dalla ragione), il quale costituisce l'oggetto (l'obiettivo, il fine) dell'azione. E' l'intelligenza etica (la ragione pratica) a motivare l'agire determinato e concreto, attraverso un giudizio di congruità tra mezzo e fine: tra un bene che fa da obiettivo o fine e l'atto che fa da mezzo per conseguirlo. Il motivo d'azione, l'*a che pro* di un atto, ciò che c'induce a fare questo o quello non è dunque la speranza, ma un nesso logico tra l'atto e il bene che lo intenziona. Pretendere di derivare dalla speranza l'agire determinato e concreto significa esporsi o all'indeterminatezza o all'inattività³⁰.

Un motivo di speranza è diverso da un motivo d'azione, in quanto costituisce una prospettiva di perfezione, di valore e di senso che sta dietro i motivi di azione, non per determinarli ma per sostenerli. Nella condotta umana tale prospettiva "non è un obiettivo concreto che possa costituire oggetto d'intenzione, ma ragione formale per cui possono essere costituiti obiettivi concreti. Se essa è detta fine ultimo non è perché costituisca l'ultimo dei fini concreti, ma perché costituisce la ragione ultima per cui è possibile a un uomo perseguirli"³¹. Così, per esempio, la speranza di conservare o di ritrovare la salute non dice nulla in ordine al da farsi determinato e concreto per non ammalarsi o per guarire da una malattia. Questa è una determinazione di conoscenza e di coscienza medica. Ma la speranza è il coefficiente stimolatore e sostenitore degli obblighi, dei sacrifici e delle rinunce che un intervento terapeutico o un regime dietetico comporta. La prospettiva e la promessa della buona salute è un motivo di speranza, senza il quale un'esigenza o prescrizione medica è logica e doverosa ma non è assunta e adempiuta.

Quando questa prospettiva e promessa abbraccia la vita nella sua globalità, nel suo significato integrale, ci troviamo in presenza della speranza ultima e più grande, del cui valore è la speranza cristiana: speranza salvifica, speranza di vita eterna, speranza escatologica. Essa investe la morale tutta intera, perché la morale - come la libertà dell'uomo cui è rivolta - si costituisce nella trama dell'intero, vale a dire del tutto della vita e del suo destino. La speranza cristiana sta al di là dei motivi d'azione, cui non può sostituirsi, perché dalla speranza non si può derivare il *faciendum/vitandum*. Ma essa è la ragione delle ragioni da cui prende forza di persuasione e decisione ogni *faciendum/vitandum*, in pratica ogni dovere e compito morale. Al varco della libertà la speranza è la forza del possibile, che muove il passo dal "tu devi" al "tu puoi".

La speranza cristiana è quella prospettiva di senso ultimo e integrale, di compimento salvifico della vita, che mi fa dire "nonostante tutto è possibile", "nella lotta tra la vita e la morte vince la vita", "il bene è più forte del male", "l'amore non delude", "vivere è bello sempre": espressioni tutte di quella persuasione, affidamento, fermezza, disponibilità per il bene di cui la morale ha bisogno, non meno di quanto abbia bisogno di cognizione, deliberazione e obbligazione al bene. Infatti, io posso trovare dei motivi di azione e non agire, posso trovare la ragionevolezza etica di un atto e non riuscire a volerlo; so che cosa è giusto ma non m'importa. Questa condizione si chiama disperazione e angoscia. Si dispera di un senso ultimo, di una prospettiva salvifica, di una riuscita della vita. E quest'angoscia deprime la libertà³². Lo sa bene e lo dichiara

³⁰ Cfr M. Rhonheimer, *o.c.*, 79-82.

³¹ G. Abbà, *o.c.*, 65.

³² "Non è detto che la disperazione coincida con il gesto tragico o con la testimonianza palese e dolorante. Essa può celarsi nell'accidiosa dissipazione delle ore o nell'elegante discorrere del don Giovanni.. Può, infine,

apertamente Qoelet: che vale impegnarsi se “tutto è vanità e grande sventura” (cf *Qo* 2,18-21)? affaticarsi se “tutto è vanità e inutile affanno” (cf *Qo* 2,11.17), “vanità e un inseguire il vento” (cf *Qo* 1,14)? Perché vivere moralmente se il destino della vita è il tragico pareggio nella morte del saggio e dello stolto, del giusto e dell’empio, del puro e dell’impuro, del buono e del malvagio (cf *Qo* 2,14-16; 9,2)? In questo vuoto di speranza trova motivo e incentivo piuttosto il disimpegno e la dissipazione del gaudente e dell’intemperante: “Non c’è di meglio per l’uomo che mangiare e bere e godersela” (*Qo* 2,24)³³. E’ l’amara ma logica conseguenza, anche per San Paolo, del cedimento e dell’abbandono della speranza di fronte alla morte: “Se i morti non risorgono, mangiamo e beviamo, perché domani moriremo” (*1Cor* 15,32).

Riassumendo, di ciò che è bene fare non decide la speranza ma solo la ragione pratica che si dirige al bene pratico, a ciò che è raggiungibile attraverso l’agire. La speranza interviene al livello delle convinzioni e delle spinte all’azione, dell’autodeterminazione operativa del volere, specialmente quando operare il bene esige particolare impegno: “quando già sappiamo che cosa è buono, ma per altri motivi ci è difficile farlo oppure indietreggiamo davanti a esso”³⁴. La speranza non genera l’azione, non è principio del che cosa dobbiamo fare: genera la disponibilità e la fedeltà morale. Così come la disperazione non genera l’indeterminazione nel bene, non sopprime il giudizio morale: genera l’accidia – questo *taedium operandi*³⁵ – che deprime l’amore del bene.

Conclusion: Dire la speranza più grande

Compito della teologia morale oggi è dire la speranza. Un compito da non intendere come un servizio aggiuntivo o di riserva, in risposta alle domande di senso di una società e di una cultura attraversate dall’ansia e dall’angoscia dell’insignificanza. Questo perché la speranza s’iscrive al centro di una morale che torna a disporsi metodologicamente dal versante della norma a quello dell’aspirazione al bene. E poi perché la speranza appartiene all’essenza di una teologia morale che ritrova nel messaggio della salvezza il suo codice ermeneutico. Questa ricentatura soteriologica porta la teologia morale a polarizzare l’attenzione sul soggetto, nel quale la domanda etica s’intesse alla domanda di riuscita della vita. Si tratta d’intercettare la domanda di senso della vita, in rapporto a cui l’obbligo morale può essere riconosciuto e assunto³⁶. Le norme più giuste e i giudizi operativi più prudenti resteranno senza effetto fuori di una prospettiva di senso che apre la vita a un’ultimità liberata e liberante.

Dire la speranza nella vita morale è dire necessariamente la speranza più grande, la speranza escatologica: speranza della vita, speranza di salvezza. Altrimenti non si è al riparo dalle disattese delle cose sperate e dalla delusione dei fallimenti e delle morti³⁷, e l’accidia e il

annidarsi nel cuore segreto d’ogni avarizia, che ha perduto l’essere e sta nell’avere: in tal senso la disperazione, è anche la malattia nascosta dell’uomo borghese” (V Melchiorre, *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 2000, 53).

³³ “Chi non ha una prospettiva di salvezza accumula male su male” (Cirillo di Gerusalemme, Catechesi, 2,5, Ed. Reischl in W. C. Reischl – J. Rupp, *Cirill Hierosol. Opera*, Monaci 1848, rist Hildesheim 1967, 44-45).

³⁴ Cfr M. Rhonheimer, *o.c.*, 82-83.

³⁵ Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q.35, a.1.

³⁶ “Esiste una connessione tra il bene morale e il pieno compimento del proprio destino” (Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, Enciclica circa alcune questioni fondamentali dell’insegnamento morale della chiesa, 6 agosto 1993, n. 8; cfr anche nn. 7. 72).

³⁷ Cfr V. Melchiorre, *o.c.*, 53.

disimpegno hanno sempre la meglio. Solo essa riesce a decomprimere il desiderio e dilatarlo alle grandezze e ampiezze del bene. E la morale è sottratta all'assottigliamento emotivista e utilitario.

La speranza più grande non può essere che di natura relazionale, perché altrimenti o si confonde con un facile ottimismo o diventa ideologica³⁸. Nell'uno e nell'altro caso si stempera e si dissolve come speranza. Solo la relazione della fede e della carità a Dio, il Signore che crea e redime la vita, definisce e fa sussistere la speranza. Alla sua base c'è la fede e il suo svolgimento è nella carità: "*fides generat spem et spes caritatem*"³⁹. Il che scandisce e definisce la vita cristiana. Questa consiste in una intensa esperienza di Gesù il Signore: esperienza relazionale di appartenenza profonda (cf *Rm* 14,7-8). La coscienza di questa appartenenza – come il sapersi e sentirsi figli di Dio (cf *Rm* 8,14-18) – costituisce per il cristiano la sorgente di una grande speranza, la quale è fermento di vita e fonte di coraggio nell'affrontare le inevitabili difficoltà. La speranza nel Signore è la grande riserva e la forza propulsiva della libertà morale, nella fedeltà del quotidiano e nelle prove sofferenti dei giorni. Essa è la passione del "nonostante tutto" della croce e del "molto di più" della grazia (cf *Rm* 5,15-20), che vince la rassegnazione e la resa⁴⁰. L'ha percepito e detto ad alta voce il profeta: "Quanti sperano nel Signore riacquistano forza, mettono ali come aquile, corrono senza affannarsi, camminano senza stancarsi" (*Is* 40,31).

Sommario

1. *Primato teologale e ontologico della speranza*
 2. *Speranza, libertà di decisione e libertà morale*
 3. *Bene morale, virtù e speranza*
 4. *La speranza condizione di ogni agire*
 5. *La speranza cristiana dà forma di beatitudine alla morale*
 6. *La speranza in teologia morale*
 7. *"Noi ci affatichiamo e lottiamo perché speriamo nel Dio vivente"*
 8. *Motivo di azione e motivo di speranza*
- Conclusione: Dire la speranza più grande*

Mauro Cozzoli

*Professore di Teologia Morale nella
Pontificia Università Lateranense*

Publicato in "Speranza umana e speranza escatologica". Atti del XX° Congresso dell'Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale (A.Altobelli – S.Privitera a cura), Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, pp.207-232.

³⁸ Nella sua fenomenologia della speranza G. Marcel mostra come la speranza ultima e più grande – assoluta, egli la dice – è di natura relazionale. Essa è al di là di ogni "io spero che". E' sempre un "io spero in" (cfr G. Marcel *Homo viator*, o.c.,42-43. 55-58. 109). Marcel ci mostra anche come essa si distingue e non si confonde né con il desiderio né con l'ottimismo (cfr ivi 39-40. 43-45. 60).

³⁹ "La fede genera la speranza e la speranza la carità" (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q.17, a. 8).

⁴⁰ Cf. P.Ricoeur, *La libertà secondo la speranza* in *Il conflitto delle interpretazioni*, Ed. Jaka Book, Milano 1977, p.422-423.