

Sintesi teologica

José Luis Illanes

Università di Navarra (Spagna)

“Desiderio della salvezza, salvezza del desiderio”. Il titolo del nostro colloquio riflette l’ambivalenza, anzi, il carattere paradossale, dell’esperienza umana. Il desiderio, e in particolare il desiderio di salvezza, con tutta la pienezza che esso implica, mette in evidenza la trascendenza dello spirito. Ma se il desiderio è un segno di apertura, si presenta a noi anche come prigionia da cui è necessario essere salvati, come soggettività negativa in cui l’uomo, volgendosi morbosamente su stesso, si isola dalla realtà.

Da una prospettiva teologica queste considerazioni evocano, in primo luogo, e prima di ogni altra cosa, l’orizzonte teologale della nostra esistenza: il *fecisti nos Domine ad te et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te* con cui Sant’Agostino comincia le sue *Confessioni*. Il desiderio, la capacità umana di desiderare, è l’eco dell’ordinazione dell’uomo a Dio, della sua apertura non ad un infinito generico, bensì personale e specifico. Si ritrova così la ragione della nostra aspirazione alla pienezza.

Nello stesso tempo, tuttavia, si evidenzia che all’infinito, proprio perché è personale, si accede solo mediante il superamento del proprio io, aprendosi nella fede, nell’amore e nella dedizione. Il desiderio, profondamente radicato nel nostro esse-

re, è chiamato, insomma, ad essere superato, trasceso in un atto di libertà con cui l'io, riconoscendo nella fede la realtà di Dio, si consegna a Lui. Da ciò la possibilità di negazione, dell'incurvarsi su se stesso dello spirito umano - *cor corvum in se*, di cui piaceva parlare a Lutero - e, di conseguenza, di un desiderio non più di apertura, ma di chiusura, ansia concupiscente di un'autorealizzazione che, proprio perché rivolta al proprio io, rende impossibile ogni autentica pienezza, ogni salvezza.

Queste considerazioni sono state presenti, in un modo o in un altro, con parole diverse, durante tutto il Colloquio, sia nelle conferenze e nei dialoghi direttamente teologici, sia in quelli che avevano un altro carattere. Per esempio, nella relazione del Prof. Ermanno Pavesi, in cui la presentazione di alcuni dei rappresentanti più qualificati della psicologia del profondo evidenziò gli aspetti oscuri, irrazionali dell'esperienza umana e, di conseguenza, aprì la porta ad una lettura teologica che, giustificandoli, li integrasse in una sintesi teologica compiuta. Oppure la relazione del Prof. Josef Seifert, dal cui tentativo di avvicinarsi filosoficamente a uno degli enigmi più grandi dell'esistenza umana e, in modo particolare, della dogmatica cristiana - cioè la tensione tra salvezza e condanna che culmina nell'affermazione della possibilità di una condanna eterna, ovvero dell'inferno - scaturì un'acuta riflessione ispirata a Platone, sulla relazione tra male, peccato, conversione e castigo.

La riflessione apertamente e direttamente teologica fu presente nel Colloquio fin dall'allocuzione introduttiva pronunciata dal Prof. Abelardo Lobato che, dando il benvenuto ai partecipanti in qualità di Rettore della Facoltà, non si limitò a pronunciare parole formali o di circostanza, ma affrontò direttamente l'argomento. «L'essere dell'uomo è già dato dall'inizio della sua esistenza, e diviene mentre esiste. Ogni uomo sulla terra, in quanto *homo viator* è in cammino, e mentre non arriva al fine al cui tende per sua natura, è un desiderante. Il desiderio è la sua longa manus che di colpo va verso il fine, e abbraccia tutto il lungo itinerario» Insomma, «il processo dell'*homo viator* implica la struttura del rapporto tra salvezza come fine e desiderio come via verso il fine».

Perciò non risulta strano - strano sarebbe piuttosto il contrario - proseguì il Prof. Lobato, che il problema del desiderio tenda ad essere presente in ogni momento culturale. E, parallelamente, che l'assenza o l'eclisse del desiderio sia un segnale di malattia, di crisi culturale, condizione in cui, peraltro, non si può permanere a lungo dal momento che prima o poi rinasce la pulsione del desiderio, rompendo quello che la incatenava, anche se a volte in modo amaro.

Lobato presentava così un'analisi e una diagnosi della storia della cultura, e, in modo particolare, della situazione culturale contemporanea, per situare in quel contesto le sfide e i compiti che spettano, oggi e adesso, a una "lettura cristiana" del desiderio di salvezza. Il messaggio cristiano, infatti, non nega il desiderio, ne riconosce non solo la realtà, ma anche la forza, mentre lo apre alla salvezza. Si inserisce quindi nel nucleo della crisi spirituale del nostro tempo, caratterizzata, da prospettive diverse, dallo scetticismo e dal nichilismo. Teologia e filosofia, approfondimento della verità cristiana e dialogo con il momento culturale presente sono, insomma, imprescindibili per "svegliare" l'uomo del nostro tempo, per liberarlo "dall'apatia dei desideri"

a cui conduce il nichilismo, e contribuire a presentargli un orizzonte "di grazia, di crescita e di salvezza".

Seguendo questo orientamento e addentrandoci ormai nella disamina approfondita e particolareggiata della problematica teologica, il Colloquio seguì un iter storico che, partendo dalla Bibbia e passando per l'epoca della patristica, arrivò fino alla teologia moderna e contemporanea. Ernesto Borghi, Professore presso le Facoltà di Teologia di Lugano, cominciò questo percorso offrendoci un'ampia panoramica delle affermazioni sul desiderio di salvezza contenute nelle Scritture, dall'Antico al Nuovo Testamento. Il linguaggio sulla salvezza è ricco e vario nell'insieme degli scritti biblici in cui si ricorre non solo al vocabolo salvezza, ma anche ad altri vocaboli, tra i quali risaltano parole come *redenzione*, *liberazione*, *rilascio*, *riscatto*.

Per il resto, anche solo limitandosi ai termini chiave, come *soteria* e gli altri della stessa radice, il bilancio presenta una cifra elevata: un totale di 188 testi nell'insieme del Nuovo Testamento. Probabilmente per questa ragione Borghi, dopo una presentazione dettagliata e ben documentata di questo totale, prese la giusta decisione di concentrare l'attenzione su un solo brano del Vangelo: Marco 5, 25-34. Un brano apparentemente lontano dalle prospettive di fondo che l'espressione "desiderio di salvezza" evoca - parla infatti delle guarigioni dell'emorroissa e della figlia di Giàiro - però Borghi seppe valorizzarlo in tutta la sua ricchezza. In questo racconto, infatti, si parla della debolezza radicale dell'essere umano: dello spreco, della perdita, del venir meno del sangue e della vita; del profondo desiderio di guarigione; dell'audacia e della forza vitale della fede; dell'importanza decisiva del contatto con chi, essendo la pienezza della vita, trasmette la possibilità di vivere.

«Le due storie, - sottolineò Borghi -, una inglobata nell'altra, evolvono dal desiderio di essere soccorsi nel bisogno a una parola che deve essere intesa» e, di conseguenza, ricevuta, fino al confronto con essa. In questo testo Gesù "parla di una fede che non è anzitutto un modo di vedere, sapere o capire, ma un modo di essere aperti". Nell'incontro con Cristo l'emorroissa sente che «la guarigione diventa parte di un processo che l'ha costretta a uscire da se stessa molto più del previsto, ad andare oltre la sua attesa, a fidarsi di Gesù molto al di là di quanto ella aveva preventivato». E, in questo modo, Gesù «le rivela una salvezza che non è soltanto un problema risolto, ma un ritorno alla vita completo».

Il brano evidenzia che ogni uomo e ogni donna si inseriscono nella trama della vita, e che danno il meglio di sé, quando, lasciandosi interpellare dalle parole che vengono da Gesù, "lasciano che il dinamismo dello Spirito di Dio li attraversi" e li porti ad assumere un atteggiamento di accoglienza verso la proposta di vita che viene dal Vangelo. La consapevolezza dei propri limiti o della propria malattia, e il desiderio di salvezza che ne deriva, sono quindi «il ponte decisivo tra la dimensione terrena e quella escatologica della vita umana». La Scrittura, concludeva l'esegeta di Lugano, «rivolge quest'interpellanza a tutti, al di là di ogni barriera intra ed extra-ecclesiastica, per aiutare a capire quale desiderio inesauribile può essere il motore veramente umano, perché divinamente orientato, della vita».

Il messaggio biblico, lanciato alla storia nell'epoca apostolica, si scontrò con la grande cultura greco-romana, dando inizio alla grande avventura intellettuale della patristica. Il Colloquio analizzò, nell'ambito dell'immenso campo dei Padri, due momenti, entrambi della patristica orientale: Origene e i Cappadoci. Di Origene si occupò Agnell Rickenmann, che affrontò l'argomento con l'autorità che gli conferiva la sua recente tesi di ricerca sullo scrittore alessandrino. Rickenmann accetta le posizioni di coloro che hanno messo in evidenza il ruolo decisivo che svolge in Origene la distinzione stoica tra *Ethikè* - *Physikè* e *Epoitikè* (o *Mystikè*), come passi verso la conoscenza della realtà, e il collegamento tra questa distinzione e la successione dei libri salomonici: Proverbi, Ecclesiaste e Cantico dei Cantici. Fece dunque riferimento a questo schema per strutturare la sua presentazione.

Per Origene «il desiderio è l'espressione della scelta volontaria e libera dell'uomo». Scontrandosi decisamente, qui e in altri punti, con il pensiero gnostico, il pensatore alessandrino rifiuta ogni concezione puramente negativa del desiderio, e lo concepisce piuttosto come una forza *neutra* che «dev'essere orientata in una direzione positiva mediante la fede vissuta». Il desiderio è pertanto «forza fondamentale dell'anima», che deve essere letta, decifrata a partire dal disegno divino di salvezza. Etica e fisica, prassi etica e riflessione teoretico-analitica svolgono così una funzione nell'analisi o decifrazione del desiderio, però il culmine si raggiunge solo nella mistica e perciò - per quanto riguarda i testi - nel commento di Origene al Cantico dei Cantici.

Lì Origene ci presenta infatti - sostiene Rickenmann - quello che può essere descritto come una «drammaturgia del desiderio»: l'opera e la struttura tra sposo e sposa in forma di dialogo, in cui, cantando l'uno per l'altra un canto nuziale, svelano i livelli più profondi della realtà. «Cristo-Logos - sono le sue parole testuali - chiede in sposa la sua chiesa-anima e la conduce all'unione d'amore. In questa dinamica d'amore si avvera una nuova creazione, che rende la chiesa cosmos nel suo orientamento a Cristo». Sviluppando questa intuizione centrale - continua Rickenmann -, Origene offre una vasta gamma di immagini, che descrivono sia la missione di Cristo e la sua opera di salvezza, sia l'incorporazione della Chiesa - e dell'anima - a quell'opera salvifica, in modo che, superando la rottura introdotta dal peccato, si profila un orizzonte di pienezza, che - il relatore ci tenne a sottolinearlo - comprende anche la materia. «La saggezza salvifica, nascosta nel Cantico dei Cantici, si svela sempre di più -poteva concludere- mediante il desiderio rettamente orientato finché nel compimento escatologico dell'uomo cadranno gli ultimi *velamina*». Senza tuttavia dimenticare che, per Origene, questo itinerario implica una profonda purificazione: il cammino che conduce alla salvezza è un cammino governato dalla «ricerca che anela Dio».

La nozione, presente in Origene, di un itinerario del desiderio, di un cammino percorso dall'uomo che sperimenta in se stesso il desiderio, si ritrova anche nei Padri Cappadoci, di cui si occupò Manfred Hauke. Il teologo tedesco impostò la sua presentazione sui Cappadoci confrontandoli da una parte con Origene che li precede e da cui tutti loro dipendono, in misura maggiore o minore, e, dall'altra, con Sant'Agostino, a cui si deve - afferma Hauke - nella storia del pensiero cristiano una particolare insistenza sul ruolo della volontà.

L'asse ermeneutico della sua analisi dei Cappadoci fu costituito dalla nozione di immagine di Dio, che costituisce, a suo giudizio, l'elemento chiave per ogni valutazione di questi grandi testimoni della tradizione cristiana. Di fatto si relazionano con quell'idea sia il desiderio sia la salvezza: la realtà dell'uomo come essere fatto a immagine di Dio spiega la sua apertura verso l'infinito e quindi anche il desiderio, e fa vedere nello stesso tempo dove l'uomo incontra la salvezza e quindi dove il desiderio trova pace o riposo.

Tutto ciò implica un dinamismo espresso - indica Hauke - da tutti i Cappadoci con frasi nette, sia da Gregorio di Nazianzo quando afferma che l'anima razionale è stata data all'uomo affinché «raggiunga tramite l'inclinazione verso Dio la divinizzazione», sia da Gregorio di Nissa quando dichiara che «l'uomo è entrato in esistenza affinché possa partecipare dei beni divini».

Il risultato dell'approfondimento di questa tematica nei Cappadoci è una certa tensione che si osserva tra l'eredità platonica, che sottolinea l'aspirazione naturale dello spirito, e quella biblica, che fa risaltare la trascendenza di Dio e quindi la gratuità assoluta del dono della grazia. A questo sono dovute alcune oscillazioni al momento di trattare la salvezza universale o il peccato. Ciò nonostante, e al di là di alcune affermazioni poco chiare, troviamo nei Cappadoci un netto superamento dell'intellettualismo greco. Di fatto «punto d'incontro fra desiderio e salvezza è la concezione di libertà», e questo ci situa pienamente in un orizzonte cristiano.

La salvezza non è frutto di un'intelligenza che supera tenebre ed errori, ma di una libertà che si consegna al bene e all'amore. «Quando si arriva a questo punto - concludeva Hauke - i cappadoci integrano la libera volontà e la grazia. La forza di Dio sostiene (e anche previene) l'azione dell'uomo e del suo desiderio. Ma la salvezza eterna viene raggiunta, come ribadisce il Nazianzeno "non soltanto come dono di Dio, ma anche come prezzo della virtù". O, formulato con un interprete moderno (Winslow): per la vita verso la salvezza celeste, Dio non ci ha messo a disposizione un ascensore, ma una scala. La scala è un dono. Ma bisogna camminare». Un'affermazione, quindi, sia di grazia che di libertà, che, anche se non possiede le sfumature della riflessione agostiniana, è comunque lontana dal pelagianismo, così come dal quietismo.

Un'analisi della struttura del Colloquio può far sentire la mancanza di una relazione espressamente dedicata a Sant'Agostino, figura chiave in ogni considerazione teologica del desiderio umano. Non mancò la presenza del gran dottore di Ippona né nei dialoghi - i quali ampliarono e completarono con ricchezza la riflessione - né nelle conferenze: in quella già menzionata di Manfred Hauke, e nelle due che riempiono l'ultima mattinata del Colloquio e in cui, benché avessero un obiettivo storico e non sistematico, vennero fatti abbondanti riferimenti storici dove, insieme a altre considerazioni, le allusioni a Sant'Agostino e all'agostinismo occuparono un posto importante.

Quanto appena detto è vero soprattutto per quanto riguarda la relazione del Prof. Inos Biffi. Con la precisione analitica che lo caratterizza, Mons. Biffi cominciò ad affrontare la vasta produzione letteraria sul desiderio di vedere Dio - o, in altre parole, del soprannaturale - da Tommaso d'Aquino fino alle grandi dispute teologiche dei secoli XVI e XVII, e la loro revisione nell'epoca contemporanea. Concluse la sua

riflessione storica affermando che la questione del soprannaturale deve essere ritrattata, cioè trattata di nuovo e in un altro modo, d'accordo con Giuseppe Colombo, che cita espressamente. «Tale "ritrattazione" implica - precisò Mons. Biffi - riprendere con maggiore concretezza e penetrazione proprio i temi del desiderio e della salvezza, riportandoli alla loro radice e alla loro singolarità, che non può che essere radice e singolarità cristologica, dove desiderio e salvezza trovano inizio e forma».

Dando per scontata la suprema libertà di Dio, e la possibilità, teoretica e non storica, di un essere spirituale «non soprannaturalmente destinato -per usare l'antico linguaggio- o meglio non predestinato in Cristo», è opportuno ricordare nello stesso tempo che ogni riflessione sensata deve partire dalla realtà concreta e realmente esistente, e quindi da Cristo, al di fuori del quale non è possibile raggiungere nessuna comprensione compiuta dell'uomo storico, e, di conseguenza, dell'uomo reale. Da questa prospettiva si impone una conclusione: il desiderio di salvezza altro non è se non «l'inclinazione a Gesù Cristo, iscritta preventivamente nella natura storica dell'uomo, di ogni uomo». L'uomo è predestinato in Cristo, è stato creato da Dio in Cristo e per Cristo, «ed è verso di lui (Cristo) la propensione», la *inchoatio amoris*, che germoglia spontanea nel cuore dell'uomo.

Quando la teologia si esprime così - precisava Biffi - essa non aspira ad una teologizzazione indebita di tutta la realtà, e non nega l'esperienza naturale del desiderio, ma lo spiega. La teologia sa della realtà del desiderio, della molteplicità di desideri di cui la storia umana è testimone, e della molteplicità di oggetti che costituiscono il fine di questi desideri. Piuttosto, la presuppone, solo che aspira a dare loro una ragione, a mostrarne il fondamento e il significato ultimo. Riconoscendo il desiderio naturale umano, e il suo culmine nel desiderio di Dio, la teologia è chiamata a leggerlo, a "includerlo" con riferimento all'unico desiderio e all'unica desiderabilità che possiede pieno senso storico, cioè quella di Cristo; insomma, «non a espellerlo perché non cristiano, mentre cristiano lo è per destinazione». Da questo punto di vista -concludeva- acquista significato non solo l'espressione "desiderio della salvezza", ma anche quella che la completa (ovvero, "salvezza del desiderio"), giacché, poiché fine del desiderare umano è Cristo Gesù, la teologia salva il desiderio, «riscattandolo della dispersività della pretesa e dello smarrimento... colmandolo del modo più inattendibile» quando lo pone sul filo dell'orizzonte de «la condizione gloriosa del Figlio di Dio risorto da morte».

Arriviamo così all'ultima relazione: quella del Professore di Teologia Fondamentale presso l'Università di Navarra, César Izquierdo, il cui intervento si incentrò su una riflessione contemporaneamente teologica, fenomenologica e metafisica sulla realtà del desiderio. Il desiderio - affermava - si presenta da una parte come apertura a un futuro che trascende il soggetto che desidera - in ogni desiderio c'è una connotazione di passività, di ricettività - e, insieme, come autentico amore, che connota la volontà senza però procedere, in ultima istanza, da essa. Piuttosto il desiderio muove la volontà: infatti, è diretto non solo a ciò che si conosce, ma anche e soprattutto a ciò che si trova oltre a quanto concretamente desiderato, dando così origine ad un costante dinamismo del desiderare. Il desiderio è insomma «il risultato di un incrocio di livelli del conoscere e del volere».

Proseguendo nella sua analisi il Professor Izquierdo, buon conoscitore di Blondel, ricorre ad una frase del filosofo di Aix: «i nostri desideri spesso ci nascondono i nostri veri desideri». È possibile, dunque, un'ermeneutica dei desideri. Anzi, è necessaria, facendo una distinzione tra i desideri superficiali, che sorgono dall'esperienza di bisogni concreti, e il desiderio profondo che è l'espressione della realtà stessa dell'essere umano. In altre parole, e con i segni grafici - il gioco di minuscole e maiuscole - che usa l'autore, bisogna distinguere "i desideri" e "il Desiderio" che è alla base di tutti i desideri concreti e che, nello stesso tempo, li trascende. Il Desiderio, con maiuscola, il "protodesiderio", come lo qualifica a un certo punto, «è desiderio infinito e di infinito, di totalità, di origine, di immortalità, di essere».

Ogni analisi del desiderio connota necessariamente un'analisi della volontà, poiché, se è vero che le due realtà non si identificano - il desiderio di per sé è indipendente dalla volontà - esse sono intimamente relazionate, perché la volontà può fare suoi i desideri, senza tuttavia esaurirsi in nessuno di loro. In sintesi: «la volontà deve ratificare i desideri, però il "protodesiderio" precede la volontà». La disgiuntiva tra una volontà che si perde in un'infinità di desideri e una volontà che si apre a una pienezza, non generica bensì specifica, e cioè, la disgiuntiva tra nichilismo e teismo, si presenta così - nella relazione del Prof. Izquierdo - come ineluttabile. Il "protodesiderio", «il desiderio intimo, profondo e segreto, e la volontà della totalità costituiscono -poteva concludere dalla sua prospettiva teologico-fondamentale - la base antropologica per parlare del desiderio di Dio».

Il Desiderio, con maiuscola, implica insomma, come aveva già segnalato Lévinas, un'alterità assoluta, un Altro, sempre con la maiuscola. Bisogna completare queste affermazioni dicendo che, quando si compie questo passo dai desideri al Desiderio, il desiderare «si dirige verso un soggetto che è diverso da tutti i soggetti», in modo che, a partire da questo momento, «cambia l'atteggiamento del soggetto che desidera:... non si tratta più della ricerca di soddisfazione, dell'attività per mezzo della quale si insegue il termine, più o meno intuito, del desiderio», bensì, molto diversamente, di una pura apertura, di un desiderare che «è chiamato a vivere appieno la sua intensità in una specie di preghiera, nella richiesta di un dono gratuito, del dono dell'incontro e della comunione». Insomma, a questo livello, antropologia, teologia e mistica si incontrano e compenetrano.

Sono queste, presentate schematicamente come permette una sintesi, le linee teologiche fondamentali, a mio giudizio, del Colloquio svoltosi a Lugano. Alcuni dei pensatori che si includono di solito nella categoria, peraltro un po' imprecisa, di "pensiero postmoderno", hanno relazionato desiderio e nichilismo: l'"apocalisse del desiderio" - per dirlo con il titolo di un'opera nota - la sua rivelazione, il suo "svelamento" implicano di conseguenza la manifestazione di un vuoto esistenziale nascosto dietro al costante desiderare.

La lettura cristiana vede invece nel desiderio un segno dell'apertura all'infinito che ha il volto del Dio rivelato in Cristo e comunicato nello Spirito Santo. La storia umana conosce la drammaticità, però ha senso.