



NOTE SUL DESIDERIO CRISTIANO

Gastano Lettieri

Sono qui per parlarvi del desiderio cristiano, certo per rapidi, approssimativi cenni, relativi al Nuovo Testamento – limitatamente ai Sinottici e a Paolo – e ai due esiti più alti e influenti dell'intera teologia patristica, rispettivamente orientale e occidentale: da una parte Origene (185-253 ca.) e la tradizione origeniana, in particolare Gregorio di Nissa (330-395 ca.); dall'altra, Agostino (354-430) e l'agostinismo teologico. Le risposte di queste due grandi tradizioni spirituali si riveleranno profondamente diverse, ma al tempo stesso non

potranno non rincontrarsi in una convergenza di fondo, ancora fedele – malgrado le profonde influenze platoniche – al kerygma neotestamentario, quindi capace di gettare un qualche lume sulla specifica restituzione cristiana del desiderio umano.

Ho seguito con grandissimo interesse la relazione del professor Pensa e mi ha colpito, soprattutto, rilevare come il cristianesimo al tempo stesso converga e diverga rispetto alla prospettiva dell'insegnamento buddhista, così chiaramente restituita. Certo, comune è l'esigenza

di un percorso di conversione e di liberazione, di interiorizzazione interpretata come progresso da ciò che è attaccamento, schiavitù e prigionia (il peccato cristiano), a ciò che è libertà, felicità, serenità, pace. L'esperienza e la conoscenza della Verità liberano dalle apparenze, dalla vanità della sofferenza, sempre dipendente da un'appropriazione, comunque fallace, di sé, da una soggettiva, opaca resistenza al cospetto del mistero. Eppure, emerge nella storia della teologia e della spiritualità cristiane una prospettiva irriducibile

NOTE SUL DESIDERIO CRISTIANO

alla via buddhista: paradossalmente, il processo cristiano di liberazione dal peccato e dall'illusione è un processo di totale assoggettamento, che ricostituisce il desiderio stesso come luogo dell'avvento di Dio, quindi come spazio epifanico della donazione del senso. Secondo la prospettiva cristiana, il desiderio è sia l'atto soggettivo e perverso da cui l'interiorità credente è chiamata a liberarsi, sia l'atto eminentemente escatologico dell'evento della donazione. Soltanto nel desiderio, infatti, Dio si rivela come grazia, quindi come Persona che vuole il desiderio dell'uomo, come Desiderio di perdono del peccato e di amore del desiderio convertito e redento. Cristianamente, quindi, il desiderio è intrascendibile, proprio perché esso è l'intimo segreto dello stesso Dio personale, quindi la cifra della

creaturalità che di Dio è immagine. Proprio perché il desiderio è, come Amore e Spirito Santo, il segreto del Dio personale, esso rimane l'unico approdo del desiderio redento dell'uomo: il desiderio soggettivo è superato soltanto attingendo un più radicale dinamismo di desiderio, un inestinguibile amore, una sempre inquieta – perché mai acquietabile nella mera identità spirituale, ovvero nel possesso di sé, comunque fallimentare e peccaminoso – aspirazione ad una pace che è comunemente relazione personale, dinamismo di avvento e sempre nuovo evento dell'*Alterità* che è il Volto di Dio. Insomma, dal desiderio ci si libera soltanto accogliendo in dono un *altro* desiderio, radicalmente espropriante, eppure autenticamente costituente la propria soggettività come graziata. Il desiderio cristiano è l'esperienza sempre nuova, inesauribile del Dono.

1- I SINOTTICI

Il termine desiderio non è attestato con grandissima frequenza nel Nuovo Testamento: nella *Vulgata*, il termine *desiderium* ricorre 28 volte, di cui soltanto 2 nei Vangeli e 18 nel *corpus* paulino; esso traduce 26 volte

il greco *epithumia*, 1 volta *epipòthesis*, 1 volta *chreia*; il verbo *desiderare* è utilizzato una ventina di volte (in greco: *epithumein*: 14 volte; o *epipothein*: 7 volte). Di solito, il termine desiderio ha accezione negativa, essendo riferito alle passioni della carne o del mondo, che il discepolo di Cristo deve contrastare e abbandonare; talvolta, comunque, ha accezione positiva, essendo riferito al desiderio cristiano e alla sua peculiare esperienza di fede: cos'è infatti la fede se non una peculiare modalità del desiderio? Cerchiamo quindi di balbettare qualcosa sull'esistenza di fede annunciata nel NT, ovviamente costitutiva per l'intera tradizione cristiana successiva. Nei sinottici, la libertà che Gesù dona è l'esperienza di un assoggettamento, di un'inquietudine – *Le olpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo (Mt 8,20)* –, addirittura di un'ossessione. La fede è veglia che impedisce qualsiasi quiete: *Vegliate dunque perché non sapete in quale giorno il Signore oostro errà... (come) ladro di notte... State pronti perché nell'ora che non immaginate, il Figlio*



dell'uomo errà (Mt 24,42-44; cf. Mc 13,33-37; Lc 12,35-40 e 21,36). La fede guasta qualsiasi appagamento e pacificazione mondani, è irriducibilmente escatologica, in quanto l'avvento imprevisto e persino violento – *Il regno dei cieli soffre violenza e i violenti se ne impadroniscono* (Mt 11,12) – del Dio di Gesù coincide con una crisi radicale dell'uomo e del suo desiderio: *Sono venuto a portare il fuoco sulla terra e come vorrei che fosse già acceso* (Lc 12,49); *Non sono venuto a portare pace, ma una spada. Sono venuto infatti a separare* (Mt 10,34). Lo stesso desiderio del credente è tagliato in due, è esperienza di intimità e di distanza irriducibile, di ascolto fedele e di opaca resistenza: *Io credo, aiutami nella mia incredulità* (Mc 9,24). Eppure, proprio nella sua ambiguità, il desiderio del discepolo di Gesù è vissuto come autentico abbandono, al tempo stesso congedo e avvento, esperienza di distacco ed esperienza di dono. E' questa la via della croce richiesta dal Cristo Signore: *Se qualcuno vuol venire dietro di me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi orrà salvare la propria vita, la perderà, ma chi perderà*

la propria vita per causa mia e del angelo, la salverà (Mc 8,35; cf. Mt 10,37-39). L'abbandono della propria vita è l'esporsi all'ossessione del regno di Dio: l'uscire fuori di sé, il desiderare l'altro, l'amare l'altro – la prostituta, il lebbroso, il peccatore, il beone, il pubblicano (cf. Mc 2,15-17; Mt 11,19; 21,28), il nemico, il persecutore persino (cf. Mt 6,43-47; Lc 6,27-38) –, l'altro che irrompe, che guasta ogni pretesa identità, l'altro che non si riesce a soggiogare, a prevedere, a eliminare. Dunque, il desiderio acceso da Gesù è, concretamente, l'ossessione dell'alterità della persona, del debito inestinguibile contratto nei confronti di un volto inesauribile, proprio perché mai acquietabile è lo sguardo e l'interrogazione che questo mi rivolge, ove per persona si intende sia il Dio trascendente (e, per la comunità primitiva, Gesù salvatore, quindi, nell'evoluzione del dogma, Dio incarnato), che il prossimo (cf. il duplice comandamento dell'amore in Mc 12,28-34; Mt 22,36-40). Neanche è possibile pregare od essere religiosi, se non ci si è riconciliati con il prossimo: *Se dunque presenti la tua offerta sull'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha*

qualcosa contro di te, lascia lì il tuo dono da anti all'altare e a' prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna ad offrire il tuo dono (Mt 5,23-24; cf. Mc 11,25). Se non si ama il prossimo di un amore totalmente espropriante, non si ama davvero Dio che è Amore: *Se uno dicesse "Io amo Dio" e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che ode, non può amare Dio che non ode* (IG 4,20). Ciò significa che il desiderio che non è convertito, stravolto, posseduto appassionatamente dall'altro visibile come prossimo, non ha neanche tempo per l'Altro come Dio invisibile. Soltanto l'esperienza del perdono del fratello permette di accogliere il perdono indebito di Dio, di chiamarlo quindi Padre, di accoglierne il pane, saziandosi cioè di un desiderio del tutto espropriato, capace di riconoscere il regno del tutto utopico che pure avviene (cf. Mt 6,9-13 e Lc 11,2-4). Il Padre nostro è quindi davvero il paradigma del desiderio cristiano, la preghiera semplice insegnata da Gesù che dice ciò che il Padre già sa essere il desiderio del fedele (cf. Mt 6,8). Tautologicamente, la preghiera, il desiderio

NOTE SUL DESIDERIO CRISTIANO

del cristiano rivela quindi il desiderio dell'*altro*, il desiderio del dono (cf. *Lc* 11,9-13) come unica passione salvifica: il non potere stare presso di sé, l'*esistere* come sempre gratuito, esposto e abbandonato all'avvento del dono di Dio, quindi senza preoccupazioni mondane, senza desideri terreni, umile e trasparente, nella sua semplice, donata bellezza, come gli uccelli del cielo e i gigli dei campi (cf. *Mt* 6,25-34; *Lc* 12,22-31). Se l'esistenza cristiana si risolve in accoglimento del dono, essa non può che essere espropriata nel perdono, vivendo soltanto dell'anarchia di un desiderio del tutto caritativamente alienato: "Signore, quante volte do rò perdonare mio fratello, se pecca contro di me? Fino a sette volte?" E Gesù rispose: "Non ti dico fino a sette, ma fino a settanta volte sette" (*Mt* 19,21-22).

Il perdono è incondizionato, infinito, paradossalmente del tutto privo di logica, perché rovescia l'identità dell'offeso, rivelandolo come perenne debitore, sempre comunque insolvente nei confronti dell'altro; così, il *porgere l'altra guancia* (*Lc* 6,29) non significa affatto sottomettersi masochisticamente alla violenza dell'altro,

ma abbandonare la propria pretesa di amor proprio ferito, di ragione che pretende un risarcimento, un riconoscimento: l'*altro* è sempre perdonato, perché sempre comunque in credito, *persona, olto* che merita la risposta di uno sguardo e non la violenza, lo schiaffo della vendetta. L'anarchia del cristiano sta, appunto, in questa incapacità di appropriarsi di un ordine dominante nell'ambito della relazione. L'autentico desiderio è esperienza della donazione disinteressata, anarchia che rompe il cerchio dell'economia: *Quando dai un banchetto, in ita po eri, storpi, zoppi, ciechi; e sarai beato perché non hanno da ricambiarti* (*Lc* 14,13-14). Anarchia significa quindi dismisura e asimmetria del desiderio, distanza incalcolabile e soggezione rispetto al prossimo, perdita incalcolabile nel perdono e nella donazione. In tal senso, e questo mi pare della massima importanza, i Vangeli non parlano mai di un desiderio di interiorizzazione, di un'appropriazione quieta di sé, ma di un'inquietudine che conduce verso l'*altro*, di un'esteriorità spirituale irriducibile cui sempre il desiderio è assoggettato.

Qualsiasi stasi d'amore, cioè di desiderio, è idolatrata. Si pensi alle beatitudini (*Lc* 6,20-23 e *Mt* 5,3-12), che esaltano i poveri, gli affamati, gli afflitti, i perseguitati, gli inermi per debolezza, per mitezza, gli appassionati di misericordia: soltanto nella sofferente apertura dell'indigenza e nell'insaziabile passione della donazione si accende il desiderio autentico di Dio. Coerentemente, quindi, spesso ritornano nei Vangeli esempi rivelativi dell'anarchia e dell'eversività dell'esistenza del discepolo di Gesù – il quale significativamente dice di sé: *De e compiersi in me questa parola della Scrittura: "E fu anno erato tra i malfattori"* (*Lc* 22,37) –: si pensi a quello del ladro di notte, sopra citato, o a quello dell'amministratore sperperatore e disonesto (*Lc* 16,1-12), la cui spregiudicata prontezza diviene segno della capacità di afferrare il *kairòs*, l'occasione decisiva e salvifica, attraverso la rottura delle regole, cioè elargendo indebitamente un dono, pure interessato, che comunque libera gli altri dalla prigionia del debito; si pensi alle parabole dell'amico importuno e della vedova importuna (*Lc* 11,5-8 e 18,1-

7), ove la petulanza nel chiedere spinta sino ad indecente ossessione diviene segno dell'invocazione, anzi del grido ininterrotto rivolti a Dio dai suoi autentici fedeli.

2- PAOLO

L'antropologia escatologica, cioè trasfigurata dall'annuncio redentivo di Gesù e mossa dalla frenesia di carità che esso accende, non mira all'appropriazione, ma all'espropriazione di sé, non all'interiorizzazione identificante, ma ad una paradossale esteriorizzazione cioè alla soggezione all'altro, non all'autonomia, ma ad una radicale eteronomia, anzi alla constatazione di un'insuperabile minorità (cf. *Lc* 9,46-48; cf. *Mt* 11,11; *Lc* 7,28), che è asservimento al prossimo: *Se uno vuole essere il primo, sia l'ultimo di tutti e il ser o di tutti* (*Mc* 9,35; cf. *Lc* 22,26-27; 23,11-12). Gesù stesso, per Paolo, è il Cristo minore, chenotico (cf. *Fil* 2,6-11), che *si s uota* (*ekènosen*) della natura di *ina*: *assumendo la condizione di ser o... umiliò se stesso* (*Fil* 2,7-8) per farsi simile all'altro (cf. *2Cor* 8,9), al *ser o inutile* (*Lc* 17,10) che è l'uomo, *facendosi obbediente sino alla morte e alla morte di croce* (*Fil* 2,8). Il mistero di redenzione

è il divenire *minore* del Figlio divino, il suo assoggettarsi al peso dell'altro, sino a divenire sacrificio, persino *maledizione per noi* (*Gal* 3,13; cf. *Rom* 9,3, ove Paolo dichiara di essere disposto a divenire *anatema* pur di salvare i fratelli giudei). Gesù stesso dice ai suoi discepoli: *Ho desiderato con desiderio mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione* (*Lc* 22,15): il redentore brama la condivisione con l'altro, sino all'asservimento ultimo della passione. La fede che accoglie il mistero di redenzione di Gesù non può, quindi, che vivere di un desiderio asservito, di un desiderio che rende Paolo alienato nell'amore, *ser o di tutti... , debole con i deboli... , tutto a tutti* (*1Cor* 9,19 e 22), *pazzo... , nulla* (*2Cor* 12,11) e tutti gli apostoli di Cristo *spettacolo al mondo... , la spazzatura del mondo, il rifiuto di tutti* (*1Cor* 4,9 e 13). Soltanto la carità, l'assoggettarsi amoroso all'altro sino all'alienazione di sé, il farsi, appunto, *tutto a tutti*, il divenire fuori di sé, folle d'amore (cf. la descrizione della natura paradossale del cristiano agli occhi del mondo in *2Cor* 6,8-10; *Rom* 8,35-37; *Fil* 4,12), testimonia quindi l'azione vivificante dello Spirito

di Cristo, che è l'unico desiderio e l'unica libertà del cristiano: *Libertà... mediante la carità: siate a ser izio gli uni degli altri. Tutta la legge infatti tro a la sua pienezza in un solo precetto: "Amerai il prossimo tuo come te stesso"... Vi dico dunque: camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare i desideri della carne. La carne ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a icenda, sicché voi non fate quello che orreste* (*Gal* 5,12-14 e 16-17). Il cristiano non può esperire l'avvento del desiderio dello Spirito che nella lotta, redentivamente alienante, con la propria carne, la resistenza naturale del peccato: lotta tra il *nuo o*, l'ultimo uomo e il *ecchio*, il primo uomo, tra l'immagine dell'uomo di terra e quella dell'uomo celeste (cf. *1Cor*



NOTE SUL DESIDERIO CRISTIANO

15,45-50; 2Cor 4,16-18).
Ove la *carne* non è affatto il desiderio delle cose corporee, ma l'amore di sé, il rimanere chiuso in se stesso, il resistere come *uomo ecchio* all'irruzione dello Spirito diffuso nei nostri cuori, all'*uomo nuovo*, alterato dalla carità, espropriato dal desiderio escatologico, acceso dall'irruzione di Dio nella storia che segna la fine del desiderio naturale dell'uomo (cf. Rom 8,1-17). I suoi due desideri in lotta, il volere il bene e l'operare il peccato (la legge della carne e del corpo), avvengono nella volontà dell'uomo come forze che ancora essa – desiderio alienato, schizofrenico – è incapace di dominare (cf. Rom 7,14-23). L'identità redenta del desiderio non può che essere del tutto eteronoma, consegnata alla forza della grazia di Cristo: *Chi mi libererà da questo corpo rotato alla morte?*

Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore! (Rom 7,24-25; cf. 5,20-21). Questo *desiderio* escatologico è quindi radicalmente nuovo, anzi ultimo perché sempre indisponibile, gratuito, irriducibile alla logica mondana identificata dall'appropriazione, che l'irruzione di Dio in Cristo vanifica: *Se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, eccome sono nate di nuovo* (2Cor 5,17). Nella grazia dello Spirito che incorpora in Cristo, la stessa morte è ormai vinta, incapace di separare l'*uomo nuovo* da Cristo (cf. 8,35-39): *Tutto posso in colui che mi dà la forza* (Fil 4,13), ove il potere e la libertà della propria stessa identità sono dono del tutto incondizionato e gratuito a chi in sé non è che debole, al punto che, ancora paradossalmente, *quando sono debole, è allora che sono forte* (2Cor 12,10). La stessa interpretazione paolina della categoria di elezione è comprensibile soltanto a partire da questa logica del divino rovesciamento dei desideri, delle certezze, dei possessi umani, annullamento di tutto ciò che è e amore per tutto ciò che non è: *Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole*

per confondere i forti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono, perché nessun uomo possa gloriarsi da anti a Dio (1Cor 1,23 e ,27-28). Il Dio che crea dal nulla, elegge dal nulla l'oggetto del suo amore. Il desiderio di Dio è quindi un desiderio eminentemente paradossale, che scopre di volere in sé la volontà di un *Altro*: la salvezza non dipende dalla volontà né dagli sforzi dell'uomo, ma da Dio che usa misericordia (Rom 9,16); *E' Dio infatti che suscita in noi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni* (Fil 2,13). Tutto ciò che è proprio dell'uomo – del suo proprio desiderio, della sua intelligenza, virtù, cultura, religione persino – dev'essere lasciato *perdere* e considerato come *spazzatura* (Fil 3,8). Così, la salvezza non è l'interiorizzarsi, l'attingere l'identità del sé tramite l'ascesi e il distacco, ma l'attonito riconoscersi nulla in sé e tutto in Altro e per Altro. La beatitudine, l'autentica quiete cristiana non è la pacificazione dal dolore, l'abbandono dei desideri alienanti, ma l'irruzione sempre escatologica dell'*Ultimo*, del sempre eccedente e inquietante,



rivelato da quel *Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani* (1Cor 1,23), che ha definitivamente rovesciato qualsiasi certezza umana, rendendo *stolta la sapienza di questo mondo* tramite *la stoltezza della predicazione* (1Cor 1,20-21). Ma questo totale svuotamento del desiderio dell'uomo, figura interiorizzata del Cristo chenotico, è la carità, la liberazione da qualsiasi possesso, il dono dell'esistere come semplice dono, dunque come felice accoglimento, affermazione di tutto: *Quindi nessuno ponga la sua gloria negli uomini, perché tutto è ostro: Paolo, Apollo, Cefa, il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: tutto è ostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio* (1Cor 3,21-23); *In lui c'è stato il "sì". E in realtà tutte le promesse di Dio in lui sono di enute "sì"* (2Cor 1,19-20). In questa liberante espropriazione, il fedele di Cristo non sa neanche cosa desiderare, in quanto il suo più intimo, autentico desiderio è quello dello Spirito, che solo sa a cosa è opportuno anelare: *Allo stesso modo anche lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare,*

ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili, e colui che scruta i cuori sa quali sono i desideri dello Spirito, poiché egli intercede per i credenti secondo i disegni di Dio (Rom 8,26-27). Spogliato del proprio, il desiderio del cristiano, che è desiderio dell'Altro – indirizzato all'Altro e mosso dall'Altro –, è come inconsapevole e smemorato di se stesso, acceso da una frenesia indomabile che lo conduce oltre se stesso: *Dimentico delle cose passate e proteso (epekteinómenos) verso le cose future, corro verso la meta per arrivarci e al premio che Dio ci chiama a riceverlo lassù, in Cristo Gesù... Intanto, dal punto a cui siamo arrivati, continuiamo ad avanzare sulla stessa linea* (Fil 3,13-14 e 16). E' questo un passo chiave per la storia del desiderio e della mistica cristiani; il credente vive fuori di sé, come se nulla gli appartenesse, muore ad ogni cosa per vivere soltanto nell'Altro: *il vivere è Cristo e morire è un guadagno* (Fil 1,21). Ogni esperienza, ogni conoscenza, ogni atto, ogni quiete devono essere trascesi, perché tutto ciò che il desiderio credente ha in dono non è che ombra e segno

della Verità e dell'Amore divini, un punto di slancio verso un'ulteriore, ma sempre inadeguata esperienza/comprendimento del mistero di Cristo, soltanto escatologicamente compiuto. Così, tutte le creature partecipano del desiderio spasmodico di redenzione del cristiano. *La creazione stessa attende con impazienza la relazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità... e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio* (Rm 8,19-21). L'intera creazione, vegetale e animale, è figura del desiderio credente: vive il suo divenire in *suspensio et expectationes* (come dirà Lutero commentando questo passo) e il suo caduco passare testimonia di un desiderio inconsapevole di compimento ulteriore, è quindi universale passione dell'altro. L'anelito della creazione è quindi figura del mistico desiderio di Paolo e di ogni cristiano: divenire altro da sé in Cristo. Ma proprio perché carità assoggettata all'alterità, questo stesso desiderio mistico di fuga dal mondo e di unione con Cristo convive con l'accettazione dell'esilio per amore dei fratelli: *Sono*

NOTE SUL DESIDERIO CRISTIANO

messo infatti alle strette tra queste due cose: da una parte il desiderio di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo, il che sarebbe assai meglio; d'altra parte, è più necessario per noi che io rimanga nella carne (Fil 1,23-24). Il desiderio di Paolo è, ad immagine del Cristo minore, un desiderio chenetico, incarnato per amore: desiderio che si carica del peso dell'altro proprio perché incapace di sussistere in sé.

Ecco allora che, per riprendere ex contrario quanto il professor Pensa diceva in riferimento al desiderio buddhista, paradossalmente la liberazione cristiana coincide con un desiderio e un attaccamento assolutizzati: se l'identità e la libertà sono, dialetticamente, asservimento all'*altro* interpretato come *persona*, un puro distacco è impossibile e il desiderio rimane inestinguibile, appeso all'amore dell'*altro* che inesauribilmente lo costituisce. Guardavo quest'ingombrante crocifisso qui nella sala e voglio aiutarvi a riflettere su questo: una religione che ha al suo centro un dio crocifisso, il Cristo crocifisso, non può che assolutizzare la passione

come esperienza salvifica di fede. Ricordo al riguardo un'affermazione di Schelling nella sua tarda *Filosofia della ri elazione*: chi pensa che la crocifissione di Cristo possa essere confinata nell'ambito di una contingenza storica di cui liberarsi per ascendere al piano puro e impassibile di una metafisica astratta, e non riesce al contrario a scorgere questa passione, quindi la stessa storicità umana radicate nell'abisso eterno del divenire di Dio, non capisce che cos'è il cristianesimo in tutta la sua tragica profondità. Il cristianesimo è passione, è la passione di Dio, quindi non soltanto il desiderio dell'uomo che cerca la liberazione, ma il desiderio stesso di Dio che eternamente si libera dalla sua identità. A cosa allude il dogma trinitario, se non a questo eterno alterarsi nell'amore di Dio in se stesso? Così, in Cristo, Dio stesso, la meta e la quiete del desiderio credente dell'uomo, si rivela come Persona assoluta, come eterna inquietudine per la creatura, come passione dell'alterità, eterna nel Figlio, l'*Altro* in Dio, creata nell'uomo, l'*altro* di Dio, fatto *uno e identico* con Dio stesso in Cristo. Scorgiamo, quindi,

un'insuperabile asimmetria e un'anarchia, all'interno di quella che è la *ri elazione* nella tradizione cristiana. L'Assoluto è un *Assoluto Appassionato*, un *Deus Patiens*, Desiderante la creatura; quindi, la creatura non può rispondere che attraverso il proprio assoggettamento nell'amore, che è la sua unica via di liberazione e, paradossalmente, di "divinizzazione". Come capirà con profondità ineguagliata Agostino, tutto è grazia, l'unico fondamento dell'essere e del desiderio dell'uomo è la grazia di Dio, così come l'unica legge della *substantia assoluta*, paradossalmente, la relazione trinitaria d'amore: l'essere, la libertà, l'identità autentica della creatura si risolvono proprio nell'essere dono e ringraziamento.

3- ORIGENE, GREGORIO DI NISSA E L'ORIGENISMO

Ma dedichiamoci ora ad illustrare i due momenti massimamente rivelativi della storia patristica relativamente al tema del desiderio. La prima grande tradizione teologica cattolica qui esaminata è quella di Origene e della tradizione origeniana. Il kerygma protocristiano

viene evidentemente platonizzato: non più la storia escatologicamente vissuta, ma l'anima, l'interiorità intelligente è il luogo privilegiato della rivelazione divina, eppure la traccia indelebile dell'anarchia d'amore gesuana e paolina ancora è evidente in questa platonizzante mistica speculativa. Origene è certamente il più grande e influente teologo della patristica greca. Malgrado la sua condanna decretata, dopo secolari polemiche e per impulso di Giustiniano, dal II Concilio di Costantinopoli (553), la sua profonda influenza non solo ha segnato l'intera storia del cristianesimo orientale, ma, come vedremo, ha determinato – in senso antiagostiniano e metadogmatico – momenti storici decisivi della stessa tradizione teologica e filosofica occidentale. Si pensi che i suoi più grandi discepoli del IV secolo, i padri Cappadoci (Basilio di Cesarea, suo fratello minore Gregorio di Nissa, su cui ci soffermeremo più a lungo, e Gregorio di Nazianzo), hanno definito l'ortodossia trinitaria sancita dal I Concilio di Costantinopoli (381). Ora, la teologia di Origene può essere definita

una teologia del progresso e del desiderio (per una trattazione più approfondita, cf. G. Lettieri, *Progresso*, in A. Monaci Castagno [a cura di], *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, pp. 379-392): Dio Padre è un atto desiderante; il Figlio-Logos è l'oggetto dell'amore del Padre: sua eterna Immagine, il Figlio desidera essere Sapienza sprofondata nella contemplazione del Padre, che, nell'ambito di una concezione ancora subordinazionistica della Trinità, lo trascende infinitamente. Le creature razionali, immagini dell'Immagine, sono libertà, originariamente create – in una dimensione del tutto metatemporale, preesistente a quella mondana – come naturale desiderio di Dio. Nel loro stadio protologico, esse sono pure intelligenze, *logoi* creati immanenti nel Logos creatore, suo corpo mistico, che – secondo la dottrina origeniana dell'*apokatastasis* – sarà tutto escatologicamente riunito al Logos, capace di redimere e di reidentificare in sé persino il diavolo. Il peccato e la conseguente caduta delle creature determinano, per Origene, il loro rivestirsi di corpi e l'entrare nel

divenire inquieto della storia, nel mondo materiale creato da Dio per punire e ridurre al desiderio della patria perduta. La libertà delle intelligenze, curvatasi ad amare la propria identità separata dal fuoco unitivo del Logos creatore, è progressivamente redenta grazie all'economia di salvezza operata da Dio, tramite il Figlio provvidente e incarnato: la libertà creaturale è quindi educata a divenire capace di guardare ad ogni realtà con distacco, riconoscendola come mero simbolo, ombra della Luce della Verità, come punto di appoggio e di slancio verso il mistico, trascendente mistero d'amore del Logos. Comunque, anche escatologicamente, l'Assoluto, il Padre sarà irriducibilmente altro rispetto al desiderio che lo brama, altro rispetto al Figlio stesso – il generato, l'Uno-



NOTE SUL DESIDERIO CRISTIANO

che-si-fa-molti, rivelando e presentificando l'Immagine del Padre-Uno nella molteplicità del creato –, che è l'ipostatizzazione divina del desiderio, condiviso con tutte le creature redente:

Noi quindi affermiamo che il Salvatore e lo Spirito Santo non sono da una parte neppure paragonabili con tutti gli esseri che sono stati fatti, ma li superano con una trascendenza e con un'eminenza infinita.

Essi però sono a loro volta superati dal Padre di altrettanto e di più ancora di quanto il Figlio e lo Spirito Santo superano gli altri esseri (Commento al Vangelo di Gio anni XIII,25,151).

La Trinità origeniana è quindi già il divino luogo dell'asimmetria, della relazione infinita, del desiderio del Figlio (complesso, incarnato nel suo corpo mistico) nei confronti del Padre (semplice) sempre

trascendente. Lo strutturale dinamismo intratrinitario origeniano, che scandisce appunto come relazione di *desideria* il rapporto tra creature e Dio, ma anche quello tra Padre e Figlio, è metafisicamente rettificato dai Cappadoci, che introducono nell'origenismo, su cui pure si fondano, tre fondamentali correzioni: la messa in secondo piano della dottrina della preesistenza delle anime, la confessione della perfetta consustanzialità delle tre ipostasi o persone divine, e l'idea – approfondita soprattutto da Gregorio di Nissa – dell'infinità di Dio, quindi dell'intera Trinità. Padre, Figlio e Spirito Santo sono tre persone divine infinite del tutto perfette che coincidono assolutamente nell'unica sostanza, nella pericorese, cioè nella reciproca, infinita compenetrazione e coincidenza di tre infiniti, inestesi, dunque metafisicamente identici. Comunque, proprio la perfezione individuale di ciascuna persona trinitaria specifica la loro relazione come desiderio reciproco d'amore. La nozione dell'infinità di Dio permette inoltre a Gregorio di Nissa di proporre una rivoluzionaria

dottrina mistica, quella dell'*epékthesis* (il termine deriva dall'*epekteinómenos* di *Fil*3,13, sopra citato), cioè del tendere, del protendersi, del desiderio infinito della creatura verso Dio infinito, quindi sempre trascendente rispetto a qualsiasi grado di conoscenza mistica e di gaudio spirituale. *Desiderio in infinito*: se Dio è infinito e inesauribile, mai sazio dovrà essere il desiderio della creatura che cerca Dio e vuole ricongiungersi al Padre, liberandosi dalle illusorie realizzazioni temporali, dagli idoli, dai pretesi appagamenti della coscienza. *Finché Colui che è superiore instilla per forza naturale nelle realtà inferiori un'incessante attrazione verso di sé, in nessun modo si arresterà la brama di aere di più, ma, poiché il desiderio si protende in continuazione verso quello che non è stato ancora afferrato, ciò che è inferiore sempre desidererà ciò che è di più e sempre si muterà nel più grande, e non giungerà mai alla perfezione, in quanto non troverà il limite, afferrato il quale potrà fermare la propria ascesa. Poiché infatti è infinito per natura il primo Bene, infinita sarà, di necessità, anche la partecipazione di colui che ne gode, la quale partecipazione*



continuamente afferra ciò che è maggiore di essa e sempre tro a ciò che so rabbonda rispetto a ciò che ha afferrato, né mai è in grado di farsi uguale ad esso, perché quello che è partecipato non ha confini e quello che si accresce grazie alla partecipazione non si arresta (Contro Eunomio I,38,290-291; cf. III,91,74). Certo, il progresso del desiderio è assicurato dall'inesausto movimento rivelativo di Dio: come molteplici, anzi innumerevoli erano, per Origene, le *epinoiai*, i nomi ovvero i modi di rivelarsi del Logos per assistere nella sua ascensione ogni anima decaduta, così, per Gregorio di Nissa, sono molteplici, anzi infinite e progressive le *teofanie*, le sempre più alte e attrattive apparizioni di Dio nell'orizzonte della coscienza desiderante. Se quindi ogni conoscenza umana di Dio è transitoria, approssimativa congettura (cf. Contro Eunomio II,112,574-577; III,20,103-110), comunque, essa è sostenuta dalla rivelazione chenotica di Dio: l'insuperabile asimmetria, il costitutivo ritardo conoscitivo e ontologico della creatura è infinitamente trasceso nell'inesauribile azione di grazia, nel suo farsi

continuamente presente nel desiderio della creatura. Il desiderio di Dio non è, come in Platone, una danza circolare intorno al Bene, misura assoluta dell'essere, ma una rincorsa infinita e sempre più ricca e beata del Dio smisurato, inesauribile, che sempre deve ancora rivelarsi e donarsi, sicché l'indubbia influenza dell'*eros* platonico (della ricca povertà propria del desiderio amante dell'uomo) è fondamentalmente corretta dalla centralità dell'agape, dell'amore acceso dalla grazia divina. La beatitudine non starà nella stasi, nell'idolatrice pretesa del possesso definitivo di Dio come oggetto, che non può che condurre al *kóros*, alla sazietà che— come aveva affermato Origene — può impadronirsi di una creatura pienamente appagata di Dio: *Ogni idea che si formula sulla natura di ina con una rappresentazione compresi a per intuizione e congettura è un idolo di Dio e non annuncia Dio* (*Vita di Mosè* II,165). La beatitudine diverrà nell'infinito, beato sporgersi dell'ulteriorità del desiderio oltre ogni suo sempre perfezionabile gaudio, ogni sua sempre provvisoria conoscenza. Qui dobbiamo comunque

precisare che Dio è infinito non di una infinità spaziale, ma di un'infinità personale, cioè quello che è inesauribile è la "persona", che rimane sempre un'alterità irriducibile, e questo è valido, ovviamente, sia per l'Assoluto che per il prossimo. La persona è l'evento mai prevedibile, mai esaurito in possesso, mai definitivamente compiuto: la persona, nella sua libertà e nel mistero della sua grazia, è sempre escatologica, infinitamente inesauribile nella sua possibilità di teofania, di manifestazione gratuita di mistero, di rivelazione del proprio Volto che si dona sempre *ex no o* allo sguardo grato dell'altro. Qui la dimensione stessa del desiderio infinito, del processo infinito di adeguamento della coscienza a questo assoluto che mai potrà tutto contenere, contemplare, di cui mai potrà godere staticamente sarà, come nel *Cantico dei Cantici* (libro biblico cui sia Origene che Gregorio di Nissa dedicano due straordinari commenti, veri e propri capolavori della mistica cristiana), sempre un amore che sfugge e che deve essere rincorso, ripreso, e poi nuovamente inseguito, di cui si lamenta la mancanza,

NOTE SUL DESIDERIO CRISTIANO

di cui si prova dolore nell'assenza e ulteriore, inappagabile desiderio nella fruizione. E ciò proprio perché l'amore autentico è sempre ricevuto in stupore, in indebito dono, appunto in incolmabile ritardo. Vedete anche qui la dimensione cristologica di un desiderio che al tempo stesso è radicato nella sofferenza e nella donazione. Mi pare interessante aggiungere che questa affascinante teologia del desiderio infinito di Dio infinito ha avuto un'un'impressionante, ma in gran parte misconosciuta fortuna lungo il corso dell'intera storia del pensiero occidentale, sino a determinare, certo in una prospettiva sempre più decristianizzata e antropologizzata, lo stesso *Streben* romantico (il desiderio come mancanza che mai riesce a trovare requie). Mi limito soltanto ad elencare i nomi di alcuni decisivi pensatori occidentali, tutti neoplatonizzanti e più o meno consapevolmente debitori di Gregorio di Nissa e della teologia origeniana del desiderio (rinvio chi voglia approfondire almeno un poco la questione a G. Lettieri, *Origenismo in Occidente: secc. VII-XVIII*,

in A. Monaci Castagno [ed.], *Origene. Dizionario...*, pp. 307-322). La teologia di Origene e di Gregorio di Nissa non soltanto agisce in profondità nello Pseudo-Dionigi (fine V/inizio VI sec.), il culmine neoplatonizzante della mistica cristiana antica, ma è ereditata e profondamente rimeditata dal più grande teologo altomedievale, Giovanni Scoto Eriugena (810ca.-880ca.). Proprio nutrendosi di Eriugena e dello Pseudo-Dionigi, Nicola Cusano (1401-1464), glossatore del *De di isione naturae* erigeniano, proporrà una rivoluzionaria metafisica della *docta ignorantia*, fondata sull'insuperabile sproporzione tra l'infinità di Dio e la finitezza dell'intelligenza umana, l'inesauribile rivelarsi amoroso di Dio e il mai pago desiderio di ricerca dell'uomo. Quanto l'umanesimo sia storicamente dipendente dall'origeniana e nissena esaltazione della libertà e del dinamismo dell'intelligenza è provato da Pico della Mirandola, che verrà condannato da Roma per aver sostenuto la salvezza dell'"eretico" Origene. Proprio muovendo da temi

teologici e cosmologici cusani (quindi origeniani, nisseni, dionisiani), riletta a partire dalla rivoluzione copernicana, Giordano Bruno edificherà la sua eversiva e anticristiana metafisica dell'infinito; lo stesso *eroico furore* è un furore d'amore che in qualche modo impazzisce, culminando nella volontà di far incenerire la propria stessa volontà, ma che all'infinito non potrà mai appagare il suo desiderio, comunque capace di progresso soltanto grazie alle teofanie, al beneplacito divino. Bruno avrà una notevole influenza sulla cultura inglese elisabettiana e seicentesca, da Shakespeare e Marlowe (si pensi all'esaltazione dell'inesausta, infinita ansia umana di ricerca nel *Dottor Faustus* o nel *Tamerlano*), sino ai neoplatonici di Cambridge (in particolare More e Cudworth) e a Lady Conway (autrice di un singolare trattato sulla trasmigrazione delle anime e sul suo desiderio infinito). In Germania, Leibniz, grande conoscitore dei Padri della Chiesa, cita più di una volta Gregorio di Nissa ed Origene, al punto da scrivere un'opera sull'apocatastasi; egli ripropone, in tutte le sue

sintesi metafisiche, la dottrina del desiderio infinito di Dio e una (origeniana e antiagostiniana!) conciliazione di regno della natura (la monade è creata come immagine divina dotata di un dinamismo infinito) e della grazia (Dio come monade assoluta, l'unico infinito in atto, che solo progressivamente la monade creata può, comunque sempre provvisoriamente, adeguare): *E' ero che la suprema felicità (da qualunque isione beatifica o conoscenza di Dio sia accompagnata), non può mai essere totale, perché Dio, Dio infinito, non può essere conosciuto interamente. Perciò la nostra felicità non consisterà mai e non deve consistere in una gioia completa, nella quale non i sarebbe più nulla da desiderare e che renderebbe stupido il nostro spirito, ma in un progresso perpetuo verso nuovi piaceri e nuove perfezioni (Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione, 18).* Tramite Lessing e il suo ripensamento illuministico di Leibniz e della tradizione cristiana, l'influenza origeniano-nissena arriva sino a Kant (il cui postulato dell'immortalità dell'anima, affermato nella *Critica della ragion pratica,*

rappresenta una riproposta razionalistica della mistica dell'epektasis), a Fichte e al romanticismo tedesco. Voglio terminare questo troppo rapido excursus con qualche notazione sull'idolo e sul corpo. La tradizione origeniana ci ha insegnato che la pretesa di liberarsi dal desiderio è una pretesa perversa e idolatrica, di autoassolutizzazione, di liberazione dalla propria finitezza e creaturalità. Che cos'è l'idolo? L'illusione di realizzarsi in un oggetto disponibile alla propria intenzionalità. Soltanto la distanza salva dall'idolo, ma la distanza vuol dire appunto il desiderio come dimensione assoluta, non trascendibile (cf. Jean Luc Marion, *L'idolo e la distanza* (1977), che, non a caso, dedica allo Pseudo-Dionigi un capitolo, che è aperto da una fondamentale citazione di Gregorio di Nissa). In questo senso il corpo pare essere l'altra faccia del desiderio cristiano: come non ci si libera dal desiderio (l'aspetto dinamico, trascendente dell'individuo), così non ci si libera neanche dal corpo (la resistenza opaca, ma anche la traccia intrascendibile della creaturalità dell'individuo). E' chiaro che l'escatologia cristiana presuppone una

radicale trasfigurazione della corporeità; anzi, la tradizione origeniana che abbiamo così rapidamente riassunta, pensa ad una tendenziale smaterializzazione del corpo; eppure, per quanto smaterializzato, il corpo rimane un residuo irriducibile. L'idolo è, infatti, l'illusoria, disperata pretesa di un possesso del tutto trasparente dell'oggetto del desiderio, della disponibilità piena del proprio desiderio; il corpo è invece il segno dell'impossibilità di questa trasparenza, la traccia della distanza e della condizionatezza, la quieta confessione della propria irriducibile pochezza al cospetto della trascendenza sempre soggiogante dell'altro. E, in effetti, perché il Dio cristiano è un Dio che assume un corpo, che patisce nel corpo? Perché vi è resurrezione dei corpi? Appunto, perché il corpo



NOTE SUL DESIDERIO CRISTIANO

è il segno della creaturalità e della finitezza, dell'essere determinati in una singolarissima, irripetibile contingenza storica, temporale, fisica. Il cristiano esiste qui ed ora, in corpo e in desiderio: *ex-sistit*, sta fuori, appeso all'Altro. L'escatologia non libera da questa dipendenza, ma la trasfigura in lode gioiosa, confessa l'inevitabile relazione (che sempre presuppone distanza) del desiderio con l'Altro, dunque l'eterna fruizione di un dono.

4- AGOSTINO

L'autentico desiderio cristiano è ossessione di alterità, totale abbandono all'alterità del Dono. E' questo il pensiero dominante di Agostino, pensatore tragico, antropologicamente pessimista, nel suo implacabile scetticismo antiumanista certo irriducibile alla luminosa,

ottimistica tradizione origeniana, eppure convergente con essa nella confessione del desiderio dell'uomo come luogo mistico dell'avvento della grazia divina, pensata però come forza soggiogante e irresistibile e non più come suavisamente attrattiva. Troppo spesso si restituisce Agostino come il teologo dell'interiorità luminosa, del Maestro interiore che insegna nell'intimità di ogni intelligenza: *Non olerè uscire fuori di te, rientra in te stesso, nell'uomo interiore abita la Verità (La era religione 39,72)*. Ma questo è il primo Agostino, fortemente condizionato dal modello origeniano di restituzione platonizzante e interioristica della rivelazione cristiana, modello che, come abbiamo visto, insiste sull'integra, inalienabile bontà del desiderio creaturale, sul dinamismo della libertà e dell'intelligenza come immagine positiva e infinita dell'Amore di Dio. Invece, il secondo, maturo Agostino vive, a partire dall'*Ad Simplicianum* (397) e dalle *Confessiones*, una svolta teologica antiorigeniana, elaborando una rivoluzionaria teologia dell'onnipotenza divina

e della grazia predestinata. Ad essa corrisponde una cupa antropologia che interpreta l'intera umanità derivata da Adamo e dal suo peccato come *massa damnationis*, universale corpo di peccato che merita la dannazione divina: il desiderio naturale dell'uomo è ormai strutturalmente perverso, ogni libertà umana è asservita al peccato (*ser o arbitrio*), perversamente egocentrica, autistica. Il desiderio naturale è soltanto *conatus essendi*, naturalmente spinto sino alla volontà di potenza, alla *libido dominandi* che sempre tradisce un'ansia di autodivinizzazione. Persino nel desiderio religioso di Dio (quello dell'ebreo, del platonico, dello stesso asceta cristiano), la coscienza rimane aggrappata al sé, proiettando sull'assoluto le sue passioni, assolutizzando il proprio *amor sui*. Soltanto se la grazia di Dio vuole visitare la coscienza ed irrompere salvificamente in essa, il desiderio della creatura è convertito, alienato da sé e felicemente abbandonato all'Altro. Dunque, l'interiorità è sottratta a se stessa, culmina in un'esteriorità assoluta. Mentre l'esteriorità della tradizione origeniana era una



teofania, era il suggerimento di una bellezza spirituale che l'interiorità della creatura poteva liberamente respingere o cogliere per inseguire, per Agostino l'esteriorità in cui culmina il processo di interiorizzazione è la dipendenza da un atto del tutto eccedente, incondizionato, che agisce gratuitamente e del tutto liberamente all'interno della coscienza, visitata da una forza (lo Spirito) cui è del tutto incapace di resistere. Nulla rimane come appropriazione dell'io, ma tutto è attribuito all'Altro, proprio perché tutto è Dono. Visitato dal Dono indebito, il desiderio della creatura può soltanto ubbidire, desiderare, stupito e grato, il desiderio dello Spirito. Storicamente, ciò significa, nella cultura occidentale, approdare alla fine della centralità ingenua del soggetto e della sua autonomia: l'alterazione, persino l'alienazione esprimono, nella sua massima profondità, il segreto del soggetto, scisso tra il suo sé peccaminoso e la grazia dell'Altro. L'autentica interiorità non è più disponibile allo sforzo di interiorizzazione della libertà, al suo libero identificarsi, ma diviene

luogo della totale dipendenza dal dono di grazia; il desiderio spirituale di Dio è totalmente espropriato dal potere di desiderio, di libertà, di volontà della creatura. Ricordo la frase forse più celebre di Agostino: *Et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te* (*Il nostro amore è inquieto, finché non trovi la Quieté in Te*) (*Confessiones* I,1,1). Viene quasi sempre trascurato che, nell'ultimo libro delle *Confessioni*, Agostino identifica la *Quiete*, vanamente cercata per tutta la sua esistenza fino all'avvento indebito dalla grazia, con il Dono, che per Agostino è il nome biblico più appropriato per definire lo Spirito Santo: *Fuori dell'ordine regna l'inquietudine, nell'ordine la quiete. Il mio peso è il mio amore; esso mi porta do unque mi porto. Il tuo Dono ci accende e ci porta erso l'alto. Noi ardiamo e ci muoviamo* (*Confessiones* XIII,9,10). Lo Spirito è l'unico autentico motore dell'interiorità graziata, il muoversi verso Dio è un essere mosso da Dio, il peso del desiderio è la grazia dell'Altro. Paradossalmente, l'uomo si acquieta soltanto trovando la Quieté accesa,

quindi dinamica del Dono-Spirito, calore e fuoco di Carità (altro nome dello Spirito) che dilata il desiderio oltre se stesso, appunto riconducendolo nella quiete dell'ordine divino. Trova Dio soltanto il desiderio che è preso, catturato da Dio. Ricordate Eliot e *La terra desolata?* In pochi versi è restituita l'esperienza bruciante di peccato e di fede di Agostino, legata ad alcune espressioni del *Sermone del fuoco* di Budda: *Poi a Cartagine enni/ Bruciando bruciando bruciando bruciando/ O Signore Tu mi prendi/ O Signore Tu prendi/ Bruciando* (III - *Il Sermone del fuoco*). E' una parafrasi geniale, quasi una sintesi perfetta delle *Confessiones*. Si tenga presente che, per Agostino, Cartagine rappresenta il luogo della distrazione e della dispersione, dell'illusorio appagamento dei sensi, del bruciante desiderio di peccato. L'unica forza capace di staccare il desiderio di Agostino dai suoi incendi terreni è la fiamma indomabile dell'Atto divino, che vuole irrompere e rivelarsi nell'io peccatore indebitamente eletto come bellezza infinitamente più bruciante di ogni bellezza

NOTE SUL DESIDERIO CRISTIANO

mondana. *Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuovo a, tardi ti amai! Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cerca o. Deforme mi getta o sulle belle forme delle tue creature. Eri con me e non ero con te... Mi chiamasti e il tuo grido sfondò la mia sordità; balenasti e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza e respirai e anelavo di te, gustai e ho fame e sete; mi toccasti e arsi del desiderio della tua pace (Confessiones X,27,38). Dio, più intimo del mio intimo (Confessiones III,6,11), è del tutto esteriore rispetto al potere di interiorizzazione del desiderio; questo, se graziato, è diacronicamente in irrecuperabile ritardo, debito incolmabile nei confronti del Dono indebito che lo ha acceso. Nessun esercizio di interiorizzazione, di asceti metafisica, di distacco dal corpo, dai sensi, dai vizi, dalle superbie, dalle illusioni, dagli idoli, nessuno desiderio di liberarsi dal proprio vano desiderio, nulla è capace di condizionare o di preparare l'Evento dell'Altro, l'avvento di grazia. Per questo, il cristiano vive *non in re, sed in spe*, non nella realtà e nella possesso di sé e del suo destino, ma nella speranza*

e nella *peregrinatio* (cf. *De ciitate Dei* XV,17-18 e 21), "alienato" nel desiderio inestinguibile della libera trascendenza del Dono. Ne derivano le dottrine più paradossali e ostiche di Agostino: se il dono di Dio è grazia, la grazia è data *gratis*, se fosse attribuita in risposta ad un qualsiasi atto o merito umani (un'opera buona, la fede, il consenso alla chiamata divina, l'umile confessione della propria impotente vanità, un pur flebile desiderio di Dio, etc.), sarebbe un compenso, una *merces*, e non un dono del tutto gratuito. Ma se la grazia non dipende da un qualsiasi atto della libertà umana – essendo piuttosto l'indebita scaturigine della fede, del desiderio autentico di Dio e di ogni merito –, allora essa è predestinata. Ma perché, come testimonia l'evidente presenza del male tra gli uomini, l'irruzione della grazia di Cristo non è universale? La risposta atterrita di Agostino è che Dio non ha misteriosamente voluto eleggere tutti gli uomini: quello di predestinazione si rivela come concetto teologico limite, negativo, mai appropriabile in criterio di identificazione dell'elezione, quindi in

preteso possesso della salvezza. La dottrina della predestinazione confessa che se ha scelto me, Dio lo ha fatto senza alcun mio merito, quindi potrebbe, senza divenire per questo ingiusto, sempre abbandonarmi alla mia autonoma, peccaminosa vanità. Dell'Evento di grazia, l'uomo non possiede il perché, non può comprendere la ragione, se non quella dell'Amore di Dio del tutto incondizionato e gratuito, assolutamente libero, dunque razionalmente non determinabile. La ragione della grazia è davvero una follia di carità, l'abisso della predestinazione è appunto il dichiarare razionalmente infondato il perché dell'amore di Dio. Non posso qui addentrarmi all'interno di questo labirinto. Mi limito a chiedermi: qual è la portata spirituale di questa dottrina della grazia, al tempo stesso misticamente radicale e razionalmente contraddittoria? La caratteristica del desiderio cristiano è, come abbiamo rilevato, l'asimmetria, la diacronia, l'anarchia. Questo perché proprio dicendo *ordine*, dico una capacità della mente di orientarsi, di fare asceti, di ricostruire strutture,

gerarchie, di passare da una sfera dell'essere all'altra. Voglio dire, per quanto provocatorio questo possa apparire, che, nella sua profondità, il cristianesimo non può non eccedere la sua traduzione in ordine metafisico: Paolo, il suo "folle" esegeta Marcione, gli gnostici, persino, quindi Agostino e la tradizione agostiniana, ovvero Lutero, Calvino, Pascal, Barth, persino l'anticristiano Nietzsche e l'anticristiano Heidegger, e più recentemente il Taubes interprete di Paolo, lo hanno affermato con forza. Nel suo più profondo annuncio, proprio perché esperienza di un dono di amore e di grazia indebito e inaudito, il cristianesimo è apocalittica anarchia, è sovversione escatologica della sapienza di questo mondo: Dio irrompe inesaurevolmente nello spazio vitale dell'uomo, distrugge il vecchio del peccato e ricrea il nuovo della relazione di carità. Proprio per questo, il cristianesimo è del tutto resistente ad essere costretto nella gabbia di gerarchie e di ordini metafisici. Ne deriva l'aspetto paradossalmente antimetafisico (e criptosceptico) inscritto all'interno dell'agostinismo,

che appunto da Agostino passa a Lutero, Calvino, Pascal, Barth: la suprema teologia è la paradossale, umanamente folle confessione (donata soltanto dalla grazia) che al vertice metafisico del reale l'intelligenza trova un Dio onnipotente del tutto libero, anarchico, perché indomabile, sottratto alla possibilità di comprensione dell'intelligenza e del desiderio autonomo dell'uomo. Il Dio che crea dal nulla presuppone un personalismo assoluto, spinto sino ad un vero e proprio assolutismo volontaristico, per gli antiagostiniani evidentemente antropomorfo: nulla può opporsi alla volontà di Dio, che crea dal nulla la libertà del desiderio convertito e non la trova autonomamente costituita. Il Dio biblico rimane un Dio geloso e violento, che nulla tollera al di fuori di lui, se non la creatura costituita dal suo Amore esclusivo. Quanto più forte è il sospetto, anzi la consapevolezza del soggettivismo perverso che costituisce naturalmente ogni desiderio, anche quello di Dio, tanto più forte e radicale dev'essere la potenza di Dio

che relativizza e toglie il desiderio dell'uomo, restituendolo come semplice, indebita creatura dell'Amore. In fondo, la grande tentazione, anzi il grande peccato dell'occidente è la *olontà di potenza* come volontà metafisica, volontà di addomesticamento e di perversimento soggettivistico più o meno inconsapevole del mistero dell'essere (penso all'opposizione dell'agostiniano Lutero tra teologia della croce e teologia della gloria; penso ad Heidegger, nutritosi di Agostino e Lutero). Proprio Agostino è il primo ad avere piena consapevolezza di come il desiderio di beatitudine, di quiete, di unità, come ogni desiderio metafisico dell'uomo sia volontà di potenza. Vi ricordo uno scritto che considero tra i più importanti di tutta la storia del pensiero



NOTE SUL DESIDERIO CRISTIANO

occidentale: il *De Spiritu et littera* (412), dove Agostino afferma che perfino il desiderio metafisico e religioso, persino il desiderio del Dio cristiano è perverso, senza l'esperienza di grazia e di dono. Il Dio *littera* (oggetto dell'intenzionalità autonoma dell'uomo) è quindi la proiezione della volontà di assolutizzazione del desiderio finito, quindi del peccato. Come dice Pascal, senza Cristo e la sua grazia, senza lo *Spiritus* come evento inaudito e indebito del Dono, qualsiasi conoscenza di Dio è idolo: la verità (la conoscenza di Dio come *res*, oggetto *forinsecus* disponibile, ovvero l'estrinseca *littera* metafisica) senza Carità (senza la grazia, lo Spirito come Soggetto operante *intrinsicus* nel desiderio eletto) è bestemmia, ansia di quiete egocentrica, egoismo spiritualistico. L'unica possibilità che il desiderio ha di essere libero è l'essere totalmente espropriato: il desiderio esce da sé, dall'autistica perversione della sua identità, e diviene autentico amore dell'alterità, soltanto se visitato interiormente e mosso irresistibilmente dall'Altro, dal Desiderio di Dio. *Perciò anche questo ho tolto*

*all'uomo, perché tutto sia dato a Dio (La predestinazione dei santi 16,32). E' Dio allora che desidera in noi, è Dio-Carità che accende la carità nel desiderio dell'uomo, o che – e questo è certo l'aspetto cupo dell'agostinismo – misteriosamente non interviene, non elegge, abbandona l'uomo alla vanità disperata del suo desiderio (per approfondimenti, rimando al mio volume *L'altro Agostino*, Brescia 2001). In proposito, ci si deve interrogare sul rapporto tra desiderio cristiano e violenza della soggettività: non è il desiderio stesso, nella sua irriducibile ansia di possesso, il luogo della massima violenza? Come può il desiderio desiderare di rinunciare a se stesso, volere contro se stesso? Quanta violenza non vive comunque nel desiderio di Dio, non solo in quello autonomo e ancora ingenuo dell'origenismo, ma persino in quello espropriato e intimamente graziato di Agostino? Se il desiderio cristiano del distacco dal sé e dal mondo approda ad una restituzione graziata del sé e del mondo a questo stesso desiderio personalmente amato da Dio, quindi assolutizzato, non è quello del Dono un*

meccanismo metafisicamente e psicologicamente perverso di autoassicurazione, che, per quanto espropriata essa possa essere, è comunque ancora umana troppo umana, ancora nichilisticamente costruttiva, proprio perché terrorizzata dinanzi all'*horror acui* metafisico? Non vi è ovviamente alcuna risposta, se non la consapevolezza cristiana di oscillare – nell'insuperabile inquietudine del desiderio – tra Dono e vanità, peccato e stupore dell'essere come grazia. Come Giacobbe in lotta con l'angelo, così il desiderio cristiano impone e subisce violenza, è esperienza di alterità e, comunque, volontà di potenza, che sempre è nascosta in ogni passione e in ogni amore. Comunque, il desiderio autenticamente cristiano cerca, almeno, di rimanere esperienza e pensiero di totale soggezione ad un Amore, ad un Evento (il Nuovo Testamento, Paolo) che la coscienza finita non controlla, che può solo infinitamente inseguire (la tradizione origeniana) o cui può solo, in follia di carità, assoggettarsi (Agostino e l'agostinismo).