

*Federico Badiali - Antonio Bergamo - Francesco Scanziani **

DESIDERIO E SALVEZZA NEL TEMPO DELLA TECNICA E DELL'ECONOMIA

SOMMARIO: I. DESIDERIO E SALVEZZA: UNA SFIDA PER LA TEOLOGIA ODIERNA – II. PER UNA FENOMENOLOGIA TEOLOGICA DEL DESIDERIO: 1. *Variazioni semantiche del concetto di desiderio*; 2. *L'umano tra bisogno e desiderio*; 3. *Il desiderio e l'infinito*; 4. *Il desiderio di Dio e l'umano concreto*; 5. *In conclusione* – III. QUALI LINGUAGGI PER DIRE OGGI LA SALVEZZA?: 1. *«Salvezza»: un termine oggi desueto?*; 2. *Il lessico del desiderio: opportunità e declinazioni*; 3. *Felicità*; 4. *Pace*; 5. *Vita*; 6. *Il desiderio di Dio, salvezza del desiderio dell'uomo*; 7. *Filiazione/fraternità*

I. DESIDERIO E SALVEZZA: UNA SFIDA PER LA TEOLOGIA ODIERNA

Come portare la salvezza cristiana al mondo di oggi? Il desiderio dell'uomo ha ancora spazio per il dono di Dio?

A questi e simili interrogativi ha cercato di rispondere una recente ricerca del Coordinamento delle Associazioni Teologiche Italiane (CATI), lungo un percorso di riflessione che ha riunito i rappresentanti di dieci associazioni teologiche italiane nello sforzo di un confronto costruttivo e nella convinzione di una ricerca che debba andare sempre più nella linea di un lavoro interdisciplinare¹. In fondo il compito è quello di sempre: dire Dio oggi, all'uomo del proprio tempo, con le sue attese, speranze e illu-

* Federico Badiali: docente incaricato di Teologia Dogmatica presso la Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER).

Antonio Bergamo: docente incaricato di Teologia Dogmatica presso la Facoltà Teologica Pugliese.

Francesco Scanziani: professore straordinario di Teologia Dogmatica presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

¹ La presente ricerca va contestualizzata nel percorso complessivo dei lavori seminariali che si sono svolti in due tappe: la prima, lungo il biennio 2015-2016, ha affrontato *“L'umano alla prova, economia e tecnica sfidano la teologia”* (<http://www.teologiacati.it/wordpress/?p=258>); la seconda negli anni 2017-2018 ha riflettuto sul tema: *“Desiderare*

sioni. Ciò, però, implica assumere la sfida emergente dalle nuove istanze della cultura dominante segnata – almeno nell'occidente europeo – dalla “modernità secolare avanzata”: l'economia – la nuova “religione egemone dei nostri tempi”² –, la tecnica, le neuroscienze, le nuove tecnologie e in particolare il mondo digitale. Tutto ciò suscita un mutamento nel modo di pensare l'umano, provocando un inevitabile rinnovamento nell'annuncio del Regno di Dio.

Cifra simbolica e sensibile del cambio di paradigma antropologico può essere ritrovata nel desiderio, che viene sempre più provocato, sollecitato, persino manipolato dalle competenze moderne. Le nuove conoscenze e discipline, in fondo, si presentano a loro volta con una pretesa di salvezza per l'uomo.

Tutto questo costituisce una sfida per la teologia: provocata a ripensare l'annuncio di salvezza, ma anche il suo stesso immaginario riguardo le aspettative e le aspirazioni dell'uomo³. Il desiderio del postmoderno è ancora aperto e disponibile al divino? Come l'annuncio della chiesa può presentare la salvezza cristiana, senza dare l'impressione di essere estrinseca al bisogno dell'uomo se non addirittura contrastante rispetto ad esso? La proposta evangelica riesce ancora a mostrare la sua corrispondenza con la verità dell'uomo? O, persino, si può arrivare a parlare di un desiderio di Dio che incontra quello dell'uomo?

Queste e simili domande occupano il pensiero di chi, ancora oggi, ha a cuore il vangelo, Dio, la chiesa e gli uomini del proprio tempo con cui intende condividere la Buona Notizia del Signore Risorto. Non si tratta di una questione peregrina né facoltativa, bensì di un'istanza vitale; esprime quello slancio missionario che appartiene alla natura della Chiesa, come rilancia costantemente papa Francesco (EG I). È il compito, alto e mai esaurito, indicato da Giovanni XXIII alle soglie del Vaticano II: «la dottrina certa e immutabile sia fedelmente rispettata, sia approfondita e ri-

nel tempo della tecnica e dell'economia”. Sul sito del CATI è possibile recuperare i materiali dell'intero itinerario (<http://www.teologiacati.it>).

² G. FERRETTI, *Essere prete oggi. Meditazioni sull'identità del prete*, Elledici, Torino 2017, 120; M. BELLET, *Il pensiero che ascolta. Come uscire dalla crisi*, Paoline, Milano 2006, 23-43.

³ Il presente studio costituisce una rielaborazione del contributo che l'Associazione teologica italiana (ATI) ha predisposto in vista del seminario di studio del CATI, svoltosi a Roma nei giorni 30 novembre - 1° dicembre 2018 sul tema: “*Perché abbiamo la vita... in abbondanza*” (Gv 10,10). *Desiderare nel tempo della tecnica e dell'economia*.

spettata in modo che *risponda alle esigenze del nostro tempo*». Anzi, da tale sforzo la chiesa non si attende una mera riproposizione o un semplice adattamento, bensì un vero e proprio «balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale» (55*). Sarà cioè l'occasione – magari delicata e, talvolta, persino dolorosa – di un approfondimento del messaggio del vangelo. Del resto, non è forse il senso della cosiddetta “nuova evangelizzazione” programmaticamente indicata da Giovanni Paolo II?

In fondo, è l'esigenza di ogni epoca. Ma soprattutto, conduce a uno snodo teologico centrale nella vita della chiesa: affrontare il binomio desiderio-salvezza mette in gioco il rapporto tra il dono di Dio e la libertà dell'uomo, più radicalmente riguarda lo stesso incontro tra Dio e l'uomo. Qui si gioca l'identità del soggetto e il dinamismo della storia della salvezza, dalla creazione all'escatologia. Per questo, non si tratta di una questione secondaria, ma esigerebbe di esplicitare un quadro globale di comprensione, rilanciare la questione grazia e libertà, evocando il lungo tragitto sul soprannaturale e non solo. Si tratta di mostrare in modo nuovo – e comprensibile per l'interlocutore odierno – se e come il dono divino corrisponda alla domanda dell'uomo. Non solo nella forma negativa di una salvezza redentrice che lo libera dal peccato e dalla finitudine, bensì mostrando in positivo che essa si dà come compimento dell'umano e del suo desiderio di vita in pienezza.

La cultura di oggi si mostra particolarmente sensibile a una presentazione della salvezza che si ponga in ascolto delle aspettative del soggetto: anzi, che ne renda ultimamente ragione e le porti a compimento, superando ogni raccordo spersonalizzante ed estrinseco. Occorre mantenere da un lato l'eccedenza e la gratuità dell'iniziativa divina, però mostrandola al contempo come compimento della libertà. Per questo riteniamo necessario muovere preliminarmente da una fenomenologia del desiderio umano oggi, per tracciare poi alcuni linguaggi o figure che paiono feconde per annunciare la salvezza cristiana anche per la nostra cultura.

II. PER UNA FENOMENOLOGIA TEOLOGICA DEL DESIDERIO

Il tema del desiderio attraversa in vario modo la riflessione teologica cristiana. Emerge anzitutto il desiderio di Dio che per amore crea e dona in Cristo tutta la sua vita per l'uomo, per la sua salvezza, chiamandolo a partecipare alla sua stessa vita, divinizzandolo: «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui

non muoia, ma abbia la vita eterna» (*Gv* 3,16). Ma emerge anche il desiderio che abita l'uomo, desiderio di salvezza che si manifesta come risposta a questo amore di Dio che in Cristo interpella e *tensiona* il cuore dell'uomo, diventando elezione, chiamata, missione. Il desiderio viene così a manifestarsi in relazione ad un *télos* che lo guida, tanto che – da un punto di vista antropologico – già Agostino poteva affermare: «l'uno lo ricerca da una parte, l'altro dall'altra, ma tutti tendono a una unica meta, di sperimentare la gioia (*ut gaudent*)»⁴. Sperimentare la gioia sembra essere il desiderio fondamentale che abita l'agire umano, strutturandolo e orientandolo. Non si possono non leggere le parole di Agostino senza tenere presente sullo sfondo l'affermazione contenuta nel Vangelo di Giovanni: «questo vi ho detto perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena» (*Gv* 15,11). Pertanto, Agostino sapientemente invita a considerare che la felicità della vita accade e si alimenta nel finalizzare verso il suo «luogo» proprio il desiderio, desiderando le cose giuste e aprendosi ad una ulteriorità che va oltre l'orizzonte temporale finito. Ma che cosa *vuole* davvero un essere umano? Cosa *desidera* nel profondo ogni singolo essere umano che si incontra con il proprio simile che a sua volta desidera? È chiaro che il desiderio si colloca anche nell'orizzonte della libertà, compresa come la capacità di conoscere e decidersi per ciò che davvero fa scaturire la gioia. Così che la propria libertà comincia quando si incontra con quella degli altri, in un intreccio relazionale profondo e in una risposta performativa a Colui che nel desiderio *fa segno* oltre l'orizzonte dell'immanenza chiusa in sé stessa. Obiettivo di questo contributo sarà così quello di dipingere con ampie pennellate le linee di una fenomenologia teologica del desiderio. Questo sarà fatto attraverso alcuni passaggi principali: descrivendo 1) l'ampiezza semantica del termine «desiderio», 2) la differenza tra bisogno e desiderio nel soggetto umano in dialogo con alcuni autori, 3) il desiderio di vedere Dio che abita l'uomo e, in ultima analisi, 4) il desiderio di Dio che si manifesta nell'umano concreto aperto a una ulteriorità che lo interpella.

1. Variazioni semantiche del concetto di desiderio

Parlare di desiderio significa riferirsi a un concetto ambivalente, abitato da una sorta di anfibia. Il pensiero classico distingue infatti due prin-

⁴ AGOSTINO, *Le confessioni*, X, 21.31 (= Nuova Biblioteca Agostiniana I), Città Nuova, Roma 1965, 329.

cipali significati: 1) quello di *appetizione*, principio che spinge all'azione un essere vivente, e 2) quello più ristretto di *appetizione sensibile* che in greco viene reso col vocabolo *epitumia* e in latino col vocabolo *cupiditas*⁵. In questa seconda accezione, ad esempio, con il vocabolo *epitumia* il Nuovo Testamento caratterizza quel tipo di desiderio concupiscente che può corrompere il cuore dell'uomo. Tuttavia, pur emergendo particolarmente tale seconda variante semantica, la prima accezione di desiderio, relativa all'appetizione, ha conosciuto uno sviluppo interessante in particolare negli Scolastici e in Tommaso d'Aquino, sulla scorta della filosofia aristotelica. È la vita interiore dell'uomo ad essere in gioco in rapporto al desiderio. L'uomo si nutre di qualcosa che lo fa crescere o lo può corrompere sino a perdersi. In questo duplice significato del desiderio l'uomo può cedere alla fame vorace del desiderio appiattito sul bisogno dell'istante oppure *avere appetito*, sapersi nutrire di ciò che in definitiva orienta la sua esistenza verso un compimento felice⁶. Ma è lo stesso termine *desiderio* da un punto di vista etimologico a racchiudere una ambiguità di fondo: il *de* può essere considerato in un senso intensivo e quindi esprime il lasciarsi attrarre da qualcosa, come fossero stelle da fissare attentamente. Ma il *de* potrebbe essere inteso anche come un prendere le distanze e quindi esprimerebbe al contempo un distogliere lo sguardo da qualcosa, dalle stelle⁷. In un caso e nell'altro il desiderio chiama la libertà di un soggetto che si determina in relazione a un qualcosa che lo interpella, lo attrae e verso il quale si apre, uscendo fuori di sé. Talvolta lo stesso oggetto del desiderio può però divenire un ostacolo al desiderio stesso e questa è una tematica stringente nel tempo della cosiddetta postmodernità, caratterizzato «dall'ingombro massivo dell'oggetto che occlude l'apertura del desiderio»⁸. Il consumismo, ad

⁵ Cf G. FORNERO, «Desiderio», in *Dizionario di Filosofia*, UTET, Torino 1998, 270.

⁶ Aristotele nella sua *Etica Nicomachea* (VI, 2.1139 a17) pone l'appetizione insieme con il senso e l'intelletto fra le parti direttive dell'anima. Gli Scolastici – muovendo da alcuni presupposti aristotelici per i quali l'appetizione può essere o non essere retta a seconda che si diriga verso un bene apparente o verso un bene reale – distinguono poi un appetito sensibile e un appetito intellettuale che, per san Tommaso, costituiscono due diverse potenze dell'anima; passiva nel caso dell'appetito sensibile, attiva nel caso dell'appetito intellettuale (cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, q. I, 81, a. 2).

⁷ A questo riguardo: M. MAGATTI - C. GIACCARDI, *Generativi di tutto il mondo unitevi! Manifesto per la società dei liberi*, Feltrinelli, Milano 2014, 63-74.

⁸ M. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Feltrinelli, Milano 2013, 87.

esempio, ha posto l'individuo nella condizione di avere una molteplicità di scelte disponibili e sottintende che questo possa rendere più liberi i soggetti, allontanando i fattori limitanti. Eppure una delle conseguenze di ciò sembra il concretizzarsi delle quasi infinite opzioni a portata di mano come vie di fuga sempre disponibili rispetto a ciò che si è scelto in precedenza, orientandosi verso una ulteriore possibilità qualora la precedente avesse deluso o fosse stata sostituita da un'altra opzione maggiormente attraente. Nella ideologia consumistica si presuppone, infatti, di sapere cosa vuole realmente la "gente" e in questo modo bisogni e desideri vengono fatti coincidere o quasi indotti artificialmente al fine di consumare, rinvenendo nel consumo di relazioni e persone il fondamentale desiderio di salvezza che abiterebbe l'umano⁹. È a questo proposito che lo psicologo B. Schwartz afferma che l'aumento della possibilità di scelta si tramuta in una «tirannia della scelta»¹⁰. Se avere qualche scelta è essenziale per il benessere umano e per la felicità, questo da solo non è sufficiente. Schwartz sottolinea le conseguenze per l'essere umano di questa ipertrofica possibilità di opzioni nella società consumistica: 1. enorme dispendio di energie e tempo per passare in rassegna le varie opzioni; 2. conseguente aumento dell'ansietà con un aumento della posta in gioco; 3. aumento della possibilità di rimpianto che diventa una sorta di «rimpianto anticipato» che corrode tutte le scelte possibili. Tutto ciò va poi considerato nell'orizzonte di un essere umano che ha tempo ed energie limitate, e così si ritrova svuotato pur essendo saturo di desideri¹¹.

2. *L'umano tra bisogno e desiderio*

C'è una differenza tra *bisogno* e *desiderio*? E, se sì, di che tipo di differenza si tratta? Emmanuel Levinas descrive nel suo *Totalità e infinito*¹² tale distinzione, lasciando intravedere come il bisogno abbia la sua origine nell'io, nella sua individualità e muova da una mancanza che chiede di

⁹ A questo riguardo: cf W.T. CAVANAUGH, «“Che cosa voglio?”». Antropologia teologica e ideologia consumistica», *Communio* 4 (2014) 38-50.

¹⁰ B. SCHWARTZ, *The paradox of Choice. Why more is less*, Ecco, New York 2004, 1-22.

¹¹ È la condizione che descrive Catherine TERNYNCK quando afferma che il «ben-essere» nel contesto contemporaneo sembra ridursi a «pien-essere»: cf C. TERNYNCK, *L'uomo di sabbia. Individualismo e perdita di sé*, Vita e Pensiero, Milano 2012, 78 e ss.

¹² E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2012.

essere colmata. Il desiderio invece non comincia nell'io ma al di fuori, nell'Altro che lo interpella. Proprio il desiderio contribuisce a raggiungere una nozione più concreta dell'infinito verso cui il soggetto tende. A sua volta il desiderio emerge nella sua concretezza nei fenomeni umani in cui è coinvolto. In particolare, secondo Levinas, uno di questi è la bontà. Ad essere più precisi è *nella relazione* che il desiderio si origina facendo sporgere nello spazio relazionale i soggetti coinvolti. Il desiderio si manifesta così come un qualcosa di eminentemente relazionale in cui l'identità del soggetto è messa in gioco verso una alterità che la interpella. In questa prospettiva il desiderio porta sempre in sé una dimensione di trascendenza e di eccedenza. La bontà può realizzarsi solo nella misura in cui il desiderio si *colloca* come metafisico, come qualcosa di molto più della volontà di possedere un oggetto. È per questo che il bisogno reca in sé un elemento di incompiutezza: il bisogno non basta a se stesso. Il desiderio è qualcosa che custodisce in sé il godimento serbandolo, tanto che Levinas scrive: «Il bisogno (...) è anche, in un certo senso, figlio di *poros* e di *penia* – è la *penia* come sorgente di *poros*, al contrario del desiderio che è *penia* del *poros*»¹³. Il desiderio condurrebbe quindi a un permanere in una tensione inquieta che fa sporgere l'essere umano oltre se stesso, salvandolo dal collasso di una interiorità ripiegata su una mera immanenza.

Se vogliamo considerare il desiderio non possiamo farlo, quindi, soltanto in una prospettiva biologista. Il desiderio mi sporge oltre me stesso nell'essere-nel-mondo, «il desiderio metafisico tende verso *una cosa totalmente altra*, verso *l'assolutamente altro*»¹⁴. Per collocare correttamente il desiderio nel suo portato è allora decisivo un *discernimento del senso dell'essere*. Levinas sottolinea come nel senso comune si veda nel bisogno la base su cui poggia il desiderio, mentre al contrario bisogno e desiderio viaggiano su due versanti diversi. Il bisogno esprime una mancanza da completare e sembrerebbe così determinare il desiderio come ciò che aspira a qualcosa che è stato perduto, dicendo nostalgia e voglia di ritorno. Ma il nostro filosofo sottolinea come il desiderio metafisico nel suo sostrato genuino non aspiri al ritorno, non viva di nostalgia, ma è «desiderio di un paese in cui non siamo mai stati. Di un paese straniero ad ogni natura, che non è stato la nostra patria e nel quale non ci trasferiremo mai»¹⁵. Il

¹³ E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, 115.

¹⁴ E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, 31.

¹⁵ E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, 32.

desiderio palesa dunque l'assoluta alterità del mondo nel quale si è posti e in cui tuttavia riecheggia un *inter-esse*: l'essere cioè motivati a uscire fuori di sé per scorgere qualcosa che non è sé ma che nella relazione ci dona un *di più* poiché rinvia *oltre sé*, verso l'Altro invisibile.

Il desiderio è così strettamente connesso alla vita interiore della persona umana. L'interiorità è lo spazio in cui il desiderio fa breccia scompaginando il vissuto, ferendo e rinviandolo oltre la contingenza dei bisogni. L'uomo *desidera* essere felice, ma «la felicità è dipendente dal contenuto» sebbene «tale dipendenza non è però quella dell'effetto rispetto alla causa»¹⁶. Il *desiderio di felicità* oltrepassa la mera necessità di soddisfacimento dei bisogni che abitano l'umano e si interfaccia con un livello più alto del godimento che non è più di ordine semplicemente naturale. Ecco perché Levinas sottolinea che noi viviamo di aria, di luci, di spettacoli e di tutto ciò che *nutre* l'interiorità, «ogni godimento è alimentazione»¹⁷, sino a sottolineare che «vivere è come un verbo transitivo»¹⁸.

È a partire da questo *fatto* che Levinas richiama il *Fedro* di Platone allorché il filosofo parla dell'anima che si arricchisce di verità che desidera conoscere¹⁹, istituendo una relazione con l'oggetto del suo desiderio che non è di passiva contemplazione, ma che «conferma il Medesimo di colui che pensa», ovvero nel desiderio metafisico l'alterità che suscita la relazione arricchisce l'identità del soggetto che vi si sporge incontro nel desiderio stesso²⁰. Il desiderio così rimanda all'uomo il «luogo» in cui abita la felicità che tanto cerca, felicità che non è un possesso, un oggetto da concupire (ed è qui ulteriormente la differenza con il bisogno) quanto attuazione permanente, tensionalità che abita l'agire dell'io che si apre all'A/altro. L'intenzionalità qualifica il desiderio nel suo spessore, distinguendolo dal bisogno e da desideri falsati che non scaturiscono dal desiderio metafisico che tende alla comunione con l'A/altro.

Tale prospettiva è messa in luce anche da Paul Ricoeur il quale afferma:

il desiderio non mi rivela la *mia* maniera di essere sollecitato, non mi chiude su me stesso che desidero; non mi parla anzitutto di me, perché non è anzitutto una maniera di sentirmi, ancora meno una "sensazione interna": esso

¹⁶ E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, 111.

¹⁷ E. LEVINAS, *Totalità e infinito*.

¹⁸ E. LEVINAS, *Totalità e infinito*.

¹⁹ Cf PLATONE, «Fedro», 246 E, in *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2014⁷, 556.

²⁰ Cf E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, 114-115.

è provare mancanza di..., impulso orientato verso...; nel desiderio io sono fuori di me; sono presso il desiderabile che è nel mondo; in breve, nel desiderio io sono aperto su tutti gli accenti affettivi delle cose che mi attirano o mi respingono; è questa attrattiva colta sulla cosa stessa, laggiù, altrove, in nessun luogo che fa del desiderio una apertura su... e non una presenza a sé, chiusa su di sé²¹.

Ricoeur successivamente nella sua analisi metterà in luce come il desiderio nell'essere umano sia lo sguardo incarnato sul desiderabile che è nel mondo, come vi sia nell'esperienza della carne il presagio, l'anticipazione, di un qualcosa in cui permane sempre uno scarto qualitativo che l'intenzionalità tiene desto.

3. *Il desiderio e l'infinito*

Levinas e Ricoeur sembrano così invitarci a considerare come il desiderio si esprima in una soggettività che abita nella tensione tra il finito e l'infinito e che sia tale infinito a suscitare nel soggetto finito questo *slancio verso*. Levinas così delinea lo slancio della persona verso ciò che si presenta come desiderabile:

L'infinito nel finito, il più nel meno che si attua attraverso l'idea dell'Infinito, si produce come Desiderio. Non come un Desiderio che è appagato dal possesso del Desiderabile, ma come il Desiderio dell'Infinito che è suscitato dal Desiderabile invece di esserne soddisfatto. Desiderio perfettamente disinteressato, bontà. Ma il Desiderio e la bontà presuppongono concretamente una relazione nella quale il Desiderabile afferma la "negatività" dell'io che si esplica nel Medesimo, il potere, l'influenza. Il che si produce positivamente nel possesso di un mondo di cui posso fare dono all'Altro, cioè come una presenza di fronte a un volto²².

Il presupposto del desiderio è la relazione, il desiderio nasce *altrove* come qualcosa di qualitativamente diverso dal bisogno, che non si appiattisce sulla vita monadica dell'io. È quanto già affermava Tommaso d'Aquino: «*amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem*»²³. Il dottore angelico articola tale affermazione proprio parlando dell'amore: l'amore è, in quanto tale, una passione. Esso, lascia intende-

²¹ P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1960, 53.

²² E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, 48.

²³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 25, a. 2.

re, è l'agente di ogni trascendenza poiché implica in colui che è *paziente* l'impressione della forma (*cooptatio*) che rimanda verso l'appetibile, e un movimento che deriva da questa stessa forma. Vi è pertanto un dinamismo, una circolarità aperta ed effusiva, poiché ciò che si presenta come *appetibile* diviene interiore all'intenzione del soggetto muovendolo *fuori di sé* verso l'oggetto. Interiorità ed exteriorità nel desiderio si coimplicano, aprendosi oltre se stessi. Il desiderio è suscitato dalla ricezione dell'oggetto, viene percepito come un bene per sé, è una dinamica *unitiva* verso l'appetibile che ha generato il movimento e che ne costituisce il fine. Sembra in filigrana in Tommaso che il baricentro di tale relazionalità che il desiderio dispiega non sia l'amato o l'amante ma l'amabile, cioè un *terzo* che in tale relazione lascia emergere il bene possibile e la verità dell'amore. Potremmo dire che questa *terzietà* rimanda verso quell'amore sorgivo nel quale può compiersi ogni autentico trascendimento di sé: l'amore trinitario. Successivamente Tommaso si sofferma a considerare che il dinamismo dell'amore tende a due oggetti: il bene (*bonum*, all'accusativo) e colui al quale si vuole bene (*alicui*, al dativo)²⁴. Il bene: riferimento oggettivo che abita ogni atto d'amore. L'altro: riferimento fondante a un soggetto che in tale relazione è scoperto come *persona*, e per il quale si desidera quel bene oggettivo particolare.

Ma, sulla scorta di quanto la fenomenologia ci ha offerto a riguardo del desiderio nel quale finito e infinito si incontrano, potremmo chiederci: non è possibile che il soggetto che ama, in quanto finito, possa *fallire* il dinamismo dell'amore? Non è possibile che il suo desiderio possa essere, per l'appunto, fallibile o addirittura corrompersi?

Il soggetto umano è certamente un essere finito, la cui finitezza rimanda a una fragilità ferita, ecco perché Tommaso offre una pregnante distinzione tra *amor amicitiae* e *amor concupiscentiae*. L'*amor amicitiae* è l'amore che realizza compiutamente l'uscita fuori di sé del soggetto: esso infatti mantiene l'amato come *altro* rispetto al soggetto amante, poiché l'amato è tale *per se et simpliciter*, e colui che ama non torna a sé, in un identico ritorno all'uguale, ma è rimandato oltre se stesso. In un certo senso diventa più se stesso in tale relazione fondata nell'amore vero. L'*amor concupiscentiae* invece è quel tipo di amore in cui l'altro è amato non per sé ma in vista d'altro e quindi *secundum quid*. L'*amor amicitiae* è dunque

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 4.

estatico, dinamico, personale. Esso sembra rimandare a quella *simplicitas* che in Tommaso è espressione della purezza immacolata dell'essere divino, suo specifico attributo che precede e fonda l'attributo della *immutabilitas*²⁵, *simplicitas* che accende nell'uomo lo stupore che apre l'animo oltre se stesso.

Il desiderio, con il suo movimento, attraversa tutto il dinamismo dell'amore, contribuendo a collocarlo nel suo luogo. Ci si potrebbe chiedere: non è possibile che il desiderio sia attraversato da un mero *self interest*? Questo si concilierebbe con tale *ordo amoris*? Il naturale amore di sé concretamente trova il suo baricentro in quella relazione verso la quale il desiderio rimanda, compendosi nella libertà. È così che Tommaso distingue tre tipi di *amor sui*: a) un *amor sui* in cui il primato è dato al godimento dei beni particolari a proprio vantaggio esclusivo generando ulteriore esclusione verso il prossimo: è un amore non ordinato al bene della persona, incompatibile con la carità²⁶; b) un *amor sui* in cui i beni verso cui il desiderio fa tendere sono compatibili con l'orientamento verso Dio; c) un *amor sui* che in definitiva si identifica con la carità stessa: è l'amore di chi ama se stesso a causa di Dio e in Dio²⁷. Il primo tipo di *amor sui* è chiuso su se stesso, il secondo comincia a tendere oltre se stesso, il terzo trova il suo *luogo* e contribuisce in definitiva al divenire pienamente se stesso dell'individuo, pur in uno scarto dinamico dato dalla continua tensione verso l'A/altro. Il desiderio autentico che abita l'umano sembra potersi cogliere pienamente ed essere correttamente tematizzato sulla base di una ontologia trinitaria.

4. Il desiderio di Dio e l'umano concreto

In questa tensione verso l'A/altro sembra venire in evidenza quel desiderio naturale di vedere Dio che Tommaso tanto bene ha evidenziato²⁸ e che H. de Lubac, sulla scia del dottore angelico, ha messo a fuoco²⁹. Il desiderio con la sua ambiguità esprime perfettamente il paradosso dell'uomo: egli non è immediatamente se stesso, lo diviene. L'alterità dello spazio

²⁵ A questo riguardo: P. CODA, *Contemplare e condividere la luce di Dio. La missione della Teologia in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2014, 131-135.

²⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 25, a. 7.

²⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a. 6.

²⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, 57; ID., *Summa Theologiae*, q. 12, a. 1.

²⁹ Cf H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Aubier, Paris 1965.

creato nel quale risuona il desiderio di Dio diviene possibilità perché l'io e il tu si incontrino reciprocamente in una relazionalità di tipo più alto. Parlare di salvezza per l'essere umano che vive nel mondo significa parlare del desiderio di essere pienamente se stesso che trova la sua realizzazione, il suo luogo, nell'amore trinitario che è il movente del desiderio stesso. Quando K. Rahner cerca di tematizzare l'esistenziale soprannaturale nell'essere umano in quanto soggetto, sembra riferirsi a questo³⁰. Come De Lubac anche Rahner cerca di superare un certo dualismo tra naturale e soprannaturale, questione che entra nel comprendere come il desiderio possa essere accompagnato al suo compimento tensionale³¹. Il teologo tedesco sottolinea come esista una circolarità tra la Parola divina che interpella l'uomo e la risposta che questi vi dona: il messaggio cristiano presuppone nel cuore dell'uomo una apertura tensionale che rende possibile coglierne il senso, una apertura trascendentale che rende il soggetto tale, proprio in virtù della chiamata che in lui risuona e a cui corrisponde. Quella che abita la soggettività umana è dunque una duplice polarità che dice l'apertura all'infinito nel desiderio che va tematizzato e mette in gioco la nostra libertà che si media sempre attraverso scelte e decisioni. È nell'*humanum concretum* che viene ad essere messa a fuoco quella *potentia oboedientialis* che attimo dopo attimo si trova a confronto con la sua vocazione soprannaturale, nella quale la grazia entra nella costituzione ontologica dell'umano concreto, accompagnando così il desiderio nella sua traiettoria e permettendo all'uomo di fare esperienza di un amore che non solo lo interpella ma lo coinvolge e lo conduce a *divenire più se stesso*, già qui ma non del tutto. Questo scarto provoca a pensare la dimensione kairologica del tempo aperto sull'eternità, verso la quale l'uomo è incamminato responsabilmente. Il dinamismo del desiderio si gioca così nella libertà³², avendo sullo sfondo la classica distinzione agostiniana tra libero arbitrio e libertà, tensionando al bene l'orientamento del soggetto umano

³⁰ Cf K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, 233ss.

³¹ Per approfondire: B. SESBOÛÉ, *L'homme merveille de Dieu*, Salvator, Paris 2015, 106-118.

³² Su questo tema: R. MORDACCI, «La libertà del desiderio», in P. GOMARASCA - P. MONTI - G. SAMEK LODOVICI (edd.), *Critica della ragione generativa*, Vita e Pensiero, Milano 2017, 97-107.

che da individuo, atomizzato e monadico, *diventa* persona e quindi autenticamente se stesso.

Nel circuito relazionale che il desiderio dischiude e che rinvia a Dio come Colui che è sommamente desiderabile è quindi in gioco la dialettica dell'essere umano che si svolge tra l'irripetibilità di ciascuna persona umana concreta e la universalità della sua essenza umana aperta sull'assoluto.

Continuando in questa prospettiva potremmo chiederci: come nel Verbo incarnato trova la sua collocazione il desiderio e questo dinamismo? Come questa *tensione inquieta* si realizza nell'umano incorporato in Cristo? Tali interrogativi, a loro volta, meriterebbero di per sé una specifica trattazione. Cerchiamo ora sinteticamente di porre in gioco i termini in questione. Come afferma san Tommaso, il Verbo incarnato è diventato «in certo qual modo, il principio di ogni grazia secondo l'umanità»³³. Ovvero il desiderio, che scaturisce da un amore elettivo, viene accompagnato nella forza dello Spirito al suo fine che è il Bene. Questo si presenta nell'interpellanza come appetibile. Ma quale bene viene ad essere reso disponibile in Cristo? L'identità filiale del Cristo manifesta la ritmica che, scandendo il movimento del desiderio, *tensiona* verso la vita stessa di Dio. Così se «la salvezza consiste nell'incorporarci a questa sua vita, ricevendo il suo Spirito (cf 1Gv 4,13)»³⁴ da un punto di vista strettamente antropologico il desiderio di Dio in Cristo di *salvare* tutto l'uomo si incontra con il desiderio di ogni singolo uomo che nel tempo è chiamato a decidersi per un bene che lo rende sempre più se stesso, secondo una modalità filiale e fraterna al contempo. Il desiderio rinvia verso l'Altro (Dio) e verso l'altro (il fratello *in* Dio). In Cristo che è *via* della salvezza l'uomo, così, *vede* se stesso e colloca il desiderio che lo sospinge, come affermava sapientemente Riccardo di san Vittore: «*Ubi amor, ibi oculus. Libenter aspiciamus quem multum diligimus* – i nostri occhi si orientano là dove c'è l'amore. Desideriamo volentieri ciò che molto amiamo»³⁵. Il desiderio di salvezza si staglia così come un invito personale della Trinità ad un singolo che è tale e che diventa pienamente se stesso perché partecipa come membro del corpo di Cristo alla vita di Cristo nella forza dello Spirito, secondo la misura donatagli dallo Spirito. La grazia, quindi, si configura come forza

³³ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio de veritate*, q. 29, a.5.

³⁴ Lett. *Placuit Deo*, n. 11.

³⁵ RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Preparatione animi ad contemplationem liber dictus Benjamin minor*, cap. XIII: PL 196, 9D-10B.

di comunione che solleva dalla contingenza asfissiante e manifesta nella storia un *di più* di senso³⁶.

5. In conclusione

In estrema sintesi possiamo quindi affermare che il desiderio rileva un movimento teor-etico dell'esistenza umana, questo manifesta il suo orientamento verso Dio nell'orizzonte di una libertà che si sperimenta come continuamente donata nel concreto del suo essere in gioco nello spazio relazionale. Il desiderio autentico è così aperto, estatico ed effusivo, capace di rendere *persona*, ovvero realmente se stesso, l'individuo nell'apertura compiuta e nel suo approdo verso l'A/altro, affermando al contempo qualcosa della soggettività umana e di quella esistenza teologale che in Cristo viene ad essere offerta e donata. In apertura di questo contributo ci siamo lasciati sollecitare da alcune considerazioni di Agostino, in conclusione ci lasciamo nuovamente provocare dall'Ipponate. Commentando la prima lettera di Giovanni, egli afferma: «la vita di un buon cristiano è tutta un santo desiderio»³⁷. Tale desiderio nell'*intelligentia fidei* si manifesta come dilatazione dell'interiorità che si apre su qualcosa di più della soggettività ripiegata su se stessa. Infatti «se una cosa è oggetto di desiderio [...] ti dilati, cosicché potrai essere riempito quando giungerai alla visione»³⁸. Il desiderio di salvezza che abita l'uomo è apertura che rende lo sguardo capace di cogliere nella fede quel bene che in Cristo viene ad essere partecipato all'uomo e dispiegando in pienezza quella relazionalità che intesse l'umano compiendola nell'amore vero³⁹. È attesa di Dio: ovvero tensione

³⁶ A questo riguardo sono suggestive alcune considerazioni di H.U. von Balthasar nel suo primo abbozzo di una teologia della storia: cf H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia. Abbozzo*, Morcelliana, Brescia 1964, 39-60.

³⁷ AGOSTINO, *Commento all'epistola ai Parti di san Giovanni*, Omelia 4,6, in *Commento a S. Giovanni* (= Nuova Biblioteca Agostiniana XXIV/2), Città Nuova, Roma 1968, 1715.

³⁸ Agostino, *Commento all'epistola ai Parti di san Giovanni*, Omelia 4,6, 1717.

³⁹ È, in certo qual modo, quella dinamica che papa Francesco definisce *mistica del noi*: «Quando viviamo la mistica di avvicinarci agli altri con l'intento di cercare il loro bene, allarghiamo la nostra interiorità per ricevere i più bei regali del Signore. Ogni volta che ci incontriamo con un essere umano nell'amore, ci mettiamo nella condizione di scoprire qualcosa di nuovo riguardo a Dio» (FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, n. 272).

esistenziale verso Colui che per primo si protende verso l'uomo, attesa che *performa* l'umano *esercitando* il desiderio, *tensionandolo* – nella perseveranza – verso quella meta che viene ad essere raggiunta per dono.

III. QUALI LINGUAGGI PER DIRE OGGI LA SALVEZZA?

1. «Salvezza»: un termine oggi desueto?

La parola «salvezza» appartiene, fin dalle origini, al lessico cristiano. Ne troviamo una conferma nel Nuovo Testamento, nell'iconografia dei primi secoli e nelle professioni di fede. Nel Vangelo di Luca, la nascita di Gesù a Betlemme è annunciata così ai pastori: «Oggi, nella città di Davide, è nato per voi un Salvatore» (Lc 2,11). E, all'inizio degli Atti degli apostoli, sempre Luca pone sulle labbra di Pietro questa confessione di fede in Gesù: «In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti, sotto il cielo, altro nome dato agli uomini, nel quale è stabilito che noi siamo salvati» (At 4,12). I primi cristiani, per indicare la loro appartenenza a Cristo, erano soliti disegnare un pesce, in greco *ichthys*, acronimo di «Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore». Il Simbolo niceno, per introdurre il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio, afferma: «Per noi uomini e per la nostra salvezza»⁴⁰.

Ai nostri giorni, però, la parola «salvezza» sembra non essere più in grado di comunicare con questa stessa immediatezza il contenuto del vangelo. Oggi, infatti, il termine «salvezza» è impiegato solo di rado e in alcuni contesti specifici: siamo soliti dire che si è *salvato* chi è sfuggito ad un incidente, ad una calamità naturale, ad un attentato terroristico, ad una malattia mortale, oppure, in ambito sportivo, diciamo che si è *salvata* quella squadra che ha evitato la retrocessione⁴¹. Ma il significato teologico del termine sembra essere quasi del tutto scomparso dall'uso linguistico attuale.

Nel suo quasi ventennale episcopato bolognese, il card. Giacomo Biffi, per esprimere il contenuto della salvezza cristiana, ripeteva volentieri una formula, molto efficace dal punto di vista catechistico. Egli accostava il termine «salvezza» ad un trinomio: parlava di salvezza dall'insensatezza,

⁴⁰ DH 125.

⁴¹ Cf «Salvezza», in S. BATTAGLIA, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, 21 voll., UTET, Torino 1961-2002, XVII, 476-477.

dal peccato e dalla morte. In una delle sue lezioni di teologia, rivolte ai docenti universitari dell'Alma Mater, si espresse in questi termini: «La salvezza dell'uomo che è annunciata dal Vangelo è primariamente salvezza interiore e trascendentale, e cioè dalla falsità e dall'insignificanza, dal peccato e dalla schiavitù del peccato, dalla morte e dalla condizione terrestre di decadenza e di mortalità»⁴².

Nonostante la sua esemplare sinteticità, nemmeno questa formula sembra, però, adeguata a persuadere i nostri contemporanei circa l'inestimabile valore della salvezza cristiana. In regime di nichilismo, cosa può rappresentare, infatti, la promessa di senso offerta dall'annuncio evangelico?⁴³ Essa si somma alle innumerevoli altre offerte di senso in circolazione, senza poter aspirare in alcun modo a veder riconosciuta una propria priorità e, tanto meno, una propria unicità rispetto a tutte le altre proposte. Anzi, una simile pretesa renderebbe il cristianesimo, agli occhi di molti, una religione dai tratti intolleranti e violenti. Inoltre, mentre anche tra i fedeli il senso del peccato risulta sempre più evanescente e sfumato⁴⁴, cosa può significare il fatto che Gesù Cristo è colui che salva dal peccato? Se oggi, per la maggior parte delle persone, il peccato non rappresenta più un problema, che bisogno c'è di esserne salvati? E per quanto riguarda la salvezza dalla morte? Certo, questa eterna nemica dell'uomo continua a mietere vittime tra i discendenti di Adamo, ma essi fanno di tutto per rimuoverla dal loro immaginario e, in questo modo, hanno come l'impressione di salvarsene da soli, vivendo *etsi mors non daretur*, almeno fino a quando essa non bussa alla nostra porta, per passare a riscuotere quel debito che abbiamo contratto con lei⁴⁵.

A partire da questi rapidi accenni, si ha la netta percezione che oggi alla categoria di salvezza rimangano assai poche *chances* per poter dire ancora qualcosa agli uomini del nostro tempo. Sembra essere diventata una parola incomprensibile. La ragione è piuttosto evidente: l'uomo con-

⁴² G. BIFFI, *Esplorando il disegno*, Elle Di Ci, Leumann 1994, 58. Cf anche ID., «Christus hodie» (12.9.1995), nn. 33-35, in ID., *Liber Pastoralis Bononiensis. Omaggio al card. Giovanni Colombo nel centenario della sua nascita*, EDB, Bologna 2002, 453-455.

⁴³ Sulla dimensione nichilistica della postmodernità, cf I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, 231-242.

⁴⁴ Sulla crisi del senso del peccato, cf G. PIANA, *In novità di vita*, 4 voll., Cittadella, Assisi 2012, I, 450-458.

⁴⁵ Sulla rimozione della morte nella società contemporanea, cf S.T. STANCATI, *Escatologia, morte e risurrezione*, EDI, Napoli 2006, 141-145.

temporaneo fa fatica ad accettare la sua finitezza. Ogni prospettiva salvifica, presentata in termini redentivi, ossia di «salvezza da», non fa che ricordargli la sua precarietà, andando, in questo modo, a collidere con tutti gli sforzi che egli fa per autoconvincersi che ogni sua azione è sensata, giusta, illimitata. Per evitare ciò, non gli resta che rimuovere ogni riferimento ad un suo eventuale bisogno di salvezza, cominciando proprio dall'impiego stesso di questo vocabolo.

2. Il lessico del desiderio: opportunità e declinazioni

Come, dunque, far risuonare l'annuncio cristiano, valicando questo muro di omertà che la cultura contemporanea ha innalzato di fronte ad esso? La prospettiva di far dialogare il tema della salvezza col desiderio che abita il cuore dell'uomo sembra essere una pista davvero feconda. Sebbene, così facendo, si sposti il baricentro della riflessione dall'iniziativa divina, rappresentata dal dono della salvezza, all'attesa dell'uomo, coincidente col suo desiderio ultimo, in realtà i due aspetti non sono fra loro affatto antitetici (per quanto – è bene dirlo fin d'ora – non siano del tutto sovrapponibili). Il salmista non esita a dire: «Desidero la tua salvezza, Signore» (Sal 119,174). E, anche quando questo desiderio non arriva ad una sua manifestazione perfettamente esplicita, non di rado, allorché l'uomo rivolge a Dio il suo grido, questi prontamente lo salva dalla situazione di angoscia in cui è sprofondata (cf Sal 107,19), rendendo, in questo modo, palese il contenuto della richiesta ancora inarticolata proveniente dall'uomo.

A questo bisogna aggiungere che il tema del desiderio è stato ampiamente investigato, nella sua prospettiva teologica, dai pensatori cristiani di tutti i tempi: basti pensare ad Agostino, nelle *Confessioni*⁴⁶, a Tommaso, col suo *desiderium naturale videndi Deum*⁴⁷, e, più di recente, a Blondel, che ha studiato attentamente lo iato esistente tra *volonté voulante* e *volonté voulue*⁴⁸. E anche quando la teologia non ha avuto il coraggio di porsi in ascolto del desiderio dell'uomo, quasi in ossequio al comandamento «non desiderare» (cf Rm 7,7), non ha potuto esimersi di farlo l'esperienza

⁴⁶ Cf AGOSTINO, *Le confessioni*, I, 1 (= Nuova Biblioteca Agostiniana I), Città Nuova, Roma 1965, 5.

⁴⁷ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 8.

⁴⁸ Cf M. BLONDEL, *L'action*, 2 voll., Alcan, Paris 1937, II, 30.

spirituale dei credenti, come attestano, ad esempio, i padri del deserto⁴⁹, nei primi secoli del cristianesimo, e Ignazio di Loyola⁵⁰, all'inizio dell'età moderna.

Intersecare il tema della salvezza con quello del desiderio significa inserirsi nell'alveo di questa tradizione secolare. Tra i tanti guadagni auspicabili per la teologia contemporanea, non va dimenticata l'opportunità di superare una comprensione della salvezza cristiana intesa esclusivamente in termini redentivi, come «salvezza da», per coglierne la portata positiva, il plusvalore che essa offre all'esistenza umana, già di per sé dono di Dio, «grazia prima», «cosa molto buona». Quando l'uomo prenderà le misure del «meno» della propria esperienza quotidiana, allora riuscirà anche a comprendere che la salvezza di Cristo è sempre anche «salvezza da», redenzione da ciò che gli impedisce di corrispondere alla sua vocazione originaria. Per accogliere questa provocazione, non rimane che domandarci cosa desideri l'uomo di oggi. Ci prefiggiamo qui di offrire solo qualche risposta, a modo di esempio, con l'obiettivo di avviare una riflessione sui possibili nuovi linguaggi attraverso cui dire la salvezza cristiana nel nostro tempo.

3. Felicità

La salute: è senza alcun dubbio questa la parola che meglio esprime ciò che maggiormente desiderano per se stessi i nostri contemporanei. Basta pensare al denaro impiegato per soddisfare questa voce di spesa da parte dei singoli, dei nuclei familiari, degli enti pubblici... E quando la salute è garantita, allora si passa a desiderare il benessere, ossia una certa agiatezza economica, che consenta il soddisfacimento delle proprie necessità (e non solo...).

Ma cosa desidera veramente l'uomo? Cosa mette in moto la sua ricerca? Agostino, all'inizio del V secolo, rispondendo a Proba, una nobildonna romana, rimasta vedova, che lo interrogava su ciò che doveva chiedere nella preghiera, la invita a domandare la *vita beata*, la felicità, perché, in

⁴⁹ Cf SISOES 6, in *Vita e detti dei padri del deserto*, a cura di L. MORTARI, Città Nuova, Roma 1997, 448.

⁵⁰ Cf IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, nn. 313ss; in ID., *Esercizi spirituali*, a cura di P. SCHIAVONE, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 221ss.

fondo, è questo ciò a cui aspira ogni uomo⁵¹. Rispondendo, però, in questo modo, Agostino non può esimersi dal precisare cos'è, per lui, la felicità e cosa si deve fare per raggiungerla. Egli è assolutamente consapevole di non essere il primo, nella storia, a porsi questa domanda. Al contrario, egli sa bene che tale domanda ha animato la ricerca filosofica di tutti i tempi⁵². Proprio per questo, allora, prima di offrire il suo contributo personale, Agostino propone a Proba un rapido excursus sul modo in cui i loro contemporanei concepivano la felicità, attingendo anche a quel ricco patrimonio costituito dalla riflessione filosofica classica. Gli uomini e le donne del loro tempo facevano coincidere la felicità col possesso della salute fisica, dei beni di fortuna, della stima altrui, dell'amicizia... Sulla base di ciò, possiamo dire che essi identificavano la felicità con una situazione di benessere non solo materiale, ma anche spirituale, in cui ciascuno «possiede tutto ciò che vuole e non vuole nulla di sconveniente»⁵³. E chi non lo possiede, perché ne è sempre stato sprovvisto, oppure perché, per diverse ragioni, l'ha perduto? La felicità, così intesa, resta un bene di lusso, disponibile solo a pochi o, più realisticamente, molto probabilmente a nessuno. Forte di questa consapevolezza, Agostino passa ad indicare a Proba cosa significa domandare nella preghiera la *vita beata*, alla luce della parola evangelica⁵⁴.

Tralasciando la risposta di Agostino e facendo direttamente riferimento alla fonte da cui egli attinge, la parola rivelata, non può non sorprendere il fatto che, nel Vangelo di Matteo, quando Gesù apre per la prima volta la sua bocca in pubblico per insegnare (cf Mt 5,2), pronuncia per nove volte proprio la parola «beati», «felici»⁵⁵. Ma la pagina delle beatitudini contiene una concezione di felicità assolutamente differente tanto da quella consumista dei nostri contemporanei, quanto da quella più integrale della

⁵¹ Cf AGOSTINO, *Le lettere*, 130, 4.9 (= Nuova Biblioteca Agostiniana XXII), Città Nuova, Roma 1971, 83.

⁵² Cf AGOSTINO, *La città di Dio*, VIII, 8 (= Nuova Biblioteca Agostiniana V/1), Città Nuova, Roma 1978, 561.

⁵³ AGOSTINO, *Le lettere*, 130, 5.11 (= Nuova Biblioteca Agostiniana XXII), Città Nuova, Roma 1971, 85.

⁵⁴ Qui Agostino identifica la *vita beata* col vivere con Dio e di Dio, con l'amare Dio e col contemplare le delizie di Dio: cf AGOSTINO, *Le lettere*, 130, 7.14; 14.27 (= Nuova Biblioteca Agostiniana XXII), Città Nuova, Roma 1971, 89; 103.

⁵⁵ Sulle beatitudini, oltre al classico: J. DUPONT, *Le Beatitudini*, 2 voll., Paoline, Roma 1972-1977; cf anche U. LUZ, *Matteo*, 4 voll., Paideia, Brescia 2006, I, 304-333.

filosofia classica. In un modo del tutto inatteso, Gesù chiama beati i poveri, gli afflitti, i miti, gli affamati... Ai suoi occhi, è felice chi non possiede o chi rinuncia a possedere, se questo suo possesso deve avvenire indipendentemente dagli altri o a discapito degli altri. E chi si trova in questa condizione è felice perché non solo è disponibile, ma addirittura è facilitato ad ospitare l'altro nella propria vita⁵⁶. Allora la povertà, l'afflizione, la mitezza, il desiderio di giustizia, la misericordia, l'arte di ricomporre le divisioni, la disponibilità ad andare fino in fondo nelle proprie scelte sono una «fortuna», perché la felicità di cui parla Gesù è una felicità che nasce dall'esperienza della fraternità, vissuta sempre e comunque. E questo è reso possibile dal fatto che, sullo sfondo, si staglia il volto del Padre, che si scorge non solo nei verbi al passivo delle beatitudini, relativi al compimento escatologico, ma anche nell'ultimo versetto del capitolo, laddove Gesù invita esplicitamente i suoi discepoli ad essere perfetti come il Padre (cf Mt 5,48). D'altra parte, è solo il suo amore e la sua fedeltà che possono dare ai discepoli la forza di osare una simile ospitalità, senza «se» e senza «ma». In una parola, potremmo dire che, nella pagina delle beatitudini, il desiderio di felicità sperimentato da ogni uomo è presentato come il desiderio di una relazionalità da vivere a trecentosessanta gradi.

4. Pace

Quando questo desiderio trascende l'ambito personale o la ristretta cerchia familiare, esso cambia nome: lo chiamiamo desiderio di pace. Quante volte, anche negli ultimi decenni, abbiamo visto questa parola scritta su bandiere multicolori o su striscioni fatti sfilare lungo le strade, alla testa di lunghi cortei, in uno di quei drammatici momenti in cui l'esplosione di un nuovo conflitto appare come un evento assolutamente inevitabile. Ogni volta che un giornalista intervista un bambino e gli chiede cosa desidera, questi, quasi senza pensarci, esclama: «La pace!». All'inizio di ogni anno, con una perseveranza davvero disarmante, da più di mezzo secolo, i papi consegnano puntualmente ai credenti e a tutti gli uomini di buona volontà un messaggio della pace.

Ogni uomo, in ogni tempo, desidera la pace. Avendo vissuto in un'epoca assai travagliata, Agostino mostra di esserne assolutamente consape-

⁵⁶ Sull'ospitalità come tratto peculiare della santità di Gesù e dei suoi discepoli, cf C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, 2 voll., Cerf, Paris 2007, I, 59-107.

vole⁵⁷. Non solo, ma, per il vescovo di Ippona, la pace rappresenta anche il fine della città di Dio⁵⁸, ossia del progetto del Padre per questa nostra umanità. La pace di cui parla Agostino, però, non è una pace qualunque, che può essere raggiunta servendosi di qualsiasi mezzo. È la *tranquillitas ordinis*, in cui ciascuno e ogni cosa vengono ad occupare nella storia e nella società il proprio posto e, in questo modo, vengono a trovarsi finalmente «a casa».

Nel dire questo, Agostino non si limita a dar voce al naturale desiderio di ogni uomo. Egli si pone in ascolto dalla parola rivelata, anch'essa attraversata da un incontenibile anelito di pace⁵⁹. Lo attestano le profezie messianiche della Bibbia ebraica, che annunciano un futuro di pace. Il messia sarà chiamato Principe della pace (cf Is 9,5). La pace che egli porterà sarà certamente assenza di conflitti: «Ogni calzatura di soldato che marciava rimbombando / e ogni mantello intriso di sangue / saranno bruciati, dati in pasto al fuoco» (Is 9,4), quasi a dire che, all'arrivo del messia, i simboli della guerra saranno definitivamente distrutti. Ma, al tempo stesso, la pace messianica sarà esperienza di piena riconciliazione all'interno di tutto il creato: «Il lattante si trastullerà sulla buca della vipera; / il bambino metterà la mano nel covo del serpente velenoso» (Is 11,8). E questa profezia, preconizzata al futuro, trova finalmente la sua realizzazione al presente nell'annuncio degli angeli di Betlemme: «Sulla terra pace agli uomini, che egli [Dio] ama» (Lc 2,14). Chi accoglie il Bambino che è nato trova finalmente la propria dimensione: l'armonia con se stesso, con gli altri e col mondo.

5. Vita

La ricerca del benessere e il desiderio di pace che caratterizzano così vistosamente il nostro tempo possono essere sintetizzati con un'altra parola: vita. La ricerca del benessere è, infatti, ricerca di una vita piena. Il

⁵⁷ Cf AGOSTINO, *La città di Dio*, XIX, 12,1 (= Nuova Biblioteca Agostiniana V/3), Città Nuova, Roma 1991, 45.

⁵⁸ Cf AGOSTINO, *La città di Dio*, XIX, 11 (= Nuova Biblioteca Agostiniana V/3), Città Nuova, Roma 1991, 43.

⁵⁹ Per la nozione biblica di pace, cf N.M. LOSS, «Pace», in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 1056-1064.

desiderio di pace è desiderio di una vita non insidiata dallo spettro della violenza e della morte. Oggi la sete di vita si fa sentire con forza. Pensiamo a cosa non si fa per allungare, a volte anche solo di qualche giorno, la vita di una persona anziana o malata. Non si esita a far ricorso a tutti i ritrovati della scienza e della tecnica, al punto che tutto ciò che è materialmente possibile viene automaticamente posto in essere. E questo può essere detto non solo in relazione allo spegnersi della vita, ma anche in riferimento al suo sorgere. Basti pensare alla fecondazione in vitro, alla maternità surrogata...⁶⁰ Cosa non si fa per generare una nuova vita! Pensiamo, infine, agli scenari che spalanca il trans-umanesimo, quando parla di *mind-uploading*, ossia della possibilità, per un futuro immaginato come non troppo lontano, di caricare la coscienza individuale su supporti artificiali: un modo per sconfiggere la morte, per garantirsi una *vita eterna!*⁶¹

Il termine «vita» rientra a pieno titolo, fin dalle origini, anche nell'annuncio cristiano⁶². A chi lo segue, Gesù promette la vita eterna (cf Mc 10,30). In conformità a tale promessa, Luca, all'interno della sua opera, presenta la vita come il frutto della conversione (cf Lc 15,24; At 11,18). Paolo, da parte sua, considera i battezzati come «viventi, ritornati dai morti» (Rm 6,13), ossia da quella condizione a cui li aveva condannati il peccato, inteso come lontananza dal Dio vivente. Per loro, la vita non è solo un dono che si realizza nel presente, ma è anche una promessa che troverà la sua piena realizzazione nel futuro, con la risurrezione (cf Rm 8,11). Il termine «vita», poi, assume un valore tutto particolare nel Vangelo di Giovanni, piuttosto sobrio, invece, nell'utilizzare il lessico della salvezza (cf Gv 3,17; 4,22.42; 5,34; 11,12; 12,27.47). Anzi, potremmo dire che, nel vocabolario giovanneo, il termine «vita» viene ad essere il sinonimo dell'equivalente paolino «grazia» e del sinottico «regno di Dio». La vita, infatti, per Giovanni, è ciò che Gesù, con la sua missione, è venuto a donare e a donare in abbondanza (cf Gv 10,10). Tale dono avviene attraverso

⁶⁰ Per un primo approccio alle questioni bioetiche a cui si è fatto riferimento, cf le relative voci in: S. LEONE - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Bioetica*, Città Nuova, Roma 2004.

⁶¹ Sul trans-umanesimo, cf F. DAMOUR, *La tentation transhumaniste*, Salvator, Paris 2015; D. DE GRAMONT, *Le christianisme est un transhumanisme*, Cerf, Paris 2017; O. HARDY (dir.), *Le Transhumanisme. Homo Novus ou fin de l'homme?*, Parole et Silence, Paris 2017.

⁶² Cf L. SCHOTTROFF, «Zōō», in H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, 2 voll., Paideia, Brescia 1995, I, 1520-1529.

la rivelazione che il Figlio fa di ciò che ha udito dal Padre. E questo è reso possibile dal fatto che egli viene dal Padre (cf Gv 3,11-17). La vita che Gesù dona è la vita *eterna*, una vita nuova non solo quantitativamente, ma anche qualitativamente. Essa è dono di immortalità, ma anche e soprattutto offerta di comunione con Dio, accolta nella fede, ossia attraverso l'adesione alla parola di Gesù. Questo incontro tra ciò che l'uomo attende e ciò che Dio desidera donargli è espresso assai efficacemente da una celebre frase di Ireneo di Lione, che, nell'*Adversus haereses*, scrive: «Gloria di Dio è l'uomo che vive e la sua vita consiste nella visione di Dio»⁶³. Alla luce di ciò, possiamo dire che il desiderio di vita contenuto nell'annuncio cristiano appare dilatato, secondo la «misura» di Dio.

6. Il desiderio di Dio, salvezza del desiderio dell'uomo

In questa rapida rassegna abbiamo potuto prendere coscienza del fatto che il desiderio dell'uomo è anche il desiderio di Dio. L'uomo desidera felicità, pace, vita. E Dio, da parte sua, vuole offrirgli quella felicità, quella pace e quella vita che egli brama. Se, da una parte, non può non attirare la nostra attenzione il fatto che, stando alla rivelazione biblica, Dio assume il desiderio dell'uomo, offrendogli una risposta assolutamente corrispondente alla sua domanda, dall'altra sorprende il fatto che la risposta di Dio risulti quando meno eccedente rispetto alla domanda dell'uomo. Anzi, potremmo dire che, con la sua risposta, Dio *salva* la domanda dell'uomo, di per sé caratterizzata da un'innequivocabile ambiguità.

L'uomo desidera da sempre la felicità. Eppure oggi, invece di cercare il *ben-essere*, egli si accontenta di un *pien-essere*, che, ben presto, mostra tutto il suo carattere assolutamente insoddisfacente. Invece, cioè, di ricercare ciò che può realizzare la sua umanità, l'uomo si accontenta di colmare il proprio vuoto riempiendosi di «cose», secondo una modalità assolutamente individualistica, mostrando così di essere stato assorbito in tutto e per tutto dalla società dei consumi. Ma le «cose» che egli rincorre, in realtà, non mantengono mai ciò che promettono...

L'uomo attende costantemente la pace. Ma molto spesso la pace che egli cerca è la *propria* pace, a dispetto della pace altrui. Lo dimostra la storia degli ultimi decenni del nostro Occidente. Chi è nato in Europa

⁶³ IRENEO DI LIONE, *Adv. haer.* 4,20,7, in ID., *Contro le eresie*, a cura di V. DELLA GIACOMA, 2 voll., Cantagalli, Siena 1968, II, 71.

dopo il 1945, fortunatamente non ha mai fatto esperienza di cosa significhi essere in guerra, ma, a ben vedere, la pace di cui abbiamo beneficiato per oltre mezzo secolo è costata la guerra in tante altre parti del mondo, soprattutto nelle regioni più povere del nostro Pianeta.

L'uomo è assetato di vita, ma il più delle volte riesce ad allungare solo quantitativamente la propria esistenza, senza occuparsi della qualità di quest'ultima. Per dimostrarlo, non è necessario evocare il caso estremo dell'accanimento terapeutico. Basta riflettere sulle condizioni in cui tanti anziani trascorrono gli ultimi anni della loro vita, presso strutture di assistenza, o nei loro appartamenti. Abbandonati a loro stessi, o alle cure di una badante, se hanno conservato l'uso della ragione, non possono non domandarsi che senso ha per loro continuare a vivere. La scienza e la tecnica fanno di tutto per allungare la nostra vita, ma a che prezzo? Spesso rendendola invivibile.

Rispetto all'ambiguità del desiderio umano e alla sua inevitabile limitatezza, l'annuncio evangelico sembra voler restituirgli la sua originalità e la sua ampiezza. Potremmo dire che il desiderio di Dio attestato nelle Scritture *salva* il desiderio dell'uomo. Lo rende umano. La beatitudine che Gesù prospetta ai suoi discepoli è una beatitudine integrale: per tutto l'uomo e per ogni uomo, nella misura in cui questi si apre al suo prossimo. La pace di cui parla il Vangelo è una pace integrale, non «a macchia di leopardo». Si tratta di una pace ecumenica ed ecologica: per tutti gli uomini e per tutto il creato, in cui nessuno e niente viene scartato, nonostante la propria vulnerabilità. La vita promessa da Gesù non è semplicemente *bios*, ma *zoé*, per usare una distinzione introdotta dal Nuovo Testamento⁶⁴. Il maestro di Nazaret non si cura solo del soddisfacimento delle esigenze materiali, terrene dell'uomo. Quella che egli offre è vita in abbondanza, capace cioè di realizzare ogni umana attesa, anche d'ordine spirituale.

Alla luce di ciò, dobbiamo riconoscere che parlare della salvezza cristiana ricorrendo al lessico della felicità, della pace e della vita non consente solo all'annuncio evangelico di esser meglio compreso nel contesto attuale, ma *salva* questi desideri umani dall'ambiguità cui da sempre sono esposti. La salvezza proposta da Gesù è certamente felicità, pace, vita, ma una felicità, una pace e una vita che vengono godute nella condivisione;

⁶⁴ Cf H.-J. RITZ, «Βίος», in H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, I, 578-579.

una felicità, una pace e una vita moltiplicate: «Hai moltiplicato la gioia» (Is 9,2).

Bisogna aggiungere che l'annuncio cristiano di salvezza, da intendere come annuncio di felicità, di pace e di vita, non è solo un annuncio; è un'esperienza. Non è solo una parola; è un fatto:

È apparsa infatti la grazia di Dio, che porta salvezza a tutti gli uomini e ci insegna a rinnegare l'empietà e i desideri mondani e a vivere in questo mondo con sobrietà, con giustizia e con pietà, nell'attesa della beata speranza e della manifestazione della gloria del nostro grande Dio e salvatore Gesù Cristo. Egli ha dato se stesso per noi, per riscattarci da ogni iniquità e formare per sé un popolo puro che gli appartenga, pieno di zelo per le opere buone (Tt 2,11-14)⁶⁵.

Questo testo paolino mostra che la grazia salvifica è apparsa, si è fatta esperibile, e coincide con l'umanità di Gesù. Essa spalanca ad ogni uomo un concreto cammino di vita, proponendo di rinnegare i desideri mondani. Non ogni desiderio (come propone, ad esempio, il buddismo), ma i desideri mondani, quelli che portano l'uomo a chiudersi in se stesso, anziché aprirsi agli altri. Quelli che lo spingono a fare di se stesso l'assoluto della propria vita (empietà), anziché portarlo a riconoscere il Principio (pietà). Quelli che lo portano ad essere uno sfruttatore, anziché un amministratore (sobrietà e giustizia). Quelli che lo ancorano al passato, anziché aprirlo al futuro (attesa): un futuro così dilatato che egli non sa nemmeno immaginare. Per compiere questo discernimento in ordine ai propri desideri, il testo riassume l'esperienza umana di Gesù in un'azione: il suo darsi per noi. È un verbo in cui viene ad essere condensata tutta la sua esperienza umana: la sua vita e la sua morte. Questo vivere e morire per – dice il testo – è per ciascuno fonte di una vita buona (opere buone) e, in senso collettivo, è in grado di dar vita ad un popolo puro, riconciliato. Ne dobbiamo concludere che la proposta cristiana di salvezza, l'offerta di felicità, di pace e di vita di cui parla il vangelo, non è affatto astratta. È riscontrabile nella vita di Gesù e nella vita di tutti coloro che hanno lasciato che il seme del suo annuncio attecchisse e si sviluppasse nella loro concreta esperienza storica.

⁶⁵ Per un'esegesi di Tt 2,11-14, cf P. IOVINO, *Lettere a Timoteo. Lettera a Tito*, Paoline, Milano 2005, 156-158.

7. Filiazione/fraternità

Un altro modo per esprimere il nesso desiderio-salvezza può essere ritrovato nella figura filiale dell'uomo: l'uomo è creato per essere figlio di Dio-Padre nel Figlio Unigenito Gesù Cristo, per mezzo dello Spirito Santo. L'espressione ha la sua radice nella tradizione biblico-paolina della predestinazione di tutti gli uomini in Cristo (Rm 8,28-30; Ef 1,3-10; 3,3-6; Col 1,26-28; LG 2-5; AG 1-4), ossia della loro filiazione adottiva⁶⁶.

Tale cifra ci pare capace di esprimere in maniera diretta sia il desiderio profondo dell'uomo di oggi, poiché custodisce con efficacia la sua ricerca di identità unica e la sua intrinseca struttura relazionale; sia, dall'altro lato, esprime la singolarità cristologica della salvezza cristiana.

«Figlio, tu sei sempre con me» (Lc 15,31)

Ne può essere un'indicazione efficace e sintetica, la celebre parabola del padre buono (Lc 15,11-32), Gesù pone sulle labbra di Dio una parola che si dimostra rivelatrice e sanante: «Figlio tu sei sempre con me». Con la forza tenace di un padre, la voce restituisce al fratello maggiore che si era identificato in un "servo" – e così aveva vissuto la sua esistenza in un'obbedienza ai comandi di un padre/padrone – la vera immagine di sé: sei mio figlio! La parabola di Gesù ha la forza di una rivelazione, non si può ridurre ad un mero intento morale.

In primo luogo, queste parole custodiscono la verità dell'uomo: figlio di Dio Padre. La salvezza portata da Gesù non ha un volto generico né si tratta di un dono qualsiasi. Essa riguarda l'identità dell'uomo. Ecco perché può corrispondergli più di ogni altro desiderio e persino bisogno. Sono le parole con cui il Padre svela l'uomo a se stesso, aprendogli gli occhi sulla sua identità:

⁶⁶ Sulla dottrina della predestinazione si vedano i testi ormai classici di M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 1960 (or. 1865), 697-735; K. BARTH, *La dottrina dell'elezione divina. Dalla dogmatica ecclesiastica*, Torino, UTET, 1983; M. LÖHRER, «Azione della grazia di Dio come elezione dell'uomo», in *Mysterium Salutis*, IX, 225-295. Tra i manuali: G. COLZANI, «Il primato di Dio nella storia umana. La predestinazione fondamento di ogni conformità a Cristo», in *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Bologna, EDB, 1997, 285-310; L. LADARIA, *Antropologia teologica*, 408-444; F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005, 157-213.

L'uomo è chiamato per grazia, per favore divino, alla *filiatio divina*, a partecipare nello Spirito Santo in quella relazione filiale che è propria di Gesù⁶⁷.

Ecco in che modo la salvezza cristiana si incontra col desiderio umano. Essa, dunque, ha essenzialmente una forza positiva che porta a compimento la libertà dell'uomo. A questo riguardo, rispetto a una tradizione sbilanciata verso un'impostazione amartiocentrica della Grazia occorre recuperare piuttosto il filone teologico della divinizzazione o della glorificazione.

Il padre, seppure in modo diverso – con una dichiarazione esplicita ora, con un'azione simbolica verso il primo figlio – offre il medesimo messaggio ad entrambi i figli.

Anzi, il suo annuncio si staglia per contrasto sullo smarrimento d'identità che entrambi i figli rivelano. Il primo si dichiara consapevole di dover essere trattato solo “come uno dei garzoni”; il secondo di aver già vissuto in modo servile la sua permanenza in casa. Che immagine distorta di sé... e di Dio!

È la percezione ambigua generata dal peccato che fa perdere la coscienza di sé e di Dio. In questo senso, emerge la potenza liberante e redentiva della Grazia di Dio.

«Questo tuo fratello!»

La salvezza annunciata da Gesù custodisce l'identità dell'uomo non solo nel suo rapporto buono con Dio, ma anche in quello con gli altri. Il Padre, infatti, riconduce il figlio maggiore a riscoprire il volto dell'altro: «questo *tuo fratello*». In questo senso, la salvezza cristiana porta a compimento la complessiva struttura relazionale dell'uomo.

La tradizione cristiana occidentale, segnata dall'agostinismo e dalla assoluta certezza della necessità della Grazia a motivo del peccato dell'uomo, esige di recuperare un annuncio capace di radicare il dono di Dio – la salvezza – nella sua assoluta gratuità, non solo né anzitutto a motivo del peccato, ma come compimento relazionale dell'identità dell'uomo.

⁶⁷ L. LADARIA, *Introduzione*, 11.

Una relazione sul modello cristologico

Il linguaggio biblico della filiazione risulta particolarmente prezioso per l'antropologia teologica soprattutto perché ha un valore immediatamente cristologico-trinitario. Infatti, ciò che occorre intendere in senso propriamente teologico con la categoria della filiazione non fa riferimento all'esperienza comune della paternità/figliolanza, bensì va inteso in senso primariamente cristologico. Cosa significhi per l'uomo essere figlio di Dio lo si può comprendere solo a partire da Gesù che, per primo e in modo unico, si è rivelato Figlio Unigenito di Dio, svelandone al contempo il volto paterno:

La filiazione di Gesù è il modello a partire dal quale noi possiamo essere considerati figli; la sua filiazione è il fondamento della nostra. Gesù, il Figlio, rende possibile con la sua incarnazione che noi possiamo essere anche figli. La metafora dell'adozione non tende a indebolire la nostra condizione filiale, ma a sottolineare l'amore di Dio che ce la concede, volendo unirci a suo Figlio. Già in Gal 3,26 si è insinuato il motivo: per la fede in Cristo tutti diventiamo figli di Dio; questo fa sì che scompaiano le divisioni tra gli uomini, affinché non siamo altro che uno in Cristo Gesù. *La vita dei figli di Dio consiste nel partecipare alla relazione che Gesù ha con il Padre*. Espressione di questa relazione è la nostra invocazione "Abbà", la stessa con la quale Gesù si è rivolto al Padre⁶⁸.

La salvezza, dunque, in senso propriamente teologico si rivela come l'entrare in quella stessa relazione filiale che Gesù ha con Dio-Padre nello Spirito santo. Lui determina la "forma" e il senso di tale legame e al contempo fonda il legame più radicale che unisce anche gli uomini tra di loro: Dio ci vuole figli perché egli [Gesù] sia il primogenito tra molti fratelli. Se ne conclude che nella relazione a Cristo si fonda immediatamente sia il rapporto filiale con Dio sia quello con gli altri, precisato nella sua qualità fraterna.

Tale rivelazione non appare estrinseca ed aggiuntiva all'identità dell'uomo ma appartiene al progetto di Dio e, dunque, alla nostra stessa identità. Qui, coerentemente, si svela il senso cristiano della salvezza, nel suo rapporto con la libertà dell'uomo.

30 novembre 2018

⁶⁸ L. LADARIA, *Antropologia teologica*, 417.