

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su  
Enciclica  
*Deus caritas est*

# Eros e agape

## L'amore tra desiderio e dedizione

tenuti da don Giuseppe Angelini, nel mese di maggio 2006

### Schede

<b>Programma .....</b>	<b>3</b>
<b>1. I tratti generali della proposta di Benedetto XVI .....</b>	<b>4</b>
Introduzione .....	4
La tesi di fondo .....	4
Struttura dell'esposizione .....	4
Le difficoltà .....	5
<b>2. La questione antropologica: l'unità dinamica dei due amori .....</b>	<b>7</b>
Istruzione dell'interrogativo .....	7
2. La forma "tragica" della religione .....	7
3. Ragioni della visione tragica della fede .....	7
4. Coscienza e fede: rivedere l'idea di coscienza .....	8
5. La ricezione protestante dell'enciclica .....	8
6. La coscienza quale processo .....	8
<b>3. La questione teologica: eros e agape in Dio .....</b>	<b>10</b>
L'uomo immagine di Dio .....	10
Il Dio senza immagine rimanda alla storia .....	10
La figura dell'eros di Dio .....	11
Il desiderio di Dio e il Crocifisso .....	12
<b>4. La questione politica: l'amore cristiano e la città .....</b>	<b>14</b>
1. La divisione tra carità e politica .....	14
2. Esorcismo dell'amore nella società democratica .....	14
3. L'uomo senza libertà .....	15
4. Apologie postmoderne dell'amore .....	16
5. Pensare politicamente la carità .....	16

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su  
Enciclica

*Deus caritas est*

## Eros e agape

L'amore tra desiderio e dedizione

tenuti da don Giuseppe Angelini, nel mese di maggio 2006

### **Testo**

<b>1. I tratti generali della proposta di Benedetto XVI .....</b>	<b>17</b>
Introduzione .....	17
La tesi di fondo .....	17
La struttura dell'esposizione .....	18
Le difficoltà .....	20
I problemi di carattere teorico .....	20
I problemi di carattere storico e pratico .....	23
<b>2. La questione antropologica: l'unità dinamica dei due amori .....</b>	<b>24</b>
Istruzione dell'interrogativo .....	24
La forma "tragica" della religione .....	25
Le ragioni della visione tragica della fede .....	26
Coscienza e fede: rivedere l'idea di coscienza .....	27
La ricezione protestante dell'enciclica .....	28
La coscienza quale processo .....	29
Il peccato come concupiscenza .....	31
Il peccato come odio .....	32
Il tempo della scelta .....	32
<b>3. La questione teologica: eros e agape in Dio .....</b>	<b>34</b>
Raccordo .....	34
L'uomo immagine di Dio .....	35
Il Dio senza immagine rimanda alla storia .....	36
La figura dell'eros di Dio .....	37
Il desiderio di Dio e il Crocifisso .....	40
<b>4. La questione politica: l'amore cristiano e la città .....</b>	<b>44</b>
La tesi di fondo .....	45
La divisione tra carità e politica .....	45
Cancellazione dell'amore nella società moderna, laica e democratica .....	46
Difetto di libertà dell'uomo postmoderno .....	48
Apologie postmoderne dell'amore .....	49
Pensare politicamente la carità .....	50

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su  
Enciclica  
*Deus caritas est*

## Eros e agape L'amore tra desiderio e dedizione

tenuti da don Giuseppe Angelini, nel mese di maggio 2006

### Programma

La prima enciclica di Benedetto XVI mira subito al centro del vangelo cristiano; il centro è ovviamente il mistero di Dio; e la verità di Dio è l'amore. Quella parola magica appare per altro troppo usata, e anche abusata nel corso di due millenni, e in particolare nella stagione tardo moderna, o *postmoderna*, come si usa ormai dire. In particolare, l'idea che l'amore vero debba essere disinteressato suscita diffusa diffidenza, come anche intempestivi entusiasmi. Al centro dell'enciclica sta anzi tutto l'affermazione audace che in realtà non si debbono opporre le due figure dell'amore: il desiderio (*eros*) interessato, e la dedizione (*agape*) disinteressata. Sta poi l'altra affermazione audace, che cioè per comprendere l'amore di Dio occorre procedere dalla figura fondamentale dell'amore umano, che è quella dell'amore tra l'uomo e la donna. Le affermazioni di Benedetto XVI suscitano immediato consenso; impegnano però insieme a profondi ripensamenti dei luoghi comuni correnti a proposito dell'amore. Cercheremo di suggerirne la consistenza attraverso i quattro incontri.

8 maggio:

#### **1. Il nocciolo della proposta di Benedetto XVI: oltre l'antitesi tra *eros* e *agape***

Cercheremo di illustrare le ragioni che, nella tradizione cristiana, hanno alimentato la visione antitetica dei due amori; formulare quindi gli interrogativi che ne conseguono; distingueremo (a) le ragioni remote, legate alle forme del pensiero greco; (b) le ragioni più recenti, legate alla distanza "tragica" tra coscienza religiosa e forme civili del vivere.

15 maggio:

#### **2. La questione antropologica: l'unità dei due amori è dinamica**

L'identità tra *eros* e *agape* non è tautologica, ma dinamica; (a) occorre in tal senso chiarire la qualità del processo che conduce dal desiderio alla dedizione; (b) precisare la qualità della scelta attraverso la quale si produce la conversione, e del "tempo pieno" nel quale soltanto la scelta è possibile; (c) chiarire quindi il carattere dell'alternativa tra peccato *concupiscenza* e *carità*, tra *odio* e *amore* del fratello.

22 maggio:

#### **3. La questione teologica: la mediazione cristologica**

Riconoscere che l'amore stesso di Dio ha i tratti dell'*eros* comporta qualche difficoltà: (a) come pensare il *desiderio* di Dio, e dunque il suo amore interessato? (b) la rilevazione ultima del desiderio di Dio è quella che si produce attraverso il Figlio crocifisso; (c) solo a procedere di lì si può intendere la figura conseguente dell'amore cristiano, che è insieme amore per il prossimo e per il nemico.

29 maggio:

#### **4. La questione politica: l'amore cristiano e la città**

La visione che riduce precipitosamente l'amore cristiano alla cura del povero rimuove il suo riferimento a quelle forme di prossimità e/o di amicizia, che invece sono essenziali per intendere che e in che senso l'amore cristiano sia interessato. La separazione tra *carità* e *giustizia* riflette quella tra *desiderio* e *dedizione*, e pregiudica la possibilità di intendere in che senso la *carità* cristiana possa e debba ispirare le stesse forme della vita della città.

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su

## Eros e agape

### Oltre l'antitesi

tenuti da don Giuseppe Angelini, nel mese di maggio 2006

## 1. I tratti generali della proposta di Benedetto XVI

### Introduzione

L'enciclica di Benedetto XVI punta subito al centro del messaggio cristiano, «l'immagine cristiana di Dio e la conseguente immagine dell'uomo e del suo cammino». Per identificare tale centro, si affida alla formula concisa: «Dio è amore» (1 Gv 4,8). Il consenso a tale formula è fin troppo facile. In che senso *troppo*?

(a) La formula sintetica è facilmente intesa quasi autorizzasse la risoluzione dell'idea di Dio in un *sentimento* da sempre iscritto nei cuori. La religione dei contemporanei assume facilmente la figura di religione *mistica*, e non *profetica*.

(b) Il consenso alla formula si produce senza registrare il suo significato precisamente cristologico.

*Dio nessuno l'ha mai visto:  
proprio il Figlio unigenito,  
che è nel seno del Padre,  
lui lo ha rivelato.* (Gv 1,18)

(c) Di amore si parla in significati molteplici e assai disparati; il consenso facile alla parola magica minaccia in tal senso d'essere confuso e dubbio.

### La tesi di fondo

«In tutta questa molteplicità di significati, però, l'amore tra uomo e donna, nel quale corpo e anima concorrono inscindibilmente e si schiude all'essere umano una promessa di felicità che sembra irresistibile, emerge come archetipo di amore per eccellenza, al cui confronto, a prima vista, tutti gli altri tipi di amore sbiadiscono. Sorge allora la domanda: tutte queste forme di amore alla fine si unificano e, pur in tutta la diversità delle sue manifestazioni, in ultima istanza l'amore è uno solo, o invece utilizziamo una medesima parola per indicare realtà totalmente diverse?» (n. 2).

«...in un orientamento fondato nella creazione, l'*eros* rimanda l'uomo al matrimonio, a un legame caratterizzato da unicità e definitività; così, e solo così, si realizza la sua intima destinazione. All'immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico. Il matrimonio basato su un amore esclusivo e definitivo diventa l'icona del rapporto di Dio con il suo popolo e viceversa: il modo di amare di Dio diventa la misura dell'amore umano. Questo stretto nesso tra *eros* e matrimonio nella Bibbia quasi non trova paralleli nella letteratura al di fuori di essa» (n. 11)

### Struttura dell'esposizione

1. La **considerazione antropologica** (nn. 3-8) intende mostrare come il l'*eros* umano miri ad una verità trascendente; quando questa sia negata e l'*eros* stesso sia "divinizzato", esso diventa una religione (tradizione mitica pagana antica), con esiti disumani. La qualità umana autentica di *eros* esige dunque disciplina; è vero che esso mira al divino, per realizzare tale sua mira impone il rispetto di una legge, e dunque una forma morale.

Un limite obiettivo della esposizione è che sia qui adottata quasi esclusivamente la lingua *ascetica*, sia ignorato invece l'aspetto per il quale la meta di *eros* si manifesti positivamente anzitutto tramite le forme della prossimità umana; la meraviglia accesa da tali esperienze pone l'interrogativo e insieme istituisce l'attesa di un compimento.

Alla concezione pagana di *eros* è opposta la visione biblica, la figura di *agape* dunque, intesa come promessa ad un'unica persona e per sempre; essa è la verità ultima alla quale dall'inizio *eros* indirizza:

«Anche se l'*eros* inizialmente è soprattutto bramoso, ascendente — fascinazione per la grande promessa di felicità — nell'avvicinarsi poi all'altro si porrà sempre meno domande su di sé, cercherà sempre di più la felicità dell'altro, si preoccuperà sempre di più di lui, si donerà e desidererà "esserci per" l'altro. Così il momento dell'*agape* si inserisce in esso; altrimenti l'*eros* decade e perde anche la sua stessa natura. D'altra parte, l'uomo non può neanche vivere esclusivamente nell'amore oblativo, discendente. Non può sempre soltanto donare, deve anche ricevere. Chi vuol donare amore, deve egli stesso riceverlo in dono» (n. 7b)

2. La **novità della fede biblica** (nn. 9-18) è illustrata in tre momenti:

2.1. *L'immagine di Dio* unico e personale, che ama; il suo amore ha insieme i tratti di *eros* e di *agape*. Il tratto dell'*eros* è individuato più precisamente nel fatto che Dio mostra una passione per il suo popolo; essa si esprime anzitutto nell'elezione gratuita, e poi nel perdono altrettanto gratuito. Un inconveniente: non appare come i benefici

di Dio istituiscano il corrispondente compito dell'uomo di volere e amare: essi possono apparire all'uomo per quello che effettivamente sono unicamente a prezzo che l'uomo creda in essi e così acceda al loro significato trascendente. In forza di tale omissione l'enciclica rappresenta il rapporto tra giustizia di Dio e sua misericordia come una contraddizione in Dio.

2.2. L'*immagine dell'uomo* trova "completezza" solo nella comunione tra uomo e donna. Resa inizialmente possibile dall'*eros*, essa si realizza solo mediante la promessa unica e indissolubile, a imitazione dell'amore stesso di Dio che presiede all'alleanza.

2.3. In terza battuta (nn. 13-15) è introdotta la figura di *Gesù quale amore incarnato di Dio*. La figura dell'amore di Dio, descritta in precedenza a monte rispetto della risposta libera dell'uomo, induce a descrivere l'incarnazione dell'amore in termini "mistici", o di partecipazione.

«L'immagine del matrimonio tra Dio e Israele diventa realtà in un modo prima inconcepibile: ciò che era lo stare di fronte a Dio diventa ora, attraverso la partecipazione alla donazione di Gesù, partecipazione al suo corpo e al suo sangue, diventa unione. La «mistica» del Sacramento che si fonda nell'abbassamento di Dio verso di noi è di ben altra portata e conduce ben più in alto di quanto qualsiasi mistico innalzamento dell'uomo potrebbe realizzare» (n. 13)

## Le difficoltà

I problemi, che propone il pensiero cristiano a proposito dell'amore, sono di natura insieme teorica e storica/pratica; l'intreccio tra gli uni e gli altri è assai stretto. Il limite della riflessione teologica è di ignorare il nesso tra riflessione teorica e comprensione dell'epoca.

### (a) I problemi di carattere teorico

1. Agostino e la sua dottrina dei due amori (*cupiditas/dilectio, concupiscentia/caritas*); è ignorato il nesso tra *caritas* e esperienza sensibile. Che tra i due amori sussista un'alternativa, è indubitabile. Ma così accade solo alla fine; l'alternativa può essere compresa in maniera adeguata soltanto a procedere dalla considerazione del tempo disteso, e dunque della vicenda attraverso la quale l'amore umano si configura.

Il mancato chiarimento teorico del legame tra desiderio e amore non produce inconvenienti appariscenti fino a che al compito di configurare l'amore cristiano provvedono le forme del costume condiviso. Il difetto s'impone invece con crescente evidenza a misura in cui il costume entra in crisi. La piega soggettiva e intimistica del pensiero moderno rende le difficoltà della teoria intellettualistica assai ingombranti. La concezione dell'amore, che ignora le sue mediazioni storiche, trova prevedibili difficoltà a pensare i problemi pratici proposti dalla crescente distanza tra fede e cultura.

2. La disputa del Seicento sull'*amor puro*; lo scontro aspro tra fautori dell'amor puro e avversari, confuso e irrisolto, non può essere chiarito fino a che non si chiariscano i legami tra amore cristiano e forme storiche e pratiche dell'agire. L'amore puro è rappresentato come amore *mistico*, staccato dalle forme pratiche della relazione umana.

3. Il modello dell'opposizione tra *agape* ed *eros*, amore cristiano e amore profano, amore spirituale e amore psichico, torna con rinnovata ostinazione nella stagione contemporanea, alimentato da inerzia retorica e soprattutto, dalle nuove forme civili.

a) Pensiamo per il primo aspetto alla tradizione protestante, che prospetta i rapporti tra cristianesimo e civiltà in termini decisamente alternativi (vedi A. Nygren, *Eros e agape*, 1930).

b) Pensiamo per il secondo aspetto alla fortuna recente delle interpretazioni spiritualistiche del cristianesimo, e in particolare quelle di genere mistico. Vedi la concezione "tragica" della fede di S. Kierkegaard, alternativa all'etica. In genere, il Dio in cui credono i moderni (Pascal, Racine e lo stesso Kant) è un *Dio nascosto* (L. Goldmann, 1956). La tesi proposta da Benedetto XVI è invece che proprio l'*agape* sarebbe la verità originaria dell'*eros*; la tesi intende correggere, così ci pare, l'immagine tragica della fede. La stessa visione tragica è caratteristica degli autori spirituali.

4. Per riferimento al nesso stretto tra religione e morale è da intendere la critica del cristianesimo espressa dal pensiero di F. Nietzsche: «il cristianesimo avrebbe dato da bere del veleno all'*eros*, che, pur non morendone, ne avrebbe tratto la spinta a degenerare in vizio» (n. 3). Il veleno di cui qui si parla è quello rappresentato dalla legge; essa non ha certo il potere di sopprimere il desiderio, ma solo quello di renderlo "colpevole". Nello stesso senso va la critica di S. Freud, che oppone desiderio (o pulsione) e legge; l'aspetto dispotico della morale non può però essere messo sul conto della legge morale; è da intendere invece sullo sfondo della fallibilità dei processi di identificazione personale; anzi tutto sullo sfondo della fallibilità della relazione parentale, a monte di essa della stessa relazione coniugale. La probabilità di tali fallimenti, d'altra parte, è moltiplicata dalla incertezza della cultura pubblica e dei modelli che essa offre alla libertà del singolo.

(b) I problemi di carattere storico e pratico

*Il disagio della civiltà* (Freud 1930) non può essere inteso quasi fosse generato da supposte pretese dispotiche della morale nei confronti dell'*eros*, ché anzi quelle pretese paiono dissolte nel nulla; deve essere interpretato invece quale riflesso della distanza sistemica che la cultura pubblica mostra nei confronti della coscienza del singolo e dei suoi interrogativi. È urgente in tal senso che la riflessione cristiana, oltre e prima che «dell'esercizio ecclesiale del comandamento dell'amore per il prossimo» (n. 1<sup>o</sup>), si occupi delle forme che può e deve assumere l'amore nella vita quotidiana.

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su

## Eros e agape

Oltre l'antitesi

tenuti da don Giuseppe Angelini, nel mese di maggio 2006

## 2. La questione antropologica: l'unità dinamica dei due amori

### Istruzione dell'interrogativo

Due nodi distinti, antropologico e teologico: come pensare l'unità radicale dei due amori (a) a procedere dall'esperienza umana, (b) per riferimento alla figura di Dio che ne scaturisce? Le due questioni sono connesse: la verità dell'amore umano non può essere detta senza riferirsi a Dio; di Dio non si può dire se non a procedere dall'esperienza umana e dalle evidenze da essa dischiuse.

La circolarità è negata dal pensiero *umanistico* moderno; esso pensa che dell'uomo si possa dire solo a procedere dalla *coscienza*, immaginata come realtà definita e conclusa in se stessa.

L'idea che dell'uomo si possa dire a procedere dalla sola coscienza (*cogito, ergo sum*), dal solo rapporto del soggetto con se stesso, contraddice ogni evidenza. Il soggetto è possibile solo nella relazione ad altri: ad altri prossimi (uomo e donna, genitori e figli, relazione fraterna) e all'Altro. La relazione coi prossimi è possibile solo sotto un *cielo*, sullo sfondo cioè di certezze più che umane, che sole consentono la promessa e l'affidabilità. Tali certezze, inizialmente sostenute dalle forme immediate del sentire (*eros*), in seconda battuta appaiono possibili solo se confermate dalla scelta libera, dunque dalla fede. La scelta suppone il riconoscimento dell'opera di Dio che precede. *Eros* deve assumere in tal senso la forma di *agape*.

Il pensiero filosofico della tradizione, e lo stesso pensiero teologico, hanno in molti modi immaginato che si potessero realizzare distintamente i due pensieri. Il modello teorico è quello che divide *ragione* e *fede*; dell'uomo dice la sola ragione; di Dio dice la sola fede.

### 2. La forma "tragica" della religione

La conoscenza di Dio è di competenza della sola fede nella stagione moderna. Due esempi.

(a) *Pascal*

Il famoso memoriale, che registra una esperienza "mistica", che segna la conversione: esso propone una netta separazione tra Dio cristiano e Dio dei filosofi; l'immagine del primo è legata a una memoria singolare, non invece alle esperienze comuni di tutti.

(b) *S. Kierkegaard*

In *Timore e tremore*, opera che descrive la forma della vita secondo la fede, per antitesi rispetto alla forma etica, è scritto:

Abramo credette e non dubitò; credette l'assurdo. Se Abramo avesse dubitato - allora avrebbe fatto qualcosa d'altro, qualcosa di grande e di splendido. Infatti, come avrebbe potuto Abramo fare qualcosa che non fosse grande e splendido! Egli si era recato sul monte Moria, aveva tagliato la legna, acceso la catasta, estratto il coltello - aveva gridato a Dio: "Non disdegnare questo sacrificio, non è ciò che ho di meglio, lo so di certo. Poiché cos'è un povero vecchio rispetto al figlio della promessa? è però la cosa migliore che posso darti. Fa che Isacco non venga a saperlo, che egli si possa consolare con la sua giovinezza". E si sarebbe piantato il coltello nel petto. Sarebbe stato ammirato nel mondo e il suo nome non sarebbe stato dimenticato; ma una cosa è essere ammirati e un'altra essere una stella che guida, che salva chi è angosciato.

La visione tragica di Kierkegaard è figlia del pensiero di Lutero. Con Lutero trova espressione precisa l'antitesi tra fede e ragione. La separazione tragica tra verità della fede e verità della ragione (verità morale) sarà una delle espressioni massime dello scisma della civiltà europea moderna da Dio; dunque del processo di secolarizzazione civile. La fede emigra fuori del mondo.

### 3. Ragioni della visione tragica della fede

La visione tragica della fede dipende certo anche da premesse teoriche; ma per l'aspetto più fondamentale dipende dalle forme pratiche della relazione umana nella civiltà mercantile e scientifica.

a) I fattori teorici: grande rilievo ha il razionalismo della filosofia dai suoi inizi, ma anche della teologia dal XIII sec. Occorre distinguere tra razionalismo antico e moderno; il primo è errore teorico, il secondo "ideologia".

Il teorema moderno (Cartesio): la mediazione soggettiva del rapporto tra uomo e verità: luogo e principio di ogni conoscenza vera è la coscienza, e cioè la presenza immediata del soggetto a se stesso; a essa l'uomo deve volgersi, fuggendo gli *idola fori*. Davvero la presenza a sé stessi è *immediata*? È possibile un punto di vista sulla verità non pregiudicato, come sarebbe in ipotesi la coscienza? Il programma moderno conosce poi le due interpretazioni, razionalistica e fideistica o mistica; l'una e l'altra conducono alla separazione tragica della coscienza dal mondo.

#### 4. Coscienza e fede: rivedere l'idea di coscienza

Il programma moderno deve essere ripudiato? No, certo, ma la coscienza deve essere pensata diversamente: non come presenza immediata del soggetto sé stesso, ma come presenza mediata dalle forme del rapporto pratico con altri. La *Deus caritas est* antepone il discorso sull'amore di Dio a quello sull'amore dell'uomo, afferma il carattere esemplare del primo amore rispetto al secondo; ignora il debito obiettivo che ogni discorso umano sull'amore di Dio (anche quello cristiano) nei confronti dell'esperienza umana. Ignora dunque la mediazione antropologica del discorso teologico.

Di contro ad una visione antitetica dei due amori, è affermata la loro identità. Per riguardo all'uomo, l'identità deve essere intesa nel senso che destino obiettivo dell'*eros* è quello di assumere forma di *agape*. La tesi ha una fondamentale pertinenza; manca però anche solo un abbozzo di descrizione fenomenologica del processo che conduce da *eros* a *agape*; tanto meno è indicata la figura sintetica del processo. I cenni descrittivi proposti privilegiano decisamente il *registro ascetico*:

Così diventa evidente che l'*eros* ha bisogno di disciplina, di purificazione per donare all'uomo non il piacere di un istante, ma un certo pregustamento del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende. (n. 4b)

Sono necessarie purificazioni e maturazioni, che passano anche attraverso la strada della rinuncia. Questo non è rifiuto dell'*eros*, non è il suo « avvelenamento », ma la sua guarigione in vista della sua vera grandezza. (n. 5a)

Sì, l'*eros* vuole sollevarci « in estasi » verso il Divino, condurci al di là di noi stessi, ma proprio per questo richiede un cammino di ascesa, di rinunce, di purificazioni e di guarigioni. (n. 5c)

È ignorato l'aspetto per il quale il cammino che rivela e insieme realizza il passaggio da *eros* ad *agape* trova il suo inizio nella esperienza della *gioia*, e quindi nella *promessa* obiettivamente iscritta nella stessa esperienza sorprendente della gioia. Interpretiamo la dimenticanza come riflesso della pressione di una lunga tradizione dottrinale, che descrive la gioia in termini di *piacere*, e di compiacenza (*contentezza*, saturazione di sé). La descrizione mortifica la verità della gioia; rimuove il rimando della gioia all'agire, e dunque al volere, e al comandamento.

#### 5. La ricezione protestante dell'enciclica

Il mancato chiarimento di tale aspetto aiuta a capire l'incomprensione che la teologia protestante mostra nei confronti dell'enciclica, pure salutata con positivo apprezzamento. Due esempi.

#### 6. La coscienza quale processo

Per pensare il passaggio da *eros* ad *agape* occorre passare da un'*antropologia delle facoltà* al pensiero dell'uomo quale evento. La creazione stessa è evento, è opera di Dio creatore, ed essa rimanda l'uomo al suo autore, è documento di un'intenzione che precede l'uomo stesso, l'uomo è in cerca della sua origine, o del suo autore. Solo trovando l'autore trova insieme la sua identità. La persona umana è possibile solo in forza di un evento originario, che è evento di *grazia*. Essa viene inizialmente a coscienza di sé grazie alla meraviglia, che annuncia la conoscenza e l'attesa di altri nei suoi confronti. L'annuncio non può essere compreso altrimenti che a prezzo di un *cammino* effettivo, a prezzo cioè di una pratica di vita. Tale pratica suppone una fede iniziale, che precede la comprensione e dispone alla comprensione. In tal senso, occorre credere per comprendere. Due illustrazioni emblematiche:

(a) *L'esodo*: all'origine dell'alleanza sta un cammino sorprendente, interpretato da Dio con queste parole: *ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me* (Es 19, 4). Senza aver personalmente scelto quel cammino, il popolo tuttavia lo ha subito riconosciuto come evento grato; il gesto preveniente di Dio interpreta il grido del popolo in Egitto. Sul monte Dio dice che il regime del cammino muta: *Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli* (vedi Es 19, 5-6). L'alleanza è realizzata non sulla sola base dell'iniziativa di Dio; deve aggiungersi il consenso degli uomini; esso è possibile grazie alla sorprendente corrispondenza della *grazia* (o l'*agape*) di Dio al desiderio (*eros*) muto dell'uomo; la fede configura il desiderio e lo rende scelta, promessa, disposizione di sé.

(b) *La creazione della donna*: L'esodo illustra in maniera efficace la struttura della vita umana in genere, come mostra il secondo racconto della creazione (Gn 2-3). La prossimità tra uomo e donna è un dato di esperienza immediata; ma non è affatto una cosa subito nota e familiare; è invece un enigma, che interpella la libertà umana e la provoca alla decisione della fede. Il testo offre una sottile lettura di tre distinte figure del desiderio umano:



- (a) il desiderio originario, disposto dall'opera segreta di Dio stesso,
- (b) il desiderio cattivo, conseguente al disegno di conoscere il bene e il male;
- (c) la figura buona del desiderio, possibile solo a procedere dall'obbedienza al comandamento.

**7. il peccato come concupiscenza**

**8. Il peccato come odio**

**9. Il tempo della scelta**

Portata antropologica: il desiderio umano si configura solo attraverso la storia; per restituire ad esso la sua figura buona occorre prendere distanza dalla storia dei figli di Adamo.

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su

## Eros e agape

Oltre l'antitesi

tenuti da don Giuseppe Angelini, nel mese di maggio 2006

### 3. La questione teologica: eros e agape in Dio

*Eros e agape* non sono figure opposte, ma reciprocamente legate; in certo senso anzi identiche: *eros* non ha figura in se stessa definita, rimanda invece a una verità trascendente, che in prima battuta sfugge. La sua meta può essere attinta solo attraverso un *cammino*, e una scelta libera. L'identità tra i due amori è solo escatologica. La scelta dell'uomo assume forma alternativa, credere o no. Per rapporto ad essa dev'essere intesa l'opposizione dei due amori (di Dio fino al disprezzo di sé o di sé fino al disprezzo di Dio). Essa non può essere assimilata all'altra, tra *eros* e *agape*. Appunto l'incauta assimilazione delle due alternative è all'origine del modello di pensiero che oppone *eros* e *agape*.

Il discorso sull'amore umano è di rilievo essenziale per intendere l'attribuzione a Dio dell'amore, che secondo Benedetto XVI ha insieme i tratti dell'*eros* e dell'*agape*: «L'unico Dio in cui Israele crede, invece, ama personalmente. Il suo amore, inoltre, è un amore elettivo: tra tutti i popoli Egli sceglie Israele e lo ama — con lo scopo però di guarire, proprio in tal modo, l'intera umanità. Egli ama, e questo suo amore può essere qualificato senz'altro come *eros*, che tuttavia è anche e totalmente *agape*» (n. 9). Certo non c'è crescita in Dio; e tuttavia la *rivelazione* del suo amore si realizza soltanto attraverso una storia. Egli ha un *desiderio*, vuole gli umani come figli; questa sua volontà si realizza e si manifesta nella incarnazione del Figlio. Il *desiderio* di Dio non è certo indice di un difetto che attenda d'essere colmato; mentre la mancanza è la connotazione originaria della figura antropologica dell'*eros*.

#### L'uomo immagine di Dio

Per intendere l'amore di Dio occorre procedere dalla considerazione dell'amore umano; esso appare come un'invocazione, un vaso che la grazia di Dio riempie. La forma del vaso dispone alla comprensione e all'accoglienza del suo amore.

L'uomo è a immagine di Dio (Gen 1, 26-28); il senso della grandiosa affermazione deve essere precisato. Precisiamo quattro cose:

- a) Troppo sbrigative sono le interpretazioni che pensano di derivare l'immagine di Dio da una immagine dell'uomo nota a monte della fede. Il legame di Dio alla sua immagine viene alla luce soltanto attraverso la storia di Mosè e dei profeti.
- b) La qualità di *immagine* distingue l'uomo dalle altre creature; egli è il vertice della creazione, e il senso della creazione.
- c) L'eminenza dell'uomo è associata al suo *dominio* nei confronti di tutte le creature (Sal 8).
- d) L'identità dell'umano è precisata subito dalla formula *maschio e femmina*; essa è indice del rilievo qualificante che la polarità in questione assume per rapporto agli umani; si deve supporre un nesso tra *immagine* e coppia? È assai dubbio, se ci si riferisce alla relazione personale tra uomo e donna. Più probabile è un nesso tra immagine e fecondità della coppia.
- e) L'affermazione che l'uomo è a immagine appare eloquente, sullo sfondo del divieto perentoria di Mosè: *Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra* (Es 19, 4)

#### Il Dio senza immagine rimanda alla storia

Immagine del Dio invisibile è l'Unigenito che sta nel seno del Padre, e insieme nel seno della Vergine e nel seno della terra. L'Unigenito non viene sulla terra grazie ad un'opera potente realizzata senza concorso umano; Dio ha bisogno di una Madre; Maria è formata alla scuola dei profeti; la sua attitudine ad amare il Figlio di Dio è frutto della scuola dei profeti. La proibizione di farsi un'immagine di Dio dispone lo spazio entro il

quale si realizza la scuola dei profeti. illuminante a tale proposito è la pericope del nome: la domanda del nome da parte di Mosè presso il roveto (Es 3, 13-15) equivale alla domanda di un *idolo*. alla proibizione di farsi immagini corrisponde la proibizione di pronunciare *invano* il nome. *Io sono colui che sono*, o meglio *io sono colui che c'è*; tu mi invocherai e io risponderò, eccomi. L'unico uso non vano del nome è quello fatto per invocarlo. Tale invocazione è possibile soltanto a condizione che gli uomini accolgano la prossimità reciproca che li lega (leggi in tal senso Is 58, 7-10, a confronto con Mt 25, 34ss).

## La figura dell'eros di Dio

Proprio perché la rivelazione rimanda alle forme della relazione umana, la conoscenza del suo amore rimanda a evidenze dischiuse dall'amore umano; per intendere l'identificazione di Gesù con ogni uomo che soffre, occorre riferirsi alla storia della salvezza, quella di Gesù nel suo nesso con la storia di Mosè e dei profeti. Occorre correggere le precipitose formule *mistiche*, alle quali la retorica cristiana ricorre per intendere quella identificazione.

Nella predicazione profetica l'amore appassionato di Dio per il suo popolo è descritto con due serie di immagini fondamentali, parentali e sponsali. Lo vediamo attraverso Osea, profeta appassionato per eccellenza.

### a) L'*immagine parentale* (materna):

Quando Israele era giovinetto,  
io l'ho amato  
e dall'Egitto ho chiamato mio figlio.  
Ma più li chiamavo,  
più si allontanavano da me;  
immolavano vittime ai Baal,  
agli idoli bruciavano incensi.  
Ad Efraim io insegnavo a camminare  
tenendolo per mano,  
ma essi non compresero  
che avevo cura di loro.  
Io li traevo con legami di bontà,  
con vincoli d'amore;  
ero per loro come chi solleva un bimbo alla guancia;  
mi chinavo su di lui  
per dargli da mangiare. (Os 11, 1-4)  
Il mio popolo è duro a convertirsi:  
chiamato a guardare in alto  
nessuno sa sollevare lo sguardo.  
Come potrei abbandonarti, Èfraim,  
come consegnarti ad altri, Israele?  
come potrei trattarti al pari di Admà,  
ridurti allo stato di Zeboim?  
Il mio cuore si commuove dentro di me,  
il mio intimo freme di compassione.  
Non darò sfogo all'ardore della mia ira,  
non tornerò a distruggere Èfraim,  
perché sono Dio e non uomo;  
sono il Santo in mezzo a te  
e non verrò nella mia ira. (Os 11, 7-9)

### b) L'*immagine sponsale*:

Accusate vostra madre, accusatela,  
perché essa non è più mia moglie  
e io non sono più suo marito!  
Si tolga dalla faccia i segni delle sue prostituzioni  
e i segni del suo adulterio dal suo petto;  
altrimenti la spoglierò tutta nuda  
e la renderò come quando nacque  
e la ridurrò a un deserto, come una terra arida,  
e la farò morire di sete.  
I suoi figli non li amerò,

perché sono figli di prostituzione.  
 La loro madre si è prostituita,  
 la loro genitrice si è coperta di vergogna.  
 Essa ha detto: «Seguirò i miei amanti,  
 che mi danno il mio pane e la mia acqua,  
 la mia lana, il mio lino,  
 il mio olio e le mie bevande».  
 Perciò ecco, ti sbarrerò la strada di spine  
 e ne cingerò il recinto di barriere  
 e non ritroverà i suoi sentieri.  
 Inseguirà i suoi amanti,  
 ma non li raggiungerà,  
 li cercherà senza trovarli.  
 Allora dirà: «Ritournerò al mio marito di prima  
 perché ero più felice di ora».  
 Perciò, ecco, la attirerò a me,  
 la condurrò nel deserto  
 e parlerò al suo cuore.  
 Le renderò le sue vigne  
 e trasformerò la valle di Acòr  
 in porta di speranza.  
 Là canterà  
 come nei giorni della sua giovinezza,  
 come quando uscì dal paese d'Egitto.  
 E avverrà in quel giorno  
 - oracolo del Signore -  
 mi chiamerai: Marito mio,  
 e non mi chiamerai più: Mio padrone.  
 [...] Ti farò mia sposa per sempre,  
 ti farò mia sposa  
 nella giustizia e nel diritto,  
 nella benevolenza e nell'amore,  
 ti fidanzerò con me nella fedeltà  
 e tu conoscerai il Signore.

Osea propone immagini che suggeriscono con chiarezza come l'amore di Dio sia di natura tale da comportare un dramma: proprio perché ha i tratti di *eros* esso comporta un intervallo tra intenzione di Dio e compimento. Dio attende una risposta, suscitata certo dalla sua iniziativa, invocata e resa possibile dalla sua iniziativa; ma sospesa alla nostra determinazione libera. Accade nel caso dell'amore di Dio quel che accade nel caso dell'amore umano; amare vuol dire desiderare e attendere, quindi anche farsi vulnerabili.

A misura in cui viene alla luce il carattere inesorabile del peccato dei figli di Adamo, la vulnerabilità di Dio assume i tratti più precisi della ferita: soltanto attraverso la ferita l'amore di Dio può portare a compimento la sua intenzione.

Riverserò sopra la casa di Davide e sopra gli abitanti di Gerusalemme uno spirito di grazia e di consolazione: guarderanno a colui che hanno trafitto. Ne faranno il lutto come si fa il lutto per un figlio unico, lo piangeranno come si piange il primogenito. (Zc 12, 10)

La verità dell'amore desiderante di Dio trova rivelazione compiuta nel dramma del confronto di Gesù, con *le pecore perdute della casa di Israele* (Mt 15, 24); e con tutti i figli di Dio dispersi:

Uno di nome Caifa, che in quell'anno era sommo sacerdote, disse loro: «Voi non capite nulla e non considerate come sia meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca la nazione intera». Questo però non lo disse da se stesso, ma essendo sommo sacerdote profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione e non per la nazione soltanto, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi. (Gv 11, 49, 52)

## Il desiderio di Dio e il Crocifisso

a) La sintesi più esplicita della missione di Gesù in termini di amore è quella rarefatta di Giovanni (Gv 13,1.34): l'amore come *amicizia* fondata sulla scelta preveniente del Maestro (Gv 15, 13-15).

b) Le immagini più concrete sono quelle proposte dai sinottici:

- la *compassione* di Gesù (Mt 9,36; 14,14; 15,32; Lc 7,13; 15,33);

- la *festa coi peccatori* (Mt 11,19);

- la sospensione di Gesù e l'attesa del compimento (Mc 6,45; 8, 12s; Mt 11, 16-19).

- le immagini: *materna* (Mt 23, 37-39);
- *paterna* (Lc 15);
- *sponsale* (Mc 2,19; Mt 22, 1-14; 25, 1-13; Gv 2, 1-11; 3, 29-30; 19, 33-37).

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su

**Eros e agape**

Oltre l'antitesi

tenuti da don Giuseppe Angelini, nel mese di maggio 2006

**4. La questione politica: l'amore cristiano e la città**

La dottrina convenzionale distingue nettamente tra carità (*agape*) e giustizia; sicché la carità avrebbe un compito solo marginale nella città: rimediare alle situazioni di indigenza. Tale idea si iscrive nella distinzione più generale tra fede e ragione: la carità dipende dalla fede, dunque da una scelta libera; mentre la giustizia dipende dalla ragione e s'impone a tutti.

La revisione di questo schema chiede che si riprenda alla radice la riflessione sull'*agape*.

Nel nostro tempo è poi diffusa l'inclinazione a vedere proprio nella carità il profilo più facilmente spendibile del cristianesimo. Nella cultura secolare il cristianesimo soffre di sistemica marginalità rispetto alla vita civile tutta; anche nella vita immediata del singolo la fede è marginale rispetto alla vita quotidiana. La carità appare come il rimedio. Nessuna iniziativa cattolica gode di tanto favore quanto la *Caritas*; ma insieme nessuna iniziativa è più equivoca.

L'apologia della carità cattolica trova complicità in alcuni indirizzi del pensiero laico, che, dopo la crisi degli ideali forti moderni, nell'*amore* cercano il principio nuovo e più sicuro di ogni verità. In tal modo si cerca la via per rimediare al *declino della politica*, che minaccia la democrazia contemporanea.

Alla carità cristiana deve invece essere riconosciuta una responsabilità politica; essa può essere compresa solo a condizione di ripensare l'amore cristiano, riconoscendone il debito nei confronti dell'*ethos* posto alla base della società. La marginalità politica della carità dipende dal fatto che è ignorato il nesso originario che la lega alle forme civili del vivere comune. Riconoscere quel nesso consente di istituire una critica delle forme effettive della vita comune.

**1. La divisione tra carità e politica**

La dottrina della tradizione divide i compiti: legge della città terrena sarebbe la *giustizia*; legge della città celeste sarebbe la *carità*. La carità non può mai diventare legge nella città terrena, mai può essere scritta nei codici; è infatti legge *nuova*, e scritta nei cuori. Occorre però distinguere due schemi, in tensione reciproca: quello di Agostino (le *due città*) e quello di Tommaso (*due ordini*, naturale e soprannaturale); essi condividono la tesi che la carità non può essere garantita dalla legge, ma dipende dalla fede, e può essere realizzata soltanto attraverso la libertà.

Lo schema dei *due ordini* è alla base della *dottrina sociale* della Chiesa. Esso suggerisce una distinzione di piani tra natura e soprannatura. Lo schema delle *due città* è privilegiato dal pensiero protestante, esso prospetta un rapporto alternativo tra due regni di Dio:

- a) *della mano sinistra*, esercitato attraverso i mezzi della legge e della forza, o della coercizione;
- b) *della mano destra*, realizzato invece mediante la nuda parola e la libera scelta della fede che ad essa corrisponde.

Il pensiero protestante concorre in misura prevalente a plasmare le forme del pensiero politico moderno. La separazione tra giustizia e carità comanda quelle tra interno ed esterno, tra credere e agire, tra *fede e opere*.

**2. Esorcismo dell'amore nella società democratica**

Il pensiero moderno separa l'individuo dalla società: l'individuo è costituito nella sua singolare identità a monte di ogni rapporto sociale. Il rapporto sociale è pensato dunque come *contratto sociale*. La *legittimità* dell'ordine sociale è cercata nell'accordo tra i cittadini, non in pretese disposizioni del cielo. Il fatto sociale è secolare, solo umano, troppo umano.

La teologia cattolica pensa invece il rapporto sociale come rapporto mediante il quale soltanto il singolo accede alla propria identità. Pensa dunque la persona umana nel quadro della relazione tra sposo e sposa, tra genitori e figli, tra fratelli. L'autorità sociale è pensata a procedere dal modello paterno, e non invece nella

prospettiva dell'incarico funzionale accordato dai singoli a un ministro. La prospettiva cattolica è sospettata di paternalismo; non solo è sospettata, di fatto è esposta a tale rischio.

Sussiste un rapporto stretto tra concezione contrattuale della vita sociale e *laicità politica*, e separazione tra il *diritto* e la *morale*. Il diritto deve rendere possibile la coesistenza degli arbitri individuali; la norma morale invece fissa un imperativo categorico, che non ha obiettivi, impone un comportamento disinteressato, anteriore a ogni evidenza dischiusa dalle forme effettive della vita comune; in tal senso, è norma *impolitica*. L'amore del prossimo è norma morale; per essere inteso nella sua assolutezza, deve essere pensato come amore non *patologico*, senza *eros* (Kant). Questa concezione dell'amore del prossimo si è imposta alla coscienza diffusa; in tal senso è interpretata la seconda formula dell'imperativo categorico: tratta la persona umana in te stesso e negli altri sempre come un fine, mai come un mezzo.

Ma in realtà la legge morale non ha la fissità infallibile, che Kant suppone; non è come un cielo stellato. La coscienza morale si forma attraverso una vicenda, i cui risultati non sono affatto infallibili. La grande fiducia dell'uomo liberale nelle infallibili possibilità della coscienza morale era possibile solo grazie a un costume, che oggi è decisamente in crisi. La storia che configura la coscienza è anzitutto quella rappresentata dalla *biografia personale*, attraversata dalle forme della *cultura* complessiva; di tali forme la coscienza morale ha assoluto bisogno per formarsi. La coscienza morale è in tal senso anche, e certo non marginalmente, un problema politico; come lo è anche la carità. Non può certo diventare programma politico; e tuttavia la buona qualità del rapporto civile deve disporre le condizioni che sole rendono possibile la pratica dell'amore del prossimo.

Il teorema dell'autonomia del singolo è messo in crisi dalla filosofia della storia (Hegel); essa fornirà le basi per le ideologie del Novecento destinate a divenire base di aggregazione del consenso delle masse. Il soggetto singolo non può diventare soggetto politico (*citoyen*) se non a condizione che cambi la società tutta. Di carità si parla ormai solo con visibile ironia. Il posto dell'amore è preso da forme di convivenza sociale che decretano l'obsolescenza della virtù, della misericordia, del perdono, della compassione, e simili. Alla speranza nella Gerusalemme celeste si sostituisce l'utopia di una Gerusalemme terrena.

Le *ideologie* sono declinate; si è spenta l'utopica attesa di una società, nella quale la virtù sarà superflua, non ci saranno più poveri e bisognosi, e regnerà la pace per sempre. Con le ideologie minaccia di finire anche la politica. I nuovi 'politici' assomigliano a mercanti, assai più che a uomini politici.

Nel Seicento fu proposto il persuasivo programma di perseguire la pace nella vita comune facendo come se Dio non ci fosse. Nella stagione postmoderna si afferma il principio che prescrive di vivere come se l'uomo non ci fosse. Per vivere in pace, dobbiamo fare finta che l'uomo non sia nulla di determinato; sia un *uomo senza qualità*. La messa tra parentesi dell'uomo non riguarda solo i politici, ma la stessa vita quotidiana. Vedi l'immagine che Nietzsche propone dell'*ultimo uomo*, quello *democratico*, che come una pulce saltella sulla superficie della terra: «Si procede circospetti. Stolto chi incespica ancora nelle pietre, e anche negli uomini!». Al confronto effettivo, che inevitabilmente si trasformerebbe in scontro, meglio sostituire l'ammiccamento; una strizzatina d'occhi fa bene alla salute, e anche agli affari.

### 3. L'uomo senza libertà

La ricerca di giustizia, per essere politicamente corretta, rimuove tutte le questioni radicali, assegnate alla competenza esclusiva della coscienza individuale; essa però, sola, a tali interrogativi non sa rispondere. Gli esiti della giustizia moderna sono sotto gli occhi di tutti. L'identità del soggetto diventa problematica; la questione è trattata oggi come questione psicologica; essa pare invece questione morale.

Nella cultura moderna la morale, dopo essere stata oggetto di arbitrio sentenzioso, appare ormai rimossa. Conforta tale rimozione la formulazione infelice che la questione morale ha ricevuto nel pensiero moderno, prima di essere cancellata, quella che la identificava con la questione della *legge*.

La questione morale è invece da identificare con la questione della libertà. La non è certo la possibilità di fare quel che ci pare, ma la possibilità di volere quello che facciamo. La crisi del soggetto tardo moderno è legata appunto all'incapacità di volere (vedi in tal senso Nietzsche).

L'immagine dell'adolescente: egli è *narcisista*; in ciò che fa si cerca; cerca la propria immagine; non sa spendersi, dedicarsi, donarsi, legarsi alle proprie opere. Nel suo caso la piega narcisista è una necessità psicologica; soltanto attraverso molti esperimenti può giungere alla decisione, che sola consente di realizzare la propria identità. Per aver termine la sua ricerca avrebbe bisogno di una sponda, offerta dalla testimonianza degli adulti. Oggi accade invece che la generazione adulta proponga la filosofia di vita dell'*autorealizzazione*. La coscienza individuale è rimandata alla sua solitudine.

#### 4. Apologie postmoderne dell'amore

A fronte della filosofia dell'*autorealizzazione* sorgono voci alternative, che propongono l'alternativa radicale di una vita nel segno del dono, o dell'*amore*. Breve cenno a Levinas e a Girard: accomuna la loro visione l'idea di un amore alternativo rispetto alle leggi dell'*ethos*. La cultura è l'errore; in essa trova oggettivazione il sistema della menzogna. Queste apologie postmoderne dell'amore esonerano da una critica determinata della cultura contemporanea.

#### 5. Pensare politicamente la carità

La via da percorrere è un'altra. Passa per la considerazione del nesso originario che lega amore cristiano e forme elementari della prossimità, che trovano la loro prima definizione proprio nella cultura. Il prossimo, che Gesù comanda di amare, non è colui che diverrebbe vicino attraverso la mia scelta; è invece chi appare sorprendentemente vicino fin dagli inizi; tanto vicino, da non potere essere io stesso cosciente di me senza il suo riconoscimento. La prossimità reciproca ha la forma originaria dell'accadimento che sorprende; non quella dell'idea da realizzare. La prossimità di altri a me che accade istituisce la necessità che io prenda una decisione. La decisione ha, in ultima istanza, la figura di un atto di libertà, o addirittura di fede. Perché possa compiere un tale atto, è indispensabile che prima sia data parola alla promessa, e dunque anche al comandamento iscritto nella prossimità spontanea.



Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su

## Eros e agape

Oltre l'antitesi

tenuti da don Giuseppe Angelini, nel mese di maggio 2006

### 1. I tratti generali della proposta di Benedetto XVI

#### Introduzione

La prima enciclica di Benedetto XVI, *Deus caritas est*, punta subito al centro del messaggio cristiano, e cioè su «l'immagine cristiana di Dio e anche la conseguente immagine dell'uomo e del suo cammino».

Per identificare un tale centro, una tradizione abbastanza diffusa si affida alla formula concisa, addirittura vertiginosa, di 1 Gv 4,8: « Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore ».

Il consenso a tale formula sintetica appare facile, e si direbbe fin troppo facile. In che senso *troppo* facile?

(a) La cultura diffusa appare oggi assai allergica alle formule dogmatiche (Dio è uno solo in tre persone distinte) e anche alle formule scolastiche (quelle per esempio che precisa come l'unità di Dio si riferisca alla sua *essenza* e la trinità alle *persone* appunto). La formula sintetica che definisce Dio come amore è facilmente intesa quasi autorizzasse la risoluzione dell'idea di Dio in un *sentimento* da sempre iscritto nei nostri cuori, o addirittura iscritto nell'armonia cosmica. Di fatto ai presagi arcani del cuore, rispettivamente alle emozioni suscitate dal cielo, dal mare, dalle stelle o da un tramonto, si affida la religione dei contemporanei. Essa assume facilmente la figura della religione *mistica*, e non *profetica*.

Qualifico (al seguito di Heiler) come *mistica* la religione che si affida alle esperienze del *sacro*, e non invece alle forme della vita quotidiana. Il *sacro* è definito come esperienza del *totalmente altro*, come esperienza che interrompe dunque la trama ordinaria della vita, e pone in dubbio la pertinenza di quella trama; così ad esempio nella fenomenologia della religione (R. Otto. M. Eliade). Mentre la religione profetica è quella che dice Dio a procedere dalla denuncia delle forme effettive del rapporto umano, portando alla luce la menzogna in esse iscritta.

(b) L'assenso alla formula "Dio è amore" appare troppo facile, prima ancora, nel senso che si produce senza registrare il significato cristologico di quella formula. Il prologo di *Giovanni* espressamente dice:

*Dio nessuno l'ha mai visto:  
proprio il Figlio unigenito,  
che è nel seno del Padre,  
lui lo ha rivelato. (Gv 1,18)*

Il testo stesso della 1 Giovanni prosegue precisando:

<sup>9</sup>*In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui. <sup>10</sup>In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati. (1 Gv 4, 9-10)*

#### La tesi di fondo

L'assenso alla formula «Dio è amore» è fin troppo facile anche (e prima di tutto) per un'altra ragione: di amore si parla in significati molteplici e assai disparati; il consenso facile alla parola magica minaccia in tal senso d'essere confuso e dubbio.

Non a caso, il discorso dell'enciclica prende inizio esattamente dalla registrazione della incontrollabile pluralità di sensi della parola, e subito prospetta un probabile centro per la nebulosa semantica:

In tutta questa molteplicità di significati, però, l'amore tra uomo e donna, nel quale corpo e anima concorrono inscindibilmente e si schiude all'essere umano una promessa di felicità che sembra irresistibile, emerge come archetipo di amore per eccellenza, al cui confronto, a prima vista, tutti gli altri tipi di amore sbiadiscono. Sorge allora la domanda: tutte queste forme di amore alla fine si unificano e, pur in tutta la diversità delle sue manifestazioni, in ultima istanza l'amore è uno solo, o invece utilizziamo una medesima parola per indicare realtà totalmente diverse? (n. 2).

La risposta di Benedetto XVI va nel senso della prima ipotesi: la verità dell'amore è una sola, e trova la sua espressione privilegiata appunto nell'amore tra uomo e donna; trova per altro la sua origine e il suo modello nella verità stessa di Dio. Questa verità presiede fin dall'origine all'opera della creazione, si manifesta in maniera compiuta tuttavia soltanto nell'opera redentrice di Gesù Cristo. Appunto alla luce della verità cristologica di Dio è possibile accedere alla stessa verità dell'amore che lega l'uomo e la donna. Infatti:

...in un orientamento fondato nella creazione, [che intende dunque il reale come espressione di un'intenzione divina, ndr] l'*eros* rimanda l'uomo al matrimonio, a un legame caratterizzato da unicità e definitività; così, e solo così, si realizza la sua intima destinazione. All'immagine del Dio mono-teistico corrisponde il matrimonio monogamico. Il matrimonio basato su un amore esclusivo e definitivo diventa l'icona del rapporto di Dio con il suo popolo e viceversa: il modo di amare di Dio diventa la misura dell'amore umano. Questo stretto nesso tra *eros* e matrimonio nella Bibbia quasi non trova paralleli nella letteratura al di fuori di essa. (n. 11)

## La struttura dell'esposizione

L'argomentazione della tesi di fondo si produce nell'enciclica in momenti logici distinti, che cerco qui di descrivere sommariamente. Possiamo distinguere, in prima battuta, due momenti della esposizione.

1. In un **primo momento** è proposta una *considerazione di carattere antropologico* (nn. 3-8). L'intento di questo primo svolgimento è di mostrare anzitutto come il *eros* umano rimandi ad una verità trascendente; quando tale rimando sia negato, l'*eros* è "divinizzato", diventi esso stesso una religione che sortisce esiti disumani; il riferimento è alle forme delle religioni mitiche del paganesimo antico, greco latino e anche palestinesi (religioni agrarie).

Per questo *eros* ebbro ed indisciplinato non è ascesa, «estasi» verso il Divino, ma caduta, degradazione dell'uomo. Così diventa evidente che l'*eros* ha bisogno di disciplina, di purificazione per donare all'uomo non il piacere di un istante, ma un certo pregustamento del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende. (n. 4b)

Di contro a questa concezione mitica, la qualità autenticamente umana di *eros* – questa è la conseguenza tratta - esige dunque disciplina; è vero che esso mira al divino, per realizzare tale sua mira impone il rispetto di una legge, o di una forma morale:

Sì, l'*eros* vuole sollevarci «in estasi» verso il Divino, condurci al di là di noi stessi, ma proprio per questo richiede un cammino di ascesa, di rinunce, di purificazioni e di guarigioni. (n. 5c)

Subito introduciamo una notazione critica: la descrizione che Benedetto XVI propone del cammino che conduce da *eros* a *agape* adotta quasi esclusivamente la lingua *ascetica*. Questo pare un limite obiettivo. È ignoto infatti l'aspetto, per il quale la meta vera e buona dell'*eros* sia manifestata anzitutto dalle forme della prossimità umana che essa rende possibili. Questo aspetto pare invece assolutamente essenziale; appunto la meraviglia, che quelle esperienze suscitano, accende nella persona umana un interrogativo, che è principio del sapere, e alimenta insieme l'attesa di un compimento; l'interrogativo e l'attesa possono trovare e debbono cercare determinazione solo attraverso le forme dell'agire.

Benedetto XVI propone in ogni caso l'antitesi tra concezione pagana dell'*eros* divinizzato e visione biblica. Questa seconda è caratterizzata dalla figura dell'amore/*agape* quale promessa ad un'unica persona, e promessa per sempre; appunto questo amore sarebbe la verità ultima, alla quale fin dall'inizio *eros* indirizza:

Anche se l'*eros* inizialmente è soprattutto bramoso, ascendente — fascinazione per la grande promessa di felicità — nell'avvicinarsi poi all'altro si porrà sempre meno domande su di sé, cercherà sempre di più la felicità dell'altro, si preoccuperà sempre di più di lui, si donerà e desidererà «esserci per» l'altro. Così il momento dell'*agape* si inserisce in esso; altrimenti l'*eros* decade e perde anche la sua stessa natura. D'altra parte, l'uomo non può neanche vivere esclusivamente nell'amore oblativo, discendente. Non può sempre soltanto donare, deve anche ricevere. Chi vuol donare amore, deve egli stesso riceverlo in dono. (n. 7b)

2. In un **secondo momento** (nn. 9-18) è illustrata positivamente la novità della fede biblica. Tale illustrazione è articolata in tre punti successivi: immagine di Dio, immagine conseguente dell'uomo, la figura cristologica.

2.1. L'**immagine di Dio** è delineata per riferimento ai testi profetici dell'Antico Testamento (vedi nn. 9-10), ed è caratterizzata come immagine di un Dio unico e personale, dunque di un Dio che ama. Il suo amore ha appunto insieme i tratti dell'*eros* e quelli dell'*agape*. Il tratto dell'*eros* è individuato, più precisamente, per riferimento al fatto che Dio mostra una *passione* per il suo popolo; essa si esprime anzitutto nell'*elezione gratuita*, e poi anche nel *perdono* altrettanto gratuito.

In questa breve esposizione vedo un inconveniente: non è ancora precisato che, e come, proprio l'amore proveniente di Dio istituisca il corrispondente compito umano; istituisca, più precisamente, il compito della libertà. I benefici che l'amore di Dio accorda all'uomo possono effettivamente apparire per quello che essi realmente sono unicamente a condizione che l'uomo creda in essi; solo mediante la fede l'uomo accede al loro significato trascendente. Possiamo illustrare questo nesso per riferimento alla liberazione dall'Egitto, o alla manna (*distendi*).

Proprio a motivo dell'omissione segnalata il rapporto tra giustizia di Dio e sua misericordia è rappresentato nell'enciclica quasi costituisca addirittura una contraddizione in Dio:

L'amore appassionato di Dio per il suo popolo — per l'uomo — è nello stesso tempo un amore che perdona. Esso è talmente grande da rivolgere Dio contro se stesso, il suo amore contro la sua giustizia. Il cristiano vede, in questo, già profilarsi velatamente il mistero della Croce: Dio ama tanto l'uomo che, facendosi uomo Egli stesso, lo segue fin nella morte e in questo modo riconcilia giustizia e amore. (n. 10a)

In realtà, ci pare si debba riconoscere che la giustizia di Dio comporta fin dall'inizio il perdono. Essa è da intendere infatti come volontà di avere l'uomo come un figlio, e non come un servo. Il perdono è in tal senso un momento necessario del suo rapporto con la propria creatura; esso è indispensabile per suscitare la giustizia del figlio. Per intenderci, accade nel caso di Dio quello che accade nel caso di ogni padre umano: egli deve molto perdonare al figlio per renderlo giusto; il suo perdono non è certo da intendere quasi che egli facesse *come se non*; piuttosto, il suo perdono è una positiva istruzione a proposito della differenza il momento passivo della esperienza del bene e il momento attivo, nel quale il bene è possibile unicamente a condizione d'essere voluto.

Benedetto lascia sussistere uno stacco la la visione biblica (o storico-salvifica) di Dio e quella filosofica; addirittura contrappone le due visioni:

... da una parte, ci troviamo di fronte ad un'immagine strettamente metafisica di Dio: Dio è in assoluto la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose — il *Logos*, la ragione primordiale — è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore. In questo modo l'*eros* è nobilitato al massimo, ma contemporaneamente così purificato da fondersi con l'*agape*. (n. 10b)

La contrapposizione tra “immagine strettamente metafisica” di Dio e sua immagine amante è possibile unicamente in forza di un tacito postulato, che deve essere contestato. Il postulato è che si possa conoscere Dio mediante la *ragione*, a prescindere dalla considerazione delle evidenze dischiuse dalla *passione*, e dunque dalla determinazione libera che quelle evidenze impongono.

2.2. Viene quindi tracciata la conseguente **immagine dell'uomo** (nn. 11-12), quella che sottolinea come egli possa trovare la sua “completezza” unicamente nella comunione tra uomo e donna. Tale comunione, resa inizialmente possibile dall'*eros*, si realizza di fatto soltanto mediante la promessa di un amore unico e indissolubile, che è imitazione di quell'amore di Dio, che presiede alla sua alleanza con il popolo.

2.3. Soltanto in terza battuta (nn. 13-15) è introdotta la **figura di Gesù** quale amore incarnato di Dio. Proprio per il fatto che l'amore di Dio sia stato descritto in precedenza quasi avesse figura definita a monte rispetto alla risposta dell'uomo induce a descrivere poi la incarnazione di quell'amore in Gesù Cristo in termini "mistici", o di partecipazione quasi fisica. Lo svolgimento che il testo propone a proposito dell'eucaristia bene illustra questo aspetto:

L'immagine del matrimonio tra Dio e Israele diventa realtà in un modo prima inconcepibile: ciò che era lo stare di fronte a Dio diventa ora, attraverso la partecipazione alla donazione di Gesù, partecipazione al suo corpo e al suo sangue, diventa unione. La «mistica» del Sacramento che si fonda nell'abbassamento di Dio verso di noi è di ben altra portata e conduce ben più in alto di quanto qualsiasi mistico innalzamento dell'uomo potrebbe realizzare. (n. 13)

## Le difficoltà

L'amore che definisce l'identità stessa di Dio è dunque inteso come figura strettamente legata a quella dell'amore che unisce uomo e donna per sempre. Alla luce di questa precisazione, il consenso alla formula "Dio è amore" diventa molto meno facile di quanto sembrasse in prima battuta. Esso solleva un cumulo di obiezioni, e alla fine una facile incredulità, sia presso i fautori laici dell'*eros*, che presso i fautori devoti dell'*agape*.

I termini usati dal Papa per proporre il teorema che sta al centro dell'enciclica, «Dio è amore», sono netti, coraggiosi, addirittura temerari, ma anche molto impegnativi. Essi impegnano, più precisamente a ripensamenti ardui. Impegnano la coscienza del cristiano, e più ancora quella di ogni uomo laico a rivedere molti luoghi comuni.

Che la figura dell'amore abbia rilievo centrale nell'economia complessiva del discorso cristiano appare affermazione scontata. A tale ovvietà non corrisponde per altro una chiarezza altrettanto scontata del pensiero cristiano a proposito dell'idea di amore. Paradossalmente, proprio perché assolutamente centrale e in apparenza ovvia, l'idea di amore appare esposta a declinazioni assai dubbie.

Non sorprende che l'enciclica prenda il proprio avvio esattamente da chiarimenti di carattere semantico: «Il termine "amore" è oggi diventato una delle parole più usate e anche abusate, alla quale annettiamo accezioni del tutto differenti» (n. 2). Si potrebbe obiettare che non solo oggi, ma in qualche misura da sempre è accaduto che molti abusi si perpetrassero approfittando del suono troppo vago della parola amore; l'indeterminatezza semantica assume tuttavia oggi, nella stagione postmoderna, caratteri differenziali, che rendono più urgente il chiarimento riflesso. Per onorare la centralità dell'idea di amore nella visione di Dio e dell'uomo propria della fede, e soprattutto per rendere ragione della singolarità di quell'idea, è obiettivamente richiesto un impegno teorico straordinario.

Il compito di pensare la figura cristiana di *agape* propone problemi di natura teorica e insieme problemi di natura storica/pratica. Agli uni e agli altri accenniamo, segnalando per altro subito che l'intreccio tra i due ordini di problemi è assai stretto. Il chiarimento teorico deve in tal senso andare strettamente congiunto alla comprensione riflessa del destino del cristianesimo in epoca moderna, e addirittura al destino della civiltà occidentale tutta.

Un primo limite della letteratura teologica in argomento, per altro comunque scarsa, è proprio la preterizione del nesso tra riflessione teorica e comprensione dell'epoca; la dottrina teologica dell'amore cristiano è per lo più proposta senza alcun riferimento ai significati assegnati alla categoria nel contesto culturale. Pare invece subito evidente che la dottrina cristiana a proposito del tema dell'amore non può essere proposta con univocità se non a condizione di rapportarla a tale contesto. Merito non marginale dell'enciclica è appunto l'attenzione a questa istanza.

## I problemi di carattere teorico

I problemi di carattere teorico che propone la dottrina dell'amore nella prospettiva della fede cristiana non sono certo solo recenti; sono invece antichi, sono stati percepiti da subito e sono stati ripresi più volte nei venti secoli di storia del cristianesimo.

1. All'origine della tradizione occidentale della teologia, in particolare, i problemi erano quelli proposti dalla distinzione, e anzi dalla franca alternativa, che Agostino stabiliva tra *cupiditas* e *dilectio*, o tra *concupiscentia* e *caritas*. Che alla fine debba essere riconosciuta l'alternativa tra i due amori, e si proponga di necessità una scelta, è indubbio; così accade però soltanto alla fine; occorre considerare anche ciò che accade prima della fine. La verità dell'alternativa può essere compresa in maniera adeguata soltanto a procedere dalla considerazione del *tempo disteso*, della vicenda dunque attraverso la quale soltanto l'amore umano assume la sua figura.

Il modello di pensiero proposto da Agostino appare in difficoltà, come spesso è stato rilevato, a fronte del compito di rendere ragione dell'apporto che l'esperienza sensibile produce per riferimento alla buona configurazione di *eros* (nella lingua latina di Agostino, *amor*), al passaggio dunque dal desiderio indistinto alla *caritas*. Il concorso dell'esperienza sensibile appare innegabile. L'attenzione di Agostino invece si fissa in maniera esclusiva sull'inganno che insidia *amor* ogni volta che esso sia investito nelle creature. Rimedio a tale inganno sarebbe soltanto quello radicale di sostituire all'*amore delle creature* l'esclusivo *amore della verità*: infatti «non vince se non la verità, e la vittoria della verità è la carità» (*Serm* 358, 1).

Appunto la rappresentazione precipitosa della carità quale amore per una verità accessibile al di là delle cose che sono sulla terra pare pregiudicare la possibilità di affermare una correlazione positiva tra *eros* e *agape*; pare in tal senso esclusa la tesi che riconosce nella *caritas* la verità annunciata fin dall'origine dall'*amor*.

La mancata chiarificazione teorica del legame tra desiderio spontaneo e amore cristiano non produce inconvenienti appariscenti, fino a che le forme del costume condiviso provvedono di fatto al compito di configurare praticamente l'amore cristiano. Il difetto s'impone invece con crescente evidenza a misura in cui il costume entra in crisi. La coscienza del soggetto solo, sospettosa nei confronti della tradizione e del costume, cerca allora un'impossibile certezza a procedere soltanto dal *cogito*. La piega soggettiva e intimistica del pensiero moderno rende le aporie della teoria intellettualistica assai ingombranti. Una concezione dell'amore, che ignora le sue mediazioni storiche, trova prevedibili difficoltà a pensare i problemi pratici proposti dalla crescente distanza tra fede e cultura.

2. Segnalo uno dei momenti più significativi di questa emergenza in epoca moderna di difficoltà teoriche, che pure sono antiche, che si situa esattamente agli inizi della stagione moderna: la disputa del Seicento sull'*amor puro*. I fautori dell'ideale dell'*amor puro* propongono una visione *mistica* dell'amore; per il fatto d'essere puro e disinteressato un tale amore ignora la qualità dei vincoli naturali e affettivi. Lo scontro tra fautori dell'*amor puro* e loro avversari, che li accusano di quietismo, appare aspra, confusa e irrisolta; essa non può essere chiarita, fino a che non si chiariscano i legami tra amore cristiano e forme storiche e pratiche dell'agire.

Sullo sfondo del conflitto sta appunto il fenomeno nuovo dell'emergenza del soggetto. L'ideale moderno dell'autonomia pare prospettare come necessario il distacco del soggetto da ogni debito nei confronti delle condizioni sociali, entro le quali pure di fatto si realizza l'avventura umana; esse appaiono troppo incerte e dubbie. La disputa, in un primo momento, pare per altro interessare solo i teologi.

3. Il modello di pensiero che contrappone amore cristiano e amore profano, amore spirituale e amore psichico, *agape* ed *eros*, torna con rinnovata ostinazione nella stagione contemporanea. Il ritorno del modello è alimentato

(a) per un primo lato, dall'inerzia retorica delle formule concettuali raccomandate dalla tradizione antica.

(b) è alimentato per altro lato anche e soprattutto dalle nuove forme civili, in maniera indistinta e tuttavia indubitabile.

a) Pensiamo, per un primo aspetto, alla declinazione che dell'ideale cristiano offre la riforma protestante; essa prospetta i rapporti tra cristianesimo e civiltà in termini decisamente alternativi. Non a caso, ancora nel Novecento il fautore più noto dell'opposizione tra *eros* e *agape*, e cioè Anders Nygren (*Eros e agape*, 1930), riconosca proprio in Lutero l'unico testimone fedele del messaggio cristiano.

b) Pensiamo però, per un secondo aspetto, alla fortuna che conoscono nella stagione contemporanea le interpretazioni spiritualistiche del cristianesimo, e in particolare quelle di genere mistico. Intendiamo come declinazioni spiritualistiche quelle che prospettano una separazione pregiudiziale tra vita dello spirito e vita quotidiana, ordinaria e laica, plasmata dalle forme della vita comune, dalla sua cultura dunque e dalle sue tradi-

zioni civili. Intendiamo come declinazioni mistiche quelle che postulano un'immediatezza del rapporto arcano tra l'anima e il suo Dio, la quale esonererebbe l'anima stessa da ogni mediazione pratica e storica.

Illuminante a tale riguardo appare lo schema di pensiero proposto da S. Kierkegaard, che conosce grande fortuna ed è spesso ripreso fino ad oggi nel pensiero religioso. Esso formalizza la separazione pregiudiziale tra *religione* e *morale*; più precisamente, tra forma religiosa della vita e forma etica. La forma etica sarebbe di sua natura alternativa rispetto a quella religiosa, intesa più precisamente come corrispondente alla vita secondo la fede. Lo schema di Kierkegaard prevede anche una terza possibilità, la vita *estetica*. La critica del pensiero di Kierkegaard ha più volte rilevato come l'alternativa tra vita estetica e vita etica, come disegnata in *Enten Eller*, sortisca l'incongruo e preterintenzionale effetto di conferire alla vita del don Giovanni tratti decisamente più vivaci e convincenti di quelli grigi e noiosi della vita dell'assessore Guglielmo.

Appunto sullo sfondo di questa concezione scadente della vita *etica* dev'essere intesa la negazione proposta dall'enciclica: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea». L'immagine alternativa suggerita dall'enciclica suggerisce, è quella dell'inizio come «incontro con un avvenimento, con una Persona»; l'incontro con una Persona non può avere che forma di accadimento nel tempo, capace di dare «alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva» (n. 1<sup>b</sup>). Quando si proceda da una rappresentazione dei rapporti tra *eros* e *agape*, che prospetti pregiudizialmente l'alternativa, è inevitabile che si acceda poi ad una rappresentazione troppo pallida ed esangue della forma morale della vita; non sorprende che l'alternativa ad essa sia cercata appunto nella forma della vita estetica, o *erotica*; l'unica forma possibile della ricerca del bene sarebbe quella della saturazione del desiderio spontaneo. Tale ideale di vita cancella il tempo, la memoria e rispettivamente l'attesa rivolta al futuro; l'esteta cerca nell'attimo la propria identità, e non vuol saperne di tempi distesi.

La stessa religione appare oggi esposta alla tentazione d'essere vissuta in forma estetica. Nella visione di Kierkegaard, e nella tradizione protestante tutta, la vita secondo la fede non è certo intesa come vita nell'attimo; è piuttosto vita in vista dell'eterno. Ma il riferimento all'eterno è possibile unicamente a procedere dalla *malattia mortale*, dunque passando attraverso la soglia dell'angoscia e della disperazione; appunto tale esperienza autorizzerebbe il salto della fede, che è salto fuori del tempo disteso e dei suoi inganni. Nonostante le dichiarazioni di segno contrario, il pensiero di Kierkegaard non riesce a pensare una forma etica della vita che proceda dalla fede. Analoga difficoltà conosce in generale tutto il pensiero protestante. La visione tragica della fede corrisponde alla figura della coscienza religiosa privilegiata dal pensiero religioso tardo moderno e contemporaneo. Il Dio in cui credono Pascal, Racine e lo stesso Kant è fondamentalmente *Il Dio nascosto* (come suona il titolo di noto un saggio di Lucien Goldmann apparso nel 1956, la cui lettura appare istruttiva fino ad oggi). La tesi proposta da Benedetto XVI è invece che proprio l'*agape* sarebbe la verità originaria dell'*eros*; la tesi intende correggere, così ci pare, l'immagine tragica della fede.

La visione tragica della religione in un primo momento è caratteristica soltanto del pensiero religioso colto, rispettivamente di espressioni elitarie del cattolicesimo, quali quelle rappresentate dagli autori spirituali. La visione esprime una distanza critica, talora espressamente polemica, nei confronti delle forme più comuni del cattolicesimo popolare, o rispettivamente - per usare il lessico di Kierkegaard - della «cristianità stabilita». Quella visione diffida delle forme civili del cristianesimo. Il cristianesimo, d'altra parte, e il cattolicesimo in particolare, ha un rapporto indubbio e stretto con le forme della civiltà; nella percezione comune la religione appare fino ad oggi addirittura come il massimo presidio della tradizione morale dell'Occidente. Questo aspetto del cristianesimo è in certo modo (è certo modo paradossale) rinforzato nella stagione recentissima, in conseguenza di quei macroscopici processi di degrado che conosce il costume nelle società occidentali. Sempre più diffuso diventa l'appello ai cosiddetti valori cristiani per contrastare, quanto meno a livello retorico, il difetto di valori di cui soffre la vita comune.

4. Esattamente per riferimento a questo nesso stretto tra religione e morale è da intendere la critica del cristianesimo che procede dalla più generale negazione radicale della visione morale della vita. Tale critica è particolarmente violenta nel caso di Friedrich Nietzsche; a suo giudizio, come ricorda l'enciclica:

... il cristianesimo avrebbe dato da bere del veleno all'*eros*, che, pur non morendone, ne avrebbe tratto la spinta a degenerare in vizio» (n. 3).

Il veleno di cui qui si parla è quello rappresentato dalla legge; essa non ha certo il potere di sopprimere il desiderio, ma solo quello di renderlo colpevole.

La critica della legge morale non assume espressione così perentoria e polemica nella cultura comune; e tuttavia anche in essa, grazie soprattutto dalle categorie elaborate da Sigmund Freud, appare largamente operante un modello di pensiero che pregiudizialmente oppone desiderio (o pulsione) e legge. Le categorie del pensiero psicoanalitico sono state elaborate a margine della pratica terapeutica, dunque a margine di forme di sofferenza nervosa, che in molti casi sono effettivamente alimentate dalla figura dispotica che assume l'imperativo morale nella coscienza del soggetto contemporaneo. Le forme dispotiche non possono però essere messe sul conto della legge morale *qua talis*; sono possibili invece sullo sfondo della fallibilità dei processi di identificazione personale; dunque anzi tutto sullo sfondo della fallibilità della relazione parentale, e a monte di essa della stessa relazione coniugale. La probabilità di tali fallimenti, d'altra parte, è moltiplicata dalla incertezza della cultura pubblica e dei modelli che essa offre alla libertà del singolo.

La risposta del pensiero cristiano alla critica radicale della morale, quasi costituisse per se stessa un avvelenamento dell'innocenza di *eros*, esige anzitutto chiarimenti di carattere teorico. L'enciclica ne indica efficacemente il tracciato. L'*eros* umano è fin dall'origine gravido di una verità, che è quella dell'*agape*. Lo stesso amore di Dio porta il segno dell'*eros*, assume cioè i tratti di un'attesa appassionata di Dio nei confronti dell'uomo, come efficacemente attesta la predicazione profetica. Il desiderio di Dio trova la sua manifestazione compiuta nel cammino di Cristo incontro all'uomo (n. 12); molto opportunamente Benedetto XVI colloca al centro della sua meditazione sull'amore cristiano la considerazione del mistero eucaristico (n. 13): *desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum* (Lc 22, 15). La figura del nesso originario tra desiderio e amore attende per altro d'essere precisata; la teologia deve sviluppare in particolare la considerazione del rilievo decisivo che assumono, per rapporto alla configurazione intenzionale del desiderio, le esperienze radicali di prossimità, quelle dunque dell'amore tra uomo e donna, tra genitori e figli e tra fratelli. Soltanto attraverso l'alleanza disposta da tali esperienze diventa possibile la vicenda umana; la legge dell'amore è appunto la legge imposta dalla fedeltà a tale alleanza.

### I problemi di carattere storico e pratico

Al di là della riflessione propriamente teorica, poi, ma grazie alle risorse da essa disposte, occorre che il pensiero teologico (morale) si impegni in maniera più assidua e responsabile alle forme empiriche concrete che assumono le esperienze radicali del vivere nella cultura contemporanea e al chiarimento di ciò che le rende meno trasparenti.

*Il disagio della civiltà*, a cui è intitolato un famoso saggio di Freud (1930), per riferimento alla società postmoderna non può certo essere inteso quasi fosse generato da supposte pretese dispotiche della morale civile nei confronti dell'*eros* o della *pulsione*, ché anzi quelle pretese paiono quasi dissolte nel nulla; deve semmai essere interpretato quale riflesso della distanza sistemica che la cultura pubblica mostra nei confronti della coscienza del singolo e dei suoi interrogativi.

Appare in tal senso urgente che la riflessione cristiana, e poi la stessa predicazione della Chiesa, oltre e prima che «dell'esercizio ecclesiale del comandamento dell'amore per il prossimo» (n. 1<sup>c</sup>), si occupi di suggerire le forme che quell'amore deve assumere nella vita quotidiana, là dove esso chiede al singolo il dono di sé, e non può certo ridursi alla cura del bisogno dell'altro.

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su

**Eros e agape**

Oltre l'antitesi

tenuti da don Giuseppe Angelini, nel mese di maggio 2006

**2. La questione antropologica: l'unità dinamica dei due amori****Istruzione dell'interrogativo**

Per approfondire la prospettiva sintetica proposta dalla *Deus caritas est* e chiarirne la portata concettuale conviene distinguere i due nodi problematici sottesi: la questione antropologica dell'amore e rispettivamente la questione teologica. Come deve essere pensata la radicale unità dei due amori a procedere dall'esperienza umana dell'amore? Rispettivamente come quella stessa unità radicale deve essere pensata per riferimento alla figura di Dio che ne scaturisce?

Certo le due questioni non possono essere distinte altro che ponendosi dal punto di vista del pensiero astratto. Il tema dell'amore infatti, come ogni altro e anche più chiaramente di ogni altro, propone un'evidenza a prima vista imbarazzante: la verità dell'amore umano non può essere detta senza riferirsi a Dio; e tuttavia è vero anche che di Dio non si può dire se non a procedere dall'esperienza umana e dalle evidenze dischiuse da tale esperienza.

Questa radicale circolarità tra pensiero a proposito dell'uomo e pensiero a proposito di Dio è negata dal pensiero *umanistico* moderno. Il pensiero umanistico ritiene infatti che dell'uomo si possa e si debba dire unicamente a procedere dall'uomo stesso, e più precisamente dalla sua *coscienza*; questa è immaginata quasi fosse realtà in se stessa definita e conclusa. Il pregiudizio umanistico alimenta un'obiezione di fondo alla fede cristiana. Non solo alla fede cristiana, ma ad ogni approccio religioso alla questione umana.

L'idea che dell'uomo si possa dire a procedere dalla sola coscienza (*cogito, ergo sum*), e cioè dal rapporto del soggetto con se stesso, contraddice ogni evidenza. Il soggetto è possibile solo nella relazione ad altro da sé: nella relazione all'altro prossimo (nella relazione tra uomo e donna, tra genitori e figli, e nella relazione fraterna in genere) e nella relazione all'Altro con la maiuscola. La relazione col prossimo diventa infatti possibile unicamente a condizione di riferirsi a un *cielo*, a certezze intendo dire più che umane, le quali sole consentono la promessa, e quindi l'affidabilità dei rapporti.

Queste certezze appaiono inizialmente spontanee, sostenute cioè dalle forme immediate del sentire. Esse sono sostenute, in tal senso, dall'*eros*. Ma in seconda battuta esse appaiono possibili unicamente a condizione che siano confermate dalla scelta libera, e dunque dalla fede. La scelta infatti suppone il riconoscimento dell'opera di Dio che precede l'opera umana. L'*eros* deve assumere in tal senso la forma dell'*agape*.

Di contro alla radicale circolarità tra pensiero di Dio e pensiero dell'uomo, il pensiero filosofico della tradizione, e lo stesso pensiero teologico, hanno in molti modi immaginato che si potessero realizzare distintamente i due pensieri.

Il modello teorico fondamentale, a cui si è appoggiata la tradizione che separa tra i due pensieri, è quello che divide la *ragione* dalla *fede*. Competente a dire dell'uomo sarebbe la sola ragione; competente a dire di Dio sarebbe invece la sola fede. Paiono offrire avvallo a questo modo di vedere molte affermazioni del Nuovo Testamento; per esempio quella del prologo di *Giovanni*:

*Dio nessuno l'ha mai visto:  
proprio il Figlio unigenito,  
che è nel seno del Padre,  
lui lo ha rivelato. (Gv 1, 18)*



## La forma “tragica” della religione

La riserva della conoscenza di Dio alla competenza esclusiva della fede è divenuta particolarmente rigida nella stagione moderna, e quindi nel pensiero religioso moderno. Illustriamo l’affermazione con la citazione di due classici rappresentanti del pensiero religioso moderno.

### (a) Pascal

Anzi tutto, quella del famoso memoriale di Pascal. Pochi giorni dopo la sua morte un domestico si accorse di una piccola pergamena che Pascal teneva cucita all’interno del corpetto indossato fino alla morte; essa era stata scritta nella notte del 23 novembre 1654, e registrava un’esperienza spirituale intensa (“mistica?”), che segnò la seconda conversione del filosofo:

... Dalle dieci e mezzo circa di sera sino a circa mezzanotte e mezzo,  
Fuoco.  
Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei sapienti.  
Certezza, Certezza. Sentimento. Gioia. Pace.  
Dio di Gesù Cristo.  
*Deum meum et Deum vestrum.*  
“Il tuo Dio sarà il mio Dio”.  
Oblio del mondo e di tutto, fuorché di Dio.  
Lo si trova soltanto per le vie insegnate dal Vangelo.  
Grandezza dell’anima umana.  
“Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho conosciuto”.  
Ch’io non debba essere separato da lui in eterno.  
Gioia, gioia, gioia, pianti di gioia.  
Mi sono separato da lui.  
*Dereliquerunt me fontes aquae vivae.*  
“Mio Dio, mi abbandonerai?”.  
“Questa è la vita eterna, che essi riconoscano te come solo vero Dio e colui che hai inviato, Gesù Cristo”.  
Gesù Cristo.  
Gesù Cristo.  
Mi sono separato da lui;  
l’ho fuggito, rinnegato, crocifisso.  
Che non debba mai esserne separato.  
Lo si conserva soltanto per le vie insegnate dal Vangelo.  
Rinuncia totale e dolce.  
Sottomissione intera a Gesù Cristo e al mio direttore.  
In gioia per l’eternità per un giorno di esercizio  
sulla terra.  
*Non obliviscar sermones tuos. Amen.*<sup>1</sup>

L’aspetto che qui interessa è la drastica separazione tra il Dio cristiano e il Dio dei filosofi; il primo è il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, è soprattutto il Dio di Gesù Cristo; è in ogni caso un Dio la cui immagine è legata in radice a un accadimento storico, a una testimonianza singolare; non è invece legata alle comuni esperienze di tutti gli uomini. Alla conoscenza di lui si accede mediante una risoluzione libera e radicale.

### (b) S. Kierkegaard

Un secondo testimone importante, molto influente, della visione fideistica e “tragica” della religione propria della stagione moderna è S. Kierkegaard. Egli è non a caso ispiratore della teologia dialettica, di Barth e di Bultmann; dunque, e della gran parte dei teologi del Novecento di matrice confessionale protestante. I testi che si potrebbero citare sono infiniti. Ne scelgo uno da *Timore e tremore*, l’opera nella quale egli descrive la forma religiosa della vita, dunque quella secondo la fede, e lo fa per antitesi rispetto alla forma etica, e dunque secondo la legge:

<sup>1</sup> B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967, pagg. 421-422.

Abramo credette e non dubitò; credette l'assurdo. Se Abramo avesse dubitato - allora avrebbe fatto qualcosa d'altro, qualcosa di grande e di splendido. Infatti, come avrebbe potuto Abramo fare qualcosa che non fosse grande e splendido! Egli si era recato sul monte Moria, aveva tagliato la legna, acceso la catasta, estratto il coltello - aveva gridato a Dio: "Non disdegnare questo sacrificio, non è ciò che ho di meglio, lo so di certo. Poiché cos'è un povero vecchio rispetto al figlio della promessa? è però la cosa migliore che posso darti. Fa che Isacco non venga a saperlo, che egli si possa consolare con la sua giovinezza". E si sarebbe piantato il coltello nel petto. Sarebbe stato ammirato nel mondo e il suo nome non sarebbe stato dimenticato; ma una cosa è essere ammirati e un'altra essere una stella che guida, che salva chi è angosciato. (*Timore e tremore*)

Abramo è il paradigma della fede, secondo san Paolo, ma già prima secondo tutta la tradizione ebraica. Nel caso di Abramo d'altra parte la fede assume con chiarezza la forma di obbedienza al comandamento di Dio; più precisamente, di obbedienza a un comandamento assurdo, che contraddice cioè alle indicazioni generali della legge, e ad ogni indicazione proposta dagli affetti naturali. Figura per eccellenza dei desideri naturali e buoni della creatura umana è infatti proprio l'affetto di un padre per il figlio ancora bambino; se mai esiste una forma di volontà incondizionata nella vita dell'uomo, questa è appunto la volontà di vita per il figlio. Ora la fede chiede ad Abramo di sospendere quel sentimento.

La visione tragica della fede di Kierkegaard è figlia della tradizione luterana. Appunto con Lutero trova la massima espressione e più influente espressione l'antitesi tra fede e ragione. La separazione tragica della verità della fede dalla verità della ragione, e dunque con la verità stessa della morale, diverrà una delle espressioni massime dello scisma della civiltà europea moderna da Dio; dunque del processo di secolarizzazione civile<sup>2</sup>. La fede emigra fuori del mondo. Al servizio di questa antitesi tra escatologia e storia sarà posta la stessa tradizione ascetica medievale della *fuga mundi*.

## Le ragioni della visione tragica della fede

Le origini di questa visione tragica della fede sono complesse. La visione dipende certo anche dalle forme del pensiero teorico; ma per altro aspetto, più fondamentale, dipende dalle forme pratiche della relazione umana nella nuova civiltà dei mercati e della scienza.

Districare la matassa di questi diversi fattori della visione tragica del mondo è compito assai complesso.

Per riferimento ai fattori teorici, grande rilievo ha il razionalismo che dall'inizio ha caratterizzato la filosofia, e poi (dal XIII secolo in poi) anche la teologia. Occorre per altro chiarire la differenza tra razionalismo antico e razionalismo moderno. Il primo è errore teorico, il secondo invece è ideologia della secolarizzazione.

Il Dio dei filosofi, contro il quale eleva la sua denuncia Pascal, non è certo il Dio di san Tommaso e della teologia scolastica in genere; è piuttosto la figura di Dio del deismo moderno. Il Dio di Tommaso è certo il Dio di Gesù Cristo; tale identità di Dio è garantita nel caso di Tommaso da una tradizione pratica che è per lui e per i contemporanei al di sopra di ogni sospetto. Il fatto che il pensiero teorico di Tommaso stenti a rendere ragione di tale primato cristologico non pregiudica il fatto che esso di fatti si realizzi nella sua visione del mondo. E tuttavia proprio le categorie del pensiero scolastico offriranno alimento alla separazione moderna tra il pensiero intorno all'uomo e il pensiero intorno a Dio.

Il tratto qualificante del pensiero moderno, come tipicamente rappresentato da Cartesio, è quello che afferma la mediazione soggettiva del rapporto tra uomo e verità. Il programma moderno di un sapere critico molto in fretta enuncia il canone del *cogito*: esso comporta che luogo e principio di ogni conoscenza vera sarebbe è la coscienza, dunque il complesso delle forme nelle quali si realizza la presenza immediata del soggetto a se stesso. A tale luogo interiore l'uomo deve volgersi per trovare la verità, e sottrarsi così agli *idola fori* (Francesco Bacone). La civiltà tutta è sospettata d'essere solo idolatria.

Ma davvero la presenza del soggetto a sé stesso è *immediata*? Davvero è possibile all'uomo accedere a un punto di osservazione sulla verità non pregiudicato, come sarebbe quello della sua coscienza?

<sup>2</sup> La tesi che afferma un nesso stretto tra secolarità moderna e protestantesimo è sostenuta da E. TROELTSCH, *Il significato del protestantesimo per la formazione del mondo moderno* (1906), La Nuova Italia, Scandicci 1998.

Il programma moderno conosce poi due opposte interpretazioni: quella razionalistica e quella fideistica o mistica. L'una e l'altra declinazione, suggerite dal sospetto nei confronti del mondo, conducono alla separazione tragica della coscienza dal mondo.

## Coscienza e fede: rivedere l'idea di coscienza

Deve dunque essere ripudiato il programma moderno? Oppure deve invece essere pensata diversamente la coscienza? Diversamente, e cioè come? Non come presenza immediata dell'anima a sé stessa o a Dio, ma come presenza mediata dalle forme del rapporto pratico con altri.

La grande questione di carattere teorico sottesa alla trattazione antropologica e rispettivamente alla trattazione teologica dei due amori nell'enciclica di Benedetto XVI è appunto quella del rapporto tra verità della fede e forme della coscienza umana. Tale rapporto non può essere ricondotto in maniera precipitosa a quello tra fede e ragione; il binomio fede e ragione appare infatti troppo pregiudicato.

La coscienza dell'uomo, intesa come il complesso delle forme nelle quali si realizza la presenza a sé del soggetto, è effettivamente luogo originario e imprescindibile della ricerca della verità. Per quanto precaria e sospesa, la coscienza comporta un sapere, il quale è certo anche sapere di Dio; la forma originaria della coscienza è da riconoscere in tal senso come forma religiosa.

Non solo, ma a questo virtuale sapere di Dio della coscienza è da riconoscere un rilievo essenziale in ordine allo stesso sapere della fede, e prima in ordine alla comprensione dell'atto di fede.

Più originariamente, a questo sapere della coscienza è da riconoscere un rilievo essenziale in ordine all'accadere della rivelazione di Dio nella storia.

L'esposizione dell'enciclica antepone il discorso sull'amore di Dio rispetto a quello sull'amore dell'uomo, rispettivamente afferma il carattere esemplare del primo amore per rapporto al secondo; ignora invece il debito obiettivo che ogni discorso umano sull'amore di Dio, e anche quello cristiano, deve riconoscere nei confronti dell'esperienza umana e universale dell'amore. Ignora in tal senso la mediazione antropologica del discorso teologico.

Di contro ad una visione antitetica dei due amori, è affermata la loro obiettiva e stretta identità. Per riferimento all'uomo, l'identità tra *eros* e *agape* deve essere intesa nel senso che destino obiettivo dell'*eros* è appunto quello di assumere la forma di *agape*; solo questa è la forma compiuta dell'amore. Alla tesi deve essere riconosciuta una fondamentale pertinenza teorica. Nell'enciclica manca però anche solo un abbozzo di descrizione fenomenologica del processo che conduce da *eros* a *agape*; tanto meno è indicata la figura sintetica del processo. I cenni descrittivi che sono proposti per rapporto a tale processo privilegiano decisamente il *registro ascetico*:

Così diventa evidente che l'*eros* ha bisogno di disciplina, di purificazione per donare all'uomo non il piacere di un istante, ma un certo pregustamento del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende. (n. 4b)

Sono necessarie purificazioni e maturazioni, che passano anche attraverso la strada della rinuncia. Questo non è rifiuto dell'*eros*, non è il suo « avvelenamento », ma la sua guarigione in vista della sua vera grandezza. (n. 5a)

Sì, l'*eros* vuole sollevarci « in estasi » verso il Divino, condurci al di là di noi stessi, ma proprio per questo richiede un cammino di ascesa, di rinunce, di purificazioni e di guarigioni. (n. 5c)

È invece ignorato l'aspetto per il quale il cammino che rivela e insieme realizza il passaggio da *eros* ad *agape* trova il suo inizio nella esperienza della gioia, e quindi nella *promessa* obiettivamente iscritta nella stessa esperienza sorprendente della gioia.

Interpretiamo la dimenticanza di quest'aspetto della gioia, che connota le prime e sorprendenti esperienze di prossimità, che stanno all'inizio della coscienza di sé, che rendono possibile al soggetto di accedere allo sta-

dio dell'io, come il riflesso della pressione di conformità esercitata dalla tradizione dottrinale. Essa descrive la gioia in termini di *piacere*, e quindi di compiacenza (*contentezza*, saturazione di sé). Questa descrizione della gioia mortifica la sua verità; rimuove infatti il rimando della gioia all'agire, e dunque al volere; appunto per riferimento a tale aspetto la gioia istituisce il comandamento.

## La ricezione protestante dell'enciclica

Il mancato chiarimento di tale aspetto aiuta a capire la persistente incomprensione della teologia protestante nei confronti dell'enciclica di Benedetto XVI, pure in genere salutata con positivo apprezzamento.

Jean-Daniel Causse, professore di teologia sistematica e di etica a l'*Institut protestant de Théologie* di Montpellier, in un suo commento all'enciclica, ne rileva due pretesi limiti; tale rilievo tradisce la sostanziale incomprensione del documento:

a) Il primo limite rilevato si riferisce all'idea che *eros* avrebbe a che fare con il narcisismo, e cioè con il desiderio di ritrovare un oggetto mitico che si suppone perduto, mentre esso non sarebbe mai stato posseduto; la tesi equivale alla negazione del messaggio centrale della enciclica, l'unità appunto tra eros e agape.

L'essere umano non smette mai di cercare il rimedio a un difetto, che invece è costitutivo del suo essere. Cerca di ricostruire un'unità che vada nel senso di una *tiotlaità* di essere e avere. Evocando il racconto della creazione, Benedetto XVI pensa in maniera positiva questa logica del compimento, dunque di una pienezza di sé dell'umano. Scrive in tal senso: «L'idea che l'uomo sarebbe in qualche modo incompleto per costituzione propria, alla ricerca della parte che manca alla sua integrità nell'altro, l'idea dunque che solo nella comunione con l'altro sesso egli potrebbe divenire "completo", è senza dubbio presente. [...] Ma in realtà nella differenza dei sessi non è in gioco una pretesa complementarietà, ma una divisione che si mantiene. Quello che ciascuno incontra nell'altro sesso non è un complemento di sé, ma il documento del suo difetto, e dunque la conservazione del difetto quale segno dell'umanità dell'umano.

A conferma di questo carattere insuperabilmente narcisistico di *eros* Causse propone un'immagine del rapporto religioso quale quella proposta dalla tradizione mistica:

Ad esempio, san Bernardo, nel suo *Trattato dell'amore di Dio*, e nei suoi *Sermoni sul Cantico*, mostra che l'amore di Dio si radica dapprima nell'amore di sé e mira a colmare un difetto: «Dal momento che noi siamo carnali, è inevitabile che la nostra concupiscenza o il nostro amore cominci dalla carne. L'uomo in primo luogo ama se stesso per se stesso. Non ha attrattiva altro che per se stesso». Ma poi, per conversioni successive, l'essere umano scopre che l'amore vero non è compiutezza, ma dono di un desiderio mantenuto fermo. Invece che un compimento, l'essere umano può accogliere un amore divino qui non cessa mai di ravvivare la fame invece che saziarla: «Così coloro che cercano la presenza di Dio e sospirano verso di essa si trovano a loro portata in questa vita la sua dolce memoria, non però per esserne saziati, ma perché sia acuitizzata la loro fame del cibo che solo può saziarli. Essi non sono colmati, ma più hanno fame, più sono sazi».

Causse respinge l'assunto che tutto debba coincidere con le nostre attese, e ribadisce l'immagine della verità umana come verità di una mancanza.

b) Il secondo limite contestato all'enciclica si riferisce alla questione del rapporto tra amore e odio: non sempre l'amore si oppone all'odio; c'è invece un odio che è il riflesso del tratto narcisistico dell'amore; di questo l'enciclica tace. A tale riguardo Causse si riferisce espressamente a Lutero:

Quello che tutti chiamano «amore di Dio», Lutero lo vive nel proprio essere come «odio di Dio», nei due significati del *génitivo* (odio di Dio per l'uomo e odio dell'uomo per Dio). Sarà necessario a Lutero un lungo cammino per nominare questo odio. Alla fine della sua vita egli potrà riconoscerne la traccia: «Io odiavo il Dio giusto e mi indignavo contro questo Dio, nutrendo in segreto una bestemmia». La conversione si produsse in Lutero attraverso una rinnovata concentrazione cristologica: Dio si fa riconoscere nell'umanità del suo Cristo, che non giudica ma giustifica l'esistenza.

La conclusione di Causse è che occorre sospettare dell'amore, anche di quello che a Dio si rivolge con passione: sotto l'apparenza della devozione si nasconde il desiderio di un'immagine idealizzata e bella di sé.

Dunque, anche se è riconosciuto che il protestantesimo ha talora troppo accentuato la disgiunzione tra *eros* e *agape*, «non si deve neppure pensare a una continuità tra le due forme di amore.

L'*agape* si lega all'*eros*, ma per far avvenire ciò che non è in potere di alcun amore umano. Si unisce al desiderio umano, ma in una tensione permanente. Si tiene al centro della ricerca umana, ma nella logica dello scarto, che consiste nell'offerta di una figura inattesa di Dio. all'uomo che cerca un compimento, Dio risponde mediante il dono della sua spogliazione. Alla ricerca di un mondo pieno e sferico, oppone l'amore di un mondo iscritto nei suoi limiti e nella sua contingenza. Alla volontà umana d'essere rivestita del divino, Dio risponde attraverso il suo desiderio d'essere pienamente umano, pienamente e fino alla fine. offre in tal modo l'*agape* come dono vuoto che fa vivere colui che lo riceve.

Analoghe sono le osservazioni di F. Lienhard, professore di teologia pratica a Montpellier. Egli apprezza la cultura e l'afflato evangelico della enciclica, e tuttavia rimane perplesso a fronte della comprensione dell'amore come elevazione progressiva verso Dio.

L'amore è divinizzato, quando il Papa dice che esso «mira all'eternità». L'obiettivo della vita cristiana sembra essere la fusione con Dio, e non invece quello di un'umanità in relazione con Lui. Mi pare essenziale dire che l'*agape* salva *eros*, non facendolo passare a una specie di grado superiore, ma rendendolo alla sua carne, all'umanità nella sua debolezza. Occorre rinunciare ad ogni divinizzazione, per rendere l'amore a quello che è. Soltanto questa condizione, i rischi della vita possono essere presi pienamente in conto, compreso lo scacco dell'amore. Ma in tal modo è fatto spazio insieme a due elementi essenziali della vita amorosa, l'*humor* e la tenerezza.

Il problema serio, che propone la critica protestante all'enciclica è quello di pensare per un lato la libertà, e la libertà nel suo aspetto radicale dell'alternativa (fede o incredulità), e per altro lato il processo della costituzione della libertà, ma in termini non progressistici, non tali da configurare quel processo come crescita autarchica

## La coscienza quale processo

Il modello teorico di fondo per pensare il passaggio da *eros* ad *agape* non può essere quello offerto da un'*antropologia delle facoltà*; occorre passare al modello di pensiero che riconosce come l'uomo sia evento. La creazione stessa è evento, è opera di Dio creatore, ed essa rimanda l'uomo al suo autore, è documento di un'intenzione che precede l'uomo stesso, l'uomo è in cerca della sua origine, o del suo autore. Solo trovando l'autore trova insieme la sua identità.

L'*antropologia delle facoltà* procede dalla rappresentazione dell'uomo quale *natura* che contiene in sé potenze, le quali dovrebbe svilupparsi.

Il modello alternativo è quello che riconosce come la persona umana sia possibile unicamente in forza di un evento originario, che è evento di *grazia*. La persona viene inizialmente a coscienza di sé grazie alla meraviglia. La meraviglia annuncia alla persona di essere conosciuta e attesa da altri. Tale annuncio attende di essere compreso. Esso non può essere compreso per altro altrimenti che a prezzo di un *cammino* effettivo, a prezzo cioè di una pratica di vita. Tale pratica suppone una fede iniziale, che precede la comprensione e dispone alla comprensione. In tal senso, occorre credere per comprendere<sup>3</sup>.

Per illustrare questo modello eventuale di comprensione della persona umana mi servo di due pagine bibliche emblematiche: l'esodo e la creazione della donna. La prima pagina dice della storia della salvezza, la seconda dice della condizione umana universale. L'una e l'altra pagina sono fortemente simboliche.

<sup>3</sup> L'imperativo *crede ut intelligas* è proposto espressamente da SANT'AGOSTINO, *Sermo* 43, 7, 9: CCL 41, 512 (PL 38, 258), citato nel Catechismo della Chiesa Cattolica, al n. 158; la comprensione dell'imperativo in Agostino rimane per altro decisamente intellettualistica; tanto più essa lo sarà nella storia successiva della teologia; manca d'essere esplicitato il nesso qualificante tra credere e agire.

**(a) L'esodo**

L'evento dell'esodo è all'origine della alleanza, e dunque della storia della salvezza. L'alleanza infatti, e dunque il *matrimonio* tra Dio e il suo popolo, non può trovare la propria configurazione che attraverso una storia.

All'origine della storia è un cammino sorprendente, miracoloso; non a caso esso è interpretato da Dio sul monte con queste parole: *ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me* (Es 19, 4). Senza aver personalmente scelto quel cammino, il popolo tuttavia lo ha subito riconosciuto come evento grato; il gesto preveniente di Dio ha interpretato il grido inarticolato del popolo in Egitto. Dio aggiunge tuttavia sul monte che da quel momento in poi muta il regime del cammino: *Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli*; come a dire: ora soltanto a prezzo che decidiate, vogliate, e in tal senso camminate con le vostre gambe, voi sarete quello che io attendo da voi. Non basta che voi siate mia creatura perché siate anche mio popolo. *Perché mia è tutta la terra!* Ma voi dovrete essere *per me un regno di sacerdoti e una nazione santa* (Es 19, 5-6).

Il rapporto disegnato da queste parole di Dio sul monte bene interpretano l'alleanza: essa non è realizzata sulla sola base dell'iniziativa di Dio; deve aggiungersi il consenso degli uomini; il consenso della fede. Quel consenso è possibile grazie alla sorprendente corrispondenza della *grazia* (o l'*agape*) di Dio al desiderio (*eros*) muto dell'uomo; la fede configura il desiderio e lo rende scelta, promessa, disposizione di sé.

La scelta della fede, chiesta da Dio, è più precisamente descritta come obbedienza alla sua voce, dunque alla sua legge. La legge, d'altra parte, non è una parola di Dio assolutamente inedita e nuova; riprende invece la legge da sempre iscritta nell'esperienza umana universale. Così mostra in particolare il decalogo. Se anche quella legge appare per un aspetto già nota, sotto altro aspetto appare ignota. La sua verità è possibile unicamente sulla base della memoria della grazia di Dio.

**(b) La creazione della donna**

La pagina dell'esodo illustra in maniera efficace la struttura di base dell'esperienza umana universale.

Lo possiamo verificare per riferimento a una esperienza che ha rilievo assolutamente fondamentale per intendere la vita umana tutta, quella del rapporto tra uomo e donna. Da essa nasce la lingua, nasce dunque la percezione dei significati tutti della vita. Non a caso, proprio a tale esperienza si riferisce il secondo racconto della creazione (Gen 2-3), quello che nasce dal proposito di dare risposta al mistero del male.

La prossimità tra uomo e donna è un dato di esperienza immediata; e tuttavia esso non è affatto una cosa subito nota e familiare; è invece un enigma, un fatto che interpella la libertà umana e la provoca a una decisione; alla decisione della fede.

All'origine di quell'esperienza sta un disegno del Creatore, che dice: *Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile*; più precisamente *che sia come il suo si fronte*. È così affermato un principio fondamentale: l'uomo non è possibile nella solitudine; è possibile solo nella comunione; conosce il proprio bene solo nella compagnia.

L'aiuto corrispondente per l'uomo è disposto da Dio stesso; ed è disposto nella notte: *il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò*. Attraverso questa immagine del sonno profondo (*tarde- ma*, esperienza dell'estasi, dello strappo dell'uomo alla coscienza) è suggerita l'idea della trascendenza dell'opera di Dio rispetto a tutto quello che l'uomo può vedere con gli occhi, udire con gli orecchi e toccare con le mani. Non attraverso gli occhi, non attraverso la coscienza o la conoscenza, ma attraverso la meraviglia l'uomo giunge alla prima percezione dell'opera di Dio che lo precede.

Ricca di suggestioni simboliche sono anche gli altri particolari del racconto, densi di allusioni sofisticate e difficili da interpretare. In particolare la costola, che Dio tolse all'uomo per fare la donna; costola (*sela*) vuol dire anche fianco; il termine suggerisce che la donna è come il fianco dell'uomo. Il nome accadico della Madre primordiale (*nin-ti*) significa insieme *signora della vita*, ma anche *signora della costola*; anche questa assonanza suggerisce il nesso originario tra la vita e il rapporto tra uomo e donna.

*Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo. Allo-*

ra l'uomo disse:  
 «Questa volta essa  
 è carne dalla mia carne  
 e osso dalle mie ossa.  
 La si chiamerà donna  
 perché dall'uomo è stata tolta».

La parola con la quale l'uomo riconosce la compagna è come una confessione: non ha scelto lui stesso la compagna, ma essa gli è stata assegnata. Quella confessione presiede alla decisione: *Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre, abbandonerà dunque le certezze più ovvie della vita, e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne.* Soltanto questa scelta consente all'uomo di trovare la sua identità. La prossimità tra uomo e donna appare assolutamente affidabile: *Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna.*

La verità così affermata a proposito del rapporto tra uomo e donna appare in contraddizione rispetto alle evidenze dischiuse dalla esperienza effettiva. O meglio, è questa stessa esperienza effettiva che appare in se stessa contraddittoria. Nel capitolo successivo alla donna Dio dirà: *Verso tuo marito sarà il tuo istinto (o meglio, il tuo desiderio spontaneo, il tuo eros), ma egli dominerà su di te.* Adamo stesso, nascosto tra gli alberi del giardino e timoroso per la sua nudità, in risposta all'accusa di Dio (*hai forse mangiato dell'albero*) risponde: *La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato.* Adamo accusa in tal modo Dio stesso d'essere responsabile dell'inganno in cui è caduto: tu mi hai messo accanto questa creatura, che ha lo straordinario potere di rendere persuasivo tutto ciò che propone.

La tesi del libro sacro oppone alla tesi della sapienza umana – alla tesi dunque che afferma l'insuperabile ambiguità dell'*eros* – è che ambigua non è l'opera di Dio, falsa invece è l'opera dell'uomo; egli non si fida di Dio e vuol invece raggiungere la conoscenza del bene e del male attraverso la prova di tutto ciò che il desiderio degli occhi e della bocca rende attraente. Ingannata dalla suggestione del serpente, la più astuta tra le bestie della terra, *la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza.*

Vediamo qui indicata una sofisticata lettura delle tre figure del desiderio umano:

- (a) il desiderio originario, disposto dall'opera segreta di Dio stesso,
- (b) il desiderio cattivo, conseguente al disegno di conoscere il bene e il male;
- (c) e dunque per contrasto la figura buona del desiderio, che è quella possibile unicamente a procedere dall'obbedienza al comandamento di Dio.

## Il peccato come concupiscenza

Il testo biblico del peccato di Adamo interpreta la condizione effettiva degli umani riferendola ad una colpa originaria; essa non può essere certo intesa, in maniera troppo letterale come la colpa di una prima coppia; è da intendere invece come la colpa che attraversa fin dall'origine la vita comune degli umani, e anzitutto la vita comune dell'uomo e della donna.

Che la condizione umana sia segnata da una tradizione si capisce, quando si consideri come il desiderio umano (*eros*), disposto dal Creatore e in prima battuta inconsapevole (nel sonno), possa trovare la sua figura unicamente attraverso la storia pratica della vita. La storia che ci precede e ci segna dispone anche le forme del nostro desiderare. Lo riconosce francamente Isaia, nel giorno della sua vocazione:

«Ohimè! Io sono perduto,  
 perché un uomo dalle labbra impure io sono  
 e in mezzo a un popolo  
 dalle labbra impure io abito;  
 eppure i miei occhi hanno visto  
 il re, il Signore degli eserciti». (Is 6, 5)

In questa luce occorre intendere la forma concupiscente del desiderio umano; essa non può essere identificata con la forma disposta dal creatore stesso; in tal senso occorre distinguere tra *eros* (*amor*) e *concupiscentia*. Soltanto per riferimento a questa seconda vale il comandamento *non desiderare*.

## Il peccato come odio

La forma concupiscente del desiderio comanda la stessa conversione sorprendente di amore in odio. Adamo e la sua compagna, attratti da un desiderio spontaneo che appariva affidabile e fatale, si scoprono nemici. Tale conversione è confermata e ulteriormente illustrata dal racconto di Caino e Abele. Proprio il fratello diventa oggetto di odio, perché la sua persona attraversa la consapevolezza di sé di Caino. Il gesto crudele di uccidere procede da un più "innocente" desiderio di non avere fra i piedi. *Sono io forse il custode del mio fratello?* Sì, perché prima ancora il tuo fratello custodisce il senso della tua vita.

## Il tempo della scelta

La fatalità della concupiscenza non può essere rimediata altro che attraverso un ricominciamento della vita, un ritorno cioè della vita alla sua prima origine, quella fissata dal Creatore, al di là delle origini disposte dal padre e dalla madre, dalla tradizione tutta dei figli di Adamo. Quella prima origine è resa prossima da Gesù.

Questo messaggio è espresso con particolare evidenza dalla parola di Gesù a proposito del matrimonio. *È lecito ripudiare la propria moglie?* chiedono gli scribi; Gesù risponde:

*Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina e disse: Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola? Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi». (Mt 19, 4-6)*

Prevedibile l'obiezione: *Ma Mosè ha detto...* Gesù risponde: *Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così* (Mt 19, 9). Appare qui molto evidente come Gesù riporti l'amore tra uomo e donna alla sua origine. Egli può riportare l'amore tra uomo e donna, come ogni altra forma di amore, alla verità dell'origine (*agape*) soltanto a prezzo di restituire all'uomo la libertà di dare la propria vita, di perderla in questo mondo per la causa sua e del vangelo.

L'opera di Gesù è possibile, e realizza effettivamente la rivelazione dell'origine, unicamente sullo sfondo della storia che lo precede, dell'opera dunque di Mosè, dei profeti e degli saggi.

Ripresa della portata antropologica: il desiderio umano si configura attraverso una storia; occorre convertire la storia dei figli di Adamo per restituire al desiderio umano la sua figura buona.





Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su

## Eros e agape

Oltre l'antitesi

tenuti da don Giuseppe Angelini, nel mese di maggio 2006

### 3. La questione teologica: eros e agape in Dio

#### Raccordo

Abbiamo visto come le due figure di *eros* e *agape*, quando ci si riferisce all'amore umano, non possano essere contrapposte; esse possono essere intese invece solo nel legame reciproco. In certo senso, si deve dire addirittura che si tratta dell'unica figura dell'amore, che chiede però un tempo disteso per venire alla luce. *Eros*/desiderio non è figura definita in se stessa; rimanda invece ad una verità trascendente, la quale in prima battuta sfugge. La meta del desiderio spontaneo non può essere attinta in altro modo che attraverso un *cammino* dell'uomo, il cammino è metafora per dire delle forme del suo agire, e quindi della sua scelta libera. L'identità tra i due amori non può certo essere pensata come identità tautologica, o *fisica*, come identità dunque intesa per riferimento alla consistenza naturale dei due amori; deve invece essere pensata come identità "escatologica".

Di più, occorre riconoscere come la libertà umana assuma alla fine la forma di una scelta alternativa: credere o non credere. Appunto per rapporto a tale alternativa deve essere intesa la stessa alternativa tra i due amori, dei quali con insistenza parla la tradizione cristiana occidentale, istruita anzitutto e soprattutto da Agostino:

- a) amore di Dio fino al disprezzo di sé
- b) amore di sé fino al disprezzo di Dio

Tale alternativa tuttavia non può però essere assimilata in alcun modo all'altra, tra *eros* e *agape*. Appunto l'incauta assimilazione tra le due alternative è all'origine del modello di pensiero che oppone reciprocamente *eros* e *agape*.

La complessità del discorso sull'amore umano è di rilievo essenziale per intendere la stessa attribuzione a Dio dell'amore, e di un amore, che – secondo l'affermazione di Benedetto XVI – ha insieme i tratti di *eros* e di *agape*. Tale affermazione è proposta nell'enciclica per sottolineare la differenza tra il Dio di Aristotele (dei filosofi) da quello di Abramo, di Isacco e di Giacobbe:

La potenza divina, che Aristotele, al culmine della filosofia greca, cercò di cogliere mediante la riflessione, è sì per ogni essere oggetto del desiderio e dell'amore — come realtà amata questa divinità muove il mondo —, ma essa stessa non ha bisogno di niente e non ama, soltanto viene amata. L'unico Dio in cui Israele crede, invece, ama personalmente. Il suo amore, inoltre, è un amore elettivo: tra tutti i popoli Egli sceglie Israele e lo ama — con lo scopo però di guarire, proprio in tal modo, l'intera umanità. Egli ama, e questo suo amore può essere qualificato senz'altro come *eros*, che tuttavia è anche e totalmente *agape*.  
(n. 9)

Nel caso di Dio, tuttavia, l'identità dei due amori non può essere pensata come esito di una vicenda, come nel caso umano. In Dio non c'è crescita. Distesa nel tempo è invece la *rivelazione* di Dio, e dunque anche la rivelazione del suo amore.

Che l'amore di Dio per la creatura abbia anche i tratti dell'*eros* è affermazione che, nell'ottica dell'enciclica, ha questo significato minimo: il suo amore non ha soltanto i tratti della benevolenza, ma anche quelli del *desiderio*. Dio vuole gli esseri umani come suoi figli. Appunto questa sua volontà si realizza e insieme si manifesta mediante l'incarnazione del Figlio.

Questo *desiderio* di Dio non può essere certo inteso quasi fosse indice di una mancanza in Dio, di un difetto che attende d'essere colmato. Mentre proprio la mancanza è la connotazione originaria della figura antropologica dell'*eros*; esso è desiderio.

## L'uomo immagine di Dio

Per intendere la figura dell'amore di Dio, la figura che definisce addirittura la sua stessa identità radicale, occorre dunque procedere dalla considerazione dell'amore umano. Esso è come una invocazione. L'uomo è come un vaso vuoto, che solo la grazia di Dio può riempire. La forma del vaso dispone all'accoglienza di Dio e del suo amore; dispone insieme alla comprensione di tale amore.

In questa luce occorre intendere l'affermazione della Bibbia che l'uomo è *immagine di Dio*. Mi riferisco ovviamente alla pagina della *Genesi* (1, 26-28); il testo che è relativamente tardo e costituisce uno degli apici dell'Antico Testamento.

E Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra».

Dio creò l'uomo a sua immagine;  
a immagine di Dio lo creò;  
maschio e femmina li creò.

Dio li benedisse e disse loro:  
«Siate fecondi e moltiplicatevi,  
riempite la terra;  
soggiogatela e dominate  
sui pesci del mare  
e sugli uccelli del cielo  
e su ogni essere vivente,  
che striscia sulla terra».

Precisare il senso di queste grandiose affermazioni non è cosa così facile. Non possiamo qui dedicare un'attenzione analitica ad esse. Pare tuttavia necessario precisare almeno quattro cose:

a) Occorre anzitutto mettere in guardia nei confronti di quelle interpretazioni sbrigative, le quali pensano che si possa derivare l'immagine di Dio da un'immagine dell'uomo, che sia in ipotesi nota all'uomo stesso a monte rispetto alla fede. Il legame stretto tra Dio e la sua immagine, che è l'uomo, certo è stabilito fin dall'inizio dall'opera creatrice di Dio; la qualità di quel legame viene alla luce tuttavia soltanto attraverso la storia. Il testo nasce sullo sfondo di Mosè e dei profeti.

b) Proprio nella sua qualità di *immagine* di Dio l'uomo si distingue da ogni altra creatura. Lo schema complessivo dell'opera dei sei giorni mette in chiara evidenza il tratto eminente della creatura umana rispetto ad ogni altra creatura: essa è quella realizzata per ultima, e la sua realizzazione è accompagnata da una notazione precisa: *Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona* (1, 31); per rapporto alle opere precedenti era detto semplicemente: *E Dio vide che era cosa buona*.

c) L'eminenza della creatura umana è strettamente associata al *dominio* affidato all'uomo nei confronti di tutte le creature, come efficacemente suggerisce il Salmo 8, che chiarisce il senso del dominio della terra di cui si dice in Gen 1, 26ss.

*Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita,  
la luna e le stelle che tu hai fissate,  
che cosa è l'uomo perché te ne ricordi  
e il figlio dell'uomo perché te ne curi?  
Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli,  
di gloria e di onore lo hai coronato:  
gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,  
tutto hai posto sotto i suoi piedi;  
tutti i greggi e gli armenti,  
tutte le bestie della campagna;*

*Gli uccelli del cielo e i pesci del mare,  
che percorrono le vie del mare. (Sal 8, 4-9)*

d) Che cosa sia l'uomo (o chi sia l'uomo) è subito precisato mediante la formula *maschio e femmina*. Che senso ha tale precisazione? Essa è indice del rilievo decisivo che la polarità maschio/femmina assume per intendere l'identità dell'umano. Occorre intendere come riferita alla coppia la stessa relazione d'immagine? L'uomo è immagine di Dio in quanto maschio e femmina? La cosa appare assai dubbia, specie quando s'intenda la relazione di coppia come relazione di reciprocità personale. E tuttavia questa interpretazione è di fatto spesso proposta.

In particolare, essa è proposta frequentemente nella forma di un accostamento tra relazione personale in Dio e relazione personale che lega gli umani, anzi tutto l'uomo e la donna appunto. In tal senso, la vita trinitaria è proposta come modello delle relazioni umane. In realtà, in Gen 1 non c'è alcuna traccia che possa autorizzare il rimando alla Trinità, e neppure c'è attenzione alla relazione personale tra uomo e donna. Più probabile, semmai, il nesso tra immagine di Dio e fecondità della coppia.

e) In ogni caso l'affermazione che l'uomo è creato a immagine di Dio appare particolarmente eloquente, sullo sfondo delle negazioni perentorie di Mosè che di Dio ci si possa fare alcuna immagine: *Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra (Es 19, 4)*

## Il Dio senza immagine rimanda alla storia

Il Dio di Mosè appare dunque come senza immagini. Nella proibizione mosaica di farsi una qualsiasi immagine di Dio c'è una verità, che certo non è smentita dall'abbondante uso delle immagini che fanno invece i cristiani. Immagine del Dio invisibile è l'Unigenito che sta nel seno del Padre; egli sta insieme nel seno della Vergine e per suo mezzo nel seno della terra. Questo Unigenito non viene sulla terra grazie ad un'opera mirabolante di Dio che potrebbe realizzarsi in ipotesi senza concorso umano. Dio ha bisogno di una Madre. Al suo Figlio eterno nato sulla terra Dio parlerà mediante la Madre, la vergine figlia di Sion. La Madre è come il germoglio prezioso spuntato dalla radice di Iesse. Maria è formata alla scuola dei profeti; e frutto della sua educazione profetica sarà la sua stessa attitudine a essere madre del Figlio di Dio.

Appunto la proibizione di farsi un'immagine di Dio dispone lo spazio entro il quale soltanto può realizzarsi la scuola dei profeti, la scuola dunque della Parola. Rilevante al riguardo è il racconto del rovetto ardente. Mosè chiede a Dio come si chiama; la sua domanda equivale alla richiesta di un *idolo*. La proibizione di farsi immagini corrisponde in tal senso alla proibizione di pronunciare *invano* il nome di Dio. Dio pronuncia un nome; esso è denso di un significato misterioso.

Mosè disse a Dio: «Ecco io arrivo dagli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io che cosa risponderò loro?». Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono!». Poi disse: «Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi». Dio aggiunse a Mosè: «Dirai agli Israeliti: Il Signore, il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe mi ha mandato a voi. Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione. (Es 3, 13-15)

*Io sono colui che sono*, ma si deve tradurre *io sono colui che c'è*. Tu mi invocherai e io risponderò, eccomi. L'unico uso non vano del nome di dio è appunto quello fatto per invocarlo. Una tale invocazione d'altra parte è possibile soltanto a una condizione, che gli uomini accolgano la prossimità reciproca che li lega. L'alleanza con Dio passa per l'alleanza tra gli umani. Questo appunto è il senso della *legge*; essa è istruzione circa il cammino che congiunge gli inizi sorprendenti della vita con il suo compimento. La fede nel Dio di Mosè assume appunto la forma di fedeltà all'alleanza che Egli stesso ha disposto tra le sue creature.

In un brano del libro di Isaia, in cui è pronunciata la denuncia del digiuno ipocrita dei figli di Israele, la consistenza del digiuno vero è descritta così:

Non consiste [esso] forse  
nel dividere il pane con l'affamato,

nell'introdurre in casa i miseri, senza tetto,  
 nel vestire uno che vedi nudo,  
 senza distogliere gli occhi da quelli della tua carne?  
 Allora la tua luce sorgerà come l'aurora,  
 la tua ferita si rimarginerà presto.  
 Davanti a te camminerà la tua giustizia,  
 la gloria del Signore ti seguirà.  
 Allora lo invocherai e il Signore ti risponderà;  
 implorerai aiuto ed egli dirà: «Eccomi!».  
 Se toglierai di mezzo a te l'oppressione,  
 il puntare il dito e il parlare empio,  
 se offrirai il pane all'affamato,  
 se sazierai chi è digiuno,  
 allora brillerà fra le tenebre la tua luce,  
 la tua tenebra sarà come il meriggio. (Is 58, 7-10)

È facile intuire il legame stretto tra questo testo e quello di Gesù:

Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo. Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere ... (Mt 25, 34ss)

Appunto perché la rivelazione di Dio rimanda alle forme della relazione umana, la stessa conoscenza del suo amore rimanda alle evidenze dischiuse dall'amore umano. Quando il Figlio dell'uomo dice di aver avuto fame, afferma di aver conosciuto il desiderio, o l'*eros*. Più precisamente, egli ha bussato alle porte di ogni uomo attraverso il desiderio, la fame, la sete, l'attesa di riconoscimento, che ogni uomo rivolge al suo prossimo.

## La figura dell'eros di Dio

Per intendere questa identificazione di Gesù (ma più precisamente, del *Figlio dell'uomo*, di Gesù glorificato, del Gesù Cristo entrato nel suo regno, e dunque Signore del cielo e della terra) con l'uomo sofferente, occorre riferirsi alla storia della salvezza, dunque alla storia di Gesù stesso, nel suo nesso con la storia di Mosè e dei profeti.

È importante precisare questo, per correggere le troppo precipitose formule *mistiche* alle quali troppo spesso la retorica cristiana ricorre per intendere quella identificazione. Tali formule alimentano una *mistica del dolore*, che riduce l'amore cristiano alla figura della pietà. Un amore *pietoso* suscita giustamente qualche sospetto.

Nella predicazione profetica l'aspetto appassionato e interessato dell'amore di Dio per il suo popolo, e rispettivamente per ogni sua singola creatura, è descritto ricorrendo a due serie di immagini fondamentali: quelle parentali e quelle sponsali.

All'uno e all'altro registro ricorre Osea, il profeta appassionato. Ai suoi testi mi riferisco per illustrare il senso del desiderio di Dio, dell'aspetto dunque *erotico* del suo amore.

A/ Per quanto riguarda l'immagine parentale (materna) il testo fondamentale è il seguente:

Quando Israele era giovinetto,  
 io l'ho amato  
 e dall'Egitto ho chiamato mio figlio.  
 Ma più li chiamavo,  
 più si allontanavano da me;  
 immolavano vittime ai Baal,  
 agli idoli bruciavano incensi.  
 Ad Efraim io insegnavo a camminare  
 tenendolo per mano,  
 ma essi non compresero

che avevo cura di loro.  
 Io li traevo con legami di bontà,  
 con vincoli d'amore;  
 ero per loro  
 come chi solleva un bimbo alla sua guancia;  
 mi chinavo su di lui  
 per dargli da mangiare. (Os 11, 1-4)

Occorre anzi tutto rilevare come il desiderio di Dio nei confronti di Israele sia qui descritto come sullo sfondo della sua delusione. Il testo è di giudizio, come di giudizio sono in generali tutti i testi della prima predicazione profetica; il primo compito del profeta è appunto la denuncia del tradimento dell'alleanza.

La figura di fondo di tale denuncia è questa: Israele non ha compreso che i benefici di Dio erano una vocazione: *più li chiamavo, più si allontanavano da me*; essi preferivano i *Baal*, dunque le divinità pagane di Canaan, al Dio madre di Israele; a quelle divinità *immolavano vittime*, offrivano sacrifici, per comprarne il favore. Il rapporto religioso assume la fisionomia di un rapporto mercantile.

Il modo di fare qui accusato corrisponde alla forma cattiva del desiderio umano; quella per la quale il desiderio mira unicamente a ciò che riempie la bocca, e non ha occhi per riconoscere nei benefici di Dio una *parola*, e più precisamente una parola che *chiama*; una parola dunque che impegna la libertà della persona, e addirittura assegna un'identità alla persona. Il peccato è la *concupiscenza*, e dunque la pretesa di riempirsi la bocca, più in generale saturare il desiderio, senza necessità di promettere, e dunque di impegnare la propria persona in un rapporto di alleanza. Subito dopo il profeta riferisce queste parole di Jhwh:

Il mio popolo è duro a convertirsi:  
 chiamato a guardare in alto  
 nessuno sa sollevare lo sguardo. (11,7)

Sollevare lo sguardo è metafora che dice appunto della capacità dell'uomo di apprezzare i beni della vita per riferimento al loro *senso*, e non semplicemente per riferimento alla loro idoneità a saziare la bocca. E tuttavia Dio, tratteggiato ancora per riferimento ai sentimenti di una madre, non può arrendersi alla durezza del figlio:

Come potrei abbandonarti, Èfrain,  
 come consegnarti ad altri, Israele?  
 come potrei trattarti al pari di Admà,  
 ridurti allo stato di Zeboim?  
 Il mio cuore si commuove dentro di me,  
 il mio intimo freme di compassione.  
 Non darò sfogo all'ardore della mia ira,  
 non tornerò a distruggere Èfrain,  
 perché sono Dio e non uomo;  
 sono il Santo in mezzo a te  
 e non verrò nella mia ira. (Os 11, 8-9)

B/ La metafora più caratteristica, alla quale Osea ricorre per accusare il popolo, e dunque di riflesso per indicare la figura vera dell'alleanza, è però certo quella sponsale. Essa è sviluppata soprattutto nel c. 2, collocato tra i due capitoli che dicono della vicenda matrimoniale del profeta stesso.

Accusate vostra madre, accusatela,  
 perchè essa non è più mia moglie  
 e io non sono più suo marito!  
 Si tolga dalla faccia i segni delle sue prostituzioni  
 e i segni del suo adulterio dal suo petto;  
 altrimenti la spoglierò tutta nuda  
 e la renderò come quando nacque  
 e la ridurrò a un deserto, come una terra arida,  
 e la farò morire di sete.

La metafora sponsale è per altro qui strettamente intrecciata con quella parentale; ad accusare la madre sono invitati i figli; i figli di Israele evidentemente. Essi stessi sono interpreti dell'attesa di Dio nei confronti del popolo. La prostituzione della madre offusca l'amore del Padre agli occhi stessi dei figli. Addirittura è espresso il dubbio che quei figli siano figli legittimi:

I suoi figli non li amerò,  
perché sono figli di prostituzione.  
La loro madre si è prostituita,  
la loro genitrice si è coperta di vergogna.  
Essa ha detto: «Seguirò i miei amanti,  
che mi danno il mio pane e la mia acqua,  
la mia lana, il mio lino,  
il mio olio e le mie bevande».

Lo sposo punisce la sposa; ma la punizione non è segno di ripudio o addirittura di odio; è invece segno dell'amore. L'amore ha i tratti dell'*eros*, e più precisamente della gelosia:

Perciò ecco, ti sbarrerò la strada di spine  
e ne cingerò il recinto di barriere  
e non ritroverà i suoi sentieri.  
Inseguirà i suoi amanti,  
ma non li raggiungerà,  
li cercherà senza trovarli.

Appunto attraverso la frustrazione del desiderio concupiscente la sposa sarà ricondotta al suo vero sposo:

Allora dirà: «Ritournerò al mio marito di prima  
perché ero più felice di ora».

Il profeta interpreta poi più diffusamente il tradimento di Israele: *Non capì che io le davo grano, vino nuovo e olio*, che quei beni potevano non deludere unicamente a condizione di riconoscere in essi l'espressione di un'attesa di Dio, di una vocazione dunque. Attraverso la spoliatura dei beni la sposa tornerà al deserto, al tempo degli inizi, nel quale Dio solo era la sua sicurezza:

Perciò, ecco, la attirerò a me,  
la condurrò nel deserto  
e parlerò al suo cuore.  
Le renderò le sue vigne  
e trasformerò la valle di Acòr  
in porta di speranza.  
Là canterà  
come nei giorni della sua giovinezza,  
come quando uscì dal paese d'Egitto.

Soltanto attraverso una tale peripezia Israele troverà la via che conduce al compimento della speranza iniziale della vita:

E avverrà in quel giorno  
- oracolo del Signore -  
mi chiamerai: Marito mio,  
e non mi chiamerai più: Mio padrone.  
[...] Ti farò mia sposa per sempre,  
ti farò mia sposa  
nella giustizia e nel diritto,  
nella benevolenza e nell'amore,  
ti fidanzerò con me nella fedeltà  
e tu conoscerai il Signore.

Il libro di Osea propone il paradigma letterario più esplicito e appassionato per intendere come l'amore di Dio abbia la qualità di *eros*. Quelle immagini suggeriscono con grande chiarezza come l'amore di Dio sia di natura tale da comportare un dramma. Proprio perché l'amore ha i tratti di *eros* comporta un intervallo tra intenzione di Dio e suo compimento. Dio attende una risposta; essa è suscitata certo dalla sua iniziativa, è invocata da quell'iniziativa, insieme è resa possibile da quell'iniziativa; ma è sospesa alla determinazione libera dell'uomo. Accade nel caso dell'amore di Dio la stessa cosa che accade nel caso dell'amore umano. Amare vuol dire anzitutto desiderare e attendere. Amare vuol dire quindi anche di necessità rendersi vulnerabili da parte di altri.

A misura in cui viene alla luce il carattere inesorabile del peccato dei figli di Adamo, la vulnerabilità dell'amore di Dio assume i tratti più precisi della ferita di Dio. Non solo l'amore di Dio è amore ferito, ma soltanto attraverso la ferita esso può portare a compimento la sua intenzione. Questa legge trova la sua espressione concisa nella bella formula del profeta Zaccaria:

Riverserò sopra la casa di Davide e sopra gli abitanti di Gerusalemme uno spirito di grazia e di consolazione: guarderanno a colui che hanno trafitto. Ne faranno il lutto come si fa il lutto per un figlio unico, lo piangeranno come si piange il primogenito. (Zc 12, 10)

La verità dell'amore desiderante di Dio troverà la sua rivelazione computa nella vicenda di Gesù, nel dramma del suo confronto con *le pecore perdute della casa di Israele* (Mt 15, 24); e non solo con esse, ma con tutti i figli di Dio dispersi.

Uno di loro, di nome Caifa, che era sommo sacerdote in quell'anno, disse loro: «Voi non capite nulla e non considerate come sia meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca la nazione intera». Questo però non lo disse da se stesso, ma essendo sommo sacerdote profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione e non per la nazione soltanto, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi. (Gv 11, 49, 52)

## Il desiderio di Dio e il Crocifisso

La sintesi più esplicita di tutta la missione di Gesù in termini di amore (*agape*) è indubbiamente quella di Giovanni.

Pensiamo tipicamente alla formula con la quale Giovanni introduce il racconto della cena, e anzi della passione stessa: *dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine* (Gv 13,1). E quindi alla formula che assume il comandamento supremo di Gesù ai discepoli: *Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri* (Gv 13, 34).

Questa sintesi estrema comporta una rarefazione delle immagini. Come un riflesso di tale immagine rarefatta dell'amore dobbiamo intendere il fatto che nel quarto vangelo sia ignorato l'amore del povero, e anche l'amore del nemico. L'amore dei discepoli è soltanto amore degli amici. La figura dell'amicizia qui in questione, d'altra parte, non porta traccia percepibile dell'amicizia intesa in senso psicologico, che si edifica sul sentimento spontaneo della simpatia, o in ogni caso su forme di *eros*, di desiderio spontaneo. Di amicizia Giovanni parla non per riferimento al rapporto fraterno dei discepoli, ma solo per riferimento al loro rapporto con Gesù: *Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici* (15,13). Il fondamento esclusivo dell'amicizia di cui parla Gesù è la pratica dei suoi comandamenti: *Voi siete miei amici, se farete ciò che io vi comando* (15, 14).

La figura del rapporto di amicizia qui in questione è definita in tal senso per contrasto rispetto alla figura del rapporto tra servo e padrone: *Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi* (15,15). Il nesso stretto che lega amicizia e obbedienza trova il suo riflesso nell'uso della figura del servizio (certo, di un servizio non servile) per definire l'amore di Gesù; pensiamo al gesto della lavanda dei piedi.

L'immagine dell'amore proposta dal quarto vangelo - dal vangelo *teologico* come si dice - risulta dunque da un'elaborazione sofisticata e molto "rarefatta", proporzionalmente distante da ogni riferimento alle forme concrete e molteplici nelle quali l'amore di Gesù trova la sua più immediata espressione.



Manca nel quarto vangelo ogni menzione di una *compassione* di Gesù, quale quella menzionata espressamente invece negli altri vangeli, e soprattutto attestata dai gesti che Gesù compie.

a) Per l'attestazione esplicita della *compassione*, pensiamo alla sintesi che precede la missione dei dodici in Galilea: *Vedendo le folle ne sentì compassione, perché erano stanche e sfinite, come pecore senza pastore* (Mt 9, 36); poi ancora all'inizio del racconto della prima moltiplicazione dei pani: *sceso dalla barca, vide una grande folla e sentì compassione per loro e guarì i loro malati* (Mt 14, 14, vedi anche 15,32, inizio del secondo racconto). Il nesso tra amore e compassione appare in forma ancora più precisa nel vangelo di Luca; Gesù vedendo la vedova di Nain, *ne ebbe compassione e le disse: «Non piangere!»* (Lc 7, 13). Il comandamento stesso dell'amore del prossimo è illustrato in Luca attraverso la parabola del samaritano, al cui centro sta appunto la menzione della compassione *un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione* (Lc 15, 33); l'amore del prossimo è possibile soltanto a procedere dalla compassione; il buon samaritano d'altra parte è stato spesso inteso dalla tradizione patristica come immagine di Gesù e della sua opera di salvezza.

b) Al di là dell'uso esplicito della parola, la compassione di Gesù appare come la radice obiettiva delle molte guarigioni da lui compiute; zoppi, ciechi e lebbrosi d'altra parte a lui espressamente si appellano con l'invocazione: *abbi pietà di noi*.

c) Nei racconti sinottici, per altro e qualificante aspetto, l'amore di Gesù si manifesta attraverso il perdono dei peccatori. Appunto come *amico dei pubblicani e dei peccatori* (Mt 11, 19; Lc 7, 34) è qualificato, e anche disprezzato e respinto da questa generazione. Appunto attraverso tale accoglienza amichevole, che Gesù accorda ai peccatori pentiti (ma pentiti perché accolti, non invece accolti perché pentiti), trova espressione l'amore di Dio stesso, come è detto con la massima chiarezza nelle parabole della misericordia (Lc 15); esse dicono il motivo massimo di gioia in cielo, e dunque presso Dio: *Così, vi dico, ci sarà più gioia in cielo per un peccatore convertito, che per novantanove giusti che non hanno bisogno di conversione* (Lc 15, 7). Le parabole della misericordia, per suggerire la verità a proposito dell'amore di Dio che perdona, ricorrono ad immagini offerte dai sentimenti naturali di ogni uomo: ogni pastore lascia le 99 pecore per cercare quella perduta; ogni donna fa festa per una sola dramma che ritrovi dopo averla persa; ogni padre fa festa per il figlio che ritorna. In tal senso i modi spontanei di sentire – in tal senso le forme dell'*eros* - dovrebbero disporre a intendere quei modi di fare di Gesù, e quindi quei modi di sentire di Dio stesso, che invece sorprendono e offendono la sensibilità religiosa dei farisei.

Proprio le parabole della misericordia hanno di che suggerire con efficacia il nesso tra desiderio e dedizione; come nelle relazioni umane così anche nella relazione tra Dio e le sue creature la festa più grande è quella che celebra il compimento di un'attesa trepidante. La festa in cielo, come quella sulla terra, è proporzionata alla precedente trepidazione nel tempo disteso dell'attesa. Una concezione dell'amore quale dedizione "disinteressata" non potrebbe rendere ragione dell'attesa trepidante di Dio, e dunque neppure della successiva festa celebrata in cielo. Dio fa festa perché attende il ritorno del figlio. In questo senso l'amore mostrato da Gesù nel perdono dei peccatori, così come quello mostrato nella guarigione degli infermi, illustra l'articolazione reciproca tra desiderio e dedizione.

d) La festa più grande in cielo è dunque quella che si fa per un peccatore che si pente. Il desiderio più grande di Gesù è quello che si riferisce alla conversione degli uomini. Con i peccatori pentiti Gesù siede a tavola; non siede invece a tavola con i malati guariti; la loro guarigione non è ancora motivo sufficiente per celebrare la festa suprema. La stessa moltiplicazione dei pani non conclude – come vorrebbero invece i discepoli di Gesù – con una celebrazione festosa:

Ordinò poi ai discepoli di salire sulla barca e precederlo sull'altra riva, verso Betsàida, mentre egli avrebbe licenziato la folla. Appena li ebbe congedati, salì sul monte a pregare. (Mc 6,45)

Questa sospensione della festa dopo la moltiplicazione dei pani, una festa evidentemente giudicata a quel punto intempestiva da Gesù, costituisce una delle molteplici espressioni della riserva di Gesù a fronte dell'entusiasmo delle folle e degli stessi discepoli per i suoi gesti. Appunto questa sospensione illustra la qualità dell'attesa di Gesù, dunque del suo desiderio, e della conseguente vulnerabilità del suo amore. Come già suggeriva la critica di Osea ad Israele, i beni del Dio creatore (il pane, l'olio, il vino) possono essere apprezzati unicamente a prezzo di riconoscere in essi l'espressione di un desiderio di Dio, al quale si deve risponde-

re con la fede. Un apprezzamento che si produca unicamente mediante la *bocca*, e cioè unicamente in base al criterio *passivo* della soddisfazione del desiderio, costituisce un obiettivo fraintendimento.

L'obiettivo altro, escatologico, del desiderio di Gesù, attestato da molteplici indici di fretta del suo ministero, trova espressione esplicita ed eloquente in alcuni testi evangelici.

«Perché questa generazione chiede un segno? In verità vi dico: non sarà dato alcun segno a questa generazione». E lasciatili, risalì sulla barca e si avviò all'altra sponda. (Mc 8, 12s)

«O generazione incredula! Fino a quando starò con voi? Fino a quando dovrò sopportarvi? (Mc 9, 19, in occasione della richiesta di guarigione per un ragazzo epilettico)

Ma a chi paragonerò io questa generazione? Essa è simile a quei fanciulli seduti sulle piazze che si rivolgono agli altri compagni e dicono: Vi abbiamo suonato il flauto e non avete ballato, abbiamo cantato un lamento e non avete pianto... (Mt 11, 16-19)

Il giudizio espresso mediante la parabola dei bambini capricciosi interpreta il giudizio di Gesù sulle città del lago:

Allora si mise a rimproverare le città nelle quali aveva compiuto il maggior numero di miracoli, perché non si erano convertite (Mt 11, 20)

e) Il segni di Gesù non sortiscono l'effetto che egli si aspetta. Per dire di questo volto, di attesa desiderante che assume l'amore di Gesù, i vangeli ricorrono anche al registro dell'*amore della madre* per il figlio; esso stesso costituisce un aspetto dell'*eros*. Mi riferisco in particolare al paragone che Gesù usa per dire della sua attesa della conversione della città santa:

Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi quelli che ti sono inviati, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come una gallina raccoglie i pulcini sotto le ali, e voi non avete voluto! Ecco: la vostra casa vi sarà lasciata deserta! Vi dico infatti che non mi vedrete più finché non direte: Benedetto colui che viene nel nome del Signore!». (Mt 23, 37-39)

e) Certo il registro più caratteristico è però quello offerto dall'*amore del padre* per i figli, strettamente intrecciato al volto di Dio come Padre. Il testo più trasparente in tal senso è quello offerto dalla parabola del figlio prodigo, che in realtà deve essere meglio intitolata all'amore del padre. Il padre nulla può contro la decisione del figlio minore di lasciare la casa; il dolore di quel padre è silenzioso. Il figlio conosce quel volto soltanto dopo il suo smarrimento e il suo ritorno per fame. La parabola interpreta, non a caso, la festa di Gesù con i peccatori. Gesù stesso è rivelazione dell'amore/*eros* del Padre dei cieli.

f) Presente, anche se in forme più sommesse, è anche l'immaginario dell'*amore dello sposo* per la sposa. Nei vangeli sinottici esso è usato nella risposta che Gesù dà all'obiezione che farisei e discepoli di Giovanni gli rivolgono a motivo dei discepoli che non digiunano:

Possono forse digiunare gli invitati a nozze quando lo sposo è con loro? Finché hanno lo sposo con loro, non possono digiunare. (Mc 2, 19)

Trova espressione anche in due parabole: la parabola della festa di nozze (Mt 22, 1-14), che è parabola di giudizio; quella delle vergini che raccomanda la vigilanza (*A mezzanotte si levò un grido: Ecco lo sposo*, Mt 25, 1-13).

La figura di Gesù quale sposo trova poi orchestrazione teologicamente più impegnativa nel vangelo di Giovanni. Attraverso le parole molto esplicite con le quali Giovanni il battista risponde al risentimento dei suoi discepoli per il successo di Gesù:

Chi possiede la sposa è lo sposo; ma l'amico dello sposo, che è presente e l'ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo. Ora questa mia gioia è compiuta. Egli deve crescere e io invece diminuire. (Gv 3, 29-30)

Soprattutto, attraverso il segno di Cana, che rimanda espressamente all'ora di Gesù. Finalmente, nell'ora

stessa di Gesù, attraverso il segno del colpo di lancia; l'acqua e il sangue che escono dal costato del Crocifisso (Gv 19, 33-37) suggeriscono un accostamento con il racconto della creazione della donna dal costato di Adamo; in tal senso la Chiesa appare qui come la nuova madre di tutti i viventi tratta dal costato del nuovo Adamo dormiente.

L'amore di Gesù è come l'amore dello sposo, che soltanto passando attraverso il gesto supremo del dono della vita riesce a suscitare il riconoscimento della sposa infedele. L'*eros* di Dio passa attraverso la ricerca desiderante di Gesù nei confronti del suo popolo; esso raggiunge la sua meta, e dunque il riconoscimento e la forma matura dell'*agape*, unicamente passando attraverso la distanza suprema della morte.

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su

**Eros e agape**

Oltre l'antitesi

tenuti da don Giuseppe Angelini, nel mese di maggio 2006

**4. La questione politica: l'amore cristiano e la città**

Il tema dei rapporti tra carità e città, tra forma cristiana dell'amore (*agape*) e le forme del rapporto civile o politico, mi pare trattato un maniera assai insoddisfacente nelle forme della predicazione corrente.

Le trattazioni correnti distinguono nettamente tra carità e giustizia, dunque tra *agape* e giustizia. Appunto la giustizia sarebbe la forma dei rapporti umani definiti dalla civiltà. Mentre la carità definirebbe una forma utopica del rapporto umano, che non può essere in alcun modo pensata come praticabile nei rapporti civili effettivi. La pratica della carità è possibile soltanto a procedere dalla buona volontà del singolo, e dunque da una scelta che ha la figura di libera scelta comandata dalla fede (il *volontariato*). E anche in quel caso essa assume tipicamente la forma di una pratica solo sporadica, legata alle situazioni di bisogno emergente. La carità è pensata e praticata in tal senso come forma dell'amore che si riferisce a situazioni marginali di bisogno. Il suo ambito di competenza è ai margini della città, e non la centro. Situazioni di indigenza è inevitabile che nella città si generino; Gesù stesso riconosce che *i poveri infatti li avrete sempre con voi* (Gv 12, 8); a tale situazioni la giustizia non può provvedere.

La distinzione tra carità e giustizia si iscrive in quella più generale che riguarda la fede e la ragione. La carità si riferisce alla scelta libera della fede; per rapporto ad essa vige quindi la discriminazione tra credenti e non credenti. Mentre la giustizia si riferisce alla ragione e chiede il consenso di tutti.

La convinzione proposta dall'enciclica è invece che la carità sia la forma necessaria e universale dell'amore. L'enciclica per altro, stranamente, non mette in discussione l'idea che alla base della giustizia sociale sia la ragione; non fa valere dunque il principio che riconosce nell'amore *agape* il principio della stessa giustizia sociale. Essa mantiene ferma, sotto tale profilo, la sistemazione convenzionale dei rapporti tra carità e giustizia. Per rivedere quella sistemazione è necessario che si riprenda alla radice la riflessione sull'*agape*, la figura cristiana dell'amore.

Non deve troppo sorprendere il fatto che schemi di pensiero lungamente seguiti debbano essere rimessi in discussione sotto la pressione del mutamento civile. Non certo per adeguarsi al mutamento, ma per comprendere il mutamento e rispondere ai problemi da esso proposti, e che prima non erano avvertiti.

Queste revisioni di fondo si propongono con frequenza oggi, per tutti i temi di fondo della visione cristiana dell'uomo. Non è possibile supporre che l'identità di fondo di ciò che è cristiano sia chiara una volta per tutte, e che dunque il compito del cristiano e della Chiesa tutta nei diversi tempi sarebbe soltanto quello di iscrivere una verità nota entro mutate condizioni civili. Un lessico di fatto spesso usato, e anzi abusato, interpreta il compito dell'*aggiornamento* come compito di *incarnare* il vangelo già noto entro le coordinate di mutate condizioni storiche. In realtà, il mutamento civile impone di ripensare da capo la stessa identità di fondo del cristianesimo, a procedere da e evidenze dischiuse dalla nuova esperienza civile.

Il compito è particolarmente consistente appunto per riferimento al tema preciso della carità. Nel nostro tempo è possibile registrare una diffusa inclinazione a scorgere esattamente nella carità la pratica cristiana più facilmente apprezzata da tutti, quella dunque che realizza l'apporto più sicuro del cristianesimo alla società secolare nella quale viviamo, e insieme raccomanda il vangelo di Gesù all'attenzione di tutti.

Il contesto secolare opera nel senso di determinare una crescente marginalità sociale del cristianesimo, così come di ogni religione di chiesa. Negli anni recenti la religione conosce certo anche un ritorno di attualità; si tratta tuttavia di una *religione dell'anima*, di una fede senza appartenenza (*believing without belonging*, come suona la felice formula di G. Davie). Il cristianesimo soffre dunque di una sistemica marginalità nei confronti della vita immediata del singolo, così come nei confronti della vita civile tutta. Su tale sfondo, la carità ha di che apparire come un possibile rimedio.

Nessuna espressione del cattolicesimo gode oggi di tanto favore quanto la *Caritas*, l'impegno cattolico nel volontariato dunque, nelle molte opere di assistenza sociale, o magari anche nei movimenti pacifisti. Nessuna iniziativa incontra più facile gradimento pubblico. E tuttavia nessuna iniziativa appare più equivoca, io penso.

L'apologia della carità quale suprema espressione della testimonianza trova, oltre tutto, una complicità obiettiva in alcune forme del pensiero recente; mi riferisco ad autori che suggeriscono come appunto l'*amore* – se non proprio alla *carità* – sarebbe il rimedio alla crisi degli ideali moderni. Nell'amore, nell'accoglienza dello straniero, è cercato principio di una nuova forma di convivenza più vera e più umana. Penso in particolare a E. Levinas e a R. Girard; pochi filosofi del nostro tempo hanno avuto tanti consensi presso i teologi, e tra i cristiani colti in genere, quanto questi. Il loro pensiero ha la forma appunto di un'apologia dell'amore, e insieme di una radicale critica della cultura moderna. L'amore di cui è tessuta l'apologia è l'amore cristiano? Certamente no, a mio parere. Ma tant'è: purché si dica *amore*, non ne potrà venir fuori altro che qualche cosa di buono.

Può la carità diventare principio di un rinnovamento delle forme politiche della vita comune? Non è questa una via troppo precipitosa e dubbia per rimediare a quel *declino della politica*, che senza possibilità di dubbi di fatto attraversa l'esperienza contemporanea della democrazia, come molti segni indicano?

## La tesi di fondo

Anticipo le linee di fondo della tesi, che cercherò poi di argomentare, sia pure in forma molto concisa. Alla carità cristiana deve essere riconosciuta un'obiettiva responsabilità politica. Il senso di questa responsabilità non può essere identificato in maniera troppo sbrigativa quasi essa si riferisse unicamente all'attenzione agli ultimi, ai poveri, a coloro che vivono in una condizione emergente di bisogno, a tutti coloro dunque che stanno ai margini della società del benessere, dunque anche e soprattutto al terzo mondo. Il senso della responsabilità politica della carità si riferisce invece ai rapporti elementari della vita, quelli oggi qualificati come primari (uomo/donna, genitori/figli, fratelli); tali rapporti, di rilievo radicale, appaiono oggi in profonda crisi nei fatti, essi sono inoltre censurati dal pensiero degli intellettuali. Il possibile e necessario apporto della figura cristiana dell'*agape* alla comprensione di tali rapporti può essere precisato soltanto a condizione di ripensare in termini generali il senso dell'*agape*, e riconoscerne il nesso originario con le forme del rapporto civile. Più precisamente, il rapporto con l'*ethos*, con la legge dunque che sta alla base dell'alleanza sociale.

Per pensare un tale debito, d'altra parte, è indispensabile rimuovere la censura che la filosofia politica dei tempi moderni ha istituito nei confronti dell'*ethos*, condannando in tal modo la politica al declino. La censura dell'*ethos* non riguarda ormai soltanto la filosofia, ma tutto il pensiero pubblico delle società democratiche e politicamente corrette.

Perché la carità diventi politica, non bastano ovviamente nuovi pensieri, e più chiari: occorre invece un impegno pratico conseguente. La strozzatura maggiore, che oggi si oppone ad una fecondità politica dell'amore cristiano, mi pare tuttavia oggi proprio quella costituita dal difetto di pensiero; dalla censura di cui sopra dicevo. La marginalità politica della carità dipende dal fatto di ignorare il nesso obiettivo e originario che lega l'amore cristiano alle forme civili del vivere comune. Riconoscere quel nesso è indispensabile, per portare insieme alla luce la critica della carità cristiana nei confronti delle forme politiche della vita comune.

## La divisione tra carità e politica

È possibile dunque, si diceva, che la carità cristiana assuma una responsabilità politica?

La domanda non è in alcun modo retorica. Lo schema convenzionale suggerito dalla tradizione dottrinale del cattolicesimo, considerata nelle sue linee di fondo, pare suggerire una divisione dei compiti di questo genere: la legge della città terrena (*polis*) è quella informata al principio della *giustizia*; mentre la *carità*, la figura dunque propriamente cristiana dell'amore, sarebbe la legge della città celeste. Essa non può mai diventare legge nella città terrena; neppure può mai diventare legge scritta nei codici; è invece una legge *nuova*, e *indita*, scritta cioè dentro, nei cuori, e soltanto nei cuori, mediante la fede nel vangelo di Gesù Cristo.

La terminologia appena usata, quella delle *due città*, è di sant'Agostino. San Tommaso parlerà invece dei *due ordini*, naturale e soprannaturale. Questi due lessici corrispondono a due schemi di pensiero diverso, che certo non si possono sovrapporre; stanno anzi in visibile tensione reciproca lungo tutta la tradizione cristiana. E tuttavia l'uno e l'altro condividono il teorema comune della tradizione cristiana: la giustizia della carità, che nasce dalla fede, non può essere una giustizia della legge; è invece giustizia mediante la fede, e dunque giustizia che può essere realizzata soltanto attraverso la libertà.

a) Lo schema dei due ordini ha regnato sulla teologia cattolica di scuola fino a tempi recentissimi. È stato in particolare lo schema teorico di riferimento per la cosiddetta *dottrina sociale* della Chiesa, mediante la quale la Chiesa cattolica ha cercato di articolare la sua risposta, e certo anche la sua obiezione, nei confronti delle forme moderne, liberali o socialiste, del pensiero politico. Quello schema suggerisce una distinzione di piani tra natura e soprannatura. La distinzione non ha certo i caratteri della contraddizione; Tommaso espressamente intende la *lex nova* o *lex evangelii* come una legge che interiorizza la medesima giustizia, alla quale fa riferimento la vita civile. e tuttavia il di più della carità rispetto alla giustizia riguarderebbe soltanto il momento interiore della esperienza cristiana.

b) Lo schema delle due città è stato quello privilegiato dal pensiero protestante, nella sua versione ortodossa e in molti modi anche nella sua forma liberale. Esso prospetta un rapporto addirittura contraddittorio tra le due città, e rispettivamente tra i due regni di Dio:

- a) quello *della mano sinistra*, esercitato attraverso i mezzi della legge e della forza, o della coercizione;
- b) quello *della mano destra*, realizzato invece mediante la nuda parola e la libera scelta della fede che ad essa corrisponde.

Possiamo subito rilevare come il pensiero protestante abbia concorso a configurare le forme del pensiero politico moderno in misura decisamente prevalente rispetto al pensiero cattolico. Alla separazione tra giustizia e carità corrispondono, in quel pensiero, separazioni assai drastiche nella stessa visione dell'uomo: quella tra interno ed esterno, privato e pubblico; o in termini più teologici quella tra agire *in abdito* e agire *in aperto*; poi anche e soprattutto quella tra credere e agire, tra *fede* e *opere*. Lutero mostrò a più riprese di nutrire un grande sospetto nei confronti delle apologie troppo indiscriminate della carità; gli pareva che esse minacciassero il primato esclusivo della fede. Occasionalmente parlò addirittura della *maledicta caritas*; con tale espressione brutale intendeva denunciare appunto come, attraverso il cavallo di Troia della carità, fosse facilmente disposta una strada per ritornare alla giustizia che viene dalle *opere* buone.

## **Cancellazione dell'amore nella società moderna, laica e democratica**

a) Come si diceva, il pensiero protestante ha esercitato un influsso decisamente più evidente sulle forme del pensiero moderno in genere, e del pensiero politico in particolare, rispetto a quello del pensiero cattolico. Mi riferisco in particolare a un tratto assolutamente qualificante del pensiero moderno, e cioè quello per il quale esso separa l'individuo dalla società. Postula dunque che l'individuo sia costituito nella sua singolare identità a monte rispetto ad ogni rapporto sociale. Pensa di conseguenza il rapporto sociale quale rapporto solo *convenzionale*, stabilito cioè attraverso libere convenzioni tra i singoli. Non a caso, appunto la categoria di *contratto sociale* è quella più usata nella filosofia politica liberale e moderna per pensare il rapporto sociale. La ragione di *legittimità* dell'ordine sociale, o addirittura di *giustizia*, dovrebbe dunque essere cercata nell'accordo tra i cittadini; non potrebbe invece in alcun modo essere cercata in una pretesa disposizione del cielo. Il fatto sociale è fatto secolare, umano, solo umano, troppo umano.

b) La teologia cattolica pensa invece il rapporto sociale come rapporto nel quale soltanto, e mediante il quale soltanto, il singolo accede alla propria identità. Pensa dunque la persona umana nel quadro della relazione tra sposo e sposa, tra genitori e figli, tra fratelli. Valore decisivo assegna alla famiglia per pensare lo stesso rapporto sociale. L'illustrazione più facile è quella offerta dal pensiero sull'autorità: essa è pensata nella tradizione cattolica a procedere dal modello paterno, e non invece subito e solo nella prospettiva dell'incarico funzionale accordato dai singoli a un ministro. Si comprende in tal senso come la prospettiva cattolica sia facilmente sospettata di proporre una visione paternalistica dell'autorità; essa non è solo sospettata, anche nei fatti è esposta al rischio di una concezione di questo genere. Ma è un rischio, non una fatalità. Non si vede fino ad oggi altro modello che aiuti a intendere il fenomeno dell'autorità quanto il modello del rapporto paterno. Di fatto la rimozione del tema autorità nella società moderna è andato strettamente congiunto alla rimozione della figura del padre.

Come si può facilmente intuire, sussiste un rapporto stretto tra concezione contrattuale della vita sociale e *laicità politica*. La separazione tra individuo e società trova la sua più precisa espressione nella corrispondente separazione tra il *diritto* e la *morale*. Obiettivo della norma del diritto sarebbe quella di rendere possibile la coesistenza degli arbitri individuali, come diceva Kant; quanto alla norma morale invece, essa ha la fisionomia di un imperativo categorico, che non ha alcun obiettivo, impone un comportamento disinteressato; essa è imposta dalla ragione *a priori*, e dunque anteriormente ad ogni evidenza dischiusa dalle forme effettive dell'esperienza pratica. In tal senso, l'imperativo categorico è anche imperativo *impolitico*.

Come valutare il rapporto tra la morale moderna della ragione autonoma e la morale cristiana dell'*agape*? Può l'imperativo categorico essere identificato con il comandamento evangelico di amare il prossimo? Certamente no, dal punto di vista obiettivo. E tuttavia Kant e tutti i pensatori illuministi pensavano invece di sì; con la loro morale della ragione essi intendono dare espressione concettuale alla verità dell'amore cristiano per il prossimo. Lo possono fare, certo, solo a prezzo di una forzatura. Mi riferisco ancora al pensiero di Kant; l'amore del prossimo – egli dice – non deve essere pensato come amore *patologico*; deve essere pensato, nel nostro linguaggio, come amore senza *eros*; per rapporto ad esso, nessun rilievo dovrebbe avere la compassione o ogni altro sentimento di tenerezza nei confronti del fratello nel bisogno. Tanto meno dovrebbe avere rilievo il desiderio che unisce l'uomo e la donna, la madre e il figlio, il fratello e la sorella.

L'interpretazione kantiana dell'amore del prossimo si è in molti modi imposta alla coscienza diffusa nella società liberale moderna. In particolare, è stata spesso interpretato come traduzione laica dell'amore del prossimo come pensato dal cristianesimo l'imperativo categorico nella sua seconda formulazione: essa comanda di trattare la persona umana in se stessi come negli altri sempre e solo come un fine e mai come un mezzo. Il rispetto di ogni singolo come un assoluto è facilmente inteso come equivalente al comandamento cristiano dell'amore. Così molti pensano fino a oggi. Ma in realtà la persona, come intesa da Kant, non è la persona come intesa dal cristianesimo; riconoscere la persona come fine vuol dire per Kant rispettare l'autonomia, non invece riconoscere la prossimità, il rapporto addirittura fraterno.

Più radicalmente, occorre riconoscere che la legge morale proposta dalla coscienza personale non ha affatto quella fissità infallibile, che Kant supposeva insieme a tutti i pensatori illuministi; essa non può essere in alcun modo paragonata al cielo stellato e alla sua magica fissità. La coscienza morale dell'uomo ha invece con tutta evidenza una storia; soltanto attraverso una vicenda si forma; i risultati di questa storia non sono affatto infallibili. Occorre rilevare a tale riguardo che la grande fiducia dell'uomo liberale nelle infallibili possibilità della coscienza morale individuale (*a priori*) era possibile, al di là della consapevolezza dei filosofi, grazie a una consistenza del costume, che oggi invece appare decisamente in crisi a seguito delle trasformazioni antropologiche del Novecento. Poteva allora essere pensata come un'evidenza di ragione ciò che invece era il risultato di una lunga educazione, e al di là di essa di una tradizione cristiana.

La storia attraverso la quale soltanto prende figura la coscienza è anzitutto quella rappresentata dalla *biografia personale*, connessa dunque a una madre e a un padre, che non sono certo infallibili.

La storia di cui si dice è attraversata poi, al di là delle figure biografiche, dalle forme della *cultura* complessiva della società entro la quale il singolo vive; di tali forme la coscienza morale del singolo ha assoluto bisogno, per la sua formazione; del difetto di quelle forme essa dunque soffre. La coscienza morale è in tal senso anche, e certo non marginalmente, un problema politico.

Alla luce di questo nesso tra coscienza morale e costume possiamo capire in che senso *la carità* sia anche un *problema politico*. Non certo nel senso che la carità possa diventare un programma da realizzare attraverso le risorse del buon governo; piuttosto nel senso che la buona qualità del rapporto civile deve disporre le condizioni che sole rendono possibile la pratica dell'amore del prossimo da parte del singolo. Tale pratica sarà certo poi sempre affidata alla libertà del singolo; ma perché essa sia possibile è indispensabile che il singolo abbia risorse per riconoscere, attraverso i segni della esperienza personale, un ordine universale.

Il teorema liberale della autonomia del singolo è di fatto messo in crisi nel pensiero successivo a Kant, in particolare nel pensiero di Hegel e nella filosofia della storia in genere. Appunto il pensiero di Hegel fornirà le basi per quelle ideologie del Novecento, destinate a divenire la base dell'aggregazione del consenso delle masse. Il pensiero di Hegel afferma con chiarezza questo principio generale: il soggetto singolo non può diventare soggetto politico (*citoyen* e non semplice *bourgeois*, uomo attento all'universale cioè e non mercante

attento soltanto ai suoi affari) se non a condizione che cambi la società tutta. Di carità allora non si parla più, se non con visibile ironia. Il posto dell'amore è preso dalla sostanza etica, da forme cioè di convivenza sociale le quali decreterebbero l'obsolescenza della virtù, dunque anche della misericordia, del perdono, della compassione, e di tutte le altre virtù che fanno corona alla carità. La sostanza etica d'altra parte è promossa attraverso le forme del conflitto sociale e la salutare dialettica che esso propizia. È proclamata la necessità perentoria di porre fine alla separazione tragica tra le due città, di agostiniana memoria; alla speranza nella Gerusalemme celeste occorre sostituire il programma di una Gerusalemme terrena, realizzata nel tempo. L'escatologia è secolarizzata.

Le *ideologie* hanno conosciuto un fatale declino nella stagione postmoderna; quel declino è stato salutato come una fortuna. Con le ideologie si è spenta anche l'attesa utopica di una società, nella quale la virtù individuale sarà finalmente superflua, non ci sarebbero stati più poveri e bisognosi, avrebbe regnato la pace per sempre.

Con le ideologie minaccia però di finire anche la politica. I nuovi 'politicanti' assomigliano a mercanti, assai più che a uomini politici. Ogni conflitto sociale cerca soluzione "negoziata", e cioè attraverso transazioni di carattere appunto commerciale; esse non sono mai terminate, certo; ma insieme – questo è il contro argomento assai persuasivo dei loro difensori – esse sono sempre possibili. Proprio perché di transazioni si tratta, non c'è necessità di scomodare i massimi principi. Tanto meno c'è bisogno di riferimenti addirittura religiosi.

Nel Seicento, a fronte delle violente guerre di religione, fu proposto questo persuasivo programma per perseguire la pace nei rapporti sociali: disciplinare la vita comune *etsi deus non daretur*. Nella stagione postmoderna, nelle società occidentali che alle antiche e maleodoranti virtù dell'uomo hanno sostituito le più affidabili virtù del mercato, sembra affermarsi progressivamente quest'altro principio: *etsi homo non daretur*. Se vogliamo vivere in pace, dobbiamo fare finta che l'uomo non sia nulla. S'intende, non sia nulla di determinato. Sia un *uomo senza qualità*.

Questa cancellazione dell'uomo (per essere meno tragici, diciamo questa messa tra parentesi dell'uomo) non riguarda soltanto i politicanti; interessa in larga misura la stessa vita quotidiana. In tal modo la *laicità* politica si traduce in laicità compiuta della vita tutta.

In un testo assai eloquente, Nietzsche propone il ritratto dell'*ultimo uomo*, quello *democratico*, piccolo piccolo, che come una pulce saltella sulla superficie della terra, che ama le cose superficiali. La massima per vivere felice secondo questo uomo è un preciso principio, la circospezione: «Si procede circospetti. Stolto chi inespica ancora nelle pietre, e anche negli uomini!». Al confronto effettivo con gli altri, che inevitabilmente si trasformerebbe in scontro, assai meglio sostituire la strategia dell'ammiccamento allusivo; una strizzatina d'occhi fa bene alla salute, e anche agli affari. Questa sarebbe la figura della vita democratica, e politicamente corretta; la figura della laicità compiuta.

## Difetto di libertà dell'uomo postmoderno

La ricerca di una giustizia che, per essere *politicamente corretta*, deve rimuovere pregiudizialmente tutte le questioni radicali della vita, conduce inevitabilmente a esiti disperati. Le questioni radicali, che sono insieme le più elementari, sono assegnate alla competenza esclusiva e insindacabile della coscienza del singolo. Ma da sola la coscienza del singolo a tali interrogativi non sa rispondere.

Gli esiti tragici della giustizia moderna erano stati già visti con precisione addirittura crudele da Nietzsche. Oggi sono sotto gli occhi di tutti. Le questioni più vere che solleva la nostra società non sono quelle diagnosticate dalla sofisticata riflessione dell'etica pubblica, con i suoi maniacali tentativi di precisare le procedure della decisione giuridica, della risoluzione equa dei conflitti. Le questioni più serie sono invece quelle connesse alla crescente al difetto di senso della vita; e quindi al difetto – strettamente legato al precedente – di identità del soggetto. Questo difetto è trattato oggi soprattutto come una questione psicologica, e addirittura di clinica psicologica. Essa pare invece una questione morale.

Nella cultura moderna la morale ha una cattiva fama. Dopo essere stata oggetto di arbitrio sentenzioso, appare oggi sostanzialmente rimossa dal numero delle questioni oggetto di interesse pubblico.



A conforto di tale rimozione viene certo anche la formulazione infelice che la questione morale ha ricevuto nel pensiero moderno, prima di essere cancellata. Mi riferisco all'identificazione come questione della *legge*.

Ma la questione morale non è forse da identificare invece con la questione della libertà? Di una libertà intesa, non certo come possibilità per il soggetto di scegliere, di fare come gli pare, ma come possibilità di volere davvero tutto quello che fa. La crisi del soggetto tardo moderno può infatti essere descritta proprio in questi termini: come incapacità di volere. In questi termini definiva la consistenza della questione umana lo stesso Nietzsche: è possibile per l'uomo volere?

Per chiarire la figura di tale difetto di libertà è utile il riferimento agli stili di vita propri dell'adolescente. La cultura pubblica del nostro tempo appare segnata da uno spiccato tratto adolescenziale. L'adolescente è *narcisista*, come si dice, nel senso che in tutto quello che fa egli si cerca; cerca più precisamente la propria immagine; non si spende, non si dedica, non si dona.

Nel suo caso alla piega narcisista deve essere riconosciuta una normalità psicologica di fondo; soltanto attraverso molti esperimenti l'adolescente può giungere alla conoscenza, e insieme alla realizzazione di una propria identità, che al momento gli manca. Viene poi il momento della decisione, che sola consente di avere un'identità.

Per trovare il termine di questa sua ricerca sperimentale, l'adolescente avrebbe bisogno di trovare una sponda fissa; essa dovrebbe essere offerta dalla testimonianza degli adulti, e dunque dalla consegna alla nuova generazione di una cultura, o addirittura di una fede. La cultura o la fede è in linea di principio quella sulla quale si costruisce l'alleanza umana della generazione adulta.

Di fatto, oggi pare invece accadere questo: la generazione adulta propone una filosofia di vita sperimentalistica: quel che conta è *realizzarsi*. La formula rimanda appunto la coscienza individuale alla sua solitudine, e agli esperimenti. Così accade, quanto meno, quando ci si riferisca alle forme della cultura adulta proposte a livello di comunicazione pubblica, e più in generale a livello di forme del vivere accessibili alla nuova generazione.

## Apologie postmoderne dell'amore

A fronte dell'esito nichilistico, a cui conduce di fatto la cultura dell'*autorealizzazione*, debbono essere intese alcune voci alternative del pensiero contemporaneo, che negano in radice ogni valore normativo della cultura. Mi riferisco in particolare a quelle voci del pensiero recente, che alla società segnata dalla dominanza dei rapporti mercantili propongono l'alternativa radicale e utopica di rapporti umani vissuti nel segno del dono, dalla gratuità, o senz'altro dell'*amore*. Già sopra ho fatto i nomi di Levinas e di Girard. Il loro pensiero può essere sintetizzato appunto in questi termini: apologia postmoderna dell'amore.

Qualifico come *postmoderna* una tale apologia, nel senso che essa si nutre soprattutto della critica degli ideali moderni; dunque degli ideali di un soggetto forte, e addirittura autarchico, la cui libertà sarebbe in ipotesi sostenuta dalla forza della ragione. La figura dell'amore, di cui è tessuta la rispettiva apologia, è poi diversa nei due pensatori. Nel caso di Girard l'amore è quello che procede dalla presa di posizione in favore delle vittime. Nel caso di Levinas l'amore ha invece la figura più radicale di una più esplicita abdicazione alla figura del soggetto autonomo in favore dell'*altro*; il *volto* dell'altro assumerebbe agli occhi del soggetto la consistenza di una sorta di imperativo incondizionato, che impone di semplicemente abdicare ad ogni cura per la vita propria.

Accomuna le due visioni una tesi di questo genere: l'imperativo proposto dall'amore (cristiano, nel caso di Girard) sarebbe semplicemente alternativo rispetto alle leggi del rapporto sociale, dunque alle norme espresse dall'*ethos*, e più in generale dalla cultura. In tal senso, la cultura sarebbe per se stessa forma dell'inganno; il complesso di quelle forme culturali, mediante le quali soltanto trovano oggettivazione sociale i significati radicali del vivere, sarebbe il sistema della menzogna. Alla falsità sociale si oppone la verità indicibile dell'amore, come configurato dalle situazioni singolari.

In tal senso tali apologie postmoderne dell'amore si esonerano dal compito di produrre una critica determinata della cultura contemporanea; esse semplicemente la respingono in radice. Non è facile intuire come una

scelta tanto radicale possa apparire attraente ai fautori di un ingenuo evangelismo, numerosi tra i teologi e tra i cristiani.

## Pensare politicamente la carità

La via da percorrere, per pensare la verità dell'amore cristiano, e in particolare per pensare la sua responsabilità politica, ci pare debba essere decisamente un'altra.

Essa passa per la considerazione del nesso originario che lega amore cristiano e forme elementari della prossimità umana, che trovano la loro prima definizione esattamente attraverso le forme della cultura. Mi riferisco anzitutto alle forme dei rapporti primari, dei rapporti tra uomo e donna, tra genitori e figli, tra generazioni in genere, tra fratelli. Sotto altro profilo, mi riferisco alle istituzioni che sole rendono possibili tutte le relazioni umane: la parola, il riconoscimento reciproco, la promessa, il dono, e così via.

Il prossimo, che Gesù comanda di amare, non è colui che diverrebbe a me vicino unicamente e originariamente attraverso la mia scelta di prendermi cura di lui. Il prossimo è invece l'altro che fin dagli inizi appare sorprendentemente vicino a me; tanto vicino, da non potere io stesso distinguere tra coscienza di me e riconoscimento di lui.

L'esperienza originaria della prossimità ha figura di accadimento che sorprende; non è invece quella di un'idea dalla mia mente, garantita in ipotesi da una coscienza morale della quale io disporrei fin dalla nascita. Appunto l'accadere della prossimità di altri a me istituisce la necessità che io prenda una decisione. La decisione ha, in ultima istanza, la figura di un atto di libertà, o addirittura di fede. Perché io possa giungere a compiere un tale atto, tuttavia, è indispensabile che prima io dia parola alla promessa iscritta nella prossimità spontanea, e dunque anche al comandamento conseguente. La parola articola il senso di ciò che accade. Appunto in ordine a tale articolazione appare indispensabile appunto la mediazione della cultura.

La fede nel vangelo di Gesù Cristo, e quindi il consenso al comandamento che chiede di amare fino al dono della vita, comporterà poi certo anche una critica delle leggi umane, delle forme che la tradizione civile propone alle diverse forme di prossimità umana. Una tale critica per altro non può essere espressa a procedere dal cielo; essa è possibile invece unicamente a prezzo di mostrare che e come nell'alleanza umana, come interpretata dalle forme elementari della cultura, sia iscritto il rimando a una speranza trascendente, che la cultura stessa non è in grado di definire e che rimanda alla scelta personale della fede.

Per essere un po' meno formale e criptico, mi riferisco al rapporto assolutamente privilegiato tra tutti quelli che articolano la prossimità umana: il rapporto tra uomo e donna. Per riferimento a questo rapporto, si può dire che amare significa dare la vita per l'altro? Certo si può dire. Ma non è la prima cosa da dire; almeno nel caso del rapporto tra uomo e donna l'amore non può certo essere *disinteressato*. Non c'è contraddizione tra la dedizione e interesse, tra abnegazione e desiderio; neppure c'è contraddizione tra gratuità del dono e attesa invece di un ricambio. Non c'è contraddizione tra *eros* e *agape*. Soprattutto nel caso del rapporto tra uomo e donna appare assai chiaro che perdonare non chiede affatto di ignorare l'offesa. Ci sono in tal senso pretesi perdoni, che appaiono in realtà persino offensivi; attestano infatti il disinteresse reciproco, assai più che la fedeltà instancabile dell'amore. In tal senso, un appello precipitoso alla parola del vangelo minaccia di distorcere la corrispondenza al comandamento di amare, piuttosto che di propiziarne l'evidenza.

Non accade per altro solo nel caso del rapporto tra uomo e donna che il riferimento troppo precipitoso al vangelo minacci di rimuovere il compito di discernimento morale, che invece l'amore vero del prossimo sempre esige; troppo spesso accade che l'appello all'amore del prossimo sia fatto per evitare ogni discussione, piuttosto che per aiutare la comunicazione. Il perdono non chiede mai di fare *come se* niente fosse stato; mai chiede essere *superiori* all'offesa e di rinunciare a un risarcimento. Il risarcimento escluso è quello mercenario; cercato è invece il risarcimento che consiste nell'amicizia da capo possibile.

Le forme tutte, nelle quali oggi è celebrata la carità, dispongono le condizioni propizie per una sua pratica impolitica. Per una pratica, intendo dire, che appare sterile sotto il profilo della critica del costume e rispettivamente della sua rigenerazione. In particolare, propizia tale abdicazione alla responsabilità politica il privilegio della carità intesa come amore del povero. I paradigmi dell'amore cristiano, nel Nuovo Testamento,

sono almeno tre: accanto alla misericordia nei confronti di chi è nel bisogno, sta il perdono dei nemici e il servizio degli amici.

Altri scritti miei sul tema:

- *La carità: al centro o ai margini della città?*, in *La carità e la Chiesa*, a cura di Seminario di Bergamo (= Quaderni di Studi e Memorie 8), Piemme, Casale Monferrato 1989, 89-112;

- *La Chiesa a servizio della società?*, in *La carità e la Chiesa. Virtù e ministero*, Glossa, Milano 1993, pp. 80-110;

- *Apologie postmoderne dell'amore: l'esempio di Girard e di Levinas*, in «Teologia» 27 (2002) 94-138.