



PLASMATI DALL'AMORE LETTURA DELL'ENCICLICA *DEUS CARITAS EST (1-18)*

suor Grazia Papola ¹

INTRODUZIONE

L'enciclica *Deus caritas est* non è una elaborata e dotta disquisizione teorica sull'amore; attraverso un'argomentazione ampia e profonda, aperta a ulteriori riflessioni, provocante rispetto alla ricerca di possibili vie di attuazione di quanto affermato, Benedetto XVI offre la presentazione della sua e della nostra fede: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva» (DCE n. 1). In tal modo il papa ripropone la buona notizia della nostra fede: all'uomo, creato a sua immagine, Dio offre, in modo misterioso e gratuito, il suo amore e proprio per questo, come si afferma al termine della seconda parte «l'amore è possibile e noi siamo in grado di praticarlo» (n. 39). La sintesi di questo per-

¹ La relatrice è una biblista che appartiene all'Istituto delle Suore Orsoline di S. Carlo; la riflessione è stata proposta al Convegno diocesano delle Caritas decanali, a Triuggio, nel mese di settembre 2006. Il testo, *prodotto come manoscritto per uso interno*, è pubblicato sul sito www.caritas.it/13.

corso è data dal versetto biblico posto in apertura del testo dal quale deriva anche il titolo dell'enciclica: «Dio è amore e chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio in lui e noi abbiamo creduto all'amore di Dio per noi» (1 Gv 4, 16).

L'affermazione che Dio è amore non è evidentemente nuova; potrebbe apparire addirittura scontata. In questo senso, la scelta di proporre un tema per così dire ovvio rappresenta una provocazione: per quale ragione all'inizio del suo pontificato Benedetto XVI ha proposto questo tema, ha ribadito ciò che noi riteniamo sia alla base della nostra fede? Le ragioni sono molte; alcune sono esplicitate subito nel testo, altre sono deducibili. Parlare dell'amore di Dio e dell'uomo comporta considerare quale immagine di Dio e dell'uomo noi abbiamo, e quindi affrontare una prospettiva teologica e antropologica fondante e imprescindibile: «L'amore di Dio per noi è questione fondamentale per la vita e pone domande decisive su chi è Dio e su chi siamo noi» (n. 2). La risposta a tale questione non è semplice, perché, da una parte assistiamo a eventi drammatici nei quali dentro e fuori la cristianità, «al nome di Dio viene collegata la vendetta e perfino il dovere dell'odio e della violenza» (n. 1), dall'altra avvertiamo che il discorso sull'amore tocca in maniera forse più acuta che in passato l'uomo contemporaneo, privo di punti di riferimento significativi, assetato di amore, alla ricerca di relazioni significative e profonde che spesso, tuttavia, rappresentano scelte sbagliate, provvisorie, deludenti, possessive o autoreferenziali. Proprio in questo contesto risuona attuale recuperare la dimensione costitutiva della nostra fede e dunque ribadire l'annuncio originario, che è all'inizio della nostra vita e che perciò è valido per sempre, quello cioè dell'amore di Dio che rende realmente possibile il nostro amore. L'uomo dunque *può* amare con quell'amore con cui Dio ama e, anzi, amando, l'uomo risponde

pienamente alla sua vocazione: per amare egli è chiamato alla vita. Occorre però comprendere quali sono le qualità dell'amore divino che ci plasma e di conseguenza come a nostra volta amare.

La prima parte dell'enciclica (nn. 2-18) è più speculativa e ha lo scopo di «precisare alcuni dati essenziali sull'amore che Dio offre all'uomo, insieme all'intrinseco legame di quell'Amore con la realtà dell'amore umano». I primi paragrafi sono perciò dedicati a spiegare innanzitutto il senso della parola "amore" nell'esperienza umana e nella storia del pensiero umano (in particolare quello greco).

IL SIGNIFICATO DELL'AMORE

Il punto di partenza è costituito dalla molteplicità dei significati della parola amore e dall'emergere fra tutti dell'esperienza dell'amore tra uomo e donna, capace di esprimere il senso più profondo dell'amore. A partire dall'amore tra uomo e donna il papa affronta la questione relativa a due parole fondamentali, eros e agape, amore mondano o ascendente e amore fondato sulla fede o discendente. La precisazione e il confronto tra i due termini risulta necessario perché essi hanno inciso a lungo sulla comprensione del cristianesimo da una parte e sulla valutazione dell'amore umano dall'altra.

Nel mondo greco e nelle religioni l'eros era celebrato come forza divina e comunione con il divino; la sessualità era per così dire sacralizzata, ma questo fenomeno, invece che permettere di scoprire la dimensione teologica dell'amore umano, aveva come conseguenza una disumanizzazione dell'amore che si manifesta in due aspetti tra loro correlati. Da una parte l'amore diventa fusione

e non comunione, perché perde il carattere di relazione fra due persone diverse, dall'altra, si assolutizza il corpo dell'altro visto come strumento per conseguire il piacere, giungendo a forme di mercificazione. L'eros autentico invece è amore e desiderio che cerca e gode, che tende verso qualcosa di più, che promette infinità ed eternità, che realizza pienamente la sua promessa umana e divina. Per raggiungere questa dimensione dell'amore è necessario un cammino di disciplina e di purificazione. Non si tratta tuttavia di un percorso morale, si tratta invece di imparare a cercare sempre di più la felicità dell'altro, a preoccuparsi sempre più per lui, a desiderare di esserci per l'altro. Questo movimento è la vera estasi dell'eros, l'autentica «uscita da sé». Il movimento estatico dell'eros è una sorta di diastole-sistole che ricomincia sempre di nuovo. L'estasi dell'amore erotico possessivo si trasforma invece in una stasi, in una sorta di conquista avvenuta una volta per sempre e che è necessario rinnovare continuamente. Ciò che permette di apprezzare e accogliere il significato autentico dell'eros e di uscire da una comprensione pregiudicata è una visione integrale dell'uomo come unità di corpo e spirito. Solo tenendo conto di entrambe le dimensioni è possibile riportare l'eros alla sua originaria e genuina destinazione.

La visione integrale dell'uomo è anche ciò che consente di valorizzare e accogliere il vero significato dell'agape, che non è mortificazione del corpo ed esaltazione dello spirito, e che, se viene slegato dalle fondamentali relazioni vitali dell'esistere umano, risulta ammirevole, ma impossibile e disumano. L'agape è esperienza di amore che diventa scoperta di Dio e dell'altro, cura dell'altro e per l'altro, dono di sé, rinuncia e sacrificio, ma per poter essere autenticamente fecondo ha bisogno non soltanto di dare, ma anche di ricevere (n. 7).

Per questa ragione non si può parlare di separazione tra eros e agape, come se fossero forme opposte o alternative dell'amore, ma di necessaria integrazione tra le due dimensioni nell'unica realtà dell'amore (n. 8); quanto più profonda è l'unità, tanto più giunge a compimento la vera natura dell'amore.

La fede biblica accoglie e valorizza le due dimensioni dell'unica realtà dell'amore perché presenta una visione unitaria dell'uomo e interviene nella ricerca dell'amore aprendo l'uomo alle dimensioni più autentiche. Questa è la novità della fede biblica e ad essa il papa dedica ampio spazio (nn. 9-11), in quanto origine e fondamento di una nuova immagine di Dio e dell'uomo.

LA NOVITÀ DELLA FEDE BIBLICA

a. La nuova immagine di Dio

Il papa inizia la sua esposizione citando la preghiera fondamentale di Israele, lo Shema: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo» (Dt 6, 4), attraverso la quale si afferma che Dio è l'unico Dio e perciò tutto il resto è sua creatura e che Dio ama l'uomo. Il Signore non è il motore immobile di Aristotele, che crea il mondo ma non lo ama; il Dio di Israele è un Dio che si appassiona dell'uomo e per l'uomo. Il suo amore è personale ed elettivo e «questo suo amore può essere caratterizzato senz'altro come eros, che tuttavia è anche totalmente agape» (n. 9). A partire da queste sintetiche considerazioni possiamo ampliare brevemente il discorso. Il papa infatti ricorda che Osea ed Ezechiele hanno descritto la passione di Dio per il suo popolo con ardite immagini erotiche e che spesso il rapporto di Dio con Israele viene illustrato mediante la metafora del fidanzamento e del matrimonio.

La storia della salvezza è perciò descritta come una storia di amore. La metafora sponsale suggerisce che l'amore di Dio per Israele è una chiamata alla comunione, perchè ha i caratteri della reciprocità, della libera appartenenza fondata sul consenso, della esclusività della relazione. La ragione di questo amore di Dio per il suo popolo di fatto manca: il Signore si lega a Israele semplicemente perché lo ama (cfr. Dt 7, 8). Come un uomo si lega a una donna nel patto matrimoniale, così il Signore sceglie Israele e si unisce a lui per amore. L'amore, come ben sa chi ama veramente, non ha motivazioni; l'amore autentico è gratuito, disinteressato, puro. L'unica motivazione di questa scelta sembra risiedere nel fatto che Israele non è un popolo numeroso, forte e potente, ma è il più piccolo di tutti, il meno influente, il più indifeso. Le qualità del popolo aiutano a definire le qualità di Dio e del suo amore. La divinità a cui appartiene l'universo esprime il suo infinito potere scegliendo e legandosi agli ultimi, ai poveri, ai miseri (cfr. 1 Cor 1, 26-28). L'amore di Dio diventa l'unica forza e l'unico potere anche del suo popolo.

Tale qualità apre la prospettiva sul carattere più importante dell'amore di Dio per Israele. Non basta infatti affermare che Dio è amore; per precisare la natura di questo amore occorre dire che Dio è amore che libera. Infatti, l'amore di Dio, la sua gratuita benevolenza chiama Israele all'esistenza liberandolo dall'Egitto. Prima dell'esodo non esiste propriamente un popolo di Israele; Dio, liberando Israele, lo costituisce soggetto libero. Ora, il senso amoroso di questo atto fondatore va fino ad accettare il rischio di non essere capito, di non essere riconosciuto. In altre parole, Dio ama a tal punto e lascia a tal punto libero l'altro che, per rispettarne la libertà, si espone Lui stesso alla possibilità di non essere accettato, affronta il rischio del tradimento, del rifiuto, dell'essere

addirittura eliminato. A differenza del faraone, il Signore libera Israele perché accetta di essere “rigettato”; il faraone invece rende schiavo e uccide Israele perché teme e non può accettare di essere eliminato. L’amore che libera appartiene perciò alla dimensione della gratuità, al dono assoluto che non garantisce nessuna gratificazione, nessun ritorno vantaggioso per colui che lo promuove. Il fondamento di questa manifestazione dell’amore è il dono, che dà senza sperare una ricompensa (cfr. Lc 6, 32-35; 14, 12-14).

Queste considerazioni valgono anche in riferimento ai comandamenti, nei quali, innanzitutto, si concretizza paradossalmente l’amore che libera. Essi infatti sono compresi nella loro verità quando non sono intesi come prestazioni da fornire a Dio, perché, in realtà, non chiedono precisamente nessuna forma di sdebitamento. È necessario perciò uscire da una logica che vede nel dono della legge una modalità ancora imperfetta di relazione con Dio. L’interpretazione dell’azione di Dio come “esigente” una risposta (di riconoscenza, di rispetto, di restituzione del favore) è valida nella misura in cui rispetta la dimensione gratuita dell’amore, che dunque non si aspetta nulla, non pretende nulla (nel senso che non lo impone). L’amore è invece “esigente” nel senso che il desiderio dell’amante è che l’amato viva dell’amore con cui lo si è amato. I comandamenti, allora, sono l’esplicitazione delle necessarie condizioni per la vita di Israele, sono le norme che difendono, proteggono l’individuo e il popolo dal suo perdersi, perché la vita di Israele viene fatta coincidere con ciò che Dio stesso considera e sente vitale per Se Stesso. Attraverso i comandamenti, il Signore domanda la totalità dell’amore perché questa adesione è la sola che non aliena l’uomo, non lo uccide, perché aderire a Lui è identicamente aderire al proprio essere di persona viva, libera, responsabile, spirituale.

Il papa conclude la presentazione della rinnovata immagine di Dio sottolineando ancora una volta che «l'eros di Dio per l'uomo è insieme totalmente agape. Non soltanto perché viene donato del tutto gratuitamente, senza alcun merito precedente, ma anche perché è amore che perdona [...] Nei testi di Osea appare che l'amore appassionato di Dio per il suo popolo è talmente grande da rivolgere Dio contro se stesso, il suo amore contro la sua giustizia e in ciò si profila il mistero della croce... che riconcilia giustizia e amore» (n. 10). Le affermazioni del papa sono sintetiche e meritano di essere almeno brevemente ampliate per evitare possibili fraintendimenti. È chiaro infatti che il perdono e l'amore non sono in opposizione o alternativi alla giustizia, come se Dio, in forza del suo amore, si trattenesse dall'azione di giustizia (punitiva). Il perdono, piuttosto, è la manifestazione di come Dio fa giustizia. Fare giustizia infatti vuol dire rispettare, promuovere e portare a compimento il senso dell'altro, è permettere che l'altro viva nella verità e nella libertà. Dio ama talmente l'uomo e ha un così profondo desiderio di giustizia nei suoi confronti da trasformare l'uomo ingiusto in giusto. L'unica "preoccupazione" che lo anima non è il desiderio di essere risarcito o vendicato, ma è la verità e il bene dell'uomo colpevole. Nel mistero della croce Gesù porta questo desiderio al pieno compimento, rivelando il volto di un Dio che ama fino alla fine, fino al punto più profondo e impensabile dell'amore, fino a raggiungere chi lo avrebbe rinnegato, chi lo avrebbe abbandonato, chi lo stava per tradire, cioè tutti coloro che di lì a poco avrebbero manifestato le forme più profonde di non amore. Il perdono appare pertanto un'ulteriore rivelazione del fatto che Dio è amore che libera e che liberando promuove la verità dell'uomo, restituendogli pienezza di vita. Non si ravvisa in altre religioni questa qualità del Dio che ha nome Signore, che è così umile nella sua grandezza

(perché amoroso), che può essere definito solo partendo dal termine della relazione che Lui suscita (è il Dio di) e il cui stesso esistere, il suo desiderio, la sua volontà, la sua azione è la vita dell'altro da Sé.

b. La nuova immagine dell'uomo

La presentazione della nuova immagine dell'uomo è più sintetica, tuttavia essa offre una visione non scontata dell'uomo nella sua relazione con la donna. Il papa parte dal racconto della creazione della donna di Gen 2, in cui si narra che l'uomo è solo, ha bisogno di un aiuto che sia alla sua altezza. Il testo biblico, perciò, esprime «l'idea che l'uomo sia in qualche modo incompleto, costituzionalmente in cammino per trovare nell'altro la parte integrante per la sua interezza, e che egli solo nella comunione con l'altro sesso possa diventare "completo"» (n. 11). Da ciò deriva innanzitutto che l'eros è radicato nella natura stessa dell'uomo; Adamo è infatti in ricerca per trovare la donna. La seconda conseguenza tratta dal papa è che «in un orientamento fondato nella creazione, l'eros rimanda l'uomo a matrimonio caratterizzato da unicità e definitività, per cui all'immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico» (n. 11). L'aspetto significativo di questa presentazione mi pare sia la sottolineatura del carattere personale e reciproco dell'amore fra uomo e donna, in grado di esprimere la comunione a cui l'essere umano aspira. In nessun'altra esperienza umana si dà un incontro più profondo tra un io e un tu. La comunione che essi realizzano non è fusione, piuttosto è un'unione che indica prossimità nella differenza. La reciprocità è possibile e reale perché l'altro rimane altro. In questo senso la comunione d'amore tra l'uomo e la donna, in quanto è esperienza veramente umana è anche esperienza di Dio.

GESÙ CRISTO - L'AMORE INCARNATO DI DIO

L'eros e l'agape di Dio trovano la loro forma visibile, piena e drammatica in Gesù Cristo, il Dio fatto carne, che condivide e assume l'intera umanità. La sua morte in croce non è solo la rivelazione della misura del suo amore, ma è anche il mistero in cui la Chiesa può contemplare tale amore per essere animata a viverlo nella sua missione come l'elemento dinamico della vita spirituale cristiana.

Gesù non si è limitato tuttavia a farci conoscere l'amore di Dio Padre e a offrirci un'indicazione per la nostra maniera di vivere alla sua sequela. Ha anche dato al suo amore una presenza duratura attraverso il sacramento che ripresenta il suo atto di donazione, quell'amore perfetto che egli ha amato (n. 13). Nella celebrazione eucaristica noi siamo sacramentalmente coinvolti nel dinamismo del dono-di-sé tipico di Gesù, e siamo quindi portati a rispondere all'amore di Dio con il nostro amore, uniti con Cristo a tutti gli altri ai quali Egli si dona (n. 14). In tal modo giungono ad unità amore di Dio e amore del prossimo, perché l'amore di Dio, che riceviamo nel pane spezzato, continua il suo operare in noi e attraverso noi.

AMORE DI DIO E AMORE DEL PROSSIMO

La presentazione del mistero eucaristico come accoglienza e risposta al dono di sé compiuto da Gesù conduce il discorso a una riflessione sul duplice comandamento dell'amore, letto alla luce di un duplice interrogativo: «è veramente possibile amare Dio pur non vedendolo? E: l'amore si può comandare?». Il papa afferma che «l'amore per il prossimo è la strada per incontrare anche Dio e

che il chiudere gli occhi di fronte al prossimo rende ciechi anche di fronte a Dio» (n. 16). Dio non è totalmente invisibile, dal momento che si è fatto visibile nella sua Parola, in Gesù, nell'azione della Chiesa, nella liturgia, nei sacramenti. In tutti questi "luoghi" Egli rivela il suo amore che è prima, che ci precede e ci chiama a una risposta di amore. È quanto Gesù stesso ha affermato durante l'ultima cena lasciando ai suoi discepoli il comandamento nuovo dell'amore: «vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amati, così amatevi gli uni gli altri» (Gv 13, 34). Il centro di tutta la frase è costituito dall'espressione «come io vi ho amati», che non vuol dire che si tratta di un modello da imitare dall'esterno e servilmente, cioè che occorre semplicemente ripetere i gesti compiuti da Gesù. Non è questo il senso del «come»; esso invece esprime la fondazione: poiché, sul fondamento, sulla base del modo in cui io amo, amatevi gli uni gli altri. Questo vuol dire che possiamo amare perché riconosciamo di essere stati amati prima noi da Gesù e di esserlo stati fino alla fine, all'estremo. Il comandamento non può essere perciò slegato dal vincolo che ci lega a Gesù. Questo vincolo e questo amore precedente sono ciò che qualifica l'amore dei discepoli, rendendolo differente da altre forme di generosità, o di filantropia. Solo se siamo raggiunti e accogliamo l'amore servizievole, fino alla fine, di Gesù, cioè il suo mettere a disposizione la sua vita perché l'altro viva, possiamo essere in comunione con Lui, solo così possiamo amare. Il *come* presuppone quindi la Pasqua, il dono estremo di Gesù. Solo così Gesù può donare di amarci gli uni gli altri come lui ci ama. In questo modo viene ribadito quanto il papa ha affermato al n. 7 a proposito della necessaria integrazione delle due dimensioni dell'amore, dell'eros e dell'agape, del ricevere e del donare.

Inoltre, il fatto di amarsi a vicenda come Gesù ha amato implica alcuni passaggi obbligati: quello di amare ciò che non è amabile, quello di rivolgersi verso chi è ultimo, povero, misero, quello di una estensione universale dei destinatari dell'amore, con un impegno pratico qui e ora. Il segreto del comandamento nuovo dell'amore sta dunque nell'accoglienza del mistero d'amore di Gesù e nel fatto che proprio l'amore di Gesù, il suo donarsi permette al comandamento di realizzarsi. Gesù sembra domandare un amore impossibile, ma insieme dona ciò che permette di renderlo concreto.

L'amore è inimitabile, altrimenti non sarebbe amore e non tollera nessuna norma, perché esso stesso è la norma; solo l'amore obbliga. Tuttavia può nutrirsi di quei gesti e di quelle parole di Gesù che in qualche modo insegnano cosa vuol dire amare. Accogliendo quei gesti e quelle parole, accettando l'imperativo che ne deriva, è possibile rendere i gesti e le parole di Gesù, quindi il suo amore, efficace per la nostra vita e per quella dei fratelli, rendere divino il nostro amore e lasciarci trasformare in comunione.