

CONVERSIONE E AMORE ALL'UOMO

Il problema morale del perché la vita cristiana si condensa nell'amore verso Dio e verso l'uomo ha sempre dato spunto a molteplici riflessioni. Sono innumerevoli le opere scritte per stabilire cosa si intenda per amore verso Dio, cosa per amore verso l'uomo, quale il rapporto tra i due, se il dare la prevalenza all'uno o all'altro, se, con una sintesi più equilibrata, non si debba dire che l'uno è manifestazione, concretizzazione dell'altro. In una parola si può dire che oggi la domanda fondamentale della morale è: « amore », ma perché? qual è la misura misurante dell'amore? come nella *praxis* questo atteggiamento si può manifestare? può dirsi, senza rischio di una certa 'anomalia', che l'amore è solo questo è la norma del cristiano, che si va determinando di volta in volta nell'interno dell'ecklesia al di là e al di sopra di 'norme' e 'comandamenti'?¹.

1. Alcune precisazioni

Si tratta forse ancora una volta di una mal posizione del problema: quella che vede nell'amore verso il Padre e nell'amore verso

¹ Per indicare l'importanza della problematica di questo tema, penso basti citare per tutti il P. Bernard-Haering, che nella sua recente opera dedica un paragrafo all'amore, intitolato « Solo l'amore — L'etica della situazione ». Non voglio criticare il fatto dell'accostamento di queste due posizioni, perché l'illustre Autore ne dà una valida giustificazione. Il tentativo di porre tutta la forza dell'agire morale nell'amore, applicato nella concretezza della situazione, tentativo che Haering vede rappresentato soprattutto dal Fletcher (cf. per es. J. FLETCHER, *Situation ethics*, Philadelphia 1966), piuttosto che da J.A. T. Robinson, le cui opere sono ben note e che lo Haering considera un moderato, lo porta a queste conclusioni: « Tutti i teologi moralisti seri sono d'accordo che l'amore costituisce il principio supremo, il dono e la legge onnicomprensiva di Dio, ma non è facile determinare in qual modo l'amore riveli a livello conoscitivo le sue regole e norme ». B. HAERING, *Liberi e fedeli in Cristo*, vol. I, Roma 1979, 424-427.

il prossimo « due » norme, l'una di fronte all'altra, l'una forse complementare all'altra, ma pur sempre « due »; similmente altro problema mal posto è quello della « regola » dell'amore: perché l'amore deve essere visto come necessariamente « normato », se è esso stesso « norma » in un certo senso? E' anche qui un contrapporre « norma » e « amore » come « due » e non percepire l'unità profonda della vita umana, vissuta nell'ekklesia di Gesù. Ogni volta che l'uomo perde di vista l'« unità » che egli è in Dio e « l'unità » che egli è « con gli altri in Dio », si corre il rischio di avere una visione schizofrenica della vita, non più unificata nella totalità del nostro « essere figli in-e-per » (Dio), ma vanificata nella ricerca di un « agire » che non dipende più dall'essere, ma da un « dover-essere », che necessariamente trasforma la morale in « moralismo ». Ritrovare l'esser figli, cioè l'uomo-in-Dio e quindi l'unità dell'amore, vita dell'uomo in Dio, questo dovrebbe essere il compito fondamentale della riflessione teologica che sia al contempo anche antropologica, della « filosofia cristiana », che è necessariamente « theo-anthropologia ».

Le affermazioni scritturistiche e quelle dogmatiche sono accolte oggi con una certa facilità; non si capisce — o non si capisce bene — perché le stesse affermazioni fatte sul piano della teologia morale non vengano accettate. Infatti, finché una proposizione rimane sul piano dei principi non interessa molto, ma quando scende nella prassi, nel concreto della vita dell'uomo, nella struttura del « sistema » morale, allora se ne vedono tutte le implicanze trasformatrici e dirompenti. Così non dovrebbe esserci bisogno di scrivere quello che stiamo scrivendo, a tanti anni di distanza dal saggio di Karl Rahner sull'unità dell'amore di Dio e del prossimo². Egli, tra l'altro, richiama quello che la teologia insegna su questo tema, ma si trova costretto ad aggiungere: « La maggior parte dei teologi inorridirebbe oggi dinanzi alla proposizione che conferisce alla tesi fondamentale il suo senso ultimo, la sua vera e propria incisività e ineluttabilità, che cioè dappertutto dove un vero amore dell'uomo raggiunga il suo senso vero e proprio e la sua assolutezza e profondità morale, esso, nell'ordine reale della salvezza, è così rifatto ed elevato dalla grazia salvifica di Dio, da essere anche *caritas* rivolta a Dio, sia che il soggetto la tematizzi esplicitamente come una tale *caritas*, sia che non lo faccia. Eppure è in tale direzione che porta la tesi dell'identità, così come è concepita qui »³. Si può porre l'obie-

² In *Nuovi Saggi*, I, Roma 1968, 385-412.

³ *Ibid.*, 394.

zione che l'amore del prossimo o ha valore in quanto è un atto *religioso*, rivolto a Dio, tramite la mediazione umana. Ma questa obiezione è fondata su un equivoco. Notiamo in primo luogo che Dio non è un « oggetto » accanto ad altri (almeno, non per l'esperienza originaria di Dio), al quale egli possa volgersi intenzionalmente nella stessa guisa dispersa e particolare, così come si volge alla molteplicità degli oggetti e delle persone che incontra categorialmente nell'ambito della sua esperienza intramondana. In altri termini, tra Dio e noi c'è quella che Heidegger chiama la differenza ontologica (pur non attribuendola a Dio, ma all'essere); o, se si preferisce, secondo i presocratici, l'Essere (il Logos) è il mistero nel quale siamo immersi come la luce, che per l'occhio non è costringitiva, ma che non è essa stessa la visibilità, come non lo è l'occhio, né le cose, ma occhio, luce e cose formano l'unità della visione. Così l'uomo non ha a che fare con Dio soltanto quando se ne fa tematicamente un concetto come di una realtà *accanto* ad altre, in una distinzione puramente partitiva nei confronti di queste. Dio è sempre dato nell'atto originario, precedente a una tematica riflessa. L'errore è di pensare Dio come « semplice presenza ».

La religione cristiana, è vero, lo tematizza; in altre parole: qui egli stesso (al di là di una tematizzazione puramente filosofico-religiosa) è dato (in forma trascendentale) mediante « l'orizzonte » dello spirito aperto dalla grazia divinizzante o da essa mantenuto nella sua apertura assoluta; qui, attraverso la rivelazione verbale storico-salvifica è lui in persona a parlare (categorialmente), diventando in tal modo « controparte » in un rapporto diretto e personale con l'uomo.

Tuttavia ciò accade sempre di fronte a un uomo e per mezzo di un uomo, che è già « mondano », cioè dato liberamente a se stesso attraverso l'accesso amorevole al suo ambiente umano, attraverso l'incontro e la comunicazione personale con il *Tu* dell'esperienza intramondana.

La tesi classica insegnata nelle scuole (contro l'ontologismo e l'idea innata di Dio), secondo la quale Dio può venir conosciuto soltanto a posteriori partendo dalla creazione, non vuol dire, in fondo, se rettamente intesa, che l'uomo s'imbatta in Dio come in un qualsiasi oggetto che trova per caso... vuol dire, al contrario, che l'esperienza trascendentale originaria... a Dio, e pertanto di Dio stesso, può venir fatta soltanto dopo che l'uomo è uscito da se stesso e ha già incontrato il mondo, che come mondo dell'uomo è in primo luogo il suo ambiente umano.

L'atto dell'amore del prossimo è quindi l'unico atto categoriale originario, nel quale l'uomo raggiunge tutta la realtà data categorial-

mente, nel quale si realizza di fronte ad essa in maniera totale e giusta e in ciò fa sempre l'esperienza trascendentale e soprannaturale immediata di Dio. L'atto tematico religioso in quanto *tale* è e rimane secondario di fronte a tutto questo⁴.

Né si creda che il Rahner *crei* una teoria nuova nell'ekklesia; già nei Padri si trova tutto questo e con chiarezza; ne sia solo un esempio Agostino⁵ che, tra l'altro, afferma: « Ama dunque tuo fratello e resta senza inquietudine ». Cosa significa « ama tuo fratello » anche se non sei conscio di amare Dio? Semplicemente: che un amore puramente *umano*, umanamente vissuto, donato e ricevuto, è già *in se stesso* l'Amore che procede da Dio, che va vissuto dunque senza la preoccupazione morale che non sia altra che questa: che sia *vero amore*; il resto non conta, « resta senza inquietudine »!⁶.

2. Tentativo di una risposta

Fatte queste precisazioni, tentiamo una risposta alla domanda postaci, e cioè: se l'amore è la norma del cristiano, non si corre il rischio di cadere in una certa anomia? La risposta dovrebbe essere facile e semplice, ma non lo è. Il comandamento o la virtù non sono

⁴ Cf. K. RAHNER, *art. cit.*, pp. 405-409.

⁵ « E che? chi ama il fratello ama anche Dio? Necessariamente ama Dio: egli ama l'amore stesso. Può amare il fratello senza amare l'amore? necessariamente egli ama l'amore. Ma come? per il fatto che egli ama l'amore, ne segue che ama Dio? Sì, certamente. Amando l'amore, ama Dio. Hai dimenticato ciò che hai detto poco fa, che Dio è amore (1 Gv 4,8.16)? Se Dio è amore, chiunque ama l'amore ama Dio. Ama dunque tuo fratello e resta senza inquietudine. Tu non puoi dire: amo il fratello, ma non amo Dio. Come tu menti se dici: amo Dio, quando non ami il fratello; allo stesso modo t'inganni se dici: amo il fratello ritenendo di non amare Dio ». S. AGOSTINO, *Expositio in Ep. ad Gal. 45*; PL 35, 2052; SC 75, 400-402.

⁶ Eppure i moralisti ancora temono: il Günthör, nella sua opera ancora recente, che vuol porsi come la sintesi della morale rinnovata, tratta dell'« amore di Dio » nel vol. II, mentre rimanda al vol. III l'« amore del prossimo »; egli si sente obbligato a riconoscere che, in linea di principio questi due « amori » « non si distinguono necessariamente l'uno dall'altro » e che « terremo sempre presente l'intimo rapporto che li lega », il che vuol dire che sono « legati » da un « rapporto » « intimo » sì, ma ciò non è identità, caso mai somiglianza, collegamento da valutare con cautela. Infatti questo Autore vede un grave pericolo: « dobbiamo ricordare l'*orizzontalismo*, che identifica semplicemente l'amore di Dio con l'amore del prossimo e risolve il primo nel secondo, disconoscendo in tal modo la peculiarità e la sublime bellezza dell'amore di Dio e provocando un deprezzamento dello stesso amore del prossimo, che pur vorrebbe mettere in primo piano ». A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, Roma 1974 II, 242.

necessari, perché al loro posto c'è il comandamento vero, l'amore, e la virtù vera, *la libertà donata*. Una « norma » non ha bisogno, se è veramente tale, di essere a sua volta normata: altrimenti quando finirebbe questo processo di normare? Ciò che è perfetto (anche nel senso di « interamente compiuto in se stesso »), non può trovare perfezione, cioè autorealizzazione, che in se stesso e non in qualcosa che gli sia estrinseco e perciò stesso al di fuori della perfezione.

Eppure l'amore è normato e concretizzato. Dice Gesù (Mt 25,31-46) che saremo giudicati non semplicemente sul fatto se avremo amato o no (il che sarebbe generico e indeterminato in se stesso), ma se avremo *dato, visitato*, in una parola *fatto qualcosa a qualcuno*, a qualcuno che non tanto rappresenta Gesù, ma che è Gesù stesso. E' esattamente la prima delle domande che ci ponevamo: qual è l'esatto rapporto tra l'amore per Gesù e l'amore per il prossimo? Noi affermiamo: sono lo stesso ed unico amore.

Prendiamo l'invito, prima del Battista, poi di Gesù: « *convertitevi* »! Il verbo usato è *metanoéo*; *metanoia* ha ora due aspetti, come si deduce dall'analisi semantica⁷: 1) un cambiamento di mentalità (cambiare principi, valori) e 2) un cambiamento di condotta, una nuova prassi; in altre parole un aspetto puntuale (la rinuncia al passato e il voler riprendere il cammino) e un aspetto durativo (la manifestazione concreta di questo mutamento nella vita). Nota J. Mateos come *metanoia* sia un concetto antropologico, cioè consista nel cambiare atteggiamento verso l'uomo terreno, il vicino, il prossimo, non Dio. Questo è più propriamente la conversione che si esprime con il verbo *epistrépho* (epi-, con-verti, sùb) che indica una direzione, un termine esterno: questo è un concetto teologico, cioè verso Dio. La *metanoia* è invece nella linea dei profeti, in quanto consiste nel cessare di fare il male e cominciare a fare il bene. Si deve però notare che la fede supera la *metanoia*.

Mentre il battesimo di Giovanni richiedeva solo la *metanoia*, la predicazione di Gesù, e quindi il battesimo cristiano, pone in atto un'adesione a Cristo e il proposito di amare come Gesù ha amato, cioè si richiede la fede. Il battesimo nell'acqua è simbolo della *metanoia*, cioè significa seppellire il passato. Ma è lo Spirito che ci rende capaci di assomigliare a Cristo, cioè ad amare come lui ha amato. Gesù, infatti, nel suo battesimo, si impegna per noi, anche se ciò gli dovrà costare la vita. La sua immersione non è una retti-

⁷ Cf. J. MATEOS, *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*, Madrid 1977, 98-99.

ficazione del passato (com'è la *metanoia* che abbiamo considerato prima), ma designa una « missione » anche nell'accettazione della morte per la liberazione dell'uomo. E con Gesù lo Spirito, nel testo evangelico, non è chiamato Santo⁸, perché Gesù non ha bisogno di essere separato. Lo Spirito, anzi, trova il suo « nido » (come colomba) nell'uomo che si impegna con questa modalità. Abbiamo allora un nuovo rapporto tra Dio e l'uomo: Dio non è più il Signore, ma il Padre. I quaranta giorni nel deserto, in cui Gesù viene condotto dallo Spirito, sono simbolicamente tutta la vita pubblica di Gesù (come il Nuovo Israele): prima di arrivare alla terra promessa, la resurrezione, lo Spirito lo spinge a buttarsi nella vita pubblica, che è il campo del deserto, lì ove esiste Satana, che impersona il potere⁹.

Ora, il dono dello Spirito viene fatto al cristiano in dipendenza dall'adesione personale a seguire la condotta, la strada, di Gesù; la condizione del dono dello Spirito è l'atto di fede che fa il cristiano, cioè la sua concreta adesione personale a seguire la condotta, la strada, di Gesù; la condizione del dono dello Spirito è l'atto di fede che fa il cristiano, cioè la sua concreta adesione a Gesù e alla sua missione di liberatore dell'uomo. Il « dono dello Spirito » ci identifica in ciò.

Le tentazioni, cui la comunità sarà sottoposta, sono le stesse cui fu sottoposto Gesù nel deserto; anche da qui appare dunque chiaro come tutto il Vangelo porti alla conversione all'uomo. Le tentazioni sono tre: 1. *Ateismo pratico*, cioè usare i carismi ricevuti per il proprio comodo, usare i doni in proprio (trasformare le pietre in pane); 2. *Agire secondo la propria volontà*, tanto Dio provvede: è il provvidenzialismo che ci esime da ogni responsabilità (buttati giù); 3. *Il potere*, cioè diffondere il Regno di Dio per mezzo della gloria e del potere; Satana offre a Gesù i mezzi del potere, basta rendergli omaggio; ma così, chi usa potere, gloria e danaro promuove di fatto il regno satanico.

La stessa realtà appare nelle beatitudini (*Mt 4,25 ss.*). Il monte, che indica la sfera divina¹⁰ non è più il luogo di Jahweh, ma è di Gesù; non c'è solo Mosè, ma anche i discepoli; il nuovo codice non è fatto sotto forma di imposizioni, ma di invito. La prima beatitudine si deve tradurre « Beati quelli che *si decidono di essere pove-*

⁸ « Santo » è un esempio di lessematica doppia, cioè una parola ambivalente che significa due realtà; così « santo » vuol dire 1. separato; 2. che separa.

⁹ Cf. W.D. DAVIES, *The Sermon on the Mount*, Cambridge 1977, pp. 1-32.

¹⁰ Cf. W.D. DAVIES, *The setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964.

ri »¹¹, e continua « perché il governo di Dio si esercita su di essi »: su di essi, e non su altri, con il verbo al presente; è questo esercizio di presenza di Dio su di essi, che fa sì che possano dirsi *makarioi*, beati. Non basta esser povero sociologicamente, ma bisogna *decidersi* ad esserlo; bisogna saper rinunciare all'ambizione di aver potere economico e ogni altro potere; e il verbo al presente (le altre beatitudini, eccetto l'ultima, hanno il verbo al futuro) significa che tutto accade *in questo mondo*. La prima beatitudine corrisponde al primo comandamento della Legge: se lì c'era l'idolo, qui per Gesù l'idolo è il denaro¹². La prima beatitudine è quindi *l'impegno dell'uomo* per l'uomo, ogni uomo, simbolo del quale è il povero o l'orfano o la vedova o il carcerato o chiunque soffra. Perciò destinatario dell'amore nel Nuovo Testamento è l'uomo, non più Dio, come nel Vecchio Testamento; in Giovanni questo si esprime: come io ho amato — così amatevi. La *metanoia*, nel battesimo del Battista, è la condizione per l'annullamento dei peccati contro l'uomo; infatti le trasgressioni che sono citate non sono trasgressioni contro la Legge (concetto rabbinico di peccato), ma verso l'uomo. Gesù, facendosi battezzare da Giovanni, si impegna a costo della vita nella liberazione dell'uomo da ogni schiavitù, cioè si impegna ad amarci. E' in lui, perché in lui si ricostruisce la nostra unità, e insieme a lui che noi siamo chiamati ad impegnarci per la liberazione dell'uomo; ci impegnamo cioè ad amare l'uomo e dunque ci impegnamo *con* Gesù: come io ho amato — così amate. E' chiaro che la condizione indispensabile per il discepolato era la fede in Gesù come Messia e Figlio dell'uomo, Figlio di Dio (Mc 1,1; Mt 6,16; Gv 20,31); fede che significava aderire a lui, alla sua persona e alla sua missione. Posto ciò, la prima condizione che Gesù chiedeva ai discepoli era la rinuncia alle ricchezze (Mt 5,3; Mc 10,21; Lc 12,33; 14,33) come unica via per rompere con il sistema ingiusto verso l'uomo (Lc 16,9). Questa rinuncia non era un consiglio ascetico per un piccolo gruppo isolato di persone, ma una necessità per coloro che desideravano appartenere alla nuova comunità che Dio vuol creare in questo mondo. Né Gesù chiedeva la rinuncia alle ricchezze come condizione per la salvezza. Lo scopo del gruppo dei discepoli non era quello di salvarsi, il che era

¹¹ Questa traduzione « si decidono », deriva in forza del fatto che in lingua semitica l'interiorità antropologica si esprime duplicemente: abbiamo *kardia*, che indica l'interiorità statica, e *pneuma*, che indica l'interiorità dinamica. *Kardia* è una disposizione abituale, una persuasione permanente; si costruisce con verbi durativi. *Pneuma* invece è un atto di intelligenza interiore, atto di sentimento; si costruisce, di solito, con aoristi; cf. Mc 8,12; 2,8; Lc 1,47. La traduzione che diamo è in forza del fatto che il testo usa *pneuma*.

¹² Cf. Mammona, in Mt 6,24.

già garantito (Mc 10,30; Gv 3,18; 6,47. 54; Ef 2,5-6) ma quello di trasformare la società umana. E per far ciò la bontà individuale non basta, né la carità o elemosina *paternalistica*. Gesù vuole la creazione di un gruppo in cui non c'è né il mio né il tuo, dove tutto è in comune fra tutti (At 2,42-45; 4,35). Però la comunità cui Gesù pensa non è una comunità di mendicanti; al contrario Gesù promette la fine della fame e del bisogno; solo che la soluzione egli la indica non nello stipare in *ammassi* (Mt 6,19-21), ma nel *condividere* (Mt 14,15-21). Questo stile di vita contraddice quello della società e perciò Gesù chiede a chi vuol essere suo discepolo di creare un nuovo stile di vita. Non basta perciò essere diventato povero, ma ci dev'essere un altro passo; quello di rinunciare anche al desiderio delle ricchezze ed abbracciare la sequela. La rinuncia alle ricchezze comporta naturalmente la rinuncia al potere e agli onori. Dove non ci sono né ricchi né poveri, non ci sono primi o secondi. Gesù non permette che nel gruppo uno prevalga sull'altro. C'è piena libertà nel gruppo: non ha mai imposto né una regola da osservare, né un giorno da santificare o una qualunque pratica obbligatoria. E quando fu criticato perché i suoi discepoli non conducevano una vita austera, si rifiutò assolutamente di stabilire una regola circa il digiuno (Mt 9,14-17). La libertà e la gioia erano il segno distintivo del gruppo di Gesù; egli stesso lo confrontò con una celebrazione nuziale. Né volle nessuno speciale segno di distinzione o di onore per i suoi seguaci, com'era costume tra i rabbini. Proibì di farsi chiamare *padre*, perché siamo tutti fratelli con un solo Padre; né è lecito farsi chiamare « maestro » come era usuale per i Maestri, perché uno è il Maestro, Gesù stesso (Mt 23,8. 11). Ogni volta che i discepoli mostrarono segni di ambizione per il potere egli duramente mostrò loro che dovevano farsi come bambini (Mt 18,1-4). Al potere egli oppose l'eguaglianza che si rivela nel mutuo servizio (Mt 20,25-28).

A parte la fede in Dio, per il popolo Gesù non lascia nulla del codice religioso del giudaismo, eccetto la giustizia e l'amore per gli altri (Mt 7,12; 19,16-19; 22,34-40; 23,23; 25,34-36). Tutti gli altri obblighi religiosi, come i sacrifici nel tempio (Mc 12,32-34), la preghiera ad ore fisse (Lc 5,33-34), abluzioni rituali (Mc 7,3), distinzione tra cibi permessi e proibiti (Mc 7,19) e, di conseguenza, la distinzione tra religiosi (cioè osservanti) e non-religiosi (non-osservanti) non hanno, presi in se stessi, nessun valore per lui. Anzi affermò che i cosiddetti « peccatori » erano più vicini a Dio di quelli ritenuti senza macchia (Lc 18,9-14); cioè, parlando tecnicamente, egli dichiarò nulla la pratica religiosa concepita in senso soltanto ritualistico. Ciò che Dio tiene in conto è che noi amiamo gli altri (Lc 10,30-37).

3. Normato dal « come »

Dice il Lyonnet¹³: « L'originalità del N.T. consiste precisamente nell'aver fatto dello stesso amor del prossimo ciò che la teologia posteriore chiamerà una *virtù teologale*, in termini più biblici... ciò per cui l'uomo è più immediatamente unito a Dio; propriamente, non in quanto l'amore del prossimo sarebbe effetto dell'amore di Dio (secondo la considerazione dell'*oggetto materiale*), ma in quanto *procede da Dio* (secondo la considerazione dell'*oggetto formale*); oppure, se si preferisce, non propriamente né primariamente perché *sale a Dio*, oggetto *materiale* di questo amore, ma perché *scende da Dio*, cioè in quanto Dio è il suo oggetto *formale*¹⁴. Se la conversione all'uomo, l'amore all'uomo « scende da Dio », cioè da Lui procede attraverso di noi, è Lui che in noi ama e continua la sua Incarnazione: « come io amo voi ». Il « come » è perciò norma normante, ma che è amore; amore perciò regolato dall'Amore. Noi, nell'interno di questo Amore, sappiamo cosa vuol dire *esser corpo*, essere *membra* di Gesù, essere il sacramento della sua *anthropophilia*.

4. Normato dall'uomo

E' la seconda norma che abbiamo individuato; è anch'essa interna all'amore o viene dall'esterno? Dovrebbe essere chiaro che è interiore all'amore. Se l'uomo costituisce in Gesù l'unità di tutto l'umano, se la partecipazione dello stesso pane e della stessa bevanda fa di noi una sola cosa, allora l'uomo non sta di fronte a me, quasi un « altro », ma lui in me ed io in lui siamo membra l'uno dell'altro, in quanto riassunti nell'unità della persona del Figlio, di Gesù. Ora questo fatto abolisce l'*io* e il *tu*, così come abolisce il *mio* e il *tuo*: ogni cosa deve essere comune tra coloro che sono koinonia in Gesù. E come io « so » ciò di cui ho necessità, allo stesso modo « so » di cui l'altro-in-me abbisogna: anche questo però non è una legge, ma un « modo di essere », una situazione ontologica. Il voler determinare a priori ciò di cui l'altro ha bisogno, è un voler determinare, in fondo, « chi » è il mio prossimo, mentre la questione vera è « di chi » sono prossimo io. Solo nella comunione concreta con l'altro potrò amarlo, dando non « questo » o « quello », ma dando il *me stes-*

¹³ Cf. *Amore del prossimo: pienezza della legge*, in « Rassegna di Teologia » 4 (1974) 255.

¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 255.

so che con l'altro è stato identificato, riconosciuto, ritrovato.

Il senso vero dell'uomo « Immagine di Dio » è¹⁵ che, almeno nella condizione paradisiaca e certamente nella rinnovata condizione escatologica, in Dio abbiamo una consustanzialità tripersonale. Nell'uomo dunque dobbiamo ritrovare una « consustanzialità » (per quanto riguarda la natura) e una « pluripersonalità » (per quanto riguarda le persone). Il che significa, riprendendo le parole del Simbolo « Quicumque »¹⁶ « ...unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes: alia est enim persona Patris, alia (persona) Filii, alia (persona) Spiritus Sancti; sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas... ». Così dovremmo essere in grado di affermare che molte sono le persone che costituiscono l'umanità, ma una è l'umanità (meglio: l'uomo), né l'umanità è la somma delle varie persone, né l'una persona aggiunge — in ragione di uomo — qualcosa all'altra, ma sono eguali e coesistenti, pur essendo perfettamente diverse ed irripetibili. Ogni persona è *tutto l'uomo*, ogni *uomo* è completamente *persona*. E questo in virtù del fatto che il Padre ha un Figlio, unito a Sé nel vincolo dell'Amore, quello Santo. Uno è il Figlio: e noi, uomo, figli-nel-Figlio; non a lui contrapposti, né da lui separati — se non dal peccato, che è la separazione stessa —, ma in lui unificati, deificati. Il Figlio, *veramente Dio*, si è fatto *veramente uomo*, affinché noi, *veramente uomini*, fossimo *veramente figli*. Cosciché, conoscendo l'adorabile Trinità nella sua manifestazione a noi — nell'ordine economico e non essenziale — Dio è il Padre ingenito, è Dio il Figlio genito-e-umanato, è Dio lo Spirito amante e diffusore d'amore¹⁷.

Se la buona notizia di Gesù è quella che non c'è più un *Dio* da

¹⁵ Cf. L. CECCARINI, *La morale come chiesa*, Napoli 1980, 64-65.

¹⁶ DS 75.

¹⁷ Potremmo citare praticamente tutti i Padri d'Oriente e d'Occidente, ma la loro dottrina su questo « *mirabile commercium* » è troppo nota per insistervi ancora. Preferisco rimandare alle parole del Solov'ëv: « Il grande significato del processo storico iniziato con la riforma sta nel fatto che esso isolò la persona umana, la lasciò in balia di se stessa perché potesse coscientemente e liberamente volgersi al principio divino ed entrare con lui in un nesso perfettamente cosciente e libero. Questo nesso sarebbe impossibile se il principio divino fosse puramente esteriore per l'uomo, se non fosse radicato nella stessa persona; altrimenti l'uomo nei riguardi del principio divino si troverebbe soltanto in una dipendenza assoluta e fatale. Un nesso libero e interiore tra il principio assoluto e la persona umana è possibile solo perché questa stessa persona umana possiede un valore assoluto. La persona umana può in modo libero e interiore unirsi al principio divino solo perché essa stessa è in un certo senso divina, o più precisamente partecipe della Divinità ». V.S. SOLOV'EV, *Sulla Divinumanità*, Milano 1971, 73-4.

temere, ma un *Padre* da amare, perché ci ama al punto tale da dare per noi la vita del Suo amatissimo Figlio; e se la conseguenza di questo è che le barriere (tra noi e il Padre, tra noi e noi, tra noi e il nostro stesso intimo) sono abbattute e abolite e che i due *sono ora divenuti uno* nel corpo del Figlio Unigenito, la prima conseguenza di ciò è che già siamo inseriti nella vita trinitaria. E già ne siamo partecipi, non però come singoli, come individui, ma come persone di quell'unità che il Corpo assume crescendo nella deizzazione, nella partecipazione all'unico banchetto del corpo e del sangue del Figlio. La conseguenza morale sarà allora che l'unico corpo avrà come unica vita (o legge) lo Spirito, cioè l'amore: amore che è coesione in se stessi, coesione e vibrazione con il resto del Corpo, koinonia con Gesù assoggettante al Padre suo e nostro il cosmo intero¹⁸.

Dal punto di vista biblico D. Marzotto scrive¹⁹, riassumendo un ricco quanto convincente studio: «...all'inizio c'è l'unità fra Gesù e il Padre. Questa unità è svelata progressivamente da Gesù, mediante la sua parola, i segni, le opere che egli compie, in particolare la sua passione e morte. Chi dal Padre a Gesù è stato donato, comprende accoglie e penetra questa rivelazione, si affida a questa prospettiva, crede in Gesù. Molti vengono così radunati attorno a lui e si forma il nuovo popolo. Qui regna l'amore fraterno, in cui ciascuno si riconosce dono dell'altro e nell'altro si ritrova. Riproporre, manifestare questa realtà di unità, che non ha origine da loro, ma è donata, è fondata nell'unità stessa di Gesù col Padre, è la missione dei discepoli di Cristo, perché a lui tutti siamo radunati, «perché tutti siano una cosa sola». Due elementi vorrei sottolineare: «ciascuno si riconosce dono dell'altro» e «nell'altro si ritrova»; questi due elementi insieme infatti formano una specie di descrizione, se non di definizione, dell'amore dell'uomo in Gesù nel Padre.

5. Riconoscersi ciascuno dono dell'altro

Dal punto di vista morale, che significato può avere? Il primo aspetto che colpisce è che l'altro è non un estraneo, un individuo da *valutare* forse anche da giudicare e, perché no, da strumentalizzare, ma è una *persona* tutta in positivo. Se è dono, è dono in ogni suo aspetto, in ogni caratteristica, in ogni sua autoposizione. Così,

¹⁸ Cf. H. SCHLIER, *Il tempo della Chiesa*, Bologna 1968³, articolo *L'unità della Chiesa nel pensiero dell'Apostolo Paolo*, 461-480.

¹⁹ *L'unità degli uomini nel Vangelo di Giovanni*, Brescia 1977, 234-240.

io stesso mi percepisco come *donato* all'altro, dall'altro accolto, accettato, gradito, recante gioia, vita, pienezza di essere, come ogni dono buono e perfetto comporta.

In questa reciprocità di *essere-donati* ha la sua sede l'amore, l'unità, il vincolo al posto della barriera, il consentire al posto del valutare, l'accogliere al posto del giudicare: in altre parole, *la gioia*.

Il secondo aspetto è che se c'è il dono, questo è amore del donatore: se siamo donati l'uno all'altro è perché siamo amati d'unico amore in questo nostro *essere-con*, in quanto *convenuti* o forse meglio *convinti* dall'attrazione di Gesù, che col Padre è uno.

6. Ritrovarsi nell'altro

Questo vuol dire: non si tratta di amare *attraverso* l'altro, perché nell'altro io sono ritrovato, riconosciuto, ridato. In quanto nell'altro mi ritrovo, trovo cioè possesso finalmente di me stesso, di me risonanza e gloria (perfezione del peso che mi è dato e immagine di Colui di cui sono immagine), di me pace (*shalom*) mi amo riconoscendomi, come sono amato e riconosciuto: identificato nell'altro, identificato in Gesù. Solo ritrovandomi nell'altro posso non errare, non fraintendermi, non andare verso l'amore come verso una donazione ad un estraneo, ma con il desiderio, l'eros di essere sempre più me stesso, sempre più me stesso nell'altro, sempre più me stesso con l'altro nel Padre, perché in definitiva in Gesù.

Amore di me, amore dell'altro, amore di Gesù, amore del Padre: amore unico e unificante tutta l'esistenza, tutta la comprensione, tutta la tensione. Uno è l'amore, uno il comandamento, uno il Padre, uno il Figlio, una la vita: cioè una la norma ²⁰.

²⁰ « Questa notevole compenetrazione, anzi identificazione fra *eros* e *agape* costituisce così la caratteristica originaria della tradizione classica dell'amore. Da una parte, sotto il segno di una preminenza dell'*agape*, l'amore specificatamente personale e come tale operante, appare, in vista di una sua possibile sintesi con l'*eros*, come l'umanizzazione di un *eros* neutro, cosmico che, come forza diffusa, costituisce la forza primordiale del cosmo: fuoco della materia, fuoco della vita, fuoco dello spirito ». E. PRZYWARA, *Umiltà, pazienza e amore*, Brescia 1968, 67-68. E poco oltre aggiunge: « Agostino, per il quale una vera *passio amoris*, un amore santamente appassionato, costituisce il centro specifico di ciò che è umano e di ciò che è cristiano. 'Impeto' che va « al Maestro del mondo », così come prima egli è venuto « al mondo » e per di più in maniera tale che « non può darsi via più sicura all'amore di Dio... che il puro amore dell'uomo per l'uomo » (In Ps. 31 II 5 — de mor. eccl. cath. I 26,48). E finalmente in maniera tale che l'amore è in se stesso legge, direzione, via in tutto: *dilige et fac quod vis*, « ama e fa ciò che vuoi; se taci, taci nell'amore; se gridi, grida nell'amore » (in ep. Joh. tract. 7,8). *Ibidem* 70.

7. Amore come vita nella sua pienezza

Tutto ciò deve indurci ad alcune riflessioni sul rapporto teologico tra *vita* e *pienezza di vita*. Vita è infatti una categoria che racchiude in sé ogni vivente, e non intendo solo la tradizionale distinzione tra il mondo vegetale, animale e umano, ma tutto è in qualche modo vivente. E, posta la differenza ontologica tra l'essere, le cose e l'uomo, è chiaro che tutto ciò che esiste, sia come semplice presenza, sia come coscienza dell'essere, sia come non-coscienza, può essere detto *vivente*. Ma proprio dell'uomo è non il vivere, ma il vivere in pienezza. Cos'è dunque questa pienezza di vita, o qual è la differenza tra la vita di un uomo e la vita di un altro vivente? E' il fatto che il vivente non-uomo è inserito nel tutto circostante come parte di questo tutto, soggetto alla legge del tutto, parte determinata del divenire e del mutare e del continuare del tutto.

Per l'uomo non è così: egli non è parte di ciò in cui si trova pur coinvolto, egli non è determinato o dominato dalla legge dell'universale armonia, non acquista dal circostante il senso, ma lo determina. Egli è colui che, essendo stato deciso, essendo un progetto non suo, trovandosi coinvolto in ciò che non lui ha creato, può realmente ricreare, ridare vita al circostante, dando il significato, il senso, lo scopo a tutto il resto. Tutto ciò che è, è *per l'uomo*, da lui riceve, nulla dando, perché anche il dare è un dare ritrovato da colui che *trova*, che è epifania del significato facendo significante, qui e ora, facendo significare anche il non-essere. Per questo l'uomo è libero dalla legge, non tanto nel senso fisico, ma propriamente in senso esistenziale; la sua vita cioè non acquista senso dalla legge, ma semmai alla legge dà solidità, facendola esistere come armonizzante il non armonico di per sé. Armonia è *umano ordine*, concordia del dissonante che deriva dalla concordia interna all'uomo, dalla capacità dell'uomo di coinvolgersi affettivamente con il circostante. Se il mare parla all'uomo, lo fa perché il *daimon* è nell'uomo, non nel mare; nell'uomo è il potere ricevuto, o progettato, di diffondere e di comunicare la diffusione che attraverso di lui si compie.

Questo coinvolgimento affettivo, o questo *daimon* o sorgente che dall'uomo esce (come ricevuto), altro non è che l'eros, cioè l'amore. Quella potenza cioè che è capace — perché ricevuta da un amore che ha suscitato l'amore — di rendere la vita *colorata di libertà*, la vita come possibilità infinita e indefinita (perché da altro, o esistente) di variare il senso delle diverse cose e di farle *esistere per*. E' il *gioco* del bambino dell'universo, che con i pezzi vari che trova costruisce senza fine costruzioni ora amate, ora non più amate; costruisce strumenti per il suo diletto, costruisce per essere costruito come

costruttore. Questa che è tensione tra ciò che abbiamo intravisto e ciò che ci siamo trovati, questa brama ardente di tutto fare o non fare è l'amore per le cose, l'amore della vita: ma non è ancora la pienezza della vita.

Questa è infatti una realtà tanto definitiva e perdurante e destinata a fissare il tempo spazio, che è un trascorrere lento, in cui si sussegue lo stesso piacere, nella mutevolezza senza fine delle variazioni dell'identico; lo si ha solo quando, oltre ad esser circondato da cose, l'uomo è anche *con*. Mai l'uomo può essere *con* le cose, ma caso mai *tra* loro, o *nelle* cose, ma come una non-cosa, come uno che gioca e trova gioia non nello strumento del gioco, ma nella gratuità del giocare, nella creatività liberante del coinvolgersi in modo definibile, ma non definito a priori. Quando l'uomo invece incontra l'uomo, ha luogo il *con*, con-vivere, con-sentire, sym-patire; l'uomo scopre che l'unicità di progetto che egli si ritrova ad essere è talmente unico che ha potuto essere ripetuto con una differenza tale nell'altro, da rendere i due totalmente diversi nella totale identità: perché sottostante il contrario è il concordante; ambedue epifanie, ma epifanie dello stesso, della diversità dello stesso, e perciò concordi nell'essere discordi: perciò sinfonici. Quando queste due *apparizioni* diverse dell'Uno scoprono in se stesse l'attrazione della completezza della manifestazione, per cui, uniti i diversi, apparirà l'unicità del manifestantesi, e quando i due sono fatti nella diversità manifestazione dell'unità dell'unico diverso, nella polimorfa complessità del gioco preesistente e da rigiocare, scaturisce l'amore umano, l'amore semplice, la pienezza della vita²¹.

8. Analogia trinitaria dell'amore

Come l'amore non è in Dio l'opera iniziale, ma quella terminale, così anche nell'uomo. Il Padre infatti genera l'uguale a Sé nella non-confusione dell'essere generato, mentre Egli è Ingenito, e tra i due scaturisce il rapporto unificante dell'amore che dall'uno e dall'altro procede: cosicché l'amore scaturisce come fecondità di questa *koinonia* tra i due, che così divengono tre. Anche nell'uomo prima c'è l'uno, la persona sola che incontra l'altra persona; le due persone percependosi l'una nell'altra, l'una con l'altra, si trovano avvinte da una realtà che le trascende e che le vincola in una terza realtà, superiore alla giustapposizione dei due, la terza realtà, quella finale, è

²¹ Cf. Eraclito, *frammenti* 14 [A5], 14. ([A18], 14 [A27], in G. COLLI, *La sapienza greca*, vol. 3, Milano 1980.

l'amore che i due unifica e sostiene, ai due dà senso e misura, che è finalmente la trovata pienezza della vita dell'uomo.

Pienezza non da intendersi in senso statico, quasi che una volta raggiunta, la si debba solo mantenere; ma pienezza dinamica, puro e ininterrotto fluire di questo terzo elemento dall'una all'altra persona; dialogo non a livello di parola, ma piuttosto di silenzio, non rotto, ma approfondito, da gesti, visioni, intuizioni della profondità dell'altro, sussurri di complicità ritrovata nel giocare più o meno esplicito e nel sorprendersi intenti allo stesso gioco. Eternità che non è *duratio*, ma *continuatio* successiva di variazioni sempre nuove eppure sempre sapute; eternità che ha due aspetti: quello dell'istante che assume valore universale e atemporale, e quello degli istanti che assumono valore di una serie continua ed evolvente verso quello che fu il punto di partenza, l'inizio dello scaturire dell'essere dell'amore, il rivivere variato dello stesso eros, uno e perfetto, e perciò molteplice e perfettibile.

Il Generato è continuamente generato e non una volta per tutte; il trovato è il continuamente trovato; l'amore è il sempre fresco e nuovo uscire da sé per ritrovarsi nell'altro come identico a sé e viceversa. Dinamismo che consuma, che non viviamo, ma che ci vive e che porterebbe alla morte per consumazione, se non fosse presente l'immortalità prodotta dall'amore stesso.

Che l'amore non sia né l'uno né l'altro degli amanti, ma un terzo che sta tra di loro e contemporaneamente in loro è un dato evidente; ma dovrebbe essere chiaro anche che l'amore può essere esistenza pura in se stesso, e rendendosi apparente ora all'uno ora all'altro degli amanti, senza la caratteristica della contemporaneità della sua manifestazione. Forza dunque personale e trascendente, che tutto avvolge e tutto lega in quel vincolo che noi usiamo chiamare pienezza di vita, e che previene e preconosce dandosi nelle sue epifanie.

E' possibile essere amanti di un amore che nasconde il volto, che pur vincolando non convincoli allo stesso legame. Questa è pienezza di vita in divenire, non ancora manifestativa della realtà futura, definitiva, perdurante. E' manifestazione dell'essere itineranti, viventi proiettati verso un futuro fatto non di una triade, ma di una bipolarità imperfetta: il terzo si rende necessario. La perfezione infatti si ha solo nella triplice interazione tra chi ama, chi amato rama e l'amore che dei due è forma e splendore. Il parlare di « due » presuppone un terzo che dei due parli, che ai due parli, che i due riveli, in quella che è l'*aletheia*, la verità dell'esistenza²².

²² Cf. L. CECCARINI, *op. cit.*, pp. 142-143; M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, Milano 1976, pp. 176 ss.

Se per « dialogo » s'intende un discorrere tra due parti, allora l'amore non è dialogico; l'amore infatti presuppone una *conversatio* di due che verte — almeno atematicamente — su un terzo elemento, che ha afferrato i due e costretto nella sua unità. Poiché l'amore è la realtà finale, in Dio e nell'uomo, è anche la realtà coesistenziale, che non nasce né prima né dopo, ma è connaturato e perciò coesistente. L'uomo è preso d'amore *dopo*, solo perché nell'amore *sempre* è stato; muta la manifestatività dell'amore, non l'amore stesso. Eterno, sempre uguale, sempre perdurante nella sua mutabilità epifanica: dunque garanzia, sigillo d'immortalità e di pienezza, che rende il contingente in divenire verso la non contingenza; forza divinizzante, origine della trasformazione dell'uomo in divino-umanità. Amore divino divinizzante l'umano. Per questo, pienezza di vita.

Questa è infatti *divinizzazione*, opera dello Spirito, cioè la divinizzazione o deificazione, perché in questa si riassume il disegno segreto del Padre che ha realizzato nel Figlio Gesù²³. La divinizzazione avviene tramite l'amore, perché esso è la pienezza della vita e della koinonia divina; se « Dio è amore »²⁴ solo coloro che sono nell'amore e dall'amore possono divenire Dio. L'amore, del resto, è la forza creatrice della realtà: era lo Spirito di Dio che si librava sopra le acque del caos primigenio, ed è lo Spirito di Dio che adombra con la sua potenza Maria, per farne la Theotocos. Ed è lo Spirito che scende sopra Gesù nel Giordano e che lo porta nel deserto; ed è lo Spirito che avvolge di turbine e fuoco i discepoli rifugiati nel cenacolo. Spirito della mutazione e della trasformazione, del costituire in novità di essere ciò che prima era confuso e indeterminato, disperso; Spirito di Pentecoste, consolatore e unificatore. Ora l'unità è solo opera d'amore; è nell'amore che i dispersi si ritrovano e si fondono; è nell'amore che cessa la divisione e la distinzione tra il mio e il tuo, che fa dei credenti un cuore solo e un solo sentire²⁵ e nessuno può più dire « suo » quello che gli appartiene. E' perciò con l'amore che Dio trasfigura l'immagine umana nella perfezione dell'immagine dell'Uomo-Dio, Gesù.

Chiunque ama è da Dio per il semplice fatto che non è più nato da volontà di uomo, né è frutto della carne²⁶ ma è reso simile nella natura alla natura divina. E' possibile essere amanti dell'amore? Certo, perché è necessario essere amanti di Dio. Occorre sapere che

²³ Cf. Liturgia, Prece euc. IV.

²⁴ 1 Gv 4,8.

²⁵ Cf At 4,32.

²⁶ Cf Gv 1,12-13.

si deve amare Dio per amare l'amore? certo che no, perché chi ama, già ama l'amore e dunque Dio, che lo sappia o no. Per questo non è l'amante che ama, né l'amato, ma l'amore che, amando e l'uno e l'altro, li fa amanti d'amore per virtù dell'amore increato. Dialogo con Dio, è dialogo d'amore tra chiunque si ama; nel gesto profondo dell'amore è vivo e vivente il gesto di essere riconciliati col Padre o, in altre parole, il fatto di essere uomini in Gesù, l'uomo-figlio. Ancora per questo è la vita un dinamismo avvolgente ed evolvente, non una stasi, un possesso dato una volta per tutte: è solo vivendo che si diviene viventi, cioè è amando che si diviene amanti.

9. Vita e amore

Concepire la vita come un fatto statico, come un dato fisso in una natura metafisica è un non senso, è un'anatomia di un cadavere di vita; essa è invece in divenire, è una novità che fa nuovi, è un accadere, dove tutto accade nell'amore e per l'amore, dove c'è « durata », ma durata nel diverso; possono esserci diversi amori, ma uno è l'amore. E' questo il ritmo divinamente dato: un ripetersi infinito di stati diversi eppure uguali. Le stagioni sono sempre le stesse, eppure diverse l'una dall'altra, e diverse di anno in anno, cosicché la ripetizione delle stagioni è un fatto dato, stabile; ma le stagioni sono sempre nuove, inimmaginate eppure pregustate nella loro novità già nota. Così la vita, così l'amore: tutti sanno cos'è la vita e cos'è l'amore, eppure ogni istante riserva la sorpresa di ritrovare queste realtà come del tutto nuove, imprevedute, inattese, eppure agognate, invitanti nella loro consolante somiglianza con il passato. E' così che il passato e l'avvenire per l'uomo si presentano come una novità; « non c'è nulla di nuovo sotto il sole »²⁷, eppure tutto passa e non torna più.

Vita e amore sono dunque due parole intercambiabili per l'uomo: chi non ama non ha la vita dimorante in se stesso, non è in Dio e Dio non è in lui; potrà essere un uomo, ma non certo un uomo deizzato. Lo Spirito è la Persona sulla quale meno si è riflettuto, o lo si è fatto in funzione dei vari doni che ci dà; ma il dono principale, quello non lo abbiamo ancora preso come il nodo dell'esistenza umana. Parliamo dell'amore come di una *passione* quasi con un connotato negativo, dato che sarebbe buono sottrarsi alle passioni, compresa questa che, in fondo, porta solo dolore, come la mentalità

²⁷ Cf Qo 1,9.

orientale direbbe; ma l'amore non è affatto una passione, così come non lo è la vita. Anche la vita è *data*, ricevuta, ma non per questo subita o costringente; l'amore è dato, ricevuto, ma la sua funzione è liberante, deificante, perfettamente umana, perché del tutto divina.

10. *Amore e legge*

Dal punto di vista morale, cade la legge, ogni legge, non perché abolita, ma perché superata: non c'è legge di vita, ma vita; non legge d'amore, ma amore. Forse è vero che « l'attuale cristianesimo pecca di buona educazione. Si preoccupa soltanto di non sporcarsi, di non mostrarsi indelicato, teme il fango, la grossolanità, la franchezza, preferendo una meticolosa mediocrità a tutto il resto... Di questo passo si può cadere nell'eresia. Ma oggi l'eresia è meno pericolosa di quanto non sia l'essiccarsi della radice. Signore! Meglio errare nel tuo nome che dimenticareTi. Meglio peccare per Te che scordarTi »²⁸. Il poeta parla parole poetiche, ma il concetto è giusto: meglio il pericolo che con l'amore si corre, con la libertà che ci è stata donata, che non sbagliare con la legge o con il buon senso, dai cui vincoli siamo stati liberati e liberati a caro prezzo.

Con altro linguaggio e in altro contesto dice Guido Ceronetti: « Amore carnale, amore mistico, amore tra pure ipostasi sono l'Amore, tricefalo e uno. Nel Cantico questo mistero triadico passa alla luce di un lampo... Alle spalle di un amore le moltiplicazioni intellettive e le visioni dell'infinito sono come, nel suo interno, le complicazioni psicologiche e morali. Se l'uomo non fosse fatto per vivere e rappresentare tutti i gradi di realtà dell'amore, non ci sarebbero tante interpretazioni dell'amore del Cantico »²⁹. Dove, portando di nuovo il discorso sul piano teologico, si può dire: non è codificabile né elencabile né esaustibile quella forma particolare di koinonia tra noi in Dio, che chiamiamo amore: dunque è superata la legge, e quindi la denuncia, la condanna. Ciò equivale a dire: la legge della libertà è l'amore; o, il che è lo stesso, l'amore è la legge della libertà. Non però *io libero e solo* in un mondo che è mio, ma *io-con-*l'altro in Gesù nel Padre, in comunione con un mondo che è dono a noi, perché ne facciamo un dono donato, come si esprime la liturgia³⁰: il gesto eucaristico diviene così l'espressione somma e as-

²⁸ A. SINJAVSKIJ, *Pensieri improvvisi*, Milano 1968, 101-102.

²⁹ *Il Cantico dei Cantici*, Milano 1975, 58-59.

³⁰ « ...e offriamo alla tua maestà divina, tra i doni che ci hai dato, la vit-

sommante della vita, cioè dell'amore, cioè della moralità.

Concludendo. Riuniti dal Padre nel Figlio unigenito e incarnato, nel vincolo dello Spirito che è Amore, l'uomo si trova immerso *già* (anche se occorrerebbe sottolineare il *non ancora*) nel vortice della vita trinitaria: in Dio viviamo, siamo nel mondo l'irradiazione della sua gloria, la presenza della sua salvezza, il segno della sua unità nella distinzione delle Persone. Il vincolo di unità è lo Spirito, cioè l'amore che collegandoci l'uno all'altro, nel *come* divino-umano, diviene non legge, ma *essere in e con*, e per questo unica condotta, unico rapporto possibile. Tutta la problematica morale, senza eccezione, viene risolta da questo semplice principio. Non ne seguirà una morale negativa o di comando, ma uno *slancio verso*, un *tendere a* che non costituisce mancanza di legge, ma *legge dell'essere*, legge del dono, *legge della libertà nello Spirito*; cioè una legge tutta in positivo, secondo il « tutto è vostro, ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio »³¹.

L. CECCARINI, S.J.

tima pura, santa e immacolata, pane santo della vita eterna e calice dell'eterna salvezza », *Canone Romano*.

³¹ Cf 1 Cor 3,21-23.