

NOTA SU EROS E AGAPE

Carmelo Licitra Rosa

Nella prima lezione del *Seminario VIII* Lacan critica la piattezza e il semplicismo dell'elaborazione psicoanalitica sul tema dell'amore, in confronto con l'eccellenza di produzioni provenienti da altre aree, come quella teologica. Il suo punto di riferimento è l'opera del vescovo e teologo luterano Ander Negre, *Eros e Agape*, pubblicata in due tomi in Svezia tra il 1930 e il 1936. Giova richiamare che Papa Benedetto XVI nella sua prima enciclica *Deus est Caritas* ha interloquuto dialetticamente con l'opera di Negre, contestando la separazione da lui propugnata fra i due ambiti di Eros e Agape, che piuttosto secondo il Pontefice troverebbero una riunificazione nella nozione cristiana dell'amore di Dio: si disegna dunque su questo argomento una chiara divaricazione fra la prospettiva cattolica e quella protestante.

Per i nostri scopi, mi pare di poter affermare che quest'opera costituisca uno dei battistrada di Lacan nella sua lettura del *Simposio* di Platone. A conferma di ciò si veda la lezione XI del *Seminario VIII*. Ivi Lacan definisce chiaramente la posizione di Socrate rispetto ad Alcibiade come quella del desiderante puro, cioè dell'εραστεις che non si piega in alcun modo a farsi prendere come ερωμενος, rifiutandosi alla metafora dell'amore. Dall'insieme articolato di tutti i passaggi del commento, si può dedurre che Lacan assegna un primato alla posizione dell'εραστης (riconducibile al concetto di Agape) su quella dell'ερωμενος (riconducibile al concetto di Eros). Ciò equivale a dire che per Lacan quel che si può ricavare dal testo di Platone, questo testo stracolmo di enigmi e come tale da decifrare, è proprio l'esaltazione di qualcosa che si configura come l'esatto contrario della teoria dell'*Eros*. In tal modo egli confuta implicitamente la tesi più diffusa che celebra il *Simposio* come il dialogo dell'esaltazione dell'*Eros*, conformemente all'attitudine tipicamente lacaniana di rovesciare le visioni più accreditate. E siccome la posizione dell'εραστης è prossima all'*Agape* mentre quella dell'ερωμενος è prossima all'*Eros*, il *Simposio*, attraverso la figura preponderante di Socrate desiderante puro, esalta qualcosa che è dell'ordine dell'*Agape*, che Lacan accosta al dio desiderante puro del *De natura deorum* di Cicerone.

Che Nygren sia uno dei fili tenuti saldamente in mano da Lacan nel suo appassionante viaggio tra i tornanti del *Simposio* ne fa fede, in quella stessa lezione XI, una considerazione su una certa evoluzione del discorso teologico quale si è venuta a determinare storicamente. Afferma Lacan che è proprio con la riscoperta di Platone in pieno Rinascimento che viene valorizzata la nozione dell'*Agape*, con il sommovimento da essa prodotto, ovvero la Riforma protestante, notoriamente imperniata sul concetto di *Agape*, cioè di un Dio che ci ama e che ci redime col dono gratuito della sua grazia. Ora,

questa affermazione di Lacan sarebbe palesemente contraddittoria se l'essenza del discorso platonico sull'amore, additato come causale, o perlomeno come co-causale, rispetto al movimento riformistico, fosse la centralità del motivo dell'Eros, ovvero di un Dio come amabile, che attira verso di sé tutti gli esseri in un moto ascensionale centripeto. È evidente che intanto il discorso platonico può avere avuto effetti dirompenti sulla tenuta del discorso della teologia cattolica, in quanto esso propugna, segretamente e contro tutte le false evidenze, un Dio εραστής, un Dio amante. Per far risaltare questa rottura Lacan coerentemente non manca di sottolineare come la teologia cattolica fino allora si fosse incentrata piuttosto su una nozione di Dio amabile che, passando per Scoto Eriugena, ripercuoteva la concezione aristotelica del Dio *primum movens*, tale in quanto sommamente amabile, e sommamente amabile in quanto nucleo condensante tutto il bene. Del resto – nota Lacan - la reazione alla Riforma, che quindi consiste in un ripristinare il Dio ερωμενός al posto del Dio εραστής, non consisterà forse in un recupero del bello attraverso l'immagine, così da rinverdire qualcosa dell'appetibilità di Dio nella profusione delle immagini del barocco?

Ho pensato che sarebbe stato utile per noi che lavoriamo sul *Seminario VIII*, avere a disposizione una breve sintesi delle ponderose elucubrazioni di Anders Nygren.

Prima parte

Nella prima parte di *Eros e Agape* i due concetti di Eros e Agape sono articolati separatamente.

La tesi fondamentale di Anders Nygren è che l'Agape costituisce il caposaldo fondamentale dell'amore cristiano.

Anders Nygren postula innanzitutto la necessità di distinguere radicalmente la nozione di Agape, nella sua assoluta originalità, dal concetto greco di Eros, fino ad avanzare che Eros e Agape debbano essere considerati come due grandezze incommensurabili. D'altra parte Nygren ricostruisce il modo in cui questi due concetti, nel corso della meditazione teologica cristiana, malgrado la loro completa eterogeneità, hanno variamente interagito, da un lato fondendosi intimamente in una coalescenza che ha finito per confonderli, all'interno di sintesi concettuali più o meno ben riuscite, dall'altro contrapponendosi nettamente.

Altra premessa da rimarcare è la necessità di sgomberare il campo da un possibile fraintendimento, frutto di un approccio affrettato e superficiale, quello cioè che potrebbe portare ad appiattare il conflitto fra Eros e Agape in una riedizione del conflitto classico, giammai sopito, tra il registro sensibile dell'amore (a cui sarebbe da ricondurre Eros) ed il registro spirituale (a cui sarebbe da ricondurre Agape), essendo piuttosto entrambe le istanze da concepire come eminentemente spirituali: non solo dunque l'Agape, ma anche l'Eros sarebbe da intendere come una forza squisitamente spirituale.

1. Il motivo cristiano dell'Agape

Le fonti del concetto di Agape sono i Vangeli sinottici, le epistole di San Paolo e quelle di San Giovanni.

Quali sono le caratteristiche dell'Agape? L'Agape è essenzialmente *amore di Dio per l'uomo*. Come tale esso è spontaneo e immotivato, è indifferente al valore dell'oggetto amato, ma anzi lo crea, lungi dal constatarlo o dall'esserne semplicemente attratto. L'Agape è generatore di comunione.

2. Il motivo greco dell'Eros

La nozione di Eros si radica nelle dottrine iniziatiche della salvezza, specialmente nei misteri *orfici*, e raggiunge il suo culmine in Platone, soprattutto nei due dialoghi del *Fedro* e del *Simposio*. È ben nota la celebre *scala dell'Eros* del *Simposio*.

Diversamente dall'Agape, l'Eros platonico è desiderio di possesso e, in quanto via dell'uomo verso il divino, è un'istanza di trascendenza. Ma soprattutto è amore egocentrico, è *eudemonismo*, che significa felicità.

Il concetto di Eros conoscerà ulteriori decisivi sviluppi in Aristotele, che lo amplificherà fino ad elevarlo al rango di grandezza cosmico-universale, benché la teoria dell'*amicizia*, da lui sovrapposta, ne abbia complicato un po' la tematica.

Nuovi elementi, di probabile derivazione cristiana, verranno ad arricchire il concetto di Eros in Plotino. Intendiamo precisamente la dottrina dell'emanazione, con la quale l'Eros è fatto discendere dall'Uno, e la definizione di Dio stesso come Eros, cioè come *amore di sé*. Dice infatti Plotino che Dio è degno di amore ed è lui stesso amore (*Eros*), amore di sé, poiché non può trarre altra bellezza che da sé e in sé.

Sullo sfondo di tale visione si possono in definitiva cogliere facilmente gli echi dello *schema alessandrino del mondo* – con i suoi poli dell'*exitus* e del *reditus* – e la permanenza del motivo religioso-salvifico dell'Eros quale forza di asceti verso Dio.

3. Il dissidio tra Eros e Agape

Sussiste un *contrasto essenziale* fra l'Agape, la pietà giudaica della Legge e la pietà ellenistica dell'Eros.

Infatti tanto l'Eros è desiderio, quanto l'Agape è sacrificio: se il primo tende verso l'alto, il secondo si abbassa. L'Eros è conquista dell'uomo, l'Agape è grazia: tanto il primo è egocentrico, quanto il secondo è disinteressato. L'Eros vuole divenire divino, l'Agape accoglie la vita di Dio. Nell'Eros il soggetto è l'uomo, nell'Agape il soggetto è Dio. L'Eros è motivato dall'oggetto, l'Agape è spontaneo: se il primo constata un valore, il secondo lo crea.

Da sottolineare infine sono le differenze nella relazione soggetto-oggetto: nell'Eros il vettore va dall'uomo verso Dio, mentre nell'Agape va da Dio verso l'uomo; ma anche, nell'Eros il vettore va dall'uomo verso se stesso, nell'Agape va dall'uomo verso il suo prossimo.

Sono tuttavia possibili *confusioni* e contaminazioni fra le due istanze.

All'orizzonte di questa contaminazione si staglia la problematica dell'*ellenizzazione del cristianesimo*. A tal riguardo, oltre a rimarcare l'assimilazione del motivo ellenistico dell'Eros (che è appunto la tesi di Nygren), giova anche richiamare il debito dei dogmi cristologici e trinitari verso la metafisica greca (tesi di Harnack). Pertanto la storia del concetto cristiano di amore si dispiega in un alternarsi incessante di sintesi e di disgiunzioni fra Eros e Agape.

Parte seconda

Nella seconda parte dell'opera il conflitto tra i due motivi è articolato.

1. Nei primi secoli cristiani *si elabora una sintesi* fondata sulla dialettica dei tre concetti di *Nomos*, di *Eros* e di *Agape*.

a) È da rilevare innanzitutto la *prevalenza del tipo del Nomos* nei Padri apostolici (es. Didachè, Clemente Romano), negli apologisti (es. Giustino) e poi in Tertulliano. Sotto l'influsso dell'Antico Testamento l'Agape è considerata come la *nuova Legge*, espressa nel comandamento dell'amore verso Dio e verso il prossimo.

b) *Il tipo dell'Eros* prevale negli Gnostici e nella Teologia alessandrina (Clemente Alessandrino e Origene).

Gli gnostici, che come è noto costituiscono un'eresia cristiana primitiva, fanno proprio lo schema alessandrino del mondo (*exodus* e *reditus*), aggiungendovi l'*Eros* quale forza capace di condurre alla superiore conoscenza di Dio. Essi accentuano il carattere negativo del mondo materiale, in quanto originato da un Demiurgo negativo, concezione questa per la quale si sarebbero attirati le critiche dello stesso Plotino. Introducendo la figura del *redentore* che discende dall'alto per liberare l'uomo dai vincoli della materia – palese stravolgimento di un caposaldo della rivelazione cristiana - essi giungono per contrasto a trasformare l'Agape in Eros volgare, al punto che un vero gnostico potrà viverlo senza più alcun imbarazzo.

Ma è con *la teologia alessandrina* che il motivo dell'Eros avrebbe fatto il suo ingresso ufficiale nella Chiesa. L'Agape, rivisitato come anelito dell'uomo verso Dio, che spinge ad ascendere sempre più in alto, viene identificata con l'Eros celeste di Platone. Origene, applicando il metodo dell'interpretazione allegorica, ritrova nelle Scritture la concezione platonica e nei testi neoplatonici le idee cristiane, giungendo a porre l'equivalenza fra le due formule "Dio è Agape" e "Dio è Eros".

E tuttavia, malgrado tale impropria equivalenza, il motivo dell'Agape non è eliminato del tutto. Esso si trasferisce dalla teoria dell'amore ai tre dogmi fondamentali del cristianesimo: creazione, incarnazione e croce, resurrezione della carne; dogmi con cui si cerca di resistere all'infiltrazione dell'ellenismo ed in particolare dello gnosticismo. Confessando Dio come *creatore del cielo e della terra*, confessando l'Incarnazione e la *Resurrezione della carne*, la Chiesa antica ha eretto tre baluardi contro la concezione ellenistica della salvezza.

c) *Il tipo dell'Agape* prevale invece in Marcione (in forma eretica) e in Sant'Ireneo (in forma ortodossa). Marcione oppone l'Agape al Nomos dell'Antico Testamento, ossia il Dio d'amore del Nuovo Testamento, che ci ha redenti, al Dio creatore malvagio dell'Antico Testamento. Marcione oppone anche l'Agape, che viene da Dio, alla via di salvezza dell'Eros, propria degli gnostici, ma critica i concetti di creazione, incarnazione e resurrezione, condividendo in ciò il punto di vista ellenistico. Per questo motivo non solo egli sarà considerato eretico, ma farà considerare eretica anche la rivalutazione dell'Agape da lui operata.

Sant'Ireneo combatte gli gnostici (che considera eretici) e il loro motivo dell'Eros, puntellandosi sul principio dell'Agape, che in lui emerge soprattutto nella difesa dei tre dogmi antiellenistici: creazione, incarnazione, resurrezione. Sant'Ireneo rileva infatti come la redenzione e la stessa conoscenza di Dio non possano venire da noi ma solo da Dio, e come inoltre al concetto greco di immortalità dell'anima vada contrapposto quello di resurrezione della carne. Nygren sottolinea espressamente che nella Chiesa antica il concetto di Agape non è mai stato espresso in modo più puro che in Ireneo. E tuttavia residuano in Sant'Ireneo dei motivi ellenistici estranei, come quello di fare della *deificazione* dell'uomo lo scopo dell'Incarnazione: ovvero Dio è diventato uomo affinché l'uomo potesse diventare Dio.

2. Nei teologi del IV secolo (Metodio d'Olimpo, Atanasio, Gregorio di Nissa) si trova già un interessante *compromesso tra Eros e Agape*: si vivono cioè con naturalezza entrambi i motivi, senza avvertirne l'incompatibilità. La discesa dell'Agape è il mezzo per l'ascesa dell'Eros. Ad esempio Atanasio, nella lotta contro l'arianesimo è sul fronte dell'Agape, perché sostiene con vigore che Dio si è fatto veramente uomo in Cristo; mentre sul tema della vita ascetica è sul fronte dell'Eros. È interessante inoltre evidenziare in Gregorio di Nissa i simboli della mistica intesa come ascesa dell'anima: la scala celeste; le ali dell'anima; l'ascensione della montagna; la freccia, dardo d'amore, scoccata verso il cielo; la fiamma; la catena d'amore che ci solleva a Dio.

La sintesi in atto si elabora da Agostino al Medioevo, passando per Proclo e Pseudo-Dionigi l'Areopagita.

I. *Ad Agostino si deve la sintesi più feconda fra Eros e Agape, che vengono a fondersi nel concetto di caritas*. Nygren afferma espressamente che si tratta di una svolta importantissima nella storia del concetto cristiano di amore, forse quella più gravida di conseguenze. La nozione di *caritas* costituisce il nucleo centrale dell'interpretazione agostiniana del cristianesimo, e inoltre testimonia dell'incidenza temperata di un *neoplatonismo* che, senza compromettere il motivo cristiano dell'amore, ha paradossalmente aiutato Agostino a meglio vederlo, pur se a prezzo di velargli l'elemento per cui l'Agape abolisce l'Eros platonico. Fondamentalmente Agostino trova nel Neoplatonismo l'Eros umano che scala il cielo, ma non l'Agape di Dio che si abbassa, senza la quale l'Eros non può accedere a Dio.

Quello di *caritas* è dunque un *concetto complesso*, in cui confluiscono i seguenti elementi.

a) L'amore, nel senso di *desiderio* della felicità, è l'espressione più elementare ed essenziale della vita umana. Posto da Dio in ogni creatura, è come tale buono e lodevole.

b) In relazione all'oggetto si hanno due forme di amore.

In primo luogo la *caritas* (carità), intesa come amore verso l'alto, verso ciò che è eterno. È *l'unico vero amore*, corrispondente alla natura umana, fatta da Dio per un destino eterno, per una felicità sconfinata: "Ci hai creati per te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te"¹.

In secondo luogo la *cupiditas* (concupiscenza), intesa come amore verso il basso, verso le realtà temporali. Si tratta di un *falso amore*, in quanto si volge verso ciò che non è all'altezza del desiderio umano, e quindi si contraddice. Le creature non sono in sé cattive, ma fissare in esse il proprio amore è male nel senso (agostiniano) di *privatio boni*.

c) Il problema dell'amore verso le creature è risolto con la distinzione tra *uti* (usare) e *frui* (godere). Solo Dio, *Summum Bonum*, può essere amato e goduto in modo assoluto, per se stesso (*propter se*), quindi *gratis*, ma non disinteressatamente. Le creature vanno amate e godute solo in vista di Dio (*propter aliud*). Per questo solo la *caritas* può dirsi amore ordinato, laddove la *cupiditas* è amore disordinato.

d) Sulle ali della *caritas* si compie *l'ascesa verso Dio*, tramite le diverse scale del *merito*, della *speculazione*, della *mistica*, la quale ultima è la via vera e propria dell'interiorità.

e) Solo per *grazia di Dio*, che con l'Incarnazione si è abbassato fino a noi mostrandoci in concreto il bene eterno che ci attira con forza a sé, è possibile vincere la *cupiditas* e amare Dio come nostro *Summum Bonum*: *donum Dei est diligere Deum*.

Con questo siamo già nell'anticamera della dottrina della grazia, e quindi dell'amore gratuito di Dio che si abbassa, dottrina sviluppata da Agostino soprattutto in polemica contro Pelagio.

È inoltre da sottolineare in Agostino l'importanza dell'*humilitas*, in quanto essa sola, appresa dalla *caritas* con cui Dio si è umiliato per noi, ci permette di giungere a Dio. L'Eros platonico invece suscita superbia ed autosufficienza; ma così l'uomo – e qui si palesa la più vistosa contraddizione dell'Eros - rimane ripiegato su se stesso e incapace di raggiungere Dio. Solo l'umiltà di Cristo, solo la sua croce, può condurre l'anima alla sua vera patria.

f) Qui non possiamo schivare la domanda se l'amore di Dio possa arrivare a comporsi con l'amore di sé (*amor sui*). Agostino risponde con la distinzione fra due tipi di amore di sé: da un lato *l'amor sui* che pone in se stesso il proprio sommo bene, ciò che costituisce un peccato fondamentale e una contraddizione insanabile (*secundum se*

¹ S. Agostino, Conf. 1, 1.

ipsum vivere); dall'altro *l'amor sui* che cerca in Dio il proprio vero bene, che coincide con l'amore di Dio (*nisi diligat Deum, nemo diligit se ipsum*).

g) Come si correlano l'amore del prossimo e l'amore di Dio? Amando il prossimo *in Deo*, cioè ad imitazione dell'amore di Cristo per noi e in vista del valore potenziale, di possibile perfezione, che è insito in esso. In sostanza l'amore del prossimo è un caso particolare del corretto amore per se stessi. Certo – chiarisce Agostino - il prossimo non va usato (*uti*), come le altre creature, ma goduto (*frui*): però solo in modo relativo, cioè *in Deo*.

In conclusione il teologo luterano Nygren osserva come nel concetto agostiniano di *caritas* sia reperibile una certa ambivalenza, proprio per l'intrinseca difficoltà ad inserire l'Agape nello schema dell'Eros. Ecco perché tanto i cattolici quanto i protestanti possono parimenti riferirsi ad Agostino per le loro dottrine della grazia e dell'amore.

II. *La parabola dell'Eros fino al Medioevo*: Proclo, Pseudo-Dionigi l'Areopagita, Scoto Eriugena.

Per Proclo l'Eros non è solo ascendente ma anche discendente. Esso discende come *dono divino* e dirige ogni cosa verso la bellezza di Dio. L'ascesa a Dio avviene attraverso tre stadi: purificazione, illuminazione, unione - stadi che poi saranno fatti propri anche dalla mistica cristiana. L'Eros in Proclo è una forza divina di coesione, una sorta di simpatia universale che unisce dei e mortali in ogni direzione: verso l'alto e verso il basso.

Dionigi l'Areopagita è un cristiano greco vissuto attorno al 500 d. C., di fatto discepolo di Plotino e di Proclo ma creduto fino al 1500 il discepolo di San Paolo di cui si parla in *Atti, 17,34*: da qui la grande autorità di cui questi ha goduto nel Medio Evo. Egli riprende tale e quale la dottrina di Proclo sull'Eros come dono e come forza unitiva che discende dall'Uno, dirigendo ogni cosa verso l'alto. Vi inserisce però la sua teoria della *gerarchia celeste* e della *gerarchia ecclesiastica*, che mediano il moto dell'Eros sia verso il basso che verso l'alto. Lo Pseudo-Dionigi definisce l'Eros come *estatico*, perché costringe ad uscire da se stessi verso l'oggetto amato, e riferisce il termine a Dio stesso (Dio è *Eros*), preferendolo al termine Agape, da lui comunque ritenuto sinonimo di Eros.

Scoto Eriugena, che traduce in latino lo Pseudo-Dionigi, nel suo trattato *De Divisione naturae* dà nuova veste alle teorie di Proclo e di Dionigi sull'emanazione e sul ritorno a Dio di tutte le cose.

III. *La dottrina medioevale dell'amore* è dunque caratterizzata dalla preminenza della nozione di *caritas* che infila tutti i campi: la religione come l'etica, la filosofia come la teologia e la mistica. La concezione stessa di Dante ne è fortemente impregnata.

Il Medio Evo dunque *fa propria la dottrina agostiniana*, arricchita degli apporti dello Pseudo-Dionigi. Notiamo la predominanza dello schema alessandrino e neoplatonico dell'*exodus* e del *reditus*, e il simbolo della scala. *L'amor* è la forza di gravità spirituale universale, diretta verso l'alto, che tiene assieme tutte le cose; la *gratia* - come in

Agostino - è ciò che rende possibile l'ascesa a Dio. Dio è amore fundamentalmente come amore di sé, trinitario.

Inoltre il Medio Evo *sviluppa* la dottrina agostiniana della *caritas* nella tematica dell'amore disinteressato – *Caritas... non quaerit quae sua sunt*² - pervenendo, ad esempio in San Tommaso, alla distinzione tra *amor concupiscentiae* (interessato) e *amor amicitiae* (disinteressato); anche se poi San Tommaso riconduce, sulla scia di Aristotele l'amicizia all'amore di sé - *Uterque, dum amat amicum, amat quod sibi bonum est*.

S. Tommaso attribuisce poi a Dio l'amore di amicizia: Dio è *amore di sé*, ma è anche *amore di amicizia*, anzi è lui stesso *amicizia*. E infine sviluppa la teoria della giustificazione tramite la *fides caritate formata*: classica formula cattolica - nota Nygren - per definire la via che porta l'uomo alla comunione con Dio.

Il Medio Evo tuttavia offre anche *nuovi e originali contributi* alla dottrina dell'amore. In primo luogo, delineando una religiosità ispirata alla poesia amorosa profana, ossia all'*amor cortese*, in cui l'amore sensuale per la donna si trasfigura in amore divino e spirituale per essa e per il suo splendore ideale. Questo amore si trasferisce poi all'amore per Maria, per Cristo e per Dio stesso, dando alla *caritas* una tonalità amorosa dalle forti tinte sentimentali: Cristo è lo sposo dell'anima, si parla di *nozze spirituali* con Cristo, e si finisce per descrivere Cristo e l'anima come una coppia di innamorati che gioiscono di stare insieme. In secondo luogo, sviluppando una *mistica della Passione*, in cui la contemplazione amorosa della passione di Cristo e l'impegno alla sua imitazione diviene il centro della pietà cristiana.

3. La terza fase è quella della dissoluzione della sintesi a favore dell'Eros (Rinascimento) o a favore dell'Agape (Riforma).

a) *Il rinnovamento dell'Eros nel Rinascimento.*

Con la riscoperta di Platone in lingua originale si sviluppa il programma dell'Accademia platonica fiorentina, animata da *Marsilio Ficino*. Essa si propone espressamente di rinnovare la tradizione dell'Eros platonico, sia pur reinterpretato attraverso le lenti del Neoplatonismo.

E tuttavia l'Eros platonico nel Rinascimento è ripensato alla luce del *nuovo senso rinascimentale dell'uomo*, dell'uomo-Dio posto al centro del mondo che, quale microcosmo, riassume in sé ogni cosa. L'egocentrismo dell'Eros diviene così *antropocentrismo*: non solo l'uomo vuole diventare come Dio, ma tende ad adorare se stesso come Dio in terra. Il senso platonico della miseria dell'uomo, esiliato nel sensibile, è del tutto superato a favore dell'enfasi posta sulla suprema dignità dell'uomo. È in questa fede dell'uomo nella propria divinità e in questa autovenerazione che Ficino scorge il significato profondo del Cristianesimo.

b) *Il rinnovamento dell'Agape nella Riforma.*

² S. Paolo, I Cor. 5.

Con *Lutero* si compie una vera e propria *rivoluzione copernicana* non solo nel problema della giustificazione ma, ancor più profondamente, nella concezione stessa dell'amore. Si passa da una visione egocentrica ad una *visione teocentrica*: la *caritas* non è più l'amore attivo dell'uomo che desidera Dio, ma l'amore passivo con cui siamo amati da Dio.

La comunione con Dio si realizza quindi sul piano umano, quello del nostro peccato, non sul piano divino, quello della nostra santità. L'esperienza personale dell'impossibilità di raggiungere Dio con la *caritas* (l'amore perfetto della *contritio*), convince Lutero che non la nostra *caritas* conduce a Dio ma solo l'amore divino, abbassatosi a noi in Cristo.

A partire da qui Lutero, da un lato demolisce la sintesi della *caritas*: critica le scale celesti del merito, della ratio speculativa, della mistica; si scaglia contro l'amore di sé, *sempre* fonte di peccato; polemizza contro la *fides caritate informata*. Dall'altro lavora alla riedificazione dell'Agape, che è *abisso di eterno amore* discendente da Dio per noi, e che crea, non trova, il suo oggetto d'amore. Pertanto l'amore cristiano è del tutto spontaneo, cioè non è motivato dalla felicità (*eudemonismo*) né dal timore di castighi o dall'attesa di premi (*legalismo*). Inoltre è positivo, cioè sgorga da sé, è amore sorgivo (*quellende Liebe*), e si volge verso il basso, verso il bene del povero e del misero, fino ad accettare di essere un *amore perduto*, cioè non accolto e senza successo.

Un siffatto amore – si domanda Nygren in chiusura - è possibile? Esso certo non è alla portata dell'uomo, ma si può realizzare solo come prosecuzione dell'amore stesso di Dio che *usa il cristiano come suo organo e strumento*.