



## Riflessione sull'amare umano e teologico come prendersi cura di sé, avendo cura dell'altro, mediante il prendersi cura dei beni mediazionali infrapersonali

di *Serio De Guidi*



*Cura:  
intelligente  
responsabilità di  
occhi e mani.*

Dopo il fallimento dell'ideologia della prassi dell'amore ateo e nel contesto dell'imponentesi efficienza tecnico-informatica, senza amore, sembra opportuno, se non necessario, rimeditare il significato e il valore dell'amare umano e teologico nella cultura contemporanea, caratterizzata da crescenti possibilità premorali reali e virtuali di amare e da decrescenti prospettive morali di amare<sup>1</sup>.

L'oggetto preciso della riflessione non è la realtà dell'amore nella sua quadruplica forma: erotico, parentale, filetico e agapico, ma l'azione stessa dell'amare attivo e passivo umano e teologico o *agapáo*<sup>2</sup>.

Rimettendo l'analisi dei testi dell'AT e del NT sull'uno/duplica comando dell'amare ad un'altra pubblicazione, in questo testo, nella prima parte vengono fatte alcune premesse di chiarifica così da poter svolgere nella seconda parte, nell'ottica della categoria del prendersi cura di sé avendo cura dell'Altro mediante il prendendosi cura dei beni infrapersonali, una riflessione sistematico-pratica sull'amare umano e teologico.

<sup>1</sup> Cfr. S. DE GUIDI, *L'amore nella cultura contemporanea: problemi e prospettive*, RdT 39 (1998) 501-524.

<sup>2</sup> Cfr. ID., *Amicizia e Amore*, Il Segno, Verona 1989; C.S. LEWIS, *I quattro amori. Affetto, Amicizia, Eros, Carità*, Jaka Book, Milano 1982.

## I. PREMESSE DI CHIARIFICA

Quattro sembrano essere gli aspetti da chiarire: tratti essenziali del dato biblico sul duplice/unico comandamento dell'amare, concetto di amare, problematica del duplice/unico comandamento/amore e categoria laica del prendersi cura/avere cura come unico amare antropologico-teologico.

### 1. Tratti essenziali del dato biblico sul duplice/unico comandamento o amare umano e teologico

Nell'AT si parla in modo distinto di due comandamenti, quello dell'amare Jahve (Dt 6,5) e quello di amare il prossimo (Lv 19,18). Nei sinottici Gesù, pur unendo i due testi dell'AT, cita esplicitamente i due comandamenti, ma sembra che li intenda come unico comandamento (Mt 22,40). Infatti il secondo è simile, cioè uguale, al primo (Mt 22,39). I due comandamenti da una parte sono un'unica fonte di vita eterna (Lc 10,25) e dall'altra parte costituiscono tutta e integrale la Legge e i Profeti (Mt 22,40). Sono un unico comandamento perché il duplice amore costituisce un unico amore. Infatti il raffreddarsi dell'agape di molti costituisce il segno del dilagare dell'iniquità escatologica (Mt 24,12), e similmente l'agape per il prossimo diventa l'unico criterio di giudizio escatologico (Mt 25,34-46). La duplicità/unicità del comandamento sinottico dell'amare Dio implica l'amare il prossimo e l'amare il prossimo esprime l'amore per Dio. La connessione tra i due/unico comandamento e amare è Gesù Cristo. Infatti l'amare o non amare uno dei più piccoli dei suoi fratelli è amare o non amare Gesù, il Figlio di Dio glorioso e naturalmente viceversa: l'amare Gesù Cristo concretamente comporta amare ogni altro uomo amico e/o nemico, non bisognoso e/o bisognoso d'essere da noi amato (Mt 25,40.45). Naturalmente l'amore del prossimo è sempre mediato dai beni infrapersonali. Così, già secondo i sinottici, «siamo ricondotti all'enigmatica unità tra amore di Dio e amore del prossimo e al suo fondamento e radicalizzazione cristologica»<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> K. RAHNER, *Unità dell'amore di Dio e del prossimo*, in *Nuovi Saggi*, I, EP, Roma 1968, 390.

In Paolo viene riaffermata la duplicità/unicità dell'amare Dio tramite l'amare il prossimo. Per l'apostolo l'agape orizzontale non solo è il compimento della legge (Gal 5,14), ma è anche «il vincolo della perfezione» (Col 3,14), la «via» o forma migliore dell'esistenza cristiana (1Cor 12,31). Infatti per Paolo l'agape, mediata dai beni infrapersonali per il prossimo, è l'adempimento della legge (Rm 13,8). «Qualsiasi altro comandamento si riassume in queste parole: "Amerai il prossimo tuo come te stesso". L'amore non fa nessun male: pieno compimento della legge è l'agape» (Rm 13,9-10). «Il fatto che l'apostolo affermi con vigore la supremazia della carità è un'eco della catechesi orale. E dalla medesima catechesi risulta quanto sia spesso innaturale contrapporre l'amore fraterno e l'amore di Dio; essi sono inseparabili, nonostante la netta distinzione dei due oggetti; la migliore prova dell'esistenza dell'amore verso Dio è offerta dalla fattiva carità verso il prossimo»<sup>4</sup>. «L'amore dell'uomo per Gesù Cristo, per Dio, e anche quello (1Cor 13,13), dell'amore che esiste fra il Padre e il Figlio (Ef 1,6; Col 1,13) e fra queste due persone e lo Spirito Santo, che è per eccellenza "Spirito di carità"»<sup>5</sup>. Naturalmente questa accentuazione dell'amare antropologico come espressione di quello teologico è sempre un amare mediato dai beni infrapersonali, «ricchezza di semplicità» (2Cor 8,3). In sintesi, Paolo dà una «radicalizzazione» della duplicità/unità del comandamento e dell'amare orizzontale o antropologico rispetto all'amare verticale o teologico cristiano senza però raggiungere una riflessione su tale duplicità/unità<sup>6</sup>.

Questa prima riflessione sull'unità del comandamento e dell'amare si ha negli scritti giovannei. Nel vangelo Giovanni mette subito in relazione circolare l'amare di Gesù Cristo e del fratello. «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amati» (Gv 13,34 e 15,12). Il come, *kathòs*, probabilmente non ha valore comparativo, il che sarebbe impossibile, né consecutivo, né fondativo, ma partecipativo. Gesù, amando i disce-

<sup>4</sup> R. PENNA, *Amore nella Bibbia*, Paideia, Brescia 1972, 81.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 84.

<sup>6</sup> RAHNER, *Unità*, 390.

poli, li rende capaci di amarsi con l'amare della stessa qualità cristologico-teologale. «Ora, come altrove nel quarto vangelo, *kathós* non ha qui il senso di una similitudine, ma quello dell'origine. "Secondo che vi ho amato, amatevi"; oppure "amatevi... dal momento che vi ho amato affinché, allo stesso modo, vi amiate gli uni gli altri". Noi preferiamo rendere così: "Con l'amore con cui vi ho amato, amatevi gli uni gli altri", versione vicina al significato del testo. L'amore del Figlio per i suoi discepoli genera il loro movimento di carità: è il suo amore che passa in loro, quando amano i fratelli e ne sono riamati. Nei vv. 15 e 17 l'amore di Gesù che sboccia nei credenti si rivela quello del Padre stesso»<sup>7</sup>. Questa circolarità dell'interagape viene ribadita in 15,12. «Dal Padre al Figlio, dal Figlio ai discepoli, poi nei discepoli gli uni per gli altri, un solo amore, il cui sgorgare è continuo»<sup>8</sup>. Per Giovanni quindi l'amore teologico e antropologico si intersecano circolarmente: il Padre per Gesù Cristo nello Spirito ama l'uomo e l'uomo nella competenza dello Spirito di Gesù Cristo, il Figlio prediletto del Padre, ama il fratello e viceversa. «Chi accoglie i miei comandamenti e li osserva, questi mi ama. Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui» (Gv 14,21). Nel quarto vangelo si dà un'unità di comandamento e di amore. «A differenza degli altri scritti neotestamentari, negli scritti giovannei *entolē* non indica mai i comandamenti della Tora mosaica. In Gv *entolē* si riferisce invece all'incarico conferito dal Padre al Figlio (10,18; 12, 49.50) e al comandamento impartito da Cristo ai suoi discepoli (13, 34; 14, 15.21; 15, 10.21)»<sup>9</sup>. All'unità di comandamento corrisponde l'unità dell'azione di amare. «Secondo Gv 10,18 essa, [l'*entolē*], consiste, per il Figlio, nel potere conferito di dare la propria vita e di (ri)prenderla. Per i discepoli l'*entolē* del Figlio consiste nel comando: "Amatevi gli uni gli altri, come io vi ho amati" (13,34; 15,12)»<sup>10</sup>. L'agape pasquale del Figlio Gesù, donatagli dal

<sup>7</sup> X. LEON-DUFOUR, *Letture dell'Evangelo secondo Giovanni. III Gli addii del Signore (Capitoli 13-17)*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1995, 106-107.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 221.

<sup>9</sup> LIMBECK, *entole*, DENT, 1, 1228.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 1228.

Padre, corrisponde all'agape che egli porta ai discepoli e l'agape reciproca dei discepoli è la stessa ricevuta dal Figlio Gesù. In sintesi, in modo particolare per Giovanni «l'amore di Gesù (11,5; 13,1,34; 14,21; 15,9.10.12) per i suoi è stato amore "fino alla fine" e corrisponde all'amore del Padre» per i discepoli e per Gesù, e di Gesù per il Padre, dei discepoli tra di loro, per Gesù e per il Padre (17, 23.26)<sup>11</sup>. L'attuatore di tale reciproca azione dell'amare interumana-divina è lo Spirito Santo.

Il tema del rapporto duplice/unico comandamento o amare teologico e antropologico viene ripreso circolarmente in modo particolare in 1Gv. Il nostro amarci reciprocamente proviene da Dio (1Gv 4,7). Tale provenienza corrisponde all'identità di Dio come Padre, «poiché il Dio è agape» (1Gv 4,8). Da questa natura proviene il primato del suo amarci: «Noi amiamo, perché egli ci ha amati per primo» (1Gv 4,19). Dal primato dell'amare di Dio non si conclude al nostro doverlo riamare, ma all'obbligo dell'amore reciproco. «Amati, se il Dio ci ha così amati, anche noi dobbiamo amarci reciprocamente» (1Gv 4,11). La spiegazione di questa illogica conclusione si trova nell'unità dell'agape per il prossimo e per Dio Padre. Noi siamo immersi nell'amare di Dio, per cui non possiamo amarlo senza amarci. «Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi. Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (1Gv 4,16). Il testo più significativo di questa circolarità si ha in 1Gv 5,1-3. Anzitutto chi ama Dio Padre credendo-amando Gesù, con ciò ama i fratelli. «Chiunque crede che Gesù è il Cristo, è nato da Dio. E chi ama colui che ha generato, ama chi da lui è stato generato» (1Gv 5,1). Tra le varie interpretazioni si può accettare questa: «Ognuno che ama il Dio che ha generato, ama il figlio (cristiano) da lui generato»<sup>12</sup>. «Il contesto significa ovviamente: chi ama Dio ama anche il proprio fratello. Fratello significa "confratello" o "prossimo"? Il problema può restare aperto»<sup>13</sup>. Ma l'argomento

<sup>11</sup> G. SCHNEIDER, *agape*, DENT, 1, 30.

<sup>12</sup> R.E. BROWN, *Le lettere di Giovanni*, Cittadella, Assisi 1986, 731.

<sup>13</sup> R. BULTMANN, *Le lettere di Giovanni. Testo greco e traduzione, commento*, Paideia, Brescia 1977, 127.

può essere rovesciato. «In questo conosciamo che amiamo i figli di Dio ogni qualvolta amiamo Dio e facciamo i suoi comandamenti» (1Gv 5,2). Perciò come «l'amore fraterno è la prova dell'amore di Dio, così pure l'amore di Dio è la prova dell'amore fraterno»<sup>14</sup>. Questa circolarità, se si aggiunge il fatto che è lo Spirito di Dio e/o di Cristo che effonde nei nostri cuori l'agape (Rm 5,5), è ad un tempo teologica e antropologica. L'amare muove da Dio Padre per Gesù Cristo nella competenza dello Spirito Santo fino a coinvolgere l'uomo proprio come fratello per risalire, tramite l'amare l'altro uomo come fratello nella competenza dello Spirito per l'azione di Gesù, a Dio Padre. Si tratta di «un ragionamento circolare: si prova l'amore per Dio tramite l'amore per i fratelli (1Gv 4,20-21) e poi si prova l'amore per i fratelli tramite l'amore per Dio»<sup>15</sup>. L'autore della lettera fa un ragionamento al negativo e dal minore al maggiore. «Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. Questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche il suo fratello» (1Gv 4,21). Questo amore per essere probativo non può ridursi a sole parole e a soli sentimenti, ma esige d'essere mediato anche dai beni materiali, il primo dei quali è la propria vita bio-psichica storica. «Da questo abbiamo conosciuto l'amore: Egli ha dato la sua vita per noi; quindi anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli. Ma se uno ha ricchezza di questo mondo e vedendo il suo fratello in necessità gli chiude il proprio cuore, come dimora in lui l'amore di Dio? Figlioli, non amiamo a parole né con la lingua, ma coi fatti e nella verità» (1Gv 3,16-18). «L'autore della lettera sta semplicemente riformulando Gv 15,12-13: "Amatevi l'un l'altro come io ho amato voi; nessuno può avere un amore più grande di questo: dare la sua vita per coloro che ama". «Dove l'autore della lettera dà un contributo originale alla tradizione a noi nota dal vangelo di Gv è in 3,17-18, dove egli collega il dare la propria vita a mettere in comunione i propri mezzi di sussistenza. Generalmente, questo è considerato come un argomento *a maiore ad minus*: se si è obbligati a dare la pro-

<sup>14</sup> BROWN, *Le lettere*, 732.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 772.

pria vita per il proprio fratello, si è obbligati al dono minore dei mezzi di sussistenza: "le opere di verità"; l'amore di Dio è una forza attiva; esso si deve esprimere in opere e non solo essere oggetto di conversazione»<sup>16</sup>. Anche secondo Gc 2,15-16 il credere come l'amare senza il donare «il necessario per il corpo, vesti e cibo quotidiano» rimangono sterili, morti. «La predilezione che Giacomo nutre per i poveri [è] in connessione con le esigenze dell'AT e di Gesù (Is 58,7; Pr 3,27-28; Mt 25,46)»<sup>17</sup>.

In sintesi, l'AT afferma la duplicità dei comandamenti, la triplicità degli oggetti/soggetti, sé, altro, Dio e quindi degli atti e della natura dell'amore, quello antropologico egoistico e altruistico e quello teologico. Per il NT nei sinottici si rassomigliano i due comandamenti e quindi gli oggetti/soggetti, atti e amori. In Paolo i due comandamenti rimangono ancora distinti, ma gli oggetti/soggetti sono connessi circolarmente a motivo dell'unità dell'economia dell'amore teologico trinitario verticale e antropologico orizzontale. In Giovanni si dà unità di comandamento, di oggetto/soggetto, di azione e di amore come circolare agape economica teologica e antropologica.

Questo modo di comprendere l'amare sé, amando Dio e il prossimo, tramite i beni infrapersonali e viceversa, sembra costituire un problema che nella tradizione cristiana ha avuto differenti soluzioni e che oggi può essere risignificato tramite la categoria laica di prendersi cura di sé, avendo cura dell'Altro, prendendosi cura dei beni infraumani.

## 2. Il concetto di amore antropologico-teologico

In senso generale il termine italiano amore significa: «affetto intenso che tende al possesso del suo oggetto e all'unione con esso e spinge a preservarne l'essere e procurarne il bene»<sup>18</sup>. Di questo concetto generale, lungo la voce amo-

<sup>16</sup> *Ibidem*, 648 e 619.

<sup>17</sup> F. MUSSNER, *La Lettera di Giacomo. Testo greco e traduzione, commento*, Paideia, Brescia 1970, 191 e nota 14.

<sup>18</sup> *Amore, Grande dizionario della lingua italiana*, I, a cura di S. BATTAGLIA, UTET, Torino 1970, 423.

re del dizionario del Battaglia, vengono indicate diciotto specificazioni. La nostra attenzione però non è rivolta a chiarire l'essenza dell'amore, ma la qualità dell'azione di amare. Nelle lingue moderne si usa un solo verbo, amare, per parlare dell'azione di amare. Ma questa «appare fin dalla cultura greca come polimorfa e quindi polisema»<sup>19</sup>. «Per esprimere i diversi sensi dell'amore, i Greci disponevano di quattro termini. Innanzitutto *storgē* (*stérgein*), con cui da un lato si designa il tenero sentimento che spontaneamente i genitori sentono per i figli o che i figli provano fra di loro e verso i genitori stessi, dall'altro l'affetto che unisce reciprocamente due sposi, non esclusa per estensione la simpatia per un amico o compatriota. Vi è, quindi, *l'éros* (*erâô*), probabilmente derivato da un antico neutro *eras*. Ignorato dal NT, esso esprime soprattutto la passione ed il desiderio [erotico-genitale]. Quantunque spesso rivolta al bene, una tale brama difficilmente può indicare un amore propriamente divino, non foss'altro che per sbandire il rispetto. L'amicizia (*philia*, *philêô*) si situa su un piano completamente diverso, sebbene possa frequentemente significare l'affetto puro e semplice, l'attaccamento e la simpatia che è caratterizzata da cortesia e benevolenza. Nonostante i punti di contatto con *agapân*, *phileîn* non poteva, comunque, essere adeguato ad esprimere quella particolare dilezione che solo unisce Dio agli uomini, ma che si rivolge perfino ai nemici; tanto più che, anteriormente al sec. I, il sostantivo *agápē* non era ancora entrato, eccezione fatta per i LXX, nell'uso letterario. È un amore quanto mai razionale, poiché implica conoscenza e assennatezza, donde la frequente accezione di "preferenza". Il più delle volte *agapân* significa "apprezzare", "far gran conto", "tenere in alta stima"; è un amore di profondo rispetto (1Pt 2,17), che, espresso, si combina con l'ammirazione, tanto da culminare nell'adorazione. Va da sé che stima e benevolenza siffatte tendono ad esprimersi con parole e gesti convenienti. Ciò è tanto vero, che nel NT bisognerebbe quasi sempre tradurre *agápē* con "manifestazione d'amore". Un tale sentimento d'affezione, a differenza dell'*éros* eterna causa di sofferenza e di sciagure, non è mai disgiun-

<sup>19</sup> DE GUIDI, *L'amore*, RdT 39 (1998) 502.



to dal contenuto: infatti, il significato ordinario d'*agapân* è soprattutto "esser contento", "essere soddisfatto". Ma nella lingua cristiana, trattandosi d'un amore divino che proviene dal cielo (Rm 5,5), tale sentimento sarà addirittura gioioso, quasi un pregustare la beatitudine»<sup>20</sup>. L'unità lessicale agapica del NT ripropone il problema del duplice unico comandamento/amore.

### 3. La problematica del duplice/unico comandamento/amore

Nel NT, pur affermando l'unità del comandamento e dell'amore, non se ne dà una spiegazione. Anzitutto l'unità è data dall'effettiva identità tra i due comandamenti e amori, oppure è costituita dall'unità di Dio che comanda l'uno e l'altro amore? Per conseguenza l'amare il prossimo sarebbe la prova visibile e tangibile del nostro amare Dio? In questo senso il prossimo verrebbe amato per e in se stesso o per amore di Dio? Più precisamente ancora, dato l'indiscusso primato dell'amore di Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito per noi e di noi per Lui, Dio deve essere amato solo direttamente o può venire amato anche indirettamente, amando sé e il prossimo? All'unico comandamento giovanneo corrisponde anche l'unità dell'oggetto/soggetto proprio come sua triplice espressione? Ci si chiede se ogni atto di amore autentico implichi sempre, almeno implicitamente, sé, l'altro e Dio. «L'amore di Dio raggiunge il suo scopo volgendo sé, e con sé noi, verso il fratello? Ci porta a Dio e ci porta ad amarlo come amore del prossimo?»<sup>21</sup>. All'unità lessicale dell'unico comandamento e dell'unico oggetto/soggetto corrisponde anche l'unità della stessa azione dell'amare o *agapân/agapâô*? Si tratta della stessa densità o della stessa qualità dell'azione di amare?

Nonostante l'unità lessicale del NT e di comandamento per quanto concerne l'unità dell'oggetto/soggetto la teologia tradizionale, da una parte in generale, ma non in s. Tommaso, non prende in considerazione il senso positivo,

<sup>20</sup> C. SPICQ, *agape*, *Note di lessicografia neotestamentaria*, 1, Paideia, Brescia 1988, 51-56.

<sup>21</sup> RAHNER, *Unità*, 392.

il sé dell'amante, dall'altra parte considera il prossimo, e quindi implicitamente anche il sé, amati non in e per se stessi, ma per amore di Dio. Nella tradizione, a partire dalla concezione neoplatonico-agostiniana, il sé viene rinnegato, dimenticato, sorpassato per amore di Dio. «Perciò è Dio che deve essere amato; al punto che per amare lui, se è possibile, dobbiamo dimenticare noi stessi». «Non puoi raggiungere Dio, se non ti elevi al di sopra anche dell'anima»<sup>22</sup>. Il prossimo viene amato per amore di Dio. Ma non si ritiene che l'amare sé e il prossimo corrisponda sempre anche all'amare Dio. «Il motivo infatti per cui si predilige il prossimo è Dio: cioè dobbiamo amare il prossimo come se sia in Dio»<sup>23</sup>. Ciò suppone che chi non crede e non ama esplicitamente Dio sia incapace di amare autenticamente, almeno con qualche atto, sé e il prossimo come se stesso. Data l'unicità del piano storico salvifico, chi ama il prossimo, senza con ciò amare Dio, farebbe un atto naturalmente buono, ma teologicamente nullo. Inoltre, ammesso che l'atto di amare sia informato dalla carità infusa, per cui «è lo stesso atto con cui amiamo Dio e il prossimo», non sarebbe possibile amare il prossimo agapicamente, senza amare con lo stesso amore teologico Dio<sup>24</sup>. Cioè l'amore di Dio, o carità, infuso consentirebbe di amare il prossimo per amore di Dio, ma non permetterebbe di amare Dio per e con l'amore teologico del prossimo. Per la teologia tradizionale «ogni atto della *caritas* verso il prossimo è formalmente, anche se forse soltanto inclusivamente, amore di Dio, perché l'atto per definizione si effettua «per amore di Dio amato di amore soprannaturale», però negherebbe che, viceversa, ogni atto della *caritas* verso Dio sia formalmente anche amore al prossimo [...]. 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 ineludibilità, che cioè dappertutto dove un vero amore dell'uomo rag-

<sup>22</sup> S. AGOSTINO, *Discorso* 142, 3, *Discorsi sul Nuovo Testamento*, 3/1, 117-150, Città Nuova, Roma 1990, 355; Id., *Commento al Vangelo di San Giovanni*, 20,11, Città Nuova, Roma 1968, 479.

<sup>23</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiæ*, 2-2, q 25 a 1.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 2-2, q 25 a 1.

giunga il suo senso vero e proprio e la sua assolutezza e profondità morale, esso, nell'ordine reale della salvezza, è così rifatto ed levato 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 [del comandamento, dell'oggetto/soggetto, dell'atto e della qualità dell'amore]. Noi la riteniamo oggettivamente giusta e di basilare importanza per l'autocomprensione cristiana del futuro»<sup>25</sup>.

**4. La categoria laica di prendersi/avere cura come unico amore teologico-antropologico<sup>26</sup>**

Le parole italiane cura/curo, rese letteralmente dai termini latini «cura/curo», corrispondono ai vocaboli greci «*therapeia/therapeúô*»<sup>27</sup>. Il significato di questa famiglia lessicale dipende dall'ambito in cui viene usato. Infatti può significare «nella lingua giuridica “curatela, curatore”; nella lingua medica “cura, trattamento” (opposto a causa); nella lingua erotica, “oggetto o causa di cura, di affanno, amore, oggetto amato (*mélēma*)”»<sup>28</sup>. Tali significati si possono ridurre a due. In senso suppletivo cura significa un'azione di «trattamento», di ristabilimento fino a provocare il completo «guarimento»<sup>29</sup>. In senso promotivo cura denota l'attività del «prendersi pensiero, sollecitudine» e quindi «l'occupazione, l'incarico (d'una magistratura)» stabile come iniziativa per lo sviluppo di ciò che è vivo, sano, fecondo<sup>30</sup>. La diaconia della cura consiste nell'«interessamento pieno di sollecitudine e di premura e solerte atten-

<sup>25</sup> RAHNER, *Unità*, 393-394.

<sup>26</sup> Cfr. H. ARENDT, *Il concetto d'amore in Agostino*, SE, Milano 2001; l'autrice tenta di comprendere nella prospettiva heideggeriana di cura il pensiero agostiniano sull'amore di sé, del prossimo, di Dio e del mondo.

<sup>27</sup> Dal punto di vista etimologico il termine latino cura deriva dall'«antico *coisa*, con un'unica connessione nell'area greca: (*te*)*ti(emaí)*, sono inquieto, abbattuto». La radice è KWEI, con normali alternanze KWOI (in lat.), CWI (in gr.); cfr. curioso, incuria, sicuro, *Cura*, G. DEVOTO, *Avviamento all'etimologia italiana. Dizionario etimologico*, Le Monnier, Firenze 1980, 113.

<sup>28</sup> *Cura*, A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1979, 159.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 159.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 159.

zione per una persona, un oggetto, un compito che impegna a fondo l'animo e l'attività, spingendo a provvedere continuamente alle necessità o alla sua conservazione o ad occuparsi attivamente delle sue condizioni o della sua situazione»<sup>31</sup>. «La cura è l'intelligenza delle mani della responsabilità»<sup>32</sup>.

Dal punto di vista storico-antropologico cura nella cultura etico-politico-giuridica assume la fisionomia di una funzione sociale. «Cura in origine non era una carica, bensì una mansione facente parte di una carica: così la cura *annonæ* [vettovaglie] era (di norma) una mansione degli edili, la cura *morum* dei censori. La prima importante cura autonoma fu la cura *annonæ* di Pompeo nel 57 a.C. Questa cura venne in seguito conferita ad Augusto e gliene vennero offerte altre»<sup>33</sup>. In senso negativo personalizzato la Cura compare nelle *Enneide* virgiliane mentre vaga nell'Ade assieme ad altre sinistre ombre come Malattia, Vecchiaia, Fame, Penuria, Sofferenza, Guerra, Morte, Lutto<sup>34</sup>. Similmente nelle *Odi* oraziane la Cura viene apparentata a Paura, a Minaccia<sup>35</sup>. Così pure nella finale del *Faust* goethiano a mezzanotte «entrano [in scena] quattro donne grigie, Mancanza, Insolvenza, Cura, Angustia». La Cura è l'unica che rimane sulla scena con cui Faust intrattiene un dialogo<sup>36</sup>. In senso positivo la Cura compare come divinità demiurgica nella favola di Igino, scrittore latino del primo secolo d. C. Nelle sue *Genealogie*, giunte a noi sotto il titolo di *Fabulæ*, egli presenta la Cura come divinità demiurgica. La favola della cura appare nella discussione, sul nome da dare alla statua di fango, tra la dea Cura, che l'aveva plasmata, Giove che l'aveva vivificata e la Terra che aveva fornito la materia. Saturno dirime così la

<sup>31</sup> Cura, S. BATTAGLIA, *Grande dizionario*, 3, 1064.

<sup>32</sup> Cfr. S. DE GUIDI, *Per una fondazione ecclesiologica dell'etica*, Corso di Morale, IV. *Koinonia. Etica della vita sociale*, a cura di T. Goffi - G. Piana, Queriniana, Brescia 1994, 607.

<sup>33</sup> E. BADIAN, *Curator*, *Dizionario di antichità classiche di Oxford*, 1, 594.

<sup>34</sup> Cfr. P.M. VIRGILE, *Enéide*, 6, 270-280, Belles Lettres, Paris 1961, 174.

<sup>35</sup> Cfr. Q.F. HORACE, *Odes et Epodes*, 2, 6, 15, Belles Lettres, Paris 1959, 12.

<sup>36</sup> J.W. GOETHE, *Faust*, 2, 5, 11384-11510, Mondadori, Cles 1984, 1000-1011.

contesa: «Tu, Giove, che hai dato lo spirito, al momento della morte riceverai lo spirito; tu, Terra, che hai dato il corpo riceverai il corpo. Ma poiché fu la “Cura” che per prima diede forma a questo essere, fin che esso viva, lo possieda la “Cura”. Per quanto concerne la controversia sul nome, si chiamerà “homo” perché è fatto di humus»<sup>37</sup>.

Fin dal significato del termine il concetto cura è duplice. Può indicare l'azione che cura la debolezza o che sviluppa la possibilità.

La riflessione etica laica contemporanea si rende più consapevole e responsabile rispetto all'imponentesi esperienza di sfruttamento, di emarginazione, di debolezza, di vulnerabilità personale, sociale, ecologica. «La filosofia contemporanea sottolinea significati diversi della vulnerabilità: fisico, psicologico, spirituale, politico, legale», etnico, culturale, religioso<sup>38</sup>. La cura viene considerata come la risposta etica alla vulnerabilità umana ed ecologica. «Vulnerabilità, responsabilità e prossimità» sono intimamente connesse<sup>39</sup>. Così «i termini della vulnerabilità e della cura sono diventati parte della riflessione di alcuni filosofi contemporanei. La vulnerabilità rappresenta il fondamento ultimo di categorie come cura, responsabilità, empatia, preoccupazione, servizio, incarico»<sup>40</sup>. Questo concetto di cura, che muove dalla vulnerabilità, appare più adatto per una riflessione etico-sociale che interpersonale sull'indigenza umana ed ecologica. Dal punto di vista teologico tale concetto negativo potrebbe consentire una riflessione sistematica sull'origine e sulla dimensione di quella vulnerabilità che è il peccato umano, da cui partire per comprendere l'aspetto positivo della salvezza come amare antropologico-teologico. Il dato rivelato, pur non ignorando la realtà del peccato, invita a partire dal primato dell'amore interperso-

<sup>37</sup> C.J. HYGINI, *Fabularum Liber*, 220, Hervagina, Basileæ 1570, 46. «Il titolo di *Fabulæ* si deve all'editio princeps di Micillo (Basilea 1535), che oggi è l'unica fonte per il testo critico di H. J. Rose, (Leida 1934)», Igino, J. FORDICE, *Dizionario delle antichità classiche di Oxford*, 1, 1106.

<sup>38</sup> W.T. REICH, *Prendersi cura dei vulnerabili: il punto di incontro tra etica secolare ed etica religiosa nel mondo pluralistico*, PAT, Trento 2001, 13.

<sup>39</sup> E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o Al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, 95.

<sup>40</sup> REICH, *Prendersi cura*, 21. 25 e 27.

nale storico-salvifico della Trinità economica e così giungere al nostro amore. Sembra quindi preferibile partire dal concetto non riparativo ma promotivo interpersonale di cura come possibilità esistenziale strutturale ed esistenziale assiologica umano-teologica.

M. Heidegger, non solo riporta la favola di Igino, ma sviluppa in termini esistenziali la tematica della Cura in Essere e Tempo<sup>41</sup>. Il tema in Heidegger non mantiene il tradizionale significato negativo. «Esso non ha nulla a che fare con la "tribolazione", la "tristezza", le "preoccupazioni" della vita, quali si rivelano onticamente in ogni Esserci. Al contrario, queste cose sono onticamente possibili come, del resto la "serenità" e la "gaiezza" proprio perché l'Esserci, ontologicamente inteso, è Cura. Poiché all'Esserci appartiene, in linea essenziale, l'essere-nel-mondo, il suo modo di essere in rapporto col mondo è essenzialmente prendersi cura»<sup>42</sup>. Il filosofo analizza il tema esistenziale della Cura, *Sorge*, specialmente nei paragrafi 40-44. «Il momento conclusivo della fase preparatoria dell'analisi fondamentale dell'Esserci ha perciò come tema: La situazione emotiva fondamentale dell'angoscia come apertura caratteristica dell'Esserci (§ 40); L'essere dell'esserci in quanto Cura (§ 41); La conferma dell'interpretazione esistenziale dell'Esserci in quanto Cura nell'autointerpretazione ontologica dell'Esserci (§ 42); Esserci, mondanità e realtà (§ 43); Esserci apertura e verità (§ 44)»<sup>43</sup>. Riprende la tematica, accentuando l'aspetto del prendersi cura, nei §§ 63-65. Nel § 64 così si riassume il senso dei §§ 40-44: «La struttura della Cura ha trovato espressione nella formula esistenziale seguente: avanti-a-sé-essere-già (un mondo) come esser-presso (l'ente) che si incontra dentro il mondo»<sup>44</sup>. Heidegger tratta del prendersi cura delle cose nei §§ 17-19, dell'aver cura dell'altro specie nei §§ 25-27 e dell'ambiente nel § 23. Il prendersi cura di sé viene sviluppato specialmente nei §§ 63-65. «Ipseità deve esser esistenzial-

<sup>41</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo. L'essenza del Fondamento*, UTET, Torino 1969, 308, nota a.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 12, 127.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 39, 290.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 64, 464.

mente rintracciata nel poter-essere-se-Stesso autentico, cioè nell'autenticità dell'Esserci in quanto Cura. È qui che la stabilità del se-Stesso, cioè la presunta permanenza del soggetto, è chiarita nella sua natura genuina»<sup>45</sup>. Il tema della cura va compreso all'interno dell'intero pensiero esistenzialista del primo Heidegger sull'uomo come Esserci-Cura. «La «sostanza» dell'uomo non è lo spirito, come sintesi di anima e di corpo, ma l'esistenza» o la possibilità dell'«essere dell'Esserci in quanto Cura»<sup>46</sup>. In sintesi, Heidegger sviluppa il tema della cura non in senso morale, ma esistenziale, ossia delle possibilità strutturali dell'uomo come persona rispetto alla sua autentica personalità. «La cura, in quanto è, secondo Heidegger, l'essere stesso dell'Esserci, cioè dell'esistenza è la totalità delle strutture ontologiche dell'Esserci in quanto è un essere nel mondo: in altri termini, essa comprende tutte le possibilità dell'esistenza in quanto sono vincolate con le cose e con gli altri uomini e dominate dalla situazione»<sup>47</sup>. All'interno di questa analitica, qui supposta, si considera la categoria della cura limitatamente alla sua triplice valenza: del prendersi cura di sé, (§ 64): «Cura e Ipseità»; dell'aver cura dell'altro (§ 26): «il con-Esserci degli Altri e il con-essere quotidiano»; del prendersi cura delle cose (§ 15): «l'essere dell'ente che si incontra nel mondo-ambiente» (§ 23) o «la spazialità dell'essere-nel-mondo». Dentro, ma anche oltre la prospettiva esistenzialista heideggeriana, P. Chiodi così precisa il significato della terminologia qui usata. «Cura (*Sorge*) è l'essere dell'Esserci e costituisce l'unità di esistenza, effettività e deiezione. Sono sue modalità il prendersi cura e l'aver cura. Prendersi cura (*besorgen*). L'essere dell'Esserci è Cura (*Sorge*); nei confronti degli Altri la Cura è un aver cura (*Fürsorge*). Aver cura (*Fürsorge*) è la forma che prende la Cura nei rapporti con gli Altri. Si contrappone al *Prendersi cura*. Nei confronti delle «cose» d'uso è un prendersi cura (*besorgen*)»<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 64, 471.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 25. 41. 203. 299.

<sup>47</sup> Cura, N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1993, 208.

<sup>48</sup> P. CHIODI, *Glossario*, in HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 680. 682 e 685.

In sintesi, l'amare umano-teologico sembra potersi comprendere come il prendersi cura ciascuno di sé, avendo cura dell'Altro, prendendosi cura dei beni infrapersonali mediazionali. In questo concetto promotivo interpersonale di amare-curare umano-teologico, anche se quasi mai esplicitamente tematizzato, è sempre implicito anche quello riparativo sociale della vulnerabilità. «Credo che questa idea di una "cura responsoriale" possa diventare il nucleo centrale di un'etica per il nostro mondo, in cui l'imperativo sociale di amare l'altro, da tempo relegato alla vecchia metafisica, non occupa più un posto di rilievo tra gli ideali sociali. L'amore può continuare ad avere una funzione importante nel discorso pubblico sulla moralità precisamente sulle orme della cura. Il nostro prossimo compito intellettuale e spirituale consisterà nel tradurre il principio del "prendersi cura del vulnerabile" in un linguaggio riflessivo e nel definire le modalità della sua articolazione concreta»<sup>49</sup>.

## II. LA TRACCIA DELLA RIFLESSIONE: AMARE COME PRENDERSI CURA DI SÉ, AVENDO CURA DELL'ALTRO, PRENDENDOSI CURA DEI BENI INFRAPERSONALI

Lo sviluppo della tematica, come espresso nel titolo stesso, non segue l'essenziale «*ordo amoris*», ma quello genetico della persona ontologica rispetto alla sua personalità assiologica, cioè sé, prossimo, Trinità-economica, beni infrapersonali ambientali<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> REICH, *Prendersi cura*, 27.

<sup>50</sup> S. AGOSTINO, *La città di Dio*, Città Nuova, Roma 1988, 438.



## 2.1 L'amare sé

*L'amare sé, prendendosi cura dello sviluppo bio-psichico, assiologico e teologale del proprio sé come relazione o persona sussistente intelligente intelligibile, disponente-disponibile della propria personalità*

2.1.1 Dal punto di vista dello sviluppo della personalità somatico-psichica la direzione dell'azione del bisogno-desiderio è egocentrica senza con questo essere egoista. Il vivente, a differenza del non vivente, si caratterizza come un prendersi cura. Infatti ogni vivente, soprattutto l'animale superiore compreso l'uomo, è già secondo Aristotele «causa» o principio «immanente» del proprio vivere, respirare, nutrirsi, accrescersi, finire<sup>51</sup>. Se non fosse rivolto al suo prendersi cura o mantenimento e sviluppo di sé sarebbe in contraddizione con la propria struttura di vivente, sarebbe morto. Ogni vivente può vivere a spese di un altro, ma non al posto di un altro. Questo vale soprattutto e fin dall'inizio dell'esistenza per quell'essere vivente che è l'uomo e non solo a livello biologico, ma soprattutto a quello psicologico. La madre, offrendo il seno al suo bambino, lo inizia a questo prendersi cura di sé ossia alla dinamica e costruzione e rappresentazione del proprio sé. Ogni sviluppo della personalità avviene sempre nella condizionatezza dell'interrelazione. Tuttavia, anche quando può attuare tale sviluppo a spese dell'altro, è sempre ciascun io che si prende cura di sé o sviluppa in modo più o meno normale il suo sé. In questo senso si dà un narcisismo malato e uno sano e, comunque, anche quello scorretto, testimonia il prendersi cura dell'io rispetto al suo sé. Infatti anche le malformazioni del sé sono le scorrette strategie dell'io per costruire il suo sé, imposte dalla scorrettezza dei condizionamenti relazionali. Anche «le energie di controinvestimento» sono creative del sé anomalo<sup>52</sup>. Lo stesso suicidio testimonia il primato del prendersi cura dell'io, sopprimendo il proprio sé. «Nelle forme più semplici, il narcisismo può essere definito come ciò che rende possibile all'individuo l'esperienza della propria unità e della propria auto-

<sup>51</sup> ARISTOTELE, *Physique*, 2, 1, 192, Belles Lettres, Paris 1961, 61.

<sup>52</sup> A.H. MODELL, *Amore oggettuale e realtà. Teoria psicodinamica delle relazioni oggettuali*, Boringhieri, Torino 1975, 110.

mia grazie a delle rappresentazioni di Sé idealizzata»<sup>53</sup>. La complessità delle azioni bio-somatiche dell'intera vita, nella misura in cui sono corrette, rivelano il livello di sanità e di creatività dell'io rispetto al suo sé. Si tratta di ricuperare l'autentico prendersi cura somatico-psichico del proprio sé. «Il compito dell'uomo consiste dunque nel restituire agli ideali narcisisti, che sono la fonte delle nostre illusioni, la loro virtù creativa: quella di metterci in uno stato di tensione progettuale, alla ricerca di un domani sempre migliore anche se mai definitivamente trovato»<sup>54</sup>. Il frutto di questo prendersi cura somatico-psichico è la costruzione del sé o me dell'io o della personalità funzionale del soggetto. «La personalità è l'organizzazione dinamica in seno all'individuo, di quei sistemi psicosomatici che determinano il comportamento e il pensiero che gli sono caratteristici»<sup>55</sup>. In quest'ottica anche il finire bio-psichico può venire integrato dall'io come l'unica e ultima possibilità umana di diventare il proprio sé, finendo, come dice la Bibbia, in pace o «sazio di giorni» (Gen 25,8). «Arrivato ad un'età in cui si sente che la fine è vicina, se devo ascoltare me stesso, e dare una risposta personale, l'unico desiderio che ho, l'unico bisogno, non è certo quello dell'immortalità, è quello di morire in santa pace: il riposo eterno è ciò in cui spero»<sup>56</sup>.

Lo stesso sviluppo funzionale della personalità somatico-psichica, proprio tramite il suo prendersi cura di sé, rimanda alla sottostante struttura esistenziale della persona rispetto alla sua personalità esistente. Questo prendersi cura esistenziale si rivela in tutta la sua valenza a livello dell'origine dell'uomo, della sua struttura esistenziale e delle sue funzioni esistentive.

2.1.2 Per quanto riguarda l'origine, ogni uomo ha ricevuto per creazione teologica, tramite la procreazione umana e la salvezza divina, la struttura e il proprio atto di esistere individuale ed irripetibile. In forza di questo dono

<sup>53</sup> N. DURUZ, *I concetti di narcisismo Io e Sé nella psicanalisi e nella psicologia*, Astrolabio, Roma 1987, 135.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 143.

<sup>55</sup> G.W. ALLPORT, *Psicologia della personalità*, PAS, Zurigo 1973, 24.

<sup>56</sup> N. BOBBIO, *Religione e religiosità*, *MicroMega*, 2/2000, 9.

ogni uomo è costituito soggetto recettore del dono di se stesso in e per se stesso come persona per la sua personalità. L'uomo in quanto dono di se stesso a se stesso fattogli da altro, da Dio tramite l'uomo Gesù Cristo nello Spirito, può e deve diventare se stesso. Ogni persona umana, pur sempre nella condizionatezza esistenziale, può prediligersi o prendersi cura gratuitamente, perché è già dono di sé, e interessatamente, perché diviene il dono che è, ma non ancora compiutamente. «Divieni quale tu, come ti ho dimostrato, sei per natura»<sup>57</sup>. Il Figlio di Dio, Gesù Cristo compiutamente e definitivamente umano, non impone al cristiano di diventare disumano, ma gli chiede di diventare sempre più cristiano proprio come umano. L'ontologia dell'autocura di predilezione fonda la corrispondente assiologia dell'autoamore. «Ciascun essere personale in quanto «fine a se stesso»<sup>58</sup>, è e diventa la propria irripetibile, immanente, avvalorantesi, autopredilezione simultaneamente interessata e gratuita, senza rinchiudersi nel solipsismo egoista e senza disperdersi nella genericità»<sup>59</sup>. Ciascuno, pur nella condizionatezza dell'interrelazione, è l'unico e insostituibile soggetto del prendersi cura di sé rispetto alla decisione della propria autorealizzazione. Ognuno predilige se stesso come unico, ma mai come esclusivo. O lui si prende cura di sé o nessuno, neppure Dio, può farlo al posto suo. «Il problema del poter-essere un-tutto da parte dell'Esserci è un problema effettivo-autentico. L'Esserci lo risolve in quanto deciso»<sup>60</sup>. Soprattutto il prendersi cura di sé è insostituibile, nel nascere e analogamente nel morire e così in ogni atto del vivere. «Nessuno può assumersi il morire di un altro»<sup>61</sup>. In sintesi «ogni singolo uomo è una

<sup>57</sup> PINDARE, *Pytiques*, 2, 131, Belles Lettres, Paris 1961, 45.

<sup>58</sup> ARISTOTELE, *La metafisica*, 1, 2, 982b, Rusconi, Milano 1978, 78.

<sup>59</sup> S. DE GUIDI, *Riflessioni sul comandamento di amare sé, Dio e il prossimo mediante i beni infrapersonali*, *Lateranum* 57 (1991) 459.

<sup>60</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 454.

<sup>61</sup> *Ibidem*, 364.

cosa nuova nel mondo e deve portare a compimento la propria natura in questo mondo»<sup>62</sup>.

2.1.3 A livello strutturale esistenziale l'essere dell'uomo si autonotifica come auto-trasparente o intelligente come l'essere presso di sé intenzionale. «Ognuno percepisce che è se stesso che intende»<sup>63</sup>. L'autotrasparenza fonda l'autocoscienza. «La natura dell'essere [umano] è conoscere ed essere conosciuto in una unità originaria, che chiamiamo, dal punto di vista gnoseologico, coscienza di sé»<sup>64</sup>. Questa autocoscienza o presenza di sé a se stesso dell'uomo lo rivela come cura. Conoscendosi l'uomo può prendersi cura. Quindi sembra che l'uomo come cura non sia anzitutto «avanti-a-sé» ma «presso-di-sé». Ossia, se secondo la prospettiva esistenzialista, l'essenza dell'uomo fosse soltanto la sua esistenza o pura possibilità, egli allora si rivelerebbe sempre e solo come «avanti-a-sé» o possibilità di nessuno, ma mai come presso di sé o reale possibilità di se stesso. «Ma se coscienza è per sua natura "essere-presso-di-sé" (*Bei-sich-sein*) e rispettivamente il ritorno a se stessi, e la libertà non è semplicemente il poter-fare questo o quello, ma (formalmente) la capacità di disporre di sé in ordine alla propria condizione definitiva, se quindi il soggetto (dal punto di vista formale) ritorna sempre ad interessarsi di se stesso, allora alla molteplicità dei possibili oggetti dell'uomo deve essere precostituita la legge segreta, aprioristica per cui essi interessano all'uomo e sono per lui ordinati nella conoscenza e nella libertà nella misura in cui possono servire a questo essere-presso-di-sé e a questa capacità di disporre di sé. Ma da ciò risulta che il mondo delle cose interessa come possibile oggetto dell'uomo soltanto in quanto momento del mondo personale»<sup>65</sup>. Se invece l'essenza dell'uomo è anzitutto l'essere autointelligente o auto-trasparente, egli si rivela in modo più concreto come cura, ossia profezia della sua possibilità e non solo come pura possibilità della sua possibilità. Questa cura cognitiva, nor-

<sup>62</sup> M. BUBER, *Il cammino dell'uomo*, Qiqajon, Magano (VC) 1990, 27.

<sup>63</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, 1, q 76, a 1.

<sup>64</sup> K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Torino 1967, 68.

<sup>65</sup> ID., *Unità*, 399.

malmente non rimane pura possibilità intenzionale. Infatti l'autotrasparenza o identità intenzionale dell'uomo diventa la sua possibile autodisponibilità. L'identità intenzionale tra l'io intendente e il suo sé compreso certifica l'io stesso di poter disporre del proprio sé. L'autoprofezia rende possibile l'autodisposizione. «Radice della libertà è la volontà come soggetto, ma come causa è la ragione»<sup>66</sup>. «L'apertura dell'essere all'esistenza è radicalizzata dalla volontà come un momento interiore della coscienza stessa»<sup>67</sup>. Sia l'idealismo sia l'esistenzialismo, sviluppando per controreazione in modo schizofrenico l'unità strutturale-esistenziale cognitiva e volitiva dell'uomo, gli rendono impossibile l'autentico amore integrale o cura di sé.

Questo appare ancor più evidente a livello delle operazioni immanenti del divenire sempre più intelligente e libero tramite le corrispettive azioni trascendenti dell'intendere e del volere. Infatti a ogni azione esterna di intelligenza e di libertà corrisponde un'operazione interna. Intendendo e volendo l'uomo diventa sempre intelligente e libero, cioè se stesso o autentico e, purtroppo anche inautentico, sempre meno se stesso, senza giungere ad estinguersi. Infatti le due dimensioni esistenziali e le corrispettive funzioni esistentive si implicano reciprocamente. «Si deve dire che la volontà e l'intelligenza si includono reciprocamente; infatti l'intelligenza intende la volontà e la volontà vuole che l'intelligenza intenda»<sup>68</sup>. L'autentico autoamore è una inscindibile espressione dell'integra struttura esistenziale dell'uomo come autotrasparente e autodisponibile tramite l'inscindibile operazione immanente dell'azione trascendente intelligente e libera. Solo questo uomo integrale è capace di prendersi cura di sé in modo autentico. L'attuazione storica di questo autoamore non avviene mai allo stato di amore naturale. Esso, a meno che il soggetto non si opponga, avviene sempre all'interno dell'unico piano della salvezza. «Atto morale e atto ordinato alla salvezza sono distinguibili concettualmente, ma non realmente»<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiæ*, 1-2, q 17, a 1.

<sup>67</sup> RAHNER, *Uditori*, 122.

<sup>68</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiæ*, 1, q 16, a 4.

<sup>69</sup> RAHNER, *Unità*, 397.

L'integrità della salvezza concerne non solo le strutture esistenziali, ma anche le corrispettive potenzialità esistentive intellettive volitive. «Infatti la grazia non distrugge la natura, ma anzi la perfeziona secondo il modo della natura; perciò la naturale ragione deve servire alla fede, nello stesso modo la naturale inclinazione della volontà asseconda la carità»<sup>70</sup>. In quest'ottica si rende evidente che il prendersi cura soterica di sé del Padre, di Gesù Cristo e dello Spirito Santo è il loro avere cura di ciascun uomo affinché possa compiere il suo essere stato creato come soggetto del suo oggetto nel suo diventare la persona esistenziale caritologica della e per la sua personalità esistentiva assiologica teologale.

Ora è possibile comprendere l'autentico autoamore antropologico-teologale come prendersi cura di sé. Anzitutto non si tratta secondo la prospettiva dualista neoplatonica di due amori cioè «l'amore di sé fino al disprezzo di Dio e l'amore di Dio fino al disprezzo di sé»<sup>71</sup>. «L'amore di sé, di colui che compare nel mondo, diventa di conseguenza *odium sui*, ma in origine, non perché qui ci sarebbe l'orgoglio, bensì perché questo amor sui si trova ancora nel costante pericolo della perdita»<sup>72</sup>. Si tratta invece dell'espressione dell'unica struttura esistenziale e esistentiva della predilezione o agape antropologico-teologale e creaturale-soterica. Il primato dell'autocura o autopredilezione, come genesi della personalità assiologica teologale, corrisponde alla stessa origine e struttura esistenziale della persona rispetto alla sua personalità esistentiva. Ognuno ama più, o meglio prima, se stesso di un altro, e si ama per conseguenza di amore di autopredilezione o di amicizia di benevolenza. «Tutto questo, infatti, si applica soprattutto al rapporto con se stessi: per conseguenza si deve anche amare soprattutto se stessi»<sup>73</sup>. È in forza della reale autopredilezione che ognuno diventa sostanzialmente più identico a se stesso o autoamico e non solo somigliante all'altro.

<sup>70</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiæ*, 1, q 1, a 8 ad 2; q 62, a 5.

<sup>71</sup> S. AGOSTINO, *La città di Dio*, 17, 28, Città Nuova, Roma 1998, 361.

<sup>72</sup> ARENDT, *Il concetto d'amore*, 37.

<sup>73</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 9, 8, 1168b, Rusconi, Milano 1979, 394.

Ogni persona ontologico-soterica genera la sua personalità assiologica-teologale. «Noi infatti siamo in certo modo padri [e figli] di noi stessi, quando per mezzo delle buone disposizioni di animo e del libero arbitrio, formiamo, generiamo, diamo alla luce noi stessi»<sup>74</sup>. Nella cultura della diasporizzazione della personalità l'autopredilezione di benevolenza è la forza della sua riunificazione. Perciò questo uomo sarà «l'autentico "egoista", ma di una specie diversa da quella di colui che viene biasimato»<sup>75</sup>. Il primato del prendersi cura di sé non si fonda solo sulla correttezza morale dell'autopredilezione, ma sullo stesso rapporto dell'atto rispetto alla struttura di identità dell'amante. Nessuno può prendersi cura dell'altro cioè di me, senza attentare alla sua-mia più autentica ed irripetibile identità. Oggi, data la potenzialità dei media non avvertita dalla coscienza, il fatto della manipolazione, della sostituzione diventa sempre più frequente e violento senza apparente violenza. «L'aver cura può in certo modo sollevare gli Altri dalla "cura", sostituendosi a loro nel prendersi cura, intromettendosi al loro posto. In questa forma di aver cura, gli Altri possono esser trasformati in dipendenti e in dominati anche se il predominio è tacito e dissimulato»<sup>76</sup>. Ogni persona ontologica può e deve prendere cura di sé per diventare ulteriormente identica alla propria personalità assiologica. Nessuno deve e può sostituirci nel nostro amarci. Perciò ognuno ama più se stesso dell'altro e non può fare diversamente. «Ciascuno ama più se stesso dell'altro; perché è unito a se stesso nella sostanza, all'altro nella somiglianza di natura»<sup>77</sup>. A livello soterico questa autocura diventa autoagape cioè autoamicizia di benevolenza teologale. In questo senso il «come sé» del comandamento suppone «che ogni uomo ami se stesso. È questo quindi che il Cristianesimo presuppone»<sup>78</sup>. L'altruismo cristiano non esclude, anzi presuppone l'autentico egoismo. «Troppo altruismo è oppressivo e pretenzioso! L'"egoismo" può esse-

<sup>74</sup> S. GREGORIO DI NISSA, *Omellie sull'Ecclesiaste*, 6, PG 44, 704A.

<sup>75</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 9, 8, 1168b, 395.

<sup>76</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 26, 209.

<sup>77</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiæ*, 1-2, q 27, a 3 ad 1.

<sup>78</sup> S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, 1, 2, Rusconi, Milano 1983, 163.

re più altruistico e meno pretenzioso!»<sup>79</sup>. Le espressioni dei sinottici di odiare, rinnegare, perdere se stesso non significano il non amare in modo teologale se stesso. Chi si prende cura di sé in questo modo «predilige se stesso con l'agape teologale» e in quanto «questo modo di amare appartiene all'agape di prediligere se stesso»<sup>80</sup>. In sintesi, da quanto detto sul prendersi cura di sé prediligendo se stesso con amicizia teologale o agape, dovrebbe aver chiarito non solo il rapporto tra il primo e il secondo comandamento, ma anche l'unità tra l'amore di sé umano e teologale e il prediligere il prossimo come se stesso. Questa autocura o autopredilezione rende possibile ed esige di chiarire come non si tratti di egoismo camuffato, ma si rivela come la stessa possibilità di prediligere o avere cura del prossimo e di Dio.

## 2.2 L'amare l'altro

*L'amare l'altro, avendo cura di lui come relazione o persona esistenziale sussistente intelligente-intelligibile e disponente-disponibile della propria personalità esistente.*

Come il prediligersi, prendendo cura di sé, anche l'amare l'altro, avendo cura di lui, è espressione della nostra origine, della nostra struttura esistenziale e delle corrispettive nostre potenzialità esistentive.

2.2.1 Anzitutto, se il nascere è proprio del nascente, l'essere originato dipende in modo procreativo dei genitori tramite la con-azione creatrice di Dio. Questa con-azione dei tre agenti, genitori, figlio originante, Dio creatore non va intesa in termini di concausalità; se fosse così sarebbe più appropriato parlare di oggettiva processualità cosale dell'attività della causa e della passività dell'effetto. Questa sinergica azione dell'amare va compresa come prendersi cura di sé, avendo cura dell'altro. Infatti, già nella generazione infraumana il generato è fin dall'inizio principio della

<sup>79</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 357.

<sup>80</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiæ*, 2-2, q 25, a4 ad 3.



propria identità dinamica; tuttavia tale attività è fondamentale determinata dai processi chimico-bio-psichici istintuali. Ogni essere umano, invece, non è oggetto prodotto o effetto dall'interrelazione tra genitori e Dio creatore, ma è fin dal suo originare soggetto, o persona, intelligente e libero del proprio oggetto o personalità. Questa duplice interrelazione parentale e creativa trascende se stessa. «L'agire di Dio non è "categoriale", perché non opera qualcosa non operata dalla creatura [genitori], né si affianca all'agire della creatura [genitori]; rende solo possibile alla creatura [genitori] superare e trascendere il proprio agire»<sup>81</sup>. Qui il prendersi cura di ciascuno di sé congiuntamente dei tre agenti è un far sì che il generato sia soggetto del suo stesso originare come inizio del suo prendersi cura di sé. L'interazione tra Dio creatore e genitori procreativi è all'origine di tutto l'uomo. Ciascuno dei tre si prede cura della fecondità del proprio amare così da aver cura che il concepito inizi come soggetto o persona capace di prendersi cura accogliendo il suo oggetto o personalità. I genitori prendendosi ciascuno cura di se stesso, come la propria fecondità, hanno una tale reciproca cura da far sorgere il figlio come l'unico che può prendersi cura di sé esistenzialmente originando, nascendo, crescendo, maturando, morendo. Se il primo atto genetico d'ogni essere personale fosse un prendersi cura di lui, verrebbe privato della sua stessa possibilità di prendersi cura di se stesso. «L'origine immediata della vita personale» è evidenziata dalle qualità genetiche di «coordinazione», dalla «continuità» e dalla «gradualità» dello sviluppo dell'embrione stesso, per cui alcuni membri del CNB «ritengono che l'embrione umano deve essere considerato e trattato, fin dalla fecondazione, in base al valore etico di persona umana»<sup>82</sup>. Questa semi-autogenesi è conseguenza della stessa struttura esistenziale di ogni uomo come persona della e per la propria personalità. «"Persona" significa che io, nel mio essere, in definitiva non posso venir posseduto da nessuno».

<sup>81</sup> K. RAHNER, *Il problema dell'ominizzazione*, Morcelliana, Brescia 1969, 99-100.

<sup>82</sup> COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Identità e statuto dell'embrione umano*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1997, 14. 33.

n'altra istanza, ma che mi appartengo. Persona significa che io non posso essere abitato da nessuno altro, ma che, in rapporto a me, sono solo me stesso; non posso essere rappresentato da nessun altro, ma io sono garante per me; non posso essere sostituito da nessun altro, ma sono unico – il che resta fermo anche se la sfera di riserva viene fortemente guastata da intrusioni ed esteriorizzazioni»<sup>83</sup>.

2.2.2 Questo significato genetico di persona non sostituibile nel prendersi cura di sé, viene confermato e chiarito dalla stessa struttura dell'uomo. L'uomo, come dono incondizionato a se stesso fattogli da altri, fin dal suo originare è capace di amore gratuito per l'altro nella forma dell'aver cura di lui cosicché sia sempre egli a prendersi cura di sé o di prediligere se stesso. Questo dono d'autoappartenenza in sé e per sé dell'uomo da una parte non costituisce l'uomo strutturalmente egoista, dall'altra parte rende possibile amare il prossimo come l'aver cura del prossimo. L'amore per il prossimo non sembra fondarsi solo sull'istintuale limite all'egoismo individuale a beneficio della specie né sulla somiglianza specifica né sulla scoperta dell'Altro. «L'Amore è la scoperta dell'Altro, del Prossimo, della specie cui apparteniamo, della Vita nella sua finitezza preziosa»<sup>84</sup>. L'amore del prossimo si fonda sulla struttura della persona come «relazione sussistente»<sup>85</sup>. Infatti, in quanto sussistente o in sé, ogni uomo è irrinunciabile autopredilezione e autocura, ma in quanto relazione è strutturalmente capace di eteropredilezione e di aver cura del prossimo. L'in-sé rende possibile ed esige l'esistere per-sé. Questo strutturale essere in sé per la cura di sé garantisce alla persona che l'autentico avere cura dell'altro non è l'esproprio della sua autoappartenenza genetica come dono. L'aver cura dell'altro non avviene a scapito del prendersi cura di sé. Anzi l'aver cura dell'altro è la garanzia dell'autentico prendersi cura di sé. L'aggettivo esistenziale «sussistente» rivela l'identità dinamica del suo sostan-

<sup>83</sup> R. GUARDINI, *Persona e mondo*, 2, Fabbris, Milano, 1964, 79.80

<sup>84</sup> E. SCALFARI, *Cosa fonda la morale? Il primato della specie*, Adelphi, *Liberal* 2/2(1996) 21.

<sup>85</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiæ*, 1, q 29, a 4.

tivo «relazione». L'esistente in sé per sé si avvalora e si rivela proprio come relazione promotiva. Diventare assiologicamente la relazione esistenziale che si è non significa aggredire per sfruttare, invadere per colonizzare la sussistenza dell'altra relazione cioè negare la reale sussistenza dell'altra relazione sempre implicita nella propria sussistente relazione. Positivamente, sempre a livello strutturale, poiché sembra non sensata, ossia non esistente, una relazione assoluta, unica e solitaria, l'essere relazione sussistente suppone la reale esistenza di un'altra sussistente relazione. Ma due autonome sussistenti relazioni non possano relazionarsi come passive o aggressive, ignorantesi o assorbentesi, ma come inter-relative promozioni. «L'amore è una volontà di "promozione". L'"io" che ama vuole anzitutto l'esistenza del "tu"; vuole inoltre lo sviluppo autonomo di questo "tu" e per giunta che questo sviluppo autonomo armonizzi, fin dove è possibile, col valore intravisto per esso dall'"io". Non c'è amore [...] se non si è in due e se l'"io" non muove verso l'altro al fine di porlo, il più realmente possibile, non come oggetto di visione ma come un'esistenza interiore e una soggettività perfetta»<sup>86</sup>. Il prossimo viene amato non come un generico altro, bensì sempre come un unico ed irripetibile tu, ma mai come esclusivo. Il carattere dei "tu" del prossimo rivela come l'autentica promozione si caratterizza come reciproca. L'inter-relazione è inter-attivazione o inter-promozione come reciproco avere cura proprio quale corrispettivo autonomo promosso prendersi cura. La promozione non è unilaterale, è reciproca o altrimenti non è promozione. Tale reciprocità non è uguale, ma complementare. L'io, volendo la promozione del tu, attua anche la propria promozione e viceversa. L'effetto di ritorno avviene anche se il tu la rifiuta o non può rispondere. Una donna diventa madre anche se il suo bambino muore. Infatti, quando si vuole dall'esterno e indirettamente la promozione dell'altro, con ciò stesso si intende, pur indirettamente, ma immediatamente e immanentemente, il sé promovente l'altro. Questa promozione può giungere fino al dono della propria dimensio-

<sup>86</sup> M. NEDONCELLE, *Verso una filosofia dell'amore e della persona*, Paoline, Roma 1959, 13.

ne biopsichica, ma non fino alla distruzione di sé. L'oggetto del dono non è l'identità esistenziale, o persona ontologica, né l'identità esistentiva, o personalità assiologica, ma la loro dimensione bio-psichica storica. «La morte di Gesù è l'espropriazione [volontaria] della sua *psyché*, della sua vita in senso concreto»<sup>87</sup>. Inoltre questo dono della vita per l'altro non significa al suo posto. «La preposizione per, *hypér*, significa – come in Gv 10,11 e nei testi eucaristici – “a favore di”, “a vantaggio di” e non “al posto di”: essa non impone l'idea di sostituzione»<sup>88</sup>. Il dono della vita esprime la massima esibizione di promozione, o aver cura dell'altro, come il massimo prendersi cura del proprio autentico sé. La promozione normalmente è circolare. L'aver cura dell'altro è sempre anche un prendersi cura di sé. È «una volontà di mutua promozione. La reciprocità è infine completa quando l'amato vuole a sua volta la sua promozione e si rivolge a me con l'intenzione stessa che aveva voluto me verso di lui, prendendo per scopo della sua attività il mio personale incremento. A questo punto, il circuito d'amore è costituito», ma l'analisi non è completa<sup>89</sup>.

2.2.3 Si tratta ora di chiarire come di fatto a livello esistenziale avvenga questa reciproca promozione come il prendersi cura di sé, avendo cura dell'altro. Ogni essere personale è ad un tempo immanentemente intelligente e disponente e esternamente intelligibile e disponibile rispetto all'altro. Ora, nella misura in cui nell'aver reciproca cura, pur in modo differente o offerta-accolta, due esseri intelligibili e disponibili si mediano o rivelano e si donano tramite segni esterni, gesto, parola, cosa, si promuovono verso il corrispettivo prendersi cura o diventare immanentemente più autenticamente intelligenti e disponenti di loro stessi. In quest'ottica appare non l'antitesi, ma la complementarità tra eros e agape, tra interesse e gratuità, tra l'interessato prendersi cura e il gratuito avere cura tramite

<sup>87</sup> X. LEON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni. II (capitoli 5-12)*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1992, 465.

<sup>88</sup> *Ibidem*, 465.

<sup>89</sup> NEDONCELLE, *Verso la filosofia*, 18 e 26.

i beni infraumani. «La mia soddisfazione è il tuo valore [di intelligente e disponente], la mia tristezza è il tuo rifiuto di attuare il valore che è in te [di intelligibile e disponibile] e che il mio amore vuole aiutarti a far trionfare»<sup>90</sup>. Ma in forza della reciprocità bisogna aggiungere: «il mio valore di intelligente e libero è la tua soddisfazione e il mio rifiuto di avvalorarmi come intelligibile e disponibile è la tua tristezza». Ognuno, volendo o curando promotivamente dall'esterno l'autentica e integrale possibilità assiologica o personalità dell'altro, realizza la propria identità ontologica o persona. «Nel dono di sé, c'è dunque una valorizzazione del tu per mezzo mio, cioè un'agape e una valorizzazione dell'io per mezzo tuo, cioè un eros»<sup>91</sup>. Come il prendersi cura di sé è sempre anche autopredilezione teologica o agapica, così l'aver cura dell'altro è sempre anche eteropredilezione agapica. Ci prediligiamo con la partecipata predilezione o agape di Gesù Cristo effusa nei nostri cuori dallo Spirito Santo (Gv 13,34; Rm 5,5). «È chiaro che è lo stesso atto con cui prediligiamo Dio e il prossimo. E perciò la virtù della carità non solo comprende la predilezione per Dio, ma anche la predilezione per il prossimo» e per «se stesso»<sup>92</sup>. E in questo senso l'autopredilezione è sempre anche illimitata eteropredilezione e l'eteropredilezione illimitata è sempre anche autopredilezione e mai autodistruzione. L'autentico amore umano e teologale è sempre personale e universale. Questa indissociabile implicanza dei tre oggetti-soggetti nello stesso atto di amore può avvenire in modo esplicito o tematico oppure implicito o atematico. «L'unico atto fondamentale morale (oppure immorale), nel quale l'uomo raggiunge se stesso e di sé dispone, è quindi la comunicazione (nell'amore e nell'odio) col Tu concreto»<sup>93</sup>. «In breve, l'amante sincero vuole l'ordine totale delle persone e si adopera per favorire secondo i suoi mezzi l'identità crescente di ogni io nella sua vocazione di valore. Aut omnes, aut nemo»<sup>94</sup>. L'autentico amo-

<sup>90</sup> *Ibidem*, 23.

<sup>91</sup> *Ibidem*, 28.

<sup>92</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiæ*, 2-2, q 25, aa 1 e 4.

<sup>93</sup> RAHNER, *Unità*, 400-401.

<sup>94</sup> NEDONCELLE, *Verso la filosofia*, 62.

re non è solo universale ma anche integrale. In quest'ottica si comprende l'amore dell'altro non fino all'autodistruzione strutturale o esistenziale e assiologica o esistentiva, ma fino al dono della propria dimensione biopsichica, come ha fatto Gesù stesso (1Gv 3,16). Infatti nell'ottica giovannea «*psyché* "anima, vita", assieme a *bíos*, si riferisce a vita terrena, in quanto distinta da *zōē* "vita eterna"»<sup>95</sup>.

In sintesi, l'autentico prendersi cura, avendo cura, non esige l'autorinnegamento, autokenosi, perché non c'è contraddizione tra le due dinamiche dell'unica struttura dinamica dell'interrelazione tra sussistenti relazioni o persone umane e divine. Né una simile dinamica rinchiude nell'agonistica dualità di amante-amato o di io-tu né diventa un assorbimento dell'amato da parte dell'amante. La dinamica integra l'interessato prendersi cura del proprio autentico sé con il gratuito avere cura dell'autenticità dell'altro in vista del suo maggior interessato autentico prendersi cura. Questa cellula della dinamica tra io-tu è la genesi del noi-voi, cioè della famiglia-famiglie, società-società, chiesa-chiese, uomo-Dio, Dio Padre-Gesù Cristo Figlio-Spirito Santo. Il noi/voi umano e teologico non costituisce un reale soggetto personale né una quarta realtà in Dio-Trinità, ma è la mediazione che i singoli soggetti personali hanno della loro reciproca interrelazione intelligente e libera nella dinamica del prendersi cura di sé, avendo cura dell'altro. «Il noi personale si realizza solo mediante l'amore, perché con l'amore soltanto è possibile la comunione compiuta delle coscienze. Ciò che distingue questa forma di coscienza comune è infatti [l'intelligenza] e volontà di promuovere un tu e di essere prossimo»<sup>96</sup>.

<sup>95</sup> BROWN, *Le lettere*, 613.

<sup>96</sup> NEDONCELLE, *Verso la filosofia*, 128.

## 2.3 L'amare di Dio

*L'amare di Dio come prendersi cura di sé, avendo cura di Lui, quale triplice relazione sussistente intelligente-intelligibile, disponente-disponibile economica del Padre per Gesù Cristo nello Spirito Santo.*

Seguendo il senso dello sviluppo genetico dell'amare come il prendersi cura di sé, avendo cura dell'altro, è ora possibile considerare il nostro amare Dio tramite Gesù Cristo nello Spirito Santo e solo così, terminando, nel considerare l'amarci di Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito.

2.3.1 Dal punto di vista filosofico, data l'assoluta trascendenza di Dio, sembra che l'uomo sia incapace di amare Dio e, per altro verso, essendo Dio assolutamente autosufficiente, sembra che egli non abbia bisogno del nostro amore. «È ridicolo se uno accusa Dio di non corrispondere l'amicizia nel modo in cui è amato. È infatti chiaro che egli, non abbisognando di nulla, non avrà bisogno neppure di un amico, né ne avrà alcuno, dal momento che non ne ha bisogno»<sup>97</sup>. In questa prospettiva l'amore per Dio si ridurrebbe a un puro desiderio religioso, espressione del bisogno umano di un aiuto che trascenda le possibilità di prendersi cura di sé. L'assoluta causa sui non può né amare né essere amata. «Tale è il nome che si addice al dio della filosofia. A questo dio l'uomo non può né rivolgere preghiere, né offrire sacrifici. Davanti alla causa sui l'uomo non può né cadere in ginocchio pieno di riverenza, né può davanti a questo dio produrre musica e danzare»<sup>98</sup>. Dio non ha bisogno della nostra cura e noi non siamo in grado di avere cura di lui. Nonostante questa concezione riduttiva della interrelazione d'amore tra Dio e l'uomo, da sempre questi ha ritenuto possibile una reciproca cura tra l'uomo e Dio. «Il Dio che abita [*colit*] un luogo ne deve essere il particolare protettore; *colere*, parlando degli dei, ha assunto il significato di "compiacersi per, abitare in, con", "proteggere, prediligere". Poi il significato si è esteso e *co-*

<sup>97</sup> ARISTOTELE, *Etica eudemia*, 7, 3, 1238b e 12, 1244b, Laterza, Bari 1973, 161 e 177.

<sup>98</sup> M. HEIDDEGER, *Identità e differenza*, *Aut-Aut* 187-188 (1982) 35-36.

lo, designando viceversa il culto e gli onori che gli uomini rendono agli dei, ha significato "onorare, rendere culto a": il superiore viene coltivato, non coltiva l'inferiore, ha potuto scrivere Servio»<sup>99</sup>. Da sempre e per sempre l'homo sapiens esprime il suo religioso amare Dio, nel prendersi cura di Dio, coltivandolo, affinché gli sia benevolo nel prendersi cura di lui, soddisfacendo i suoi bisogni. Questa prospettiva religiosa dell'amare Dio come prendersi cura di lui, per niente sparita nella vita pratica, ha una sua consistenza antropologica per cui non può essere ridotta solo a sublimazione dei nostri bisogni o a oppio o ignoranza dei popoli. È specifico dell'aver cura dell'uomo oltre le sue possibilità esprimere il proprio bisogno per essere aiutato e soccorso da chi si pensa che lo possa fare. Il *colere Deum* corrisponde alla struttura esistenziale intelligibile e disponibile dell'uomo per essere aiutato nel proprio diventare più intelligente e disponente, ossia più se stesso. In quest'ottica il chiedere orante non è riducibile al contratto tra l'uomo bisognoso e Dio benefico. Il domandare è il prendersi cura del proprio sé bisognoso, consentendo tramite il chiedere, a Dio di avere cura di noi, affinché noi possiamo prenderci cura di noi stessi. Così la preghiera di domanda corrisponde alla pietà esistenziale religiosa della propria identità esistenziale creaturale. «Quanto più ci avviciniamo al pericolo, tanto più cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva, e tanto più noi domandiamo. Poiché il domandare è la pietà, *Frömmigkeit*, del pensiero», ossia dell'essere intelligente e disponente per potersi prendere cura del suo essere intelligibile e disponibile<sup>100</sup>.

2.3.2 Dal punto di vista storico la modalità religiosa del prendersi cura di sé non viene distrutta dalla modalità ebraico-cristiano ma capovolta, o meglio, rettificata. Infatti, se si comprende Dio in modo personale storico, come uno, ma non unico bensì tripersonale, allora si può parlare anche del nostro amare Dio come il prendersi cura di sé, avendo cura di lui. Tale comprensione è confermata da Dio stesso. Il nostro amare Dio come, prenderci cura di

<sup>99</sup> *Colo*, ERNOUT-MELLET, *Dictionnaire*, 132.

<sup>100</sup> M. HEIDEGGER, *Saggi e Discorsi*, Mursia, Milano 1976, 27.



noi, avendo cura di lui, è reso possibile dal primato dell'amore di Dio come il suo prendersi cura di sé, avendo cura di noi tramite Gesù Cristo nello Spirito. «Noi prediligiamo, perché egli per primo ci ha prediletti» (1Gv 4,19). «Noi conosciamo, crediamo, amiamo in risposta all'amore di Dio per noi»<sup>101</sup>. Noi prediligiamo Dio, avendo cura di lui, con la sua stessa precedente predilezione, per cui possiamo prediligere o prenderci cura di noi. Tale avere cura di Lui ci è resa possibile dalla realtà mediazionale umano-divina del Figlio Gesù Cristo e continuamente attualizzata in noi dallo Spirito Santo come virtù, competenza, capacità della carità o agape. Infatti la nostra intelligibilità e disponibilità vengono avvalorate dalle corrispettive intelligibilità e disponibilità della personalità umana dell'intelligenza e della disposizione della persona del Figlio di Dio. Quindi, Gesù Cristo è l'unico mediatore tra noi e Dio Padre che ci rende possibile aver cura di Dio, prendendoci cura di noi (1Tm 2,5). Lo Spirito Santo, prima in Gesù Cristo e poi in noi, è l'attuatore, l'applicatore e l'interiorizzatore di questa mediazione di Gesù Cristo che rende possibile il nostro aver cura adeguata di Dio o amare teologalmente, prendendoci cura di noi (Rm 8,8.15; Gal 4,6). «La carità è in noi per infusione dello Spirito Santo, che è l'amore del Padre e del Figlio, la cui partecipazione in noi è la stessa carità creata»<sup>102</sup>. Lo Spirito Santo ha cura di ciascun uomo, affinché l'intelligibilità e la disponibilità umane dell'intelligente e disponibile persona del Figlio di Dio Gesù Cristo promuovano, in modo ancor più mirabile, efficace e libero dell'atto creativo, l'intelligibilità e disponibilità della nostra persona intelligente e disponente. In forza di questa nostra «nuova creazione in Cristo» (2Cor 5,17) «amiamo Dio per mezzo di Dio», cioè per Gesù Cristo nello Spirito mediante la virtù dell'agape<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> BROWN, *Le lettere*, 743.

<sup>102</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, 2-2, q 24, a 2.

<sup>103</sup> S. AGOSTINO, *Discorso* 34, 3, *Discorsi sul Vecchio Testamento*, 1, 1-50, Città Nuova, Roma 1979, 625.

2.3.3 Anzitutto questa predilezione consente a ciascuno e a tutti di prediligere se stesso come prendersi cura di sé, avendo cura non solo del prossimo ma anche di Dio stesso. Questa cura non esclude ma supera quella del culto religioso per Dio. Essa va compresa proprio come espressione della nuova teologica interrelazione economica tra noi e Dio Padre per Gesù Cristo nella competenza dello Spirito. Se non possiamo prenderci cura diretta del prossimo, compreso il nemico, senza, sostituirci nella sua intelligente responsabilità o persona per la sua personalità, tanto meno possiamo farlo per Dio. Il nostro aver cura di lui consiste nel consentire a Dio di avere cura di noi, affinché noi possiamo prenderci cura di noi, avendo cura del prossimo. L'aver cura di Dio Padre di noi consiste nell'averci creati e salvati tramite Gesù Cristo nello Spirito proprio come autoprotagonisti di noi stessi. In modo generico la nostra risposta consiste allora nel consentire a Dio Padre per Gesù Cristo di continuare ad aver cura di noi, affinché possiamo diventare e crescere come suoi figli e fratelli fra di noi nella soave competenza dello Spirito.

In secondo luogo e in modo specifico il nostro aver cura di Dio consiste nel consentire a Dio Padre di attuare, nell'aver cura di Gesù Cristo e dello Spirito, l'esistentiva intelligente e disponibile personalità della nostra esistenziale intelligente e disponibile persona. Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito fa sì che noi gli permettiamo di attuare, in modo efficace e libero, la nostra esistenziva intelligibilità e disponibilità, o personalità intelligente e disponibile, della nostra esistenziale persona intelligente e disponente come suoi figli e fratelli. Per conseguenza il nostro aver cura di Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito consiste nell'aver cura del nostro prossimo, ossia nel diventare noi prossimo per chi è lontano da lui. Tale aver cura naturalmente del prossimo non consiste nell'amarlo per amore di Dio. Se lo amiamo per amore di Dio non lo amiamo. «Ciò che non è amato per se stesso non è veramente amato»<sup>104</sup>. Analogamente a quello che Dio fa con ciascuno di noi, il nostro aver cura del prossimo per amore di Dio è far sì che l'altro concretamente incontrato consenta a Dio Padre

<sup>104</sup> Id., *Soliloqui*, 1,13, Città Nuova, Roma 1970, 417.

per Gesù Cristo nello Spirito di attuare la sua umana esistenza intelligibilità e disponibilità della personalità assiologica della sua persona ontologica intelligente e disponente come suo figlio e nostro fratello. Appare evidente che questo aver cura di Dio-Trinità economica, avendo cura del prossimo, è l'integrale e autentico prendersi cura di sé. «Tra l'amore di Dio e l'amore di sé esiste un'identità radicale così che i due vanno in definitiva considerati come la duplice espressione di uno stesso desiderio»<sup>105</sup>.

In terzo luogo l'aver cura di Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito sembra consistere nell'interrelazione umano-teologica della gratitudine. La gratitudine, come aver cura di Dio, anzitutto è il ringraziarlo per il suo continuo aver cura di noi tramite Gesù Cristo nello Spirito a partire dalla nostra costituzione come persone della nostra personalità fino al nostro poter morire come dono incondizionato. Ma questo ringraziare per non diventare uno scambio contrattuale, la gratitudine come l'aver cura di Dio, è il reale nostro percepirci e comportarci come gratuita cura e così non si riduce a commerciale scambio verbale. La gratitudine è l'espressione della gratuità come il modo di esistere. La gratuità della persona intelligente e disponente consiste nell'intelligibilità e nella disponibilità non chiuse e possessive, ma aperte e disponibili della personalità rispetto al comprensibile e all'apprezzabile non tanto delle cose, ma dell'altro essere personale umano-divino. La gratitudine dell'aver cura di Dio, Trinità economica, è il rendere grazie del poterlo adeguatamente e realmente ringraziare. «Di quel ringraziare che non ringrazia soltanto per qualcosa, ma ringrazia unicamente di poter ringraziare»<sup>106</sup>. L'aver cura Dio è la nostra gratuità nell'amarlo. «*Si amas, gratis ama*»<sup>107</sup>.

Questo modo di aver cura dell'altro sembra consistere nel partecipare attivamente alla festa di Dio. Ogni uomo che, tramite il nostro aver cura di lui, si converte, cresce e matura per l'assidua cura del Padre tramite Gesù Cristo

<sup>105</sup> J. RATZINGER, *Liebe, LThK*, 6,1034.

<sup>106</sup> M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, Melangolo, Genova 1983, 73.

<sup>107</sup> S. AGOSTINO, *Discorso 165*, 4, *Discorsi sul Nuovo Testamento*, 3/2, Città Nuova, Roma 1990, 745.

nello Spirito, rivela l'aver cura di noi come l'aver cura di Dio per il suo «far festa e rallegrarsi per un peccatore convertito o un figlio perduto e ritrovato» (Lc 15,7.32). Il gratuito aver cura di Dio diventa il prendersi cura di sé, avendo cura del nostro prossimo, affinché il suo reale prendersi cura, come risposta alla cura di Dio, diventi l'ulteriore festa di Dio per Cristo nello Spirito Santo e di ciascuno di noi con tutti i santi e gli angeli. L'aver cura di Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito, prendendosi cura di sé, avendo cura dell'altro, è la gioiosa gratitudine per l'infinita novità del prendersi cura di Dio Padre come agape che è il prediletto Figlio Gesù Cristo nel loro comune Spirito Santo. Il nostro comunitario avere cura di Dio per Gesù Cristo nello Spirito come gratitudine è l'eucaristia proprio come memoria, attualità e anticipo del banchetto celeste. Così l'aver cura di Dio, come il prendersi cura di sé, avendo cura dell'altro, consiste in «quel [temporale e già escatologico] rendere grazie che non ringrazia soltanto per qualcosa, ma ringrazia unicamente di poter ringraziare»<sup>108</sup>. In sintesi, il nostro personale e comunitario reciproco avere cura di Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito come il far sì che ciascuno possa prendersi cura di sé, costituisce ad un tempo l'unità non solo del comandamento, ma soprattutto della struttura dell'azione agapica o predilettiva come la continua novità di identità di ogni essere personale o relazione sussistente intelligente e libera umano-divina quale anticipo della gioia beata. La formula trinitaria dell'amare Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito come aver cura di lui, prendendosi cura di sé, avendo cura del prossimo consente ed esige ora di considerare l'amore di Dio quale prendersi cura di sé come Padre, avendo cura del Figlio Gesù Cristo, dello Spirito Santo e di ogni essere personale umano.

2.3.4 L'amare di Dio Padre è prendersi cura di sé, avendo cura del Figlio Gesù Cristo, dello Spirito Santo e dell'uomo da lui creato. Si può considerare l'amare di Dio Padre come prendersi cura di sé, avendo cura del Figlio Gesù Cristo, dello Spirito Santo e dell'uomo seguendo la

<sup>108</sup> M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, 73.

genesi del suo stesso reale storico prendersi cura di sé avendo cura dell'altro come Trinità economica così da intravedere la stessa teologia della Trinità immanente. Anzitutto l'amare di Dio appare come prendersi indirettamente cura di sé, avendo cura storica di Israele. Nei testi più antichi dell'AT, date l'ipoteca erotica del verbo amare 'bh, e la trascendenza di Jahve, raramente si parla dell'amore di Dio per il concreto soggetto umano e per Israele (2Sam 12,24; 1Re 10,9). «Non è affatto ovvio, sin dall'inizio, che il concetto d'amore venga riferito all'azione di Dio verso tutto il popolo e verso il singolo»<sup>109</sup>. Tuttavia ben presto, come si è già visto, questa reticenza viene superata e si afferma in modo esplicito e molteplice il primato dell'amore di Dio per Israele. Jahve, il Dio della prima alleanza, esprime il suo amore prendendosi cura di sé, rivelandosi indirettamente come Dio misericordioso, amante e geloso nell'aver cura storica facendo sì che Israele e ciascun ebreo diventi sempre più se stesso, prendendosi cura di sé come suo popolo e singolo credente che lo ama, avendo cura soltanto di lui. Questa reciproca cura resta ancora indiretta, implicita, esterna. Non tocca le strutture esistenziali immanenti di Jahve e del singolo ebreo e tuttavia è storica, come anticipo della seconda alleanza. Il rapporto tra il prologo monoteistico storico e il conseguente duplice comandamento dell'unico amore di Dt 6,4-5 e di Lv 19, 17-18 esprime emblematicamente come l'intera economia storica della prima alleanza sia l'effetto del reciproco amore tra Jahve, Israele e ogni singolo ebreo, quale reciproco aver cura, nel prendersi ciascuno cura di sé. Ogni volta che Jahve ha cura storico-salvifica di Israele e di ogni ebreo, si prende sempre più cura di sé rivelandosi come Jahve, «tuo/vostro/loro Dio» (Ger 31,33), rispetto agli altri dei, opera del falso aver cura di Israele come «nulla» (Ger 2,5; Sal 115,4). E viceversa. Nella misura in cui Israele ha autentica e unica cura dell'unico suo Dio, Jahve, si prende autentica cura di sé, attuandosi come unico popolo di Jahve, diventando «popolo-mio» (Os 2,3). Per conseguenza ogni volta che Israele ha falsa cura di Dio, cioè dell'ido-

<sup>109</sup> WALLIS, 'bh, GLAT, 1, 239.

lo, distrugge la sua autentica identità di popolo di Jahve e diventa «non-mio-popolo» (Os 1,9).

In secondo luogo la nuova alleanza costituisce, come già visto, in modo esplicito e storico a partire dal mistero pasquale, la rivelazione e la realizzazione del reciproco amore tra il Padre, il Figlio Gesù Cristo, lo Spirito Santo e ogni credente. L'amare del Padre è il suo prendersi cura di sé, che si identifica con il suo reale rivelarsi come agape, o Padre nell'aver cura dell'essere del suo Figlio prediletto. Di fatto non esiste Dio né tanto meno la natura divina, ma Dio come Trinità di persone, Padre, Figlio e Spirito Santo. Per il NT il nome articolato «il Dio» indica il Padre<sup>110</sup>. Il Padre si rivela come agape in modo storico o libero e gratuito. Il Padre si rivela a noi, come autocura di sé, essere agapico intelligente e disponente, avendo cura che il suo prediletto Figlio, la sua intelligibilità e disponibilità personalizzate, diventi la sua reale storica rivelazione definitivamente umana e libera. Il Figlio, prendendosi cura di sé come sussistente relazione intelligente e disponente, si prende cura di diventare la sua compiuta personalità intelligibile e disponibile come reale rivelazione o comunicazione della relazione sussistente intelligente e disponente del Padre come salvezza dell'uomo, creato capace di prendersi cura di sé come relazione esistenziale intelligente e disponente, avendo cura della sua personalità esistenziale intelligibile e disponibile a diventare figlio del Padre tra molti fratelli. Lo scopo di questo duplice, cioè immanente e storico cristologico, prendersi cura di sé del Padre, avendo cura esistenziale e umanizzativa del suo Figlio, è l'espressione storica dell'aver cura del Padre di noi uomini (Gv 3,16-17). «I vv. 16-17 non si limitano a celebrare l'amore di Dio che ha donato il Figlio unico, essi mettono in grande rilievo la finalità di questo dono: nel v. 16 la vita eterna dei credenti, nel v. 17 la salvezza del mondo [umanità] intesa come salvezza definitiva»<sup>111</sup>. Infatti, l'intelligibilità e

<sup>110</sup> Cfr. S. DE GUIDI, *L'autorivelazione economica dell'autorità theologica del Padre: il Figlio Gesù Cristo*, in *Figli dell'unico Padre. Saggio interdisciplinare*, a cura di E. Biemmi e E. Falavegna, Il Segno, Verona 1999, 117-156.

<sup>111</sup> X. LEON-DUFOUR, *Lettura del vangelo di Giovanni. 1 (Capitoli 1-4)*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1989, 412-413.

disponibilità umana dell'intelligente e disponente relazione sussistente, il Figlio di Dio Gesù Cristo, espressione dell'aver cura paterna del Figlio e di noi, rende possibile a noi di prenderci cura di noi diventando figli intelligenti e disponenti in forza dell'accolta intelligibilità e disponibilità umane offerteci dal Figlio di Dio Gesù Cristo come credere-amare. L'amare o prediligere fino in fondo (Gv 13,1) del Figlio Gesù Cristo consiste nel suo prendersi cura di sé, avendo cura verticalmente del Padre e orizzontalmente di ogni uomo. Questo suo duplice aver cura non si contrappone, non svuota né annulla la sua identità umano-divina, ma esprime proprio il suo prendersi cura. Infatti il Figlio Gesù Cristo ha cura del Padre rivelandolo, glorificandolo come Padre suo e Padre nostro e ha cura di ogni uomo, salvandolo, non annullandosi o svuotandosi, ma diventando definitivamente e compiutamente umano vivendo, morendo, integrando così il suo venir ucciso, come il suo risorgere. Ogni uomo, che non s'opponesse alla salvezza di Gesù Cristo, è reso così capace di prediligersi o aver così cura di sé da essere capace di prediligere l'altro, avendo cura di lui. Il regista di questa complessa dinamica tra Dio Padre, il Figlio Gesù Cristo e ogni uomo è lo Spirito Santo. Lo Spirito Santo è il prendersi cura di sé come espressione e ad un tempo attuazione del reciproco avere cura tra il Padre e il Figlio Gesù Cristo e ogni uomo, avendo cura dell'altro. Il prediligersi dello Spirito Santo o il suo prendersi cura di sé consiste nel suo avere cura dell'Altro, ossia la sua identità agapica è l'essere attivo presso l'Altro. Lo Spirito Santo, come l'espressione personale del reciproco avere cura tra il Padre e il Figlio Gesù Cristo, quale corrispettivo prendersi cura di sé, è colui il cui prendersi cura di sé consiste proprio nell'aver cura dell'altro o nel far sì che ciascun essere personale umano-divino nel suo prendersi cura di sé abbia cura dell'altro, ossia il Padre come Padre, Gesù Cristo come Figlio e l'uomo come figlio e fratello. Lo Spirito Santo è il Prendersi cura dell'Aver cura o l'Autoagape dell'Eteroagape umano-divina storica tramite i beni infrapersonali. Lo Spirito si rivela come la compiuta e sempre attuale interrelazione agapica teologica, cristologica, ecclesiologica, sacramentaria, antropologica, cosmologica ed escatologica. «L'amore divino che ha la sua origine nel Padre riposa nel "Figlio

del suo amore” per esistere consustanzialmente per mezzo di questi nella persona dello Spirito, il dono d'amore. Ciò rende conto del fatto che lo Spirito Santo orienta attraverso l'amore tutta la vita di Gesù verso il Padre nel compiere la sua volontà. Lo Spirito, pur derivando la sua missione dal Figlio, nella sua missione è quello che introduce gli uomini nella relazione filiale di Cristo a suo Padre, poiché tale relazione trova soltanto in lui il suo carattere trinitario (Gal 4,6). Nel mistero della salvezza e nella vita della chiesa, lo Spirito fa molto di più che prolungare l'opera del Figlio. Infatti, tutto ciò che Cristo ha istituito – la rivelazione, la chiesa, i sacramenti, il ministero apostolico e il suo magistero – richiede la costante invocazione (*epíklesis*) dello Spirito Santo e la sua azione (*enérgeia*) affinché si manifesti, “l'amore che non avrà mai fine” (1Cor 13,8) nella comunione dei santi alla vita trinitaria»<sup>112</sup>.

Questo intendere in termini di cura la Trinità economica sembra consentire di comprendere l'interrelazione agapica della Trinità immanente. Dio Padre è ad un tempo «il suo essere, il suo intendere e il suo volere»<sup>113</sup>. Dio Padre agape, prendendosi cura di sé, come relazione sussistente intelligente e disponente e esprimendosi come intelligibile e disponibile, ha cura della sua intelligibilità e disponibilità. Queste non sono la sua *kenosi*, o svuotamento d'amore. Infatti l'accoglienza di questa autodisponibilità intelligente e libera non è la creazione né l'inizio, ma l'eterna origine o esistenza della relazione sussistente intelligente e libera personale come suo Logos, Prediletto o Figlio. Il Padre ha così cura del suo essere intelligente e disponente da far sì che questo suo sé sia da sempre il suo migliore sé o prediletto Figlio. Il Figlio quindi non va inteso come lo svuotamento kenotico del Padre né come un suo prodotto, ma come la sua da sempre totale autoespressione o autorivelazione reale. La risposta del Figlio al dono del Padre, quale relazione sussistente intelligente e disponente, consiste nel suo prendersi cura di sé, avendo cura d'essere l'in-

<sup>112</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITA' DEI CRISTIANI, *La processione dello Spirito Santo*, EV 147/ 2992.

<sup>113</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, 1, q 19, a 1.



telligibile e disponibile cura del Padre. Questo aver cura dell'intelligibilità e disponibilità del prendersi cura di sé del Padre, quale relazione sussistente intelligente e disponente, tramite l'aver cura del Figlio del suo prendersi cura di sé come relazione sussistente intelligente e disponente dell'intelligibilità e disponibilità del Padre, è l'eterna origine della terza relazione sussistente intelligente e disponente, lo Spirito Santo. Questo modo di intendere l'interrelazione personalizzante tra il Padre e il Figlio corrisponde alla formula più originaria del procedere dello Spirito dal Padre tramite il Figlio. «La spirazione dello Spirito a partire dal Padre si fa per mezzo e attraverso (sono due sensi di *diá* in greco) la generazione del Figlio che essa caratterizza in modo trinitario»<sup>114</sup>. Lo Spirito quindi, secondo la sua origine, è il prendersi cura del suo specifico essere relazione sussistente intelligente e disponente del reciproco aver cura tra il Padre e il Figlio delle corrispettive relazioni sussistenti intelligenti. Quindi lo Spirito è il prendersi cura dell'aver cura interpersonale antropologico-teologico. È il presso di sé proprio come presso l'altro. «Lo "Spirito Santo" sta precisamente a indicare questo processo, in cui il Padre è nel Figlio presso l'altro da sé e nel medesimo tempo già sempre presso sé e il Figlio è nel Padre presso l'altro e nel medesimo tempo presso se stesso. Lo Spirito Santo è l'evento dell'incontro amoroso, lo spazio in cui Padre e Figlio si superano, e congiunge insieme nell'amore fino a costituire un'unità. In questo senso spirito e amore, quali caratteristiche della vita divina, sono nel medesimo tempo i contrassegni specifici dello Spirito Santo»<sup>115</sup>.

A modo di conclusione l'interrelazione come cura della Trinità economica e immanente consente ora di comprendere quella creaturale.

<sup>114</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITA' DEI CRISTIANI, *La processione dello Spirito Santo*, EV 14/2988.

<sup>115</sup> B.J. HILBERATH, *Pneumatologia*, Queriniana, Brescia 1964, 204-205.

## 2.4 L'amare di Dio e dell'uomo

*L'amare di Dio e dell'uomo come il prendersi cura di sé, avendo cura dell'altro, prendendosi cura dei beni mediazionali infraumani, primo dei quali è la parola.*

La conoscenza dell'economia trinitaria soterica consente di comprendere anche quella creaturale. In senso cronologico l'ordine dell'azione creatrice divina inizia con la creazione del mondo, prosegue con quella dell'uomo e termina con quella di Gesù Cristo. Dal punto di vista della comprensione genetico-assiologica dello svolgersi dell'economia trinitaria della storia della salvezza il primo creato è Gesù Cristo. Non solo diciamo che «Dio ha creato ogni cosa tramite il suo Verbo», ma per comprendere in «modo corretto la salvezza del genere umano» bisogna dire che l'ha compiuta «anzitutto tramite il suo Figlio incarnato e tramite il dono dello Spirito Santo»<sup>116</sup>. Perciò prima consideriamo l'amore di Dio Padre creatore che si prende cura di sé creando Gesù Cristo con l'azione dello Spirito Santo e tramite loro l'uomo, prendendosi cura di creare il mondo e in secondo luogo consideriamo l'amare dell'uomo come prendendosi cura di sé, avendo cura dell'altro, Dio e prossimo, prendendosi cura del mondo.

2.4.1 La più compiuta espressione storica esterna dell'amare del Padre come prendersi cura di sé avendo cura dell'altro, è la creazione di Gesù Cristo come compiuta autocomunicazione in forma umana del suo Prediletto Figlio. Infatti, l'adeguata attuazione storica della intelligibilità e disponibilità della relazione sussistente intelligente disponente del Padre è il far sì che il suo Figlio si avvalorì compiutamente in forma umana. Il fatto-evento della compiuta umanizzazione del Figlio, come il prendersi cura del Padre in forma storica, avendo cura di promuovere radicalmente l'altro da sé, senza degradarlo a essere creato, è proprio il Figlio Gesù Cristo. Quindi questi è ad un tempo l'origine e il compimento, il fine e il mezzo dell'amare del Padre come il prendersi cura di sé, avendo radicalmente o creativamente cura dell'altro da sé come a lui con-eterno e consustanziale. Il Figlio Gesù Cristo è l'ade-

<sup>116</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiæ*, 1, q 32, a 1, ad 3.

guata creaturale espressione umana dell'aver cura dell'altro del prendersi cura partecipativa di sé del Padre. Quindi la compiuta e definitiva umanizzazione «del Figlio è la conseguenza intrinseca del fatto che la creazione è creata-nel-Figlio; tutto il creato trova la sua intima realizzazione solo nella comunione del “*Christus totus*”, cioè con lui e con tutte le creature a cui egli è unito»<sup>117</sup>. In sintesi, il Figlio Gesù Cristo, il compiutamente e quindi creaturalmente umano, introduce in modo adeguato l'altro, di cui il Padre ha cura creaturale, nella relazione con il Padre. Inoltre il Padre si prende cura di sé, in modo creatore, avendo cura creaturale del suo Figlio, mediante l'azione dello Spirito Santo. Lo Spirito attua la compiuta e concreta espressione umana intelligibile e disponibile del Figlio come risposta dell'aver cura del Padre, avendo adeguata cura di lui, o reciproca glorificazione, da parte dell'Altro umano e consustanzialmente identico divino. Inizio e compimento del prendersi cura del Padre, avendo cura della compiuta umanizzazione del Figlio Gesù Cristo consiste nel fatto-evento che la sua unica intelligibilità e disponibilità, che è il Logos-Prediletto Figlio, lo esprima o riveli come identico o consustanziale proprio in quanto altro dal Lui o umano, in tutto conessenziale con noi uomini da lui creati. In questo senso il Padre crea ogni cosa, ma soprattutto ogni persona umana, tramite il suo Figlio Gesù Cristo, sua creata visibile icona dell'invisibile Dio (Gv 1,2-3; Col 1,15-17; Eb 1,1-3). Lo Spirito Santo attua il prendersi cura di sé del Figlio Gesù Cristo come espressione creata della compiuta e reale rivelazione intelligibile e disponibile del Padre, avendo cura di noi creati per mezzo del Figlio Gesù Cristo come figli del Padre nello Spirito. Ogni uomo, tramite l'azione del Figlio Gesù Cristo attuata dallo Spirito è suscitato, costituito o creato come soggetto donato a se stesso capace di prendersi cura di sé come intelligente e disponente, avendo cura come intelligibile e disponibile del Padre. Così, pur in modo analogo, ogni alterità creata può già partecipare, tramite l'apa-

<sup>117</sup> G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia Trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, 266.

ge all'intelligibilità e disponibilità del Padre in forza della mediazione di alterità del Figlio Gesù Cristo attuata in lui e in noi dallo Spirito, al prendersi cura creaturale teologica del mondo. «Come l'essere altro» del Figlio è unito al Padre nello Spirito, così anche la creazione posta in maniera finita nello «star di fronte filiale» al Padre viene unita in modo permanente al Padre (e al Figlio) dallo Spirito, che l'apre e la trasforma dall'interno in vista della vita divina trinitaria. Dio, che da parte sua realizza la propria natura in maniera tale che ciascuna delle Persone divine possiede se stessa in ciascuna delle altre, può divenire uno anche con "l'altro" che non è lui stesso (la creazione) [l'uomo<sup>118</sup>] e così introdurla nell'unità beata ed eterna del suo amore divino<sup>119</sup>. In sintesi, l'interrelazione trinitaria si esprime, si rivela e si attua come interrelazione creaturale cristologica e pneumatologica come inizio e compimento di quella antropologica.

2.4.2 Come già accennato l'amare di Dio Padre consiste nel prendersi cura di sé avendo cura dell'uomo creando tramite Cristo nello Spirito. «Dio Padre creò la creatura tramite il suo Verbo, che è il Figlio e tramite il suo amore, che è lo Spirito Santo»<sup>120</sup>. L'azione creatrice intratrinitaria concerne in modo diretto l'uomo e poi il suo mondo. L'amore creatore intratrinitario economico non va compreso come causa efficiente oggettivante o come causa quasi formale sostitutiva, ma come azione radicalmente promotiva facendo esistere ogni uomo soggetto quale relazione sussistente o persona intelligente e libera, capace di prendersi cura di sé, avendo cura di entrare in relazione con l'altro uomo o Dio come intelligibile e disponibile. «In contrasto con le rappresentazioni tradizionali, sarà necessario far rilevare che l'uomo viene creato proprio come auto-compimento [intelligente e] libero»<sup>121</sup>. Dio si prende cura

<sup>118</sup> «Si tratterà anzitutto dell'uomo, ma dell'uomo nel giro della nuova creazione, si tratterà anche del cosmo ma in quanto partecipa anch'esso alla nuova creazione dell'uomo», U. VANNI, *Introduzione: Paolo e l'unità dell'azione creativa*, RdT 36 (1995) 321.

<sup>119</sup> GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, 266.

<sup>120</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiæ*, 1, q 45, a 7.

<sup>121</sup> Creazione, P. SMULDERS, *Sacramentum Mundi*, 2, 679.

del mondo, creando l'uomo come soggetto del proprio oggetto, affinché possa prendersi cura di sé come autodono di compimento, avendo cura del prossimo e di Dio, prendendosi cura dei beni creati mediazionali. Il valore dell'uomo immagine di Dio non va inteso in senso di somiglianza con Jahve, ma nella prospettiva della sua relazione vicaria con Jahve rispetto al mondo infraumano a cui è chiamato a dare il nome. «Questo vuol dire Gen 1,26-27, l'essere umano viene posto nel mondo come un segno di Dio, un segno che rende Dio presente»<sup>122</sup>. In sintesi, «la creazione è dunque l'atto [intelligente e] libero per mezzo del quale il Padre per Cristo nello Spirito dona totalmente il mondo, compreso lo stesso uomo, all'uomo come dono della sua bontà [o amore intelligente e libero intratrinitario] e come una missione fino a giungere a un compimento, nel quale l'uomo risponde a questa parola creatrice con tutta la pienezza di se stesso e del suo mondo. L'essere-creato si manifesta nell'uomo come un venir interpellato da Dio nel senso che tutta la realtà si rivolge a lui come una parola che emana da Dio e lo chiama e lo rende idoneo alla sua risposta altrettanto integrale»<sup>123</sup>.

2.4.3 Dio come Trinità economica e l'uomo, per prendersi cura di sé, avendo cura dell'altro, si prendono cura dei beni infrapersonali. Questa dimensione del prendersi cura infrapersonale appartiene esistenzialmente alla storicità o spazialità e temporalità, udibilità e visibilità, individualità e socialità dell'uomo e di Gesù Cristo e quindi della salvezza. Chiarendo il concetto di beni infrapersonali, si può comprendere la loro struttura e il loro valore mediazionale del prendersi cura nell'avere cura. L'unità del reale sembra essere triforme, quello interiore personale, come intenzione e volizione, primo mondo, quello esteriore oggettuale come realtà in sé, terzo mondo, e quello mediazionale utile come gesto, parola, società e cosa, secondo mondo. L'oggetto è la realtà in sé «senza essere in relazione

<sup>122</sup> E. VAN WOLDE, *Racconti dell'inizio. Genesis 1-11 e altri racconti di creazione*, Queriniana, Brescia 1999, 29.

<sup>123</sup> *Creazione*, SMULDERS, 681.

con l'attività» dell'uomo; la cosa è la realtà «che in qualche modo concerne l'uomo»<sup>124</sup>.

La parola in modo particolare connette culturalmente gesto e cosa e più precisamente il primo mondo interiore al terzo mondo oggettuale esterno. Il gesto, a differenza del puro movimento, è un'azione semantica; la cosa, a differenza del puro dato oggettivo, è l'effettualità dell'azione; la parola, a differenza del puro suono, è il significato energetico, che media tra azione e cosa come espressione culturale. La parola fa sì che il gesto produca dalla realtà oggettiva la cosa. Per Dio come per l'uomo il prendersi cura di sé nell'aver cura dell'Altro avviene mediante il prendersi cura anzitutto della Parola come sinolo tra gesto e cosa. La stessa «economia della rivelazione avviene con gesti, parole [e cose] intimamente connessi» (DV 2). La Parola è la matrice della cultura e quindi anche della salvezza storica o del secondo mondo tra il primo soggettivo interno e il terzo oggettivo esterno. «Nessuna cosa è (sia) dove la parola manca», ma solo dato oggettivo esterno<sup>125</sup>. Dove manca il nome il mondo interiore rimane ineffabile e individuale e quello esteriore inutilizzabile presociale. «I nomi sono le parole che rappresentano. Essi pro-pongono all'immaginazione ciò che già c'è. Grazie alla loro virtù rappresentativa i nomi testimoniano il loro decisivo dominio sulle cose»<sup>126</sup>.

2.4.4 Per Dio come per l'uomo il prendersi cura dei beni infrapersonali, primo dei quali è la parola, rende possibile l'adeguato e integrale prendersi cura di sé nell'aver cura dell'altro. Il prendersi cura dei beni infrapersonali si differenzia dall'autoprendersi cura di sé nell'aver cura dell'Altro. I beni infrapersonali, in quanto non sono autosoggetti, o persone, non sono autofinalizzati e quindi sono relativi allo scopo cui devono servire. La loro dignità consiste nell'essere e divenire mezzi per il soggetto personale storico umano-divino che tramite essi si prende integrale

<sup>124</sup> M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, 117.

<sup>125</sup> M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, 174.

<sup>126</sup> *Ibidem*, 177.

cura di sé e ha cura dell'Altro. Ma, proprio in quanto non sono autosoggetti, non sono costituiti recettori della loro oggettività, né sono in grado di prediligersi o curarsi e di prediligere o avere cura, pur mantenendosi come unità strutturali nella loro integrale identità strutturale di utilizzabili. In questo senso i beni infrapersonali, oltre la loro utilità, pur essendo capaci come viventi psichici di ricevere e dare affetto, non sono investibili di amore di predilezione intelligente e libero. «La carità non si estende alle creature irrazionali»<sup>127</sup>. Perciò i beni infrapersonali, come animali, piante, realtà fisico-chimiche, cose materiali, spirituali e sociali, tra cui la parola, prodotte dall'uomo, non sono in grado di prendersi intelligente e disponente cura per attuare la loro finalità di mezzi. Normalmente il mezzo, lasciato a se stesso, da una parte si mantiene nella sua esistenza fisica come oggetto dall'altra parte si consuma come cosa utile. I beni infraumani, anche gli animali più capaci di apprendere a essere più utili, non sono in grado di avvalorarsi. Del resto, non essendo autosoggetti, non sono auto-fine. Il loro fine genericamente è l'utilità rispetto all'uomo e specificatamente, per gli esseri viventi, il loro fine è anche l'utilità rispetto alla specie cui appartengono. L'uomo, proprio come intelligente-intelligibile e disponente-disponibile costituito come vicario dal Dio Creatore rispetto al mondo da lui creato, è l'unico capace e responsabile nel prendersi cura del mondo infraumano, affinché, servendo, attui il suo scopo utile. L'uomo, applicando la sua intelligenza e la sua volontà alla comprensione e disposizione dei beni, esprime l'intelligibilità e disponibilità del suo prendersi cura di sé, prendendosi cura di loro e così avere mezzi per esprimere il suo aver cura del prossimo e di Dio. Le cose sono affidate alla cura dell'uomo. Ma l'uomo con la sua intelligenza e disponibilità può abusare del mondo, distruggendo il suo ambiente ecologico e la sua intrinseca e ricchissima trama fisica, chimica, biologica, animale, utile, culturale, sociale, estetica, artistica, etica, religiosa. Il modo positivo o negativo con cui l'uomo, sia come singolo sia come comunità, si prende cura locale e glo-

<sup>127</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiæ*, 2-2, q 25, a 3.

bale dei beni infrapersonali non solo economici ma anche sociali e culturali determina la loro utilità presente e futura. In quanto distruttori dei beni infrapersonali l'avaro, l'iconoclasta, l'antiecologico, l'anarchico non si prendono cura di loro stessi né hanno cura dell'altro. «Questo aver cura, come sostituzione degli Altri nel prendersi "cura", condiziona largamente l'essere-assieme e riguarda per lo più il prendersi cura degli utilizzabili»<sup>128</sup>. I beni infrapersonali come oggetti, cose, animali, opere d'arte, scritti, strutture sociali, giuridiche, norme etiche... e soprattutto parola umano-divina costituiscono il mezzo dell'amore integrale. Essi servono non solo all'uomo ma anche al Padre per Gesù nello Spirito, alla Chiesa, alla società, alla famiglia per mediare le reciproche esistentive intelligibilità e disponibilità delle personalità come possibilità di avvalorare le corrispettive qualità esistenziali di intelligenza e di disposizione delle loro persone. I beni infrapersonali consentono di attuare l'amore come «doppia e reciproca corrispondenza», tra gli uomini e Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito<sup>129</sup>. In particolare i cristiani devono prendersi cura di tre specifici beni teologici: parola, chiesa e sacramenti.

2.4.5 La parola in generale e quella di Dio in particolare è inscindibilmente il significato del valore, o l'intelligibile del disponibile, dell'esprimentesi intelligente e disponente della persona umano-divina. I cristiani per prendersi cura di loro stessi, avendo cura dell'Altro umano-divino, devono e possono anzitutto prendersi cura del fatto-evento di quel «Dire originario come Donante» di Parola che li salva. «L'evento, *Ereignis*, appropriando a sé l'uomo, assumendolo in una servitù affrancante, fa che il Dire originario giunga alla parola. La via alla parola appartiene al Dire originario determinato dall'*Ereignis*»<sup>130</sup>. A livello di Trinità economica la Parola è l'espressione storica dell'intelligibilità e disponibilità del Figlio Gesù Cristo intelligente e disponente come dicibilità-udibilità del Padre in forza dello Spirito Santo. Gesù Cristo, Parola incarnata per l'azione

<sup>128</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 26, 209.

<sup>129</sup> DE GUIDI, *L'amore*, 513.

<sup>130</sup> HEIDEGGER, *In cammino*, 203 e 205.



dello Spirito Santo, è l'esegesi del nome o della realtà del Padre, «Dio invisibile» (Gv 1,18). Se «il nome, *Iòm*, in quanto nome di Dio lo designa come persona, ha da che fare con Dio nella sua totalità. La parola *dabar* è invece espressione del pensiero e della volontà di Dio» proprio come Gesù Cristo, Parola del Padre nello Spirito<sup>131</sup>. Il Figlio Unigenito è «Logos, perché rispetto al Padre è come la parola rispetto alla mente» del Padre<sup>132</sup>. Ciascuna delle persone trinitarie, in modo differenziato e appropriato, si prende cura di sé avendo cura di ciascuna delle altre due, prendendosi cura della loro comune Parola storica come l'aver cura creaturale e soterica di ogni uomo. In senso non solo intenzionale ma soprattutto reale personale il Padre è il significativo esprimersi, il Figlio Gesù Cristo è la compiuta espressione umana del significato del Padre e lo Spirito Santo è la continua attivazione di tale espressione. La Trinità economica è quindi il fatto-evento della reale autorivelazione «in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la rivelazione» (DV 3). La Trinità economica quindi ha cura di noi prendendosi cura della Parola salvifica. Ha cura di noi creandoci (Sap 9,1) e salvandoci mediante la sua Parola (Gc 1,18). «Questa "parola" è la potenza di Dio che agisce nei credenti e dà la vita»<sup>133</sup>. «La parola suscita e crea la vita. Chiama all'esistenza ciò che non è ancora (Rm 4,17). Essa non è solo viva (Eb 4,12), ma è la stessa parola di vita (Fil 2,16), di grazia (At 14,3), di salvezza (At 3,26). Il seme è la parola vivente e permanente di Dio (1Pt 1,23). Egli ci ha generati con la parola (Gc 1,18)»<sup>134</sup>.

2.4.6 Come la Trinità si prede cura creaturale e soterica della sua Parola così ogni cristiano e tutti assieme possono e devono prendersi cura della Parola canonica per potersi, ciascuno, prendere cura di sé, avendo cura dell'Altro. Il

<sup>131</sup> G. GERLEMAN, *dabar*, DTAT 1, 382.

<sup>132</sup> GREGORIO DI NAZIANZIO, *Orazione. Seconda orazione sul Figlio*, 30,13, *Tutte le orazioni*, Bompiani, Milano 2000, 741-743.

<sup>133</sup> H. RITT, *logos*, DENT 2, 208.

<sup>134</sup> K.H. SCHELKLE, *Le lettere di Pietro. La lettera di Giuda. Testo greco e traduzione, commento*, Paideia, Brescia 1981, 109.

divino-umano interavere cura creaturale e soterica del prendersi ciascuno cura di sé si attua anzitutto mediante il prendersi cura della Parola. Questa come Scrittura è l'espressione canonicamente garantita e codificata e sempre spiegata dell'aver cura dello Spirito Santo dell'intelligibile e disponibile dell'intelligente e disponente Figlio di Dio Uomo come il suo aver cura del nostro prenderci cura. Infatti ogni credente, prendendosi cura della Parola di Dio, ascoltandola, comprendendola, praticandola, si prende cura di sé affinché la sua persona intelligente e disponente diventi la sua personalità cristiana intelligibile e disponibile proprio in forza dell'intelligibilità e disponibilità soteriche della Parola, Gesù Cristo, continuamente attuata, ricordata, spiegata e interiorizzata in noi dal suo Santo Spirito (Gv 14,25; 16,13).

2.4.7 Il prendersi cura della Parola trova il suo compimento nel prendersi cura della sua dimensione storico-sociale come chiesa. La chiesa è generata dalla Parola unanimemente ascoltata, creduta, celebrata e fruita dai credenti (At 2,42; 8,6). E per conseguenza la Parola di Dio scritta, espressione canonicamente formulata e autenticamente interpretata dalla e nella chiesa, è l'intelligibilità e la disponibilità di Gesù Cristo, annunciata, ascoltata, creduta e celebrata come nuova intelligibilità e disponibilità cristiana in forza dello Spirito Santo. La chiesa è anzitutto diaconia o Cura del prendersi cura della Parola. Più ampiamente la chiesa è Cura canonica della salvezza degli uomini. «La chiesa è chiesa soltanto se esiste per gli altri»<sup>135</sup>. Rispetto ad ogni altra società la specifica identità o mistericità soterica della chiesa è la sua ministerialità canonica non solo della Parola, ma anche della liturgia e della conseguente etica. La chiesa non è l'interrelazione o comunione verticale e orizzontale, ma l'appropriato strumento canonico, soterico, sociale di tale interrelazione. La chiesa è la comunità della e per la comunione umano-divina tramite la comunicazione. Se di fatto la chiesa sorge dalla Parola, la sua origine è dal prendersi cura economico trinitario. Essa si presenta come «popolo adunato nell'unità del Padre, del

<sup>135</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, 463.

Figlio e dello Spirito Santo» (LG 4). L'interaver cura economico tra il Padre, Gesù Cristo e lo Spirito Santo, come il prendersi cura di ciascuno di se stesso, diventa il loro universale generico prendersi cura dei beni infrapersonali e in particolare di quelli religiosi come credo, comunità, rito e comandamento. In modo specifico la Trinità economica si prende cura della chiesa, affinché questa possa prendersi autentica cura della Parola, della liturgia e del conseguente comandamento. E più precisamente il Padre e lo Spirito Santo si prendono cura di loro stessi avendo cura che il Figlio Uomo si prenda cura di sé così da aver cura del suo mediarsi come intelligibile e disponibile umano udibile, visibile spazio-temporale proprio come chiesa. La chiesa è la visibilità sociale non del Padre né dello Spirito ma di Gesù Cristo. Come fatto-evento mediazionale sociale la chiesa non è nell'ordine dei soggetti ma dei mezzi. È «strumento, segno o sacramento» universale della salvezza (LG 1). Perciò i cristiani, in sinergia con la Trinità economica, per potersi prendere cura di diventare intelligibili e disponibili tramite il loro essere intelligenti e disponenti possono e devono prendersi cura della chiesa. Solo così questa continua ad essere l'universale sacramento canonico che media l'intelligibilità e la disponibilità di Gesù Cristo, affinché non solo ogni cristiano, ma anche ogni uomo possa prendersi cura di attuare l'intelligibilità e la disponibilità della sua personalità esistenziale cristiana della sua persona esistenziale intelligente e disponente.

2.4.8 L'inscindibile rapporto tra parola gesto e cosa, come specifica diaconia del prendersi cura della chiesa per l'aver cura dell'Altro umano-divino costituisce l'economia sacramentaria. I sacramenti sono la sempre intelligibilità e disponibilità delle azioni storiche delle operazioni intelligenti e disponenti di Gesù Cristo, proprio come soteria delle azioni intelligibili e disponibili delle persone intelligenti disponenti che si prendono cura di celebrare proprio come chiesa. La chiesa celebra i sacramenti e i sacramenti fanno la chiesa. La chiesa, come diaconia o cura liturgico-sacramentale, è il modo adeguato del prendersi cura dei cristiani dei beni infrapersonali, e in particolare dei sacramenti, tramite l'aver cura di noi di Gesù Cristo in forza dello Spirito Santo. Le cose sono i segni della realtà. Il

rapporto tra realtà e segno «traspare in tutte le opere che l'uomo associa al culto divino: dai vasi sacri e dai tessuti alle più monumentali costruzioni architettoniche. L'uso delle cose nella liturgia della chiesa rivela e attualizza la vocazione del mondo infraumano, chiamato insieme all'uomo e per mezzo dell'uomo a rendere gloria a Dio»<sup>136</sup>. I cristiani si prendono cura personale di loro stessi prendendosi cura di celebrare l'economia sacramentaria proprio come chiesa. I cristiani prendendosi cura di celebrare l'economia sacramentale come genesi battesimale, conferma crismale, convivialità eucaristica, perdono penitenziale, diaconia coniugale e presbiterale e purificazione compitiva si prendono cura integrale ed efficace personale e sociale storica di loro stessi nell'interaver cura dell'Altro umano-divino. L'efficacia dell'economia sacramentaria può essere meglio intesa non come sequenza cosmocentrica di causa ed effetto, ma come interrelazione personale. Le reciproche trascendenti azioni intelligibili e disponibili attuano in modo libero ed efficace le corrispondenti e reciproche operazioni immanenti attuatrici dell'identità esistente delle personalità delle persone umano-divine intelligenti e disponenti. Questa efficace e libera interazione del prendersi cura di sé, avendo cura dell'altro tramite il prendersi cura sacramentale, si rivela in modo particolare nella convivialità commemorativa eucaristica. Nel prendersi cura personale-comunitaria della celebrazione eucaristica si attua il reciproco aver cura delle persone umano-divine proprio come convivere del prendersi cura di essere Padre, Figlio Gesù Cristo, Spirito Santo e persona umana cristiana. Prendendosi cura che ciascuna persona intelligente e disponente dei commensali abbia la sua appropriata porzione di cibo intelligibile disponibile si ha cura che ognuno si prenda adeguata cura di sé nutrendosi e diventando così più se stesso. Così il reciproco aver cura tra il Padre, Gesù Cristo, lo Spirito Santo e ogni cristiano come chiesa è ad un tempo dono di Dio e nostra gratitudine proprio come

<sup>136</sup> CONFERENZA EPISCOPALE TOSCANA, *La vita si è resa visibile*, 3, *Il Regno-Doc.*, 42 (1997) 194.

il prenderci cura delle nostre reali persone intelligenti e disponenti.

In sintesi, i beni infraumani servono per attuare la reciproca predilezione orizzontale verticale, come il prendersi cura di sé, avendo cura dell'altro proprio tramite l'aver cura dell'utilità dei beni infrapersonali in generale e in particolare della Parola, chiesa e sacramenti. Il duplice/unico comandamento o amore potrebbe essere così espresso: prediligi te stesso, prendendoti cura di te, prediligi il tuo prossimo e Dio, avendo cura di loro, tramite il prenderti cura dei beni infrapersonali per esprimere la predilezione del tuo amore. Il duplice/unico comandamento o amore domanda e dona di diventare ciò che siamo per creazione e per grazia: lode del dono della predilezione tra Io, Prossimo e Dio-Trinità tramite e in questo mondo storico<sup>137</sup>.

«Ti lodi, o Signore, la nostra voce, ti lodi il nostro spirito, e poiché il nostro essere è dono del tuo amore, tutta la nostra vita si trasformi in perenne liturgia di lode»<sup>138</sup>.

<sup>137</sup> Cfr. DE GUIDI, *Riflessioni*, 469.

<sup>138</sup> *Liturgia delle ore secondo il rito romano*, III. *Tempo ordinario*, Vaticana, Roma 1978, 1975.