

VINCENZO CICERO\*

## Agape, o donazione di sé Sul comandamento dei comandamenti neotestamentari

Il senso veterotestamentario del comandamento divino (*mitzvah*, *entolé*), discusso nella relazione precedente da don Giulio Maspero – ossia la parola/legge divina come segno del patto tra Jahvè e il suo popolo, destinata a venire interiorizzata per poter vivere con libertà responsabile il rapporto con il Santissimo – nel Nuovo Testamento viene riaffermato, e al tempo stesso radicalmente riformato, riplasmato carnalmente (*ematicamente*). Il comandamento cristico comanda l'agape, e non può non comandarlo *agapicamente*, tanto che l'essenza ultima dell'*entolé* – di ogni comandamento, vetero- e neotestamentario – si disvela nella morte e risurrezione di Cristo.

Questa donazione sommamente agapica, *ininventabile* nonostante i frammenti profetici nei *Salmi* 16 e 22 e in *Isaia* 53, è il *proprium* del cristianesimo. Ora, nella lettera e nello spirito di questo convegno, che reca il titolo “Religione (è) sintomo”, chiedersi in modo radicale se e di-che la religione cristiana sia sintomo, equivale a porre la questione, quasi inaudita (conviene infatti enunciarla al condizionale): *di che potrebbe essere sintomo l'agape?*

La mia proposta/risposta è che *non* la dimensione agapica, ma solo la dimensione numinosa sarebbe strutturalmente sintomatica di qualcosa – di umano, troppo umano, ultraumano. Pertanto, la religione cristiana apparirebbe ridotta a sintomo soltanto nelle sue manifestazioni in cui a prevalere, sul piano sia personale sia interpersonale, è l'istanza del numinoso, non quella dell'agape.

### 1. *La struttura del nuovo comandamento cristico*

Se si guarda all'aspetto formale, specie nella parte epistolare del Nuovo Testamento compaiono diversi comandamenti che prescrivono condotte specifiche fra i membri delle collettività protocristiane: accettarsi a vicenda; istruirsi l'un

\* Filosofo. – Questa versione, che rispecchia fedelmente il testo letto durante il convegno, è stata integrata con citazioni, rinvii bibliografici e note in *PCF*: 181-188.

l'altro; incoraggiarsi reciprocamente; perdonarsi a vicenda; confessare i peccati l'uno all'altro; pregare l'uno per l'altro; edificare gli altri. In queste varie formulazioni è però agevole riconoscere un'unica e medesima ispirazione, un'insistita vicendevolezza declinata secondo le necessità comunitarie, certo, ma a partire dal *novum* sconcertante del comandamento agapico.

Con Gesù Cristo, la pluralità del decalogo e degli oltre seicento precetti prescritti al popolo di Israele nell'Antico Testamento si ricapitola in un solo *nuovo* comandamento, della cui struttura mi occuperò adesso seguendo innanzitutto un filo conduttore “giovanneo”.

Nel momento in cui sull'ultima cena grava un turbamento profondo – Giuda Iscariota è appena uscito per recare il segnale convenuto ai soldati romani e alle guardie del sinedrio – Gesù dice:

*Gv 13,34* Vi do un comandamento nuovo (*entolé kainé*): che vi amiate gli uni gli altri (*agapâte allélous*). Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri.

a) In che senso è un comandamento nuovo e antico al tempo stesso

La *καινότης*, la novità qui in causa di questo comandamento, è però di tipo speciale: è una novità – letteralmente – *arcaica*, non tanto perché riprende in effetti un precetto antico, ma in quanto tocca ed è insieme proferita proprio da *Quello* che era *ἐν ἀρχῇ*, in principio. La circostanza è più esplicita nella prima lettera di Giovanni, anche se le parole in prima persona sono stavolta dell'epistolografo:

*1Gv 2,7* Carissimi, non vi scrivo un nuovo comandamento, ma un comandamento antico [*entolé palaiá*], che avete ricevuto da principio [*ap' archês*]. Il comandamento antico è il Logos che avete udito.

<sup>2,8</sup> Eppure vi scrivo un comandamento nuovo, e ciò è vero in lui e in voi, perché le tenebre si diradano e già appare la luce vera. [...]

<sup>2,10</sup> Chi ama suo fratello, rimane nella luce [...] <sup>2,11</sup> Ma chi odia suo fratello, è nelle tenebre.

È un brano teologicamente raffinato, il quale dipende, com'è palese, dal prologo del vangelo di Giovanni – e proprio tale dipendenza legittima l'attribuzione della lettera a una personalità che, se non dell'evangelista stesso, gli era comunque molto prossima.

Perciò: il comandamento neotestamentario non è semplicemente un imperativo, non sta nella mera formula/enunciato *agapâte allélous*, “amatevi gli uni gli altri”, che peraltro presuona già nell'Antico Testamento, in *Levitico* 19,18: «amerai il prossimo tuo come te stesso – io sono Jahvè». E la sua

antichità non consiste neppure in questa forma antecedente, “mosaica”, del precetto.

Voglio allora esprimerla così, la *paleo-kaino-entolè* “giovannea”: questo antico-nuovo-comandamento è prima di tutto *in c h i* lo enuncia (e incarna), non *in c i ò c h e* vi viene enunciato/comandato. Ecco perché *lui* (αὐτός) è *il più antico* – è il Logos (‘āmar | il dire) mediante cui Elohim, in principio, nomina e fa essere la luce metafisica di *Genesi* 1,3<sup>1</sup>, quando ancora neanche il sole è (“sarà” in *Gn* 1,14-18); e lui è anche *il comandamento più recente* – Gesù Cristo, il Logos *ora* incarnato, la luce vera che *già appare* inquanto luce della verità stessa (*lux* pre- e ultrametafisica, si dovrebbe dire: la luce mediante cui ogni luce *e* ogni ombra – fisiche *e* metafisiche, finite *e* infinite – sono possibili). «Dio è luce [ὁ θεὸς φῶς ἐστίν] e in lui non c’è tenebra alcuna», aveva scritto poco prima (lo pseudo-)Giovanni ai suoi destinatari, e più avanti integrerà questa “definizione agapica”<sup>2</sup> con l’altra arcinota determinazione: «Dio è agape» (*IGv* 4,8: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν; cfr. 4,14). A rivelare in maniera compiuta (*consummata*) questi due tratti essenziali della Deità è il Logos fattosi carne.

*Il* comandamento neotestamentario è dunque, in primissima istanza, Gesù Cristo stesso inquanto luce vera e agape. È l’*entolé* vivente, il comandamento il quale – da enunciato divino ingiungente/liberante che nell’AT andava accolto e interiorizzato – si fa *persona umana*. È il comandamento che va non tanto obbedito, quanto *imitato* nella fede più intima.

## b) Qual è l’analogia materiale implicata in questo comandamento

Nel passo evangelico in questione (*Gv* 13,34) la novità di questo comandamento viene salutata anche sul piano espressivo: «amatevi gli uni gli altri» – e fin qui è una rimodulazione, pur importante, sulla falsariga di *Lv* 19,18; «*come* io ho amato voi» (*k a t h ó s e g á p e s a h y m á s*): questo è invece il *novum* assoluto, perché nessun vivente in forma umana aveva mai amato *come* lui, secondo la tipologia della *sua* agape, che è inaugurale – *archetipa*, si dovrebbe dire, se non fosse che per usare la parola bisogna ormai pagare, com’è giusto, le royalties jungiane. E un tale comando d’imitazione, che si regge formalmente su uno schema analogico, non è di fatto se non *la reiterazione di un’analogia materiale originaria*, la cui

<sup>1</sup> «E Dio disse: “Sia luce!”. E luce fu».

<sup>2</sup> È *agapica* quella espressione (determinazione, definizione) che viene pronunciata a partire da un’esperienza diretta di agape; ciò che vale per ogni fenomeno – che occorra esperirlo concretamente per poterlo conoscere – a maggior ragione vale per la fenomenicità eccentrica dell’agape. [Sulla fenomenicità v. *PCF* 149 e n., 164n., 183n., 188n.]

cristallina formulazione si trova ancora nel vangelo giovanneo (Gv 15,9): «Come il Padre ha amato me, anche io ho amato voi».

Ecco la formalizzazione di questa catena analogica, imperniata sul logos-rapporto che provvisoriamente, data l'ineliminabile e qui nociva ambiguità della coppia italiana *amante/amato*, designerò con il greco:

(*agapôn : egapéménos ::*)

Padre : Gesù Cristo :: Gesù Cristo : ∀ apostolo :: ∀ apostolo : ∀ umano (= la chiesa)<sup>3</sup>

LA “GRANDE ANALOGIA AGAPICA”

Il senso della struttura è effuso dal primo termine medio, perché nessuno sa l'agape del Padre tranne il Figlio, e questi ne è testimone in tutto e per tutto, nelle parole e negli atti, in vita morte e risurrezione.

Ora, *nelle parole* (Gv 17) Gesù Cristo attesta che il Padre lo ha amato *prima* della creazione cosmica, e, *dopo*, donandogli la gloria di cui godeva “allora” presso Dio, incluso il potere su ogni cosa: donazione paterna al Figlio di poter-donare la pienezza della gioia, la vita eterna e la gloria a coloro (gli apostoli) che dal Padre stesso gli sono stati donati. Il dire cristico esprime dunque l'agape paterna come essenzialmente *dorologica* (da δῶρον), ossia come il  *dono del libero potere di donare*. E penso che il rapporto-logos *agapôn/hgapéménos*, che costituisce il perno della catena dell'analogia agapica, sia traducibile in italiano con la coppia *donante/donataro*, assai meglio che con *amante/amato*.

### c) Il senso dell'aoristo *egápessa*

Quanto agli *atti*, poi, soprattutto *in* quelli che nella narrazione evangelica seguono il momento dell'ultima cena, la testimonianza agapica di Gesù Cristo è cripticamente e controintuitivamente anticipata dalla voce verbale *egápessa*, «come io *ho amato* voi». Qui infatti l'aoristo greco, che di norma segnala un atto o processo già compiuto, contiene invece il rinvio decisivo al non-ancora – al culmine! – del dono cristico. Quando Gesù dà agli apostoli il nuovo comandamento, quando *dà se stesso come il nuovo comandamento*, costoro non conoscono ancora l'abissalità di tale donazione «fino alla morte di croce», non sospettano minimamente che l'autodonazione possa sboccare nel supremo sacrificio di sé.

<sup>3</sup> Se c'è allora un'autentica “grande analogia” che «connota, per aspetti fondamentali» (Cacciari, 2023: 13) l'agape *cristiano*, e lo stacca recisamente dall'eros-logos ellenico, è senz'altro questa. Per contro, quella che Cacciari indica come la «grande analogia platonica» (Agathon : *noûs* : intelligibili :: sole : vista : visibili) è solo un momento – e non certo il supremo – della strategia di Platone nella ricerca di attingere l'ineffabilità dell'*agathon*.

Così, allorché scatta quel momento, «la fede riconosce nel Cristo crocifisso l'icona dell'*agape* di Dio», commenta acutamente Piero Coda<sup>4</sup> sulla scorta del passo paolino:

*2Cor 5,14* L'agape del Cristo infatti ci possiede; e noi sappiamo bene che [...] *5,15* egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro.

L'agape cristica, rispetto alla paterna, precisa quindi il senso dorologico apportandovi la partecipazione del Sé:  *dono del libero potere di donare sé* – e così lo trasmette agli apostoli, perché non vivano più per se stessi, ma per donarsi al Risorto e, da qui, all'umano intero.

#### d) L'agape come donarsi reciproco ecclesiale

Infine, l'insistenza di Cristo sull'agape reciproca degli apostoli, con accenti che intensificano i “toni assembleari” dell'antico comandamento dell'agape al prossimo, prepara evidentemente il concetto *ecclesiale*, prefigurandolo come regolato fondamentalmente dal donarsi e perdonarsi vicendevole. Nella grande analogia agapica la chiesa si trova al terzo membro, sotto l'egida dello Spirito Santo, e in essa il principio dorologico si modula appunto come  *dono del libero potere di perdonare donando sé*.

La religione cristiana è dunque agapica, cioè sedonante, autodonativa, secondo la sua più intima vocazione. Si tratta adesso di capire se e in che misura questa vocazione possa ammettere una sintomatologia, così come prospettato dalla secolare diagnosi freudiana.

## 2. Il ruolo del numinoso nel cristianesimo

È celebre la provocazione lanciata da Sigmund Freud ne *L'avvenire di un'illusione* (1927): «La religione sarebbe la nevrosi ossessiva universale dell'umanità; come la nevrosi del bambino, essa deriva dal complesso di Edipo, dalla relazione paterna»<sup>5</sup>. Il valore epistemico ne è stato in parte ridimensionato ne *Il disagio della civiltà* (1929), dove viene rimarcato il carattere di analogia soltanto ipotetica tra la nevrosi individuale e la nevrosi collettiva. Ma resta assodato che per Freud le rappresentazioni religiose sono pure e semplici *illusioni*, credenze nella cui motivazione prevale l'appagamento di desideri antichi, forti e pressanti dell'u-

<sup>4</sup> Coda 1994: 117.

<sup>5</sup> Freud 1989: 473.

manità, visioni che prescindono dal rapporto con la realtà, rinunciando alla propria convalida<sup>6</sup>. E anche se si deve riconoscere che i credenti, accettando la nevrosi universale, vengano protetti dal bisogno di costruirsi una nevrosi individuale, Freud ritiene che per la “nostra” civiltà sia arrivato «il momento, come avviene nel trattamento analitico del nevrotico, di sostituire gli esiti della rimozione con i risultati del lavoro razionale»<sup>7</sup>.

Al riguardo è più articolata, profonda e perspicua, in *Psicologia e religione* (1938), la posizione di Carl Gustav Jung, il quale intende la *religiosità* come condotta complessa costituita a) dall’esperienza del numinoso vissuta nella coscienza, e b) dalla fede e fiducia che nell’evento numinoso sia avvenuta una trasformazione della coscienza stessa. Da tale condotta Jung distingue la *religione* come professione di fede in cui le esperienze numinose primitive vengono codificate in dogmi e ricreate in riti – e non necessariamente ciò equivale a una pietrificazione, anzi, può divenire una forma di esperienza religiosa capace di durare per secoli<sup>8</sup>. La religiosità è dunque per lui tutt’altro che risultato di una nevrosi, piuttosto rappresenta un bisogno psichico fondamentale, e l’esperienza numinosa incarna il tentativo dell’inconscio di guidare l’individuo verso l’integrazione, per cui essa è positiva, curativa; la religione dogmatica, del canto suo, è potenzialmente alienante, nevrotizzante, ma lo diviene effettivamente solo se slegata dal contatto con l’inconscio personale, altrimenti offre condizioni favorevoli all’integrazione psichica.

Da credente e ministro laico della chiesa cattolica, confesso di essere indotto spontaneamente ad abbracciare la posizione jungiana. Non posso però non porre la questione: l’esperienza numinosa è davvero strutturalmente scevra da perturbazioni psicopatologiche? La sua originarietà la mette al riparo da fraintendimenti proprio durante il confronto della coscienza con l’inconscio personale?

La nozione jungiana di *numinosum* – «energia dinamica [*dynamische Wirkung*], indipendente dall’arbitrio del soggetto umano, la quale afferra e domina quest’ultimo che ne è sempre la vittima piuttosto che il creatore»<sup>9</sup> – viene giustamente dichiarata debitrice del testo epocale di Rudolf Otto, *Il sacro* (1917), a cui occorre perciò rivolgersi per tentare una risposta più adeguata alla questione sollevata<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. *ibi*: 460 s.

<sup>7</sup> *Ibi*: 474.

<sup>8</sup> Jung 1992: 18.

<sup>9</sup> *Ibi*: 17.

<sup>10</sup> Per il testo: Otto 2011.

Per Otto l'essenza del sacro consiste nell'energia originaria, pre- e ultra-razionale, del *numen* divino – forza indefinibile, concettualmente inafferrabile e, a rigore, ineffabile; essa è pensabile in maniera unitaria soltanto raccogliendo insieme i suoi quattro momenti categoriali, attraverso i quali appare *superpotente, tremenda-misteriosa, affascinante e augusta*. A questa essenza e alla sua polivalente forza 'oggettiva' corrisponde nell'umano una 'soggettiva' predisposizione ad accoglierla, un *a priori* emozionale a cui fanno capo determinate potenzialità energetiche, corrispondenti ai quattro momenti numinosi: *timore e sentimento creaturale, stupore e umiliazione attiva, ebbrezza, autosvalorizzazione* (*Il sacro*, capp. III-VII).

Il punto di vista di Otto è che nelle varie epoche il numinoso sia cresciuto gradualmente per manifestazioni sempre più elevate, arricchite via via dall'innesto di elementi razionali ed etici, e che al culmine del processo stia l'annuncio cristico del Regno celeste, secondo lui l'oggetto più numinoso che si possa pensare (*Il sacro*, cap. XIII).

Per contro, diversi studi e riflessioni personali sulla serialità criminale (oltre all'attenzione per fenomeni come fanatismo religioso e sette sataniche) mi hanno convinto che il numinoso, tanto come 'oggetto' quanto come disposizione umana 'a priori', contenga possibilità evolutive anche lungo una differente direzione sacralizzante, il cui termine ultimo sarebbe però non *Christus Lumen mundi*, bensì un *nigerrimum numen*<sup>11</sup>. Di fatto, l'istanza del numinoso resta sempre aperta al patologico, e ciò proprio finché l'umano non riesce scientemente a dismettere il ruolo di vittima, finché non arriva a riscattare la propria costitutiva energia erotico/libidica<sup>12</sup> dalla forza del *numen* che l'ha intanto fagocitata.

Se le cose stanno così, allora non può essere la dimensione numinosa a costituire il *proprium* del cristianesimo; essa non può mancarvi, certo, ma non può fungervi da ultimo appello per vivere la fede nel Dio uno e trino. E se si vuol continuare a parlare di *sacro cristiano*, si può farlo solo nella consapevolezza che sua precondizione originaria ed essenziale è l'agape cristico, "oggetto" più-che-numinoso, anzi "intersoggetto" che *dona effusivamente la*

<sup>11</sup> Cfr. Cicero 2010: 123: «Il numinoso "soggettivo" (la disposizione *a priori* nell'animo umano) è un'energia inizialmente staminale, che viene attivata e convogliata in un verso o in un altro a seconda della direzione (luminoso-angelica, oscuro-demoniaca, né-l'una-né-l'altra) dell'energia 'oggettiva' del *numen* che giunge a impattarla e a legarla a sé».

<sup>12</sup> Cito solo a questo punto l'eros perché il suo confronto con l'agape, benché decisivo, nel presente contesto risulta subordinato al numinoso. Il problema del riscatto dell'eros personale esige il dialogo con la teoria etica di Platone.

*capacità di donarsi*; e inoltre occorre pensare l'*a priori* “soggettivo” non in termini emozionali (numinosi), ma trascendentali, perché si tratta della struttura ideale dell'essere, specchio creaturale in cui si riflette privilegiatamente la luce eidetica dell'agape divina – *speculum* che io chiamo l'*inquanto* o *analogon*, ed è al centro delle mie meditazioni da quasi un trentennio<sup>[13]</sup>.

## Bibliografia

- Cacciari M. 2023. *Metafisica concreta*, Adelphi, Milano.
- Cicero V. 2010. *Dexter e i suoi nomi*, in Id., *Nel nome di Dexter*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 105-126.
- 2025. *Passaggi di cristologia filosofica* [= *PCF*], Quaderno n. 25, Supplemento al n. 45 di «AGON» (aprile-giugno).
- Coda P. 1994. *L'agape come grazia e libertà*, Città Nuova, Roma.
- Freud S. 1989. *L'avvenire di una illusione* (1927), in Id., *Opere*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 435-485.
- Jung C.G. 1992. *Psicologia e religione* (1938), in Id., *Opere complete*, Bollati Boringhieri, Torino, vol. 11, pp. 15-111.
- Otto, R. 2011. *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale* (1917), Morcelliana, Brescia.
- PCF* = Cicero 2025.

<sup>13</sup> [Il rapporto tra agape e numinoso è degnissimo di adeguato approfondimento psico-teo-filosofico, almeno quanto il rapporto a esso strettamente collegato tra libertà e inquanto. Mi piace comunque congedarmi da questo testo riprendendo rapido un esempio che al convegno mi è stato elicitato in sede di dibattito da Giorgio Omodeo: pensiamo all'abluzione dei piedi degli apostoli compiuta da Gesù in *Gv* 13,2-17 e al contesto che l'accoglie, cioè l'ultima cena. Ebbene, il *pedilavium* è atto agapico *ipodigmatico* per eccellenza, preannunciato da quel «Gesù li amò [*egápesen*] fino alla fine» di 13,1, e in 13,15 “commentato” esplicitamente da Gesù stesso come ipodigma (*hypódeigma*: esempio prefigurale) di ogni futuro fare apostolico ispirato dall'agape (preparando così più che plasticamente, in 13,34, il momento il cui Gesù dà il comandamento nuovo «come io ho amato voi, così anche voi ...»); eppure, questa alata, libante abluzione è uno degli squarci di grazia celeste che contrappuntano l'atmosfera della cena gravata dall'abissale turbamento di Gesù (13,21: *etaráchthe tòi pneúmati*, «fu turbato nello spirito»), sconvolgimento emozionale di cui è impossibile disconoscere il carattere numinoso. Una s/offerenza inaudita. L'agape e il numinoso stanno in un rapporto essenzialmente dialettico – di una dialettica tra il trascendentale e il fe/noumenico.]