

Amicitia Dei. Radice e contenuto sistematico della teologia classica dell'amicizia con Dio e il suo contributo all'identità cristiana

Hans Christian Schmidbaur

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Introduzione allo stato del problema

In un dibattito mandato in onda dalla televisione francese il socialista francese Louis Althusser ha sorpreso tutti con una frase polemica: «Fra i cristiani ogni parola e ogni discorso cadono immediatamente sull'amore, e raramente sull'amicizia. Questo non mi piace!».

Questo rimprovero pone una domanda seria alla spiritualità, alla teologia e all'azione apostolica del cristianesimo e della Chiesa. In verità, nella Chiesa si parla raramente dell'amicizia. Al contrario il concetto di amore è usato spesso, ma senza una necessaria differenziazione: viene utilizzato come una cifra universale per l'amore verso il prossimo, verso Dio, verso il coniuge, verso i genitori, per l'amore fra genitori e figli, per l'amore verso le creature o per definire l'amore verso un amico o una amica. Due conseguenze di questo uso frequente del concetto di amore sono che la parola "amore" risulta da una parte inflazionata, e dall'altra non appare più credibile, ma piuttosto vuota.

Non possiamo veramente riconoscere e distinguere le diverse tipologie dell'amore, né come debba essere realizzato e praticato. Manca ancora una spiritualità differenziata dell'amore. Questo è un impoverimento sensibile, non solo nella nostra società postmoderna, ma anche nella spiritualità e nella pastorale pratica della Chiesa cattolica.

Certamente l'amicizia ha una dimensione integrale per l'esistenza cristiana. La Sacra Scrittura, e in particolare i Vangeli, parlano dell'amicizia e la definiscono come un rapporto fra Cristo e i discepoli, fra i discepoli fra di loro, e – questo è provocatorio – fra l'uomo e Dio. Il discepolo può e deve essere un amico di Dio.

Amicitia Dei. Radice e contenuto sistematico della teologia classica dell'amicizia con Dio

Chi cerca testimonianze di una teologia dell'*amicitia Dei* e di una spiritualità dell'amicizia fra l'uomo e Dio, trova una tradizione abbondante e costante, che va dall'epoca patristica fino all'illuminismo nel XVIII secolo. La teologia dell'"amicizia con Dio" trova il suo culmine nel movimento mistico degli "amici di Dio" della spiritualità del Cuore di Gesù, e del movimento del rinnovamento della fede di Francesco di Sales e del Cardinal Fénélon; in questi movimenti si manifesta l'influenza della spiritualità individualistica ed esistenziale del Giansenismo e di Pascal. In seguito questo movimento si perde lentamente.

È vero che se ne trovano ancora alcuni accenni anche in età successiva, come la spiritualità di Scheler e di Hildebrandt, ma questi non influenzavano più la spiritualità della Chiesa dell'epoca: erano solamente continuazioni di una spiritualità passata. Nella teologia sistematica le testimonianze specifiche sono rare. È evidente che l'idea di Dio nel deismo e l'idea dell'uomo nell'epoca dell'illuminismo hanno interrotto questa tradizione ricca e feconda, e purtroppo non si vede una rinascita nella pastorale attuale della Chiesa.

Si deve riconoscere che nella predicazione e nel catechismo la Chiesa mette l'accento attualmente su un Dio buono, vicino e paziente, ma l'idea di una vera amicitia fra l'uomo e Dio è guardata con sospetto. Le asserzioni della Sacra Scrittura sono interpretate come antropomorfe o allegoriche. Questa tendenza si trova anche in alcune forme di teologia razionale senza volontà edificante.

Al più tardi dall'epoca dell'illuminismo, sorge la questione se il concetto dell'amore con Dio può essere oggetto di una riflessione sistematica. Tutto il discorso di un'amicizia tra Dio e l'uomo appartiene ai relitti di una religione e di una spiritualità antropomorfe senza contenuto speculativo e sistematico? Non è il caso di pensare in questi termini, ma ciò che sta alla base della concezione postmoderna dell'uomo, del mondo e di Dio esige una spiegazione analoga e differenziata delle condizioni e della possibilità di un'amicizia tra Dio e uomo, fondata in una relazione reale tra il trascendente e il contingente. La filosofia antica e la teologia medievale hanno posto i fondamenti essenziali. Credo che questi fondamenti abbiano una validità compatibile con l'antropologia moderna.

2. L'origine della teologia cristiana dell'amicizia

La tradizione della teologia dell'amore tra Dio e l'uomo ha le sue radici nel dialogo del cristianesimo primitivo con la filosofia greca e latina. Nella filosofia antica la categoria dell'amicizia godeva di grandissima stima, sia come amicizia privata sia

come amicizia pubblica. Non conosciamo nessun filosofo dell'epoca antica che non avrebbe discusso della *philia* e riflettuto sull'importanza di questa *philia* per l'uomo, per la sua applicazione nella comunità e nello stato. Questo tesoro di sapienza dell'antropologia antica fu assunto con grande rispetto dagli autori cristiani. Riconoscevano in esso una nobiltà spirituale con una reale affinità con lo spirito del Vangelo, un raggio di una sapienza donata da Dio e non perduta o completamente distrutta dal peccato originale. Il resto di questa sapienza del paradiso equivaleva a un punto di partenza per il messaggio dell'uomo nuovo nella grazia di Cristo. La risurrezione e la santificazione grazie a Cristo, il *verbum incarnatum*, sono la via per una nuova amicizia – non solo tra uomo e uomo, come nuovi fratelli e sorelle in Cristo, ma anche tra l'uomo nuovo e Dio.

Il grande anelito senza compimento dell'antichità pagana e la realizzazione di una vera amicizia nella società e nel mondo, si realizzano attraverso Cristo, il nuovo Adamo. La dottrina cristiana dell'amicizia risulta da una sinergia feconda tra la sapienza antica con la sua antropologia e il messaggio cristiano.

2.1. Il concetto di amicizia nell'epoca greco-romana

L'antica filosofia nella sua autocomprendere intendeva essere una scienza pratica e rivolta al cosmo, con lo scopo di offrire una dottrina della vita riuscita. L'importanza che la filosofia antica assegnava all'amicizia per raggiungere questa meta non è difficilmente superabile. Stranamente, in questo periodo si attribuisce all'amicizia, definita come *philia*, un grado superiore rispetto all'amore tra marito e moglie. L'amore dell'*eros* con la sua passione include un certo desiderio "rivolto in sé" e causa tensioni e conflitti. L'*eros* è più vicino alla corporeità e alle forze impulsive che alla facoltà mentali e alla razionalità. La *philia* invece – libera dalle forze impulsive e dalla sessualità – si basava su valori come l'uguaglianza, il rispetto e la franchezza, il corretto uso dei beni materiali e immateriali: un uomo che avesse imparato a vivere secondo la virtù della *philia*, sarebbe stato fortunato e avrebbe avuto successo. Questo vale anche nelle vicende infelici di una sorte dura: i veri amici dimostrano solidarietà attiva, che rafforza il legame dell'amicizia.

Gli autori antichi si sforzavano di realizzare un'etica dell'amicizia nella vita privata e pubblica, nelle istituzioni dello stato e della società. I filosofi antichi distinguevano la vera amicizia dalle altre forme di relazioni umane, che apparivano come amicizia, ma in realtà non lo erano.

Secondo Platone (*Lys.* 222d) l'amicizia è basata sull'aspirazione all'idea del buono amabile. Aristotele definisce l'amicizia perfetta «quella dei buoni e dei simili nella virtù: costoro infatti si vogliono bene reciprocamente in quanto sono buoni,

Amicitia Dei. Radice e contenuto sistematico della teologia classica dell'amicizia con Dio

e sono buoni di per sé»¹. In queste definizioni si manifestano la prospettiva oggettiva e la finalità impersonale. L'essenza dell'amicizia non è definita solo da criteri soggettivi, quali simpatia o affetto personale, ma dal fine dell'intenzione comune: il fine o *telos* definisce l'essenza di una cosa. Questa essenza mira a una fruizione comune del buono nell'aspirazione comune a tutto quel che è buono, vero e giusto. Il valore oggettivo è imparziale a contatto con un desiderio comune, è la base solida dell'amicizia. Questo valore oggettivo crea nell'uomo una tensione: l'essenza oggettiva dell'amicizia è fondata su questa tensione trascendentale, in contrapposizione all'*eros* e al suo desiderio ripiegato su se stesso.

Questa concezione sarà di grande importanza per la dottrina medievale dell'amicizia. La vita dell'amicizia si realizza in un desiderio comune con lo scopo di sviluppare il buono, il vero e il giusto nell'altro, e con l'altro in sé. Cicerone definiva l'amicizia come un «accordo in cose divine e umane»². Per conseguenza afferma che gli uomini malvagi non sono capaci di essere veri amici: sono solamente compagni per fini egoistici.

Per questo motivo Platone, Aristotele, Plutarco, Cicerone e Seneca dicono: gli elementi costitutivi della relazione della *philia* sono reciprocità, franchezza e uguaglianza³. I veri amici sono *mia psiche*, un'anima sola, realizzano una *koinonia* in tutte le cose naturali e ideali, e si esprimono nell'essere *isótes philótes*⁴. L'amicizia comprende così un ideale che attiva la facoltà più alta dell'uomo. Secondo Aristotele ed Epicuro una conseguenza evidente di questa posizione è la disponibilità a sacrificare la propria vita per l'amico⁵.

Secondo questa interpretazione l'amicizia è una realtà oggettiva ed è basata su una finalità rivolta verso il bene. L'amore contiene uno sforzo verso il bene assoluto. Questa dimensione trascendentale è espressa nel fatto che l'uomo ama il bene ultimo e assoluto anche nei beni contingenti. In un senso indiretto la filosofia antica può parlare di un'amicizia con Dio. Il filosofo è, come dice Platone, un «amico di Dio»⁶. Questo pensiero entra anche nella Settanta (Es 33,11; 2 Cr 20,7) e influenza la teologia ellenistica della sapienza (Sap 7,27; Prv 14,20; Sir 13,21). Tuttavia a que-

¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VIII, 1156b.

² CICERONE, *De amicitia* VI (20).

³ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* IX, 1168b.

⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* IX, 1168b; *Magna Moralia* II, 11 (1208b 27-31).

⁵ Cfr. M. THEOBALD, art. *Freundschaft*, in LThK 3, 132s.; PLATONE, *Symp.* 179b.

⁶ PLATONE, *Plat. Leg.* 716 C/D; *Symp.* 193B; *Tim.* 53 D.

sto punto il pensiero antico sentiva una limitazione dolorosa: sullo sfondo del politeismo, si rendeva conto che gli dei non si identificavano con il bene ultimo. Gli dei sono esseri immortali, certamente, ma senza moralità. Essi sono, nelle loro emozioni, egoisti, invidiosi, arbitrari e ingiusti. Un uomo saggio sa quanto sia importante temerli, venerarli e adorarli, per godere del loro favore; ma ciascuno sa come sia impossibile amare un dio.

Molti filosofi antichi mettevano in dubbio l'esistenza di tali dei, perché la mancanza di bontà e d'amore non è compatibile con l'idea metafisica di un essere assoluto e ultimo. Lo sfondo ultimo deve essere solo uno e con una bontà ultima. Questo *hen-teion* della filosofia neo-platonica era percepito come *noesis noeseos*, il pensiero di pensiero, curvato in sé nel pleroma della propria esistenza assoluta, e senza relazione con il cosmo mutevole e la sua storia. Un'amicizia tra l'uomo e quest'esistenza assoluta non era pensabile e possibile.

Anche Aristotele negava la possibilità di un'amicizia tra l'uomo e Dio: in primo luogo perché una relazione tra l'uomo e Dio sarebbe senza uguaglianza, e in secondo luogo perché in questa relazione non esisterebbe la possibilità di un amore paritetico. Aristotele scriveva sobriamente: «Alcuni pensano che esisterebbe amicizia (*philia*) tra l'uomo e il divino... questo è falso. *Philia* esiste solamente là, dove c'è la possibilità di una risposta. Un amore verso dio è senza possibilità di una tale risposta. Sarebbe veramente assurdo dire "Io amo Zeus"»⁷.

Possiamo dunque constatare nell'epoca antica un grande desiderio di un'amicizia con Dio, ma l'aspirazione restava non solo senza soddisfazione, ma anche senza possibilità di una tale soddisfazione. La riflessione e la concezione del mondo nell'epoca tardo-antica aveva una tendenza al pessimismo e all'introversione, come nella Stoa e nelle opere dell'imperatore romano Marco Aurelio. L'ideale dell'amicizia ci raggiunge, ma davanti alle limitazioni e alla fallibilità dell'uomo resta senza possibilità di una vera soddisfazione. Essere uomo significa sempre sentirsi solo, nella relazione con un *theion* senza risposta diretta e interpersonale.

2.2. L'amicizia dell'Antico Testamento

Sorprendentemente, l'Antico Testamento ebraico non conosce una parola propria per il concetto di amicizia. La relazione tra Davide e Gionata è descritta secondo i termini dell'amore con una donna (2 Sam 1,26). Solo per influsso dell'ellenismo il *topos* dell'amicizia emerge nella Sacra Scrittura: il libro del Siracide (6,5-17) offre

⁷ ARISTOTELE, *Magna Moralia* II, 11 (1208b, 27-31).

un trattato meditato sulla natura dell'amicizia con tutti gli elementi dell'etica ellenistica sul tema. Ma questo trattato supera la posizione greca in un punto decisivo: l'amicizia umana è posta nella capacità di un'amicizia con Dio: «Un amico fedele è un balsamo di vita, lo troveranno quanti temono il Signore. Chi teme il Signore è costante nella sua amicizia, perché come uno è, così sarà il suo amico» (v. 16 s.).

La concezione ebraica di Dio implica l'idea di un'amicizia di Dio per l'uomo; questo è possibile solamente sul fondamento dell'immagine biblica di Dio e dell'uomo: Dio e uomo sono collegati dal concetto dell'uomo come *imago dei*, vero ritratto di Dio. L'uomo è una creatura che sta di fronte a Dio (Gn 1,26s.) e capace di un rapporto con lui. Certamente non c'è uguaglianza tra Dio e l'uomo, ma solo un'analogia. In un senso non univoco, ma analogo, la relazione tra Dio e l'uomo può essere designata come un'amicizia.

Questo diventa chiaro nelle relazioni di Dio con i padri della fede, Abramo, Isacco e Giacobbe, nell'idea dell'alleanza del Sinai. Dio si dimostra come un Dio che resta fedele, anche davanti all'infedeltà del suo popolo. Sotto l'influsso della filosofia ellenistica dell'amicizia avviene una *rilettura* dell'esperienza propria di Dio. L'amicizia umana si fonda primariamente nell'amicizia di e con Dio. Un vero amico fedele di Dio sarà un vero amico degli uomini. Esempi evidenti ne sono i libri di Tobia, Rut ed Ester, o la filosofia di Filone di Alessandria⁸.

3. L'amicizia del Nuovo Testamento

L'idea di un'amicizia dell'uomo con Dio (e tra Dio e gli uomini) è frequente nella teologia ebraica. Ma l'analogia tra Dio e uomo è un'analogia estremamente distante: troppo grande è la distanza tra il Dio infinito e l'uomo limitato. I tre profili dell'amicizia, reciprocità, franchezza e uguaglianza, sono realizzabili in questo mondo solo in modo rudimentale, senza possibilità di compimento. L'idea di un'amicizia con Dio nella sua finalità resta stranamente incompiuta e irrealizzabile.

Il concetto dell'amicizia riceve il carattere di un presentimento di qualcosa, di un bene futuro, di una nuova vita eterna con Dio in una relazione perfetta ed eterna con lui. L'apostolo Paolo parla di questa grandezza «preparata da Dio per coloro che lo amano» (1 Cor 2,9). Gesù Cristo nella teologia di Luca e di Giovanni combina il concetto ebraico con quello ellenistico di un'amicizia con Dio.

⁸ Cfr. FILONE, *Virt.* 109; *Prob.* 79; *Det.* 33.37.

Gesù Cristo ha definito la sua missione come un tempo di gioia e di salvezza. Gesù è il grande “sì” per tutte le promesse di Dio. Gesù è l'amico dei poveri, degli uomini emarginati, perduti e peccatori. In Cristo e con Cristo appare l'amore di Dio che perdonà e rinnova. Cristo chiama l'uomo perduto a una nuova relazione con Dio. Il vangelo di Giovanni chiama questa relazione amicizia: «Non vi chiamo più servi..., ma vi ho chiamato amici, perché tutto ciò che ho udito del Padre l'ho fatto conoscere a voi» (Gv 15,15). Gesù si presenta come il vero amico; egli condivide tutto con i suoi amici: la sua vita, la sua conoscenza, la sua missione e il suo mandato, la sua relazione con il Padre e la sua eredità come un'unione nella gloria di Dio.

Questa promessa riceve il suo senso profondo nell'avvenimento dell'incarnazione; nella sua lettera alla comunità di Filippi, l'incarnazione appare come uno “scambio mirabile”: Cristo dà a noi la sua divinità e assume la nostra natura umana (*Hos en morphe theou hyparchon, ouk harpagmon hegésato to einai isa theo; alla heauton ekenosen morphen doulou labon en homoiomati anthropon genomenos kai schemati heuretheis hos anthropos*) (Fil 2,6s.). Il mistero dell'incarnazione è allora il compimento reciproco dell'idea di un'amicizia tra l'uomo e Dio: i tre profili dell'amicizia – reciprocità, franchezza e uguaglianza – sono realizzati nell'incarnazione di Dio. L'incarnazione è l'ultima conseguenza dell'amicizia di Dio. Il *logos*, con l'unione della natura umana e divina, è il nuovo spazio aperto per la realizzazione di un'amicizia completa tra Dio e uomo.

Ma anche questo rapporto è un rapporto reciproco: anche le persone divine abitano nel discepolo di Cristo: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,23). I veri amici sono *mia psiche*, una sola anima, come diceva Aristotele. Questa unità è realizzata tra la persona umana e la persona divina in una *mutua inhaesio*, una inabilitazione reciproca fra Dio e l'uomo nel profondo dell'anima.

Così giunge al suo compimento l'ultima aspirazione dell'amicizia umana, cioè la partecipazione al bene ultimo personale. Di conseguenza possiamo parlare di un'amicizia perfetta fra Dio e l'uomo. In Cristo Dio non ama solo l'uomo come *imago sui*, ma Dio ama l'uomo come un fratello di Cristo. Viceversa l'uomo è capace di amare in Dio suo fratello come un'immagine di se stesso. Può rivolgersi a Dio come a uno che può sentire con un cuore umano, che può comprendere e corrispondere nell'amore.

Cristo ci invita a un rapporto amichevole col Padre come con un amico paterno. Dobbiamo chiedere tutto nella certezza che il padre non nega niente al figlio, a patto che questo serva alla sua salvezza. Ci sono molte parabole che illustrano questo

Amicitia Dei. Radice e contenuto sistematico della teologia classica dell'amicizia con Dio

rapporto amichevole: «Chiedete e vi sarà dato; cercate e troverete; bussate e vi sarà aperto; perché chiunque chiede riceve, e chi cerca trova e a chi bussa sarà aperto»... «Se voi dunque che siete cattivi sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto più il Padre vostro che è nei cieli darà cose buone a quelli che gliele domandano!» (Mt 7,7-11; Lc 11,9-13).

Dando la sua vita, il Signore ha autenticato e compiuto la radicalità della sua amicizia immutabile: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici. Voi siete miei amici, se farete ciò che io vi comando» (Gv 15,13s.). L'amicizia di Cristo supera anche il fallimento dei suoi discepoli, persino il tradimento. Gesù accoglie Giuda Iscariota nel giardino del Getsemani dicendo: «Amico, per questo sei qui!» (Mt 26,50). Sono parole ironiche? Crediamo di no. A nostro giudizio queste parole significano un'ultima offerta per rientrare nell'amicizia. Questa amicizia resta offerta a Giuda anche nel momento in cui le conseguenze mortali del suo tradimento non sono più revocabili. Cristo risuscitato richiama nella sua amicizia anche Pietro e i discepoli che l'hanno abbandonato: la scena presso il lago di Tiberiade è impressionante, quando Cristo risuscitato dà l'occasione a Pietro di riparare il suo triplice tradimento. Per due volte gli chiede: *agapas me?*, e Pietro risponde: «tu sai che ti amo (*hoti philo se*)». La terza volta Gesù chiede: *Simon Joannou, phileis me?*, e la risposta di Pietro è: «Signore, tu sai tutto, tu sai che io ti amo (*hoti philo se*)» (Gv 21,15s.).

Il discepolo dopo la pasqua è un amico di Cristo. L'amicizia come auto-expres-sione propria dei cristiani assume un valore ecclesiologico nella letteratura delle comunità di Giovanni, fondate da quell'apostolo chiamato il discepolo che «il Signore amava». Anche negli Atti degli Apostoli i cristiani sono detti «amici» (At 27,3). Luca caratterizza la prima comunità cristiana a Gerusalemme come una comunità di amici con l'ideale greco dell'amicizia. Le categorie aristoteliche sono assunte per caratterizzare questa prima comunità: «un cuore solo e un'anima sola», «ogni cosa era fra loro comune» e non nascondevano niente fra loro (At 4,32-5,11). La *koinonia* cristiana e l'ideale greco dell'amicizia s'avvicinano.

4. Alcuni aspetti per uno sviluppo della teologia dell'amicizia

Nell'antichità cristiana la riflessione sull'amicizia verso Dio si approfondisce ulteriormente. I Padri tentarono di conservare l'eredità dell'antichità pagana e renderla feconda per il cristianesimo. Nello stesso tempo cercarono di dimostrare come il cristianesimo fosse il compimento e il superamento dell'ideale antico di amicizia

secondo il motto: «Quello che avete sperato e pensato sempre, ma che restava finora senza adempimento, questo è annunciato da noi». Il discorso di Paolo sull'Areopago offre un prototipo della predicazione protocristiana rivolta ai pagani colti.

Ambrogio, Agostino e Giovanni Crisostomo sono i Padri della dottrina cristiana dell'amicizia: in essi sono sintetizzate l'eredità filosofica antica e l'amicizia con il Dio di Gesù. Tutti e tre gli autori mettono l'accento sul carattere difettivo dell'amicizia naturale umana, che non può mai raggiungere l'ideale. Confrontano poi questa concezione con Cristo come amico vero. Solo l'amicizia con Cristo è costante e duratura. Solo vivere con lui dà felicità e compimento di un tale desiderio di durevolezza. Solo l'amicizia con Cristo rende capaci di amare veramente l'altro⁹. All'*amor concupiscentiae*, la condizione dell'uomo peccaminoso, s'oppone l'*amor amicitiae*; per conseguenza l'uomo dello stato decaduto non può realizzare l'ideale dell'amicizia. Il peccato si definisce come l'incapacità di mettersi in relazione: questa è la *curvatio in se*. Secondo Agostino l'uomo diventa capace di amare Dio e l'uomo solo per grazia. Egli ne offre un chiaro esempio nelle sue *Confessiones*, descrivendo il proprio cammino attraverso le vicende dell'amore umano non salvato fino all'amicizia con Dio. Agostino applica a se stesso la parola di Gesù: «Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga» (Gv 15,16). Si credeva cercato da Cristo e chiamato nella sua amicizia prima di averlo cercato egli stesso. L'amicizia reciproca implica per l'uomo l'origine dell'essere salvato e crea la Chiesa. Su questo pensiero si fonda l'idea del monachesimo occidentale. La Regola di san Benedetto traduce direttamente gli ideali greci dell'amicizia. La concordia, il possesso in comune e l'uguaglianza devono essere realizzati attraverso la vita comune con gli uomini e con Cristo.

Nella teologia monastica del medioevo la concezione cristiana dell'amicizia giunge al suo apice e assume un carattere sistematico e spirituale con Bernardo di Chiaravalle, Bonaventura e Tommaso d'Aquino. Soprattutto in Bernardo l'amicizia con Dio rivestirà un carattere affettivo-mistico e influirà con le sue tendenze unificatrici su Meister Eckhart, sulla mistica spagnola del XVI secolo e anche più tardi.

⁹ AGOSTINO, *Contra duas epp. Pel.*; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Comm. Coll. I,3*; AMBROGIO, *De off. III,133*.

5. L'amicizia in Dio e con Dio: la dottrina dell'amicizia di san Tommaso d'Aquino

Tommaso d'Aquino cerca di sintetizzare tutta la tradizione filosofico-teologica dell'amore e dà molto spazio alla riflessione sull'amicizia. Facendo un ultimo passo in avanti lega il pensiero dell'amicizia alla vita interiore di Dio stesso. Secondo san Tommaso l'amore fra le persone divine assume il carattere dell'amicizia. Dio dimostra il suo amore amichevole non solo nelle relazioni esteriori, ma anche in se stesso. In questa prospettiva tutta l'opera salvifica di Dio, cioè la creazione, specialmente quella dell'uomo e la sua salvezza, si possono comprendere come un amore amichevole verso l'esterno. Dio ha creato l'uomo come persona e ritratto di se stesso per chiamarlo all'amicizia con sé e per perfezionarlo attraverso la partecipazione all'amicizia delle persone divine.

In un senso analogico l'amore dell'amicizia umana e la vita trinitaria di Dio s'identificano, nonostante questo amore dell'amicizia umana resti finalizzato alla vita trinitaria di Dio.

Chi si occupa delle dottrine pre-moderne si confronta inevitabilmente con un problema: il medioevo ha una concezione del mondo come universo di essenze e oggetti, all'opposto l'età moderna concepisce il mondo come un universo di soggetti. Questa concezione si verifica esplicitamente nella considerazione dell'amore. L'amore nel medioevo è concepito in termini di valori obiettivi, mentre nell'epoca moderna è concepito in termini di relazioni fra due soggetti senza esser fondato su un valore oggettivo. Noi diciamo: gli uomini si amano, san Tommaso direbbe: amiamo il buono nell'amato. Questa è la concezione aristotelica.

Per Tommaso l'amore è un principio universale, che esiste non esclusivamente fra soggetti. Esiste fra gli uomini come amore intellettuale, ma esiste anche fra gli animali come amore sensuale, perfino nei movimenti della natura materiale senza vita. Tutte le cose tendono a essere insieme. Tutte le cose tendono a un bene, a un valore. Così l'amore esiste in tutte le creature: inconsapevolmente nella materia, in modo sensitivo negli animali, consapevolmente e in modo riflessivo nell'uomo¹⁰. Tutto è bello e ha un valore oggettivo, e crea nell'altro la mozione d'amore¹¹. L'amore è dunque una *passio* e mediante essa la creatura si trascende verso un

¹⁰ *STh* I-II q. 26 a. 1 ad 3.

¹¹ *Ibid.*

valore. Esso è *extasis* che tende a unificarsi con l'amato¹². Se amiamo troviamo noi stessi solo a condizione di essere con l'altro. Se questo carattere estatico dell'essere si riferisce a se stesso e vuole sfruttare l'altro in una *curvatio in se* egoistica, diventa un amore concupiscente. Se l'amore tende al valore dell'amato stesso e al suo perfezionamento, diventa *amor amicitiae*, che prova il piacere della felicità dell'altro.

Un tale amore intersoggettivo costituisce la forma più alta e ricca dell'amore, perché non tende all'incorporazione, ma alla *unio*, cioè crea una unione intersoggettiva.

L'oggetto formale dell'amore secondo san Tommaso è il valore: il bene amabile dell'amato. Il valore suscita dentro di noi il movimento estatico dell'amore e l'attira¹³. Tommaso insiste su questo valore oggettivo e ontologico, perché esso solo dà senso e ordine al nostro desiderio. Chi non è buono non suscita il nostro desiderio. Qualcosa non diventa buono perché è desiderato da noi, ma è desiderato perché è buono. Se due soggetti si amano, esiste l'*amor amicitiae*, che tende alla *complacencia* e alla *connaturalitas*, concordanza in natura e d'essere.

Tommaso si chiede poi che cosa significhi che Dio sia tripersonale. La sua unione deve essere *unio*, e il suo amore *amicitia*. L'amore di Dio non è che amore d'amicizia vissuto a livello intra-trinitario in se stesso. In questa unione tutte le persone sono completamente *extasis*, dall'altro e da se stesso: *mutuo se dirigere scient*¹⁴. Tutte le caratteristiche antiche della *philia* sono realizzate in questa vita trinitaria divina.

E che cosa succede se questo amore nella volontà delle persone divine si protende all'esterno? Diventa l'amore del creatore che dà alla creatura un'autonomia relativa. È un amore creativo che fa partecipare il creato all'essere stesso; non è amore restrittivo, ma lascia e fa esistere le creature. Questa esistenza è *complacencia*, gioia di se stesso, godere reciproco e godere di Dio. Le persone divine hanno una relazione estatica con il mondo. Se l'uomo perde la sua amicizia con Dio, l'amore di Dio è costretto dal suo amore a "uscire da se stesso" per incontrare un altro da se stesso, per reintrodurlo nella sua amicizia. Questa è l'incarnazione del figlio. Si radica nell'*amicitia dei*, che ha una tensione alla *connaturalitas*, cioè a unificarsi con l'amato.

¹² *STh* I-II q. 28 a. 1-4.

¹³ *STh* I-II q. 27 a. 1-3.

¹⁴ *III Sent* d. 27 q. 2 a. 1 resp.

Poiché l'amore di Dio è amore d'amicizia, la nostra personalità sarà mantenuta anche nella nostra unione con Dio. Il cielo significherà per noi *unio*, partecipazione all'amicizia delle persone divine, *complacentia* nello splendore divino. Ma resteremo noi stessi integralmente, uomini e non dèi. Poiché l'amore di Dio è *amicitia*, non vuole incorporarci, ma è *extasis* verso di noi. Tommaso dice: amare l'altro significa volere il suo bene¹⁵.

Il meglio dell'uomo entra qui nell'amicizia con Dio, il meglio diventa se stesso. L'amore d'amicizia che è dato all'uomo lo renderà capace di essere lui stesso un amico e fare le opere dell'amore di Dio. Riprendendo le parole di Gesù nel vangelo di Giovanni (15,15 s.) Tommaso dice: il compito più nobile dell'uomo è diventare «collaboratore di Dio»¹⁶. Vivere nella grazia vuol dire vivere nell'amicizia divina, che significa una *unio* differenziata fra l'uomo e Dio. Dio ci dona quello che è suo e lo impianta nel nostro cuore. L'uomo stesso si offre a Dio perché può lavorare con lui nel mondo. Così Tommaso trova una formula bellissima nel suo trattato sull'amore: «L'amore che Dio regala all'uomo è una maniera d'amicizia dell'uomo con Dio»¹⁷.

¹⁵ *STh* I q. 20 a.1 ad 3.

¹⁶ *In Mt 4,19*, lect. II.

¹⁷ *STh* II-II q. 23 a. 1 resp.