

Jean Daniélou

DIO E NOI

BUR  
rizzoli

SAGGI

DIO E NOI

Proprietà letteraria riservata  
© 1956 Éditions Grasset, Paris  
© 1971 Edizioni Paoline, Alba  
© 2009 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 978-88-17-03582-8

Titolo originale dell'opera:  
*Dieu et nous*  
Traduzione di Franca Zambonini

Prima edizione BUR Saggi settembre 2009

L'Editore si dichiara a disposizione degli aventi diritto per la traduzione.

## PREFAZIONE

*Diceva Origene che è sempre rischioso parlare di Dio. Infatti, di fronte alla grandezza di Dio, qualsiasi cosa noi possiamo dire è sempre assolutamente inadeguata, cosicché c'è pericolo che ciò che diciamo lo nasconda più che rivelarlo e ci sia più d'ostacolo che di aiuto. Allora vorremmo negare tutto quel che abbiamo affermato; sentiamo che quel che diciamo di lui è vero e tuttavia non lo è. Egli è tutto quel che diciamo e nello stesso tempo non lo è; egli è, diceva lo Pseudo-Dionigi, tutto ciò che è e nulla di ciò che è.*

*Ma è proprio necessario parlare di Dio? Perché se egli è sempre sconosciuto, paradossalmente è anche ben conosciuto. Inutile parlar di lui, come se lo conoscessimo meglio degli altri, dal momento che tutti lo conoscono. Infatti non c'è nulla di più noto di Dio; egli occupa il posto più importante perfino nell'anima di coloro che lo negano o credono di ignorarlo. Emmanuel Berl disse, alcuni anni fa, di non aver mai conosciuto atei, ma solo uomini che credono in Dio senza sapere esattamente in che cosa credono. Ripetiamo, Dio è il più noto e il più ignoto. Un bambino lo conosce forse ancor prima di conoscere sua madre, mentre i più grandi mistici non lo conoscono ancora.*

*Ma Dio ha parlato di sé, e questo autorizza noi a parlarne. «Dio solo parla di Dio», ha detto Barth.*

*Lo scopo che mi prefiggo con questo libro non è dunque di dire ciò che io penso di Dio; ma ciò che Dio ha detto di se stesso: questo giustifica la presente opera e ne costituisce il piano.*

*Dio, infatti, ha parlato molte volte: si è rivolto e si rivolge a tutti gli uomini attraverso la creazione, che è la sua opera, e attraverso lo spirito, che è la sua immagine; in seguito ha parlato per mezzo dei Profeti e infine per mezzo di suo Figlio.*

*Così, è lo stesso Dio colui che si fa conoscere ai pagani e ai filosofi, agli ebrei e ai cristiani. Ma è necessario stabilire un ordine in mezzo a tutte queste vie che portano alla conoscenza di Dio. È quel che si propone questo libro: inquadrare le religioni e le filosofie, l'Antico e il Nuovo Testamento, la teologia e la mistica nel loro rapporto alla conoscenza di Dio.*

*Un altro obiettivo del libro sarebbe di aiutare coloro che cercano confusamente Dio, indicando attraverso quali vie egli si faccia conoscere; guidare coloro che già lo conoscono, spiegando come egli si riveli in vari modi, ma come la sua rivelazione in Gesù Cristo sia quella preponderante e definitiva; aiutare i cristiani a rafforzare la loro conoscenza di Dio indicandone le vie, ad amare la Bibbia senza metter da parte la teologia, e a fare della teologia senza dimenticare la mistica. E soprattutto vorrebbe additare, in un mondo da cui Dio sembra escluso, le tappe progressive per le quali si è manifestato e per le quali può essere ritrovato.*

## IL DIO DELLE RELIGIONI

La prima espressione dell'incontro tra Dio e l'uomo è quella delle religioni pagane. Prima in senso cronologico, dato che la religione biblica inizia propriamente con Abramo, e prima anche metodologicamente, poiché è la forma primitiva e generale della religione. Uso qui il termine "religione pagana" invece di "religione naturale" per designare questo dato nella sua realtà concreta, cioè l'insieme delle religioni non bibliche, le quali non sono naturali anzitutto perché non esprimono la rivelazione di Dio attraverso la natura allo stato puro, benché ne siano sempre delle elaborazioni, e poi perché storicamente sono le religioni di uomini che si trovano in un mondo che è fin dall'inizio un mondo di grazia e di peccato.

Un problema molto difficile, che è stato trattato solo superficialmente,<sup>1</sup> è come inserire in una visione cristiana tali religioni. In questo campo ordinariamente le posizioni che si prendono sono le più opposte. Per molti le religioni pagane non si distinguono sostanzialmente da quelle bibliche. Alcuni storici delle religioni, dopo aver rilevato le molteplici analogie esistenti tra le dottrine e i riti cristiani e pagani, considerano sovente il cristianesimo come un momento dell'evo-

<sup>1</sup> Vedi Joachim Wach, *Types of religious experience, christian and non-christian*, University of Chicago Press, Chicago 1951, pp. 3-29.

luzione religiosa dell'umanità, e lo collocano nella storia delle religioni, di cui costituirebbe una branca. Altri, colpiti dall'esperienza interiore tipica delle religioni superiori dell'Estremo Oriente, vi cercano un alimento spirituale allo stesso modo che negli autori cristiani, e vedono nelle diverse religioni, compresa quella cristiana, le varie forme dell'"unità trascendentale" della religione.

Noi rigettiamo completamente sia le tesi evoluzioniste che quelle sincretiste. Il cristianesimo e il giudaismo non sono manifestazioni dell'evoluzione immanente del genio religioso dell'umanità, di cui non sarebbero, del resto, che espressioni relativamente superiori; sono l'espressione degli interventi nella storia del Dio trascendente, il quale introduce l'uomo in un dominio che gli è completamente precluso. In questo senso possiamo distinguere, con Guardini, tra rivelazione e religione: la Bibbia rende testimonianza di una rivelazione divina indirizzata agli uomini di tutte le religioni.

Inoltre, il problema non è sapere se vi sia nelle religioni non cristiane un'esperienza religiosa ricca come quella del cristianesimo. In tutti gli uomini c'è una attitudine religiosa, che può essere a volte più forte nei non cristiani che nei cristiani. Budda e Maometto sono geni religiosi più grandi di san Pietro o del Curato d'Ars. Ma alla salvezza non si giunge attraverso l'esperienza religiosa, bensì attraverso la fede nella Parola di Dio. Dice giustamente Guardini: «Noi non siamo grandi personalità religiose, siamo i servitori della Parola». L'importante è sapere se la salvezza stia in Gesù Cristo, e nel credervi.

Così mettere sullo stesso piano il cristianesimo e le religioni non cristiane significa avere idee poco chiare. D'altra parte, è giusto condannare senza appello tutte le altre religioni? Proprio questa è la posizione che troviamo nel cristia-

nesimo primitivo. Perfino uomini ben disposti nei riguardi dei filosofi antichi, come Clemente d'Alessandria, nei riguardi delle religioni pagane danno prova d'una severità che stupisce. Oggi questo atteggiamento intransigente lo ritroviamo nel protestantesimo ortodosso, forse come reazione al protestantesimo liberale e sincretista. Secondo Karl Barth il Dio delle religioni pagane è un idolo creato dall'uomo, nel quale l'uomo adora se stesso e che dev'essere completamente distrutto e sostituito con la rivelazione di Gesù Cristo, che è esclusiva opera di Dio. Hendrick Kraemer applica alla teologia missionaria il pensiero di Barth e considera il paganesimo un ostacolo che deve essere completamente sostituito dalla fede in Gesù Cristo.

La tradizione cattolica, soprattutto da un secolo a questa parte, ha assunto una posizione meno intransigente, che è l'espressione della sua concezione di una natura umana corrotta, sì, dal peccato, ma non completamente pervertita. Naturalmente vengono condannate senza eccezione tutte le religioni pagane – l'idolatria, il panteismo, il manicheismo, ecc. – che sono considerate come decadute fin dal momento in cui Cristo ha manifestato una verità infinitamente superiore; ma non si nega tuttavia l'esistenza in esse di autentici valori religiosi, segno evidente dell'aiuto con cui Dio ha sempre soccorso l'uomo, e che possono essere considerati come prodromi del giudaismo e del cristianesimo. «Dio» dice san Paolo negli Atti degli Apostoli «ha permesso che le nazioni (pagane) seguissero la loro strada, ma non ha mai cessato di rendere testimonianza di sé presso di loro, donando le piogge e le stagioni feconde».<sup>2</sup>

Dobbiamo aggiungere che le opere di alcuni storici delle religioni, in particolare quelle di Georges Van der Leeuw e

<sup>2</sup> At 14 16-17

di Mircea Eliade, hanno dato un contributo notevole a questa posizione tradizionale del cristianesimo. Infatti, un esame più attento di dottrine e riti, che a prima vista potevano sembrare l'espressione di una grossolana superstizione, ha dimostrato che molto spesso essi erano l'espressione di una religione autentica. Quando il pagano compie atti di culto in onore del dio del sole o dell'uragano, non adora sempre dei semplici fenomeni naturali; essi gli appaiono, secondo l'espressione di Mircea Eliade, come delle ierofanie, vale a dire manifestazioni di una potenza misteriosa, che egli adora appunto attraverso le sue manifestazioni.<sup>3</sup> Certo, spesso è difficile distinguere il contenuto d'idolatria o di politeismo insito in tali credenze; è fuor di dubbio che esse ne sono contaminate quasi sempre, ma ciò non impedisce la presenza di un inconsapevole riconoscimento e adorazione del vero Dio.

Come spiegare dunque simili valori nelle religioni pagane? Questo problema concerne l'aspetto teologico della storia delle religioni e la sua posizione nella storia della salvezza. È il solo modo corretto, dal punto di vista cristiano, di porre il problema. Già i primi Padri della Chiesa si erano trovati di fronte a questa difficoltà e vi avevano dato una prima risposta con la teoria dei "plagi". Le verità insite nelle religioni pagane sarebbero state mutuate dalla rivelazione mosaica o evangelica. Benché alcune influenze possano anche essere possibili, è chiaro che una simile interpretazione è assolutamente inaccettabile, anche perché, per provarla, i Padri ricorsero a calcoli cronologici del tutto arbitrari.

La dottrina comunemente accettata nel XIX secolo, che fa capo soprattutto a Lamennais, è quella della rivelazione primitiva. Le verità riscontrabili nelle religioni pagane sarebbero

<sup>3</sup> M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Parigi 1949, p. 145. Ed. italiana. *Trattato di Storia delle religioni*. Bollati Boringhieri. Torino 1999.

residui della rivelazione positiva fatta ad Adamo nel paradiso terrestre. Ai nostri giorni, Padre Schmidt ha cercato di dare a una simile teoria una giustificazione scientifica, basata sul legame che egli crede di poter scorgere tra il carattere primitivo di una cultura e la purezza della sua religione. Ma è una tesi che non ha resistito alla critica oculata di Van der Leeuw.<sup>4</sup> Ma, checché ne sia della rivelazione primitiva, che è confermata dalla Bibbia, è difficile riallacciare tutte le verità riscontrabili nelle varie religioni ed è impossibile stabilire la continuità della tradizione primitiva attraverso le decine di millenni di storia umana che separano Adamo da Abramo.

La Scrittura, d'altra parte, ci orienta verso un'altra soluzione. In molte occasioni l'Antico Testamento afferma che, al di fuori di ogni rivelazione positiva, Dio si manifesta a tutti gli uomini attraverso la sua Provvidenza nella natura. «I cieli celebrano la gloria di Dio» esclama il salmista (18,1) e continua: «Non son parole, né discorsi, di cui non si intenda la voce: per tutta la terra si spande il loro suono» (18,4-5). C'è dunque un linguaggio che Dio rivolge agli uomini attraverso il mondo visibile. Per questo «colui che dice nel suo cuore: Dio non esiste, è un pazzo».<sup>5</sup> Il libro di Giobbe descrive in modo stupendo questa cosmica manifestazione di Dio (38-39). E la Genesi ce ne dà una giustificazione quando ci mostra, nella regolarità dei cicli cosmici, dei corsi degli astri, del succedersi delle stagioni, la prova che Dio tiene fede alla promessa fatta a Noè.<sup>6</sup> Allo stesso modo l'Antico Testamento attesta che uomini che non appartenevano né alla

<sup>4</sup> G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, Parigi 1948, p. 157. Vedi anche le osservazioni molto sottili di un discepolo di Padre Schmidt, Fritz Bornemann: *P.W. Schmidts Vorlesungen über des Entwicklungsgedanken in der ältesten Religionen*, in «Anthropos», Fribourg 1954, pp. 670-682.

<sup>5</sup> Sal 14(13),1.

<sup>6</sup> Gn 8,22.

razza né alla religione di Israele, ed erano quindi coloro che oggi definiamo pagani, hanno conosciuto e adorato il vero Dio. Così Noè, che dopo il diluvio innalzò un altare, e la sua offerta, dice la Scrittura, fu gradita a Dio; così Enoch, che camminava con Dio;<sup>7</sup> così Melchisedech, sacerdote di El Elyon, del Dio Altissimo, di cui la liturgia della Messa presenta il sacrificio, insieme a quello di Abele, come una prefigurazione del sacrificio di Cristo; così Loth, nipote di Abramo, ma non seguace della sua religione, che i cristiani della regione di Moab veneravano come santo nel IV secolo e che figura anche oggi nel martirologio; così la regina di Saba, della quale Cristo ha detto che giudicherà nell'ultimo giorno gli Ebrei infedeli; e lo stesso Giobbe, il vecchio saggio idumeo, che l'autore sacro ci presenta come pagano, facendone tuttavia l'esempio stesso della vera religione.<sup>8</sup>

Questa concezione sarà meglio precisata dal Nuovo Testamento, il quale, annunciando ai pagani la buona novella, mostrerà che Dio non li ha mai abbandonati e che proprio per questo essi sono colpevoli di non aver creduto in lui. Negli *Atti degli Apostoli* troviamo che san Paolo dice agli Ateniesi: «Dio fece sì che l'umana progenie, nata da uno solo, si spandesse su tutta la faccia della terra; e ha determinato le stagioni e i confini della loro dimora, affinché cerchino Dio e si sforzino di trovarlo pur andando a tastoni, sebbene egli non sia lontano da coloro che lo cercano». La Provvidenza divina si estende dunque a tutte le razze, e attraverso questa Provvidenza gli uomini possono giungere alla conoscenza di Dio. Ma essi lo cercano a tastoni, senza l'appoggio della rivelazione positiva, e per questo le loro idee su di lui sono incerte e confuse.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Gn 5,24.

<sup>8</sup> Vedi J. Daniélou, *Les Saints païens de l'Ancien Testament*, Seuil, Parigi 1956.

<sup>9</sup> Cfr. At 17,26-27. Vedi su questo passo Bertil Gartner, *The Speech of Paulus to Areopagus and Natural Revelation*. Gleerup, Uppsala 1955.

Paolo aveva dato un insegnamento analogo ai pagani di Listri che volevano adorarlo: «Il Dio vivente, che ha fatto il cielo e la terra e il mare e tutte le cose che sono in essi, nel tempo passato lasciò per le loro vie tutte le nazioni, pur facendosi riconoscere nei suoi benefici, mandando dal cielo piogge e stagioni fruttifere, dando nutrimento in abbondanza, riempiendo di letizia i cuori». <sup>10</sup> La prova che Dio non ha mai cessato di render testimonianza di sé alle nazioni sta nella regolarità delle piogge e dei raccolti, regolarità che, come abbiamo detto, era l'oggetto dell'alleanza cosmica. Ed è notevole il fatto che il fondo comune delle religioni pagane sia la conoscenza di Dio attraverso il ritmo della natura, che trova la sua sistemazione liturgica nel ciclo delle feste stagionali.

L'*Epistola ai Romani* afferma con maggior vigore questa manifestazione del Dio invisibile attraverso le sue opere visibili: «Fin dalla creazione del mondo le perfezioni invisibili di Dio sono rese comprensibili dalle sue opere» (1,20). E Paolo insiste sulla responsabilità degli uomini che «conoscendo Dio non l'hanno né adorato né ringraziato come Dio, ma hanno sostituito alla gloria del Dio immortale immagini rappresentanti l'uomo mortale, o gli uccelli, i quadrupedi, i rettili» (1,21-23). L'idolatria è quindi una colpevole degradazione della rivelazione cosmica, attraverso la quale l'uomo può giungere alla conoscenza del vero Dio. Questa è anche la dottrina che il Concilio Vaticano I ha riaffermato solennemente contro gli errori tradizionalisti e fideisti, sostenendo che ogni uomo può giungere alla conoscenza di Dio.<sup>11</sup> L'*Epistola ai Romani* ci presenta un nuovo concetto di grande importanza quando afferma che Dio si manifesta non solo attraverso il mondo visibile, ma anche

<sup>10</sup> At 14,15-17.

<sup>11</sup> Vedi P. D'Elia, *Il concetto di Dio in alcuni antichi testi cinesi*, in «Rivista degli Studi orientali», 1954, n. 128.

con la voce della coscienza morale: «Quando i Gentili (pagani), che non hanno Legge, fanno per natura le cose della Legge, costoro non aventi Legge sono legge a se stessi e attestano con la testimonianza della loro coscienza che i precetti della Legge sono scritti nei loro cuori». <sup>12</sup>

Quindi non sono soltanto le tavole date a Mosè sul monte Sinai che manifestano la volontà divina: quest'ultima è stata scolpita dalla mano di Dio, che è lo Spirito, sulle tavole dei cuori. E attraverso l'assoluto della legge morale l'uomo può riconoscere l'esistenza e la natura di colui che solo può obbligare in senso assoluto, cosicché l'obbedienza alla legge morale è l'espressione dell'adorazione della volontà divina.

Da tutte queste testimonianze bibliche nasce una dottrina sulla natura delle religioni pagane. Prima di parlare per bocca di Mosè e di Gesù Cristo, Dio ha parlato a tutti gli uomini attraverso il cosmo e la coscienza. Le religioni pagane sono l'espressione di questa prima rivelazione e san Paolo lo afferma formalmente. Ma è difficile che questa rivelazione giunga nella sua integrità fino alle anime, perché è ricevuta da un'umanità la cui intelligenza e la cui coscienza sono corrotte dalle conseguenze del peccato originale, e che non ha né l'appoggio oggettivo di una rivelazione positiva né i soccorsi interiori di una grazia possente, anche se non è affatto privata del soccorso soprannaturale. Ma le anime potrebbero riceverla, ed è per questo che le loro deviazioni hanno la gravità di una colpa, ed è anche per questo che alcuni hanno potuto accoglierla. Ma di fatto l'uomo cerca a tentoni e si smarrisce quasi sempre, cosicché le religioni pagane sono la rifrazione della rivelazione cosmica attraverso un'umanità corrotta dal peccato e non ancora illuminata dalla rivelazione positiva. E da questo risulta chiaro come l'errore si

<sup>12</sup> Rm 2,14-15.

unisca sempre alla verità, secondo l'espressione di Emil Brunner.

D'altra parte, questa rivelazione cosmica, di cui le religioni pagane sono l'imperfetta espressione, è essa stessa imperfetta e incompleta, infinitamente inferiore alla rivelazione mosaica e a quella cristiana; essa rappresenta un momento superato nella storia della rivelazione. E questo può senza fallo permetterci di esprimere sulle religioni pagane il giudizio più equo. Anzitutto, esse sono le superate vestigia di un'epoca della storia della salvezza che non è la nostra e sarebbe irragionevole attardarcisi. Per questo esse possono essere vere in alcune parti e tuttavia inaccettabili. Buddha, Zoroastro, Confucio possono anche essere considerati come precursori di Gesù Cristo, ma la caratteristica del precursore, come ha giustamente sottolineato Guardini, è di farsi da parte quando appare colui che egli ha avuto il compito di introdurre; <sup>13</sup> e, se non lo fa, non è più un precursore, ma si trasforma in avversario.

Fin qui abbiamo cercato di definire la posizione delle religioni pagane nel quadro di una visuale cristiana. Abbiamo visto che in quelle religioni coesistevano aspetti positivi insieme a un'estrema incertezza. Ora dobbiamo approfondire questi due aspetti: anzitutto ciò che le religioni pagane ci fanno conoscere del vero Dio, e poi quali siano le ambiguità fondamentali di tali religioni nei confronti di Dio. Per questa ricerca ci baseremo sulle opere più notevoli nel campo della fenomenologia delle religioni, in particolare su quelle di Eliade e di Van der Leeuw, che hanno posto in luce, dall'immensa mole di materiale accumulatosi soprattutto da due secoli a

<sup>13</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane*, n. 21 (c.c.d.).



questa parte, le strutture comuni che ci permettono di descrivere alcune forme fondamentali della religione.

La principale caratteristica della religione cosmica è che in essa Dio è conosciuto, come diceva Paolo ai Romani, attraverso le cose visibili. Il cosmo nella sua integrità assume una dimensione simbolica. Le realtà che lo costituiscono, le stelle e la regolarità del loro corso, il sole e i suoi raggi, l'uragano e il terrore che ispira, le rocce e la loro immutabilità, la rugiada e i suoi benefici effetti, sono altrettante ierofanie, manifestazioni visibili attraverso le quali si rivela un aspetto di Dio. Questa rivelazione è d'altronde fondata metafisicamente sull'analogia generale dell'essere, per cui ogni essere, in quanto è una partecipazione di Dio, porta di lui qualche traccia. In questo modo il mondo è un libro che ci parla di Dio, e questo libro era il solo di cui potesse disporre l'umanità pagana.

Il razionalismo moderno, formatosi al rigore del ragionamento deduttivo, ha spesso considerato arbitraria e fantastica una simile conoscenza simbolica. Ma a essa è stato restituito il suo valore gnoseologico dalla fenomenologia delle religioni. Da un lato, è stato messo in evidenza che gli stessi simboli – fuoco, tenebre, rugiada – hanno sempre designato delle realtà analoghe; si tratta dunque di una relazione oggettiva esistente tra il simbolo e il suo oggetto, e non di un'interpretazione gratuita. Il simbolo è il mezzo di una conoscenza perfettamente oggettiva. Dall'altro, la psicologia del profondo di Jung ha mostrato come questo valore obiettivo dei simboli fosse connesso alla struttura stessa dello spirito, poiché esprimono dei contenuti intellettuali ed emozioni permanenti.

Seguendo Mircea Eliade,<sup>14</sup> possiamo delineare qualcuna

di queste ierofanie. Il cielo ha un posto importante in numerose religioni, in Oceania, in Cina, nelle Indie, nell'Iran e in Grecia. Esso appare la manifestazione del Dio supremo; per l'uomo primitivo esprime la trascendenza, il mondo inaccessibile che non si può raggiungere. Rappresenta inoltre un contrasto con la mutabilità delle cose terrestri e in particolare dell'atmosfera, un'entità immutabile che ne fa un simbolo dell'eternità. Infine è la misteriosa sorgente della luce e della pioggia, il simbolo del potere fecondo del Dio creatore.

Tra le entità celesti, il sole occupa il posto più importante. È nota l'importanza del suo culto sia tra gli Incas che nel mitraismo. Il sole ha costituito l'ultima forma del paganesimo romano. E poiché appare come la forza che dissipa le tenebre, simbolizza in questo senso la divinità come fonte di conoscenza. Ma è anche il principio vivificatore del cosmo, e in questo senso è anche il simbolo di Dio come fonte di vita. La ierofania lunare è essa pure in relazione con le forze della fecondità, ma prima ancora lo è con le forze ctonie, con il mondo vegetale. È stata già sottolineata la sua frequente associazione con le acque e con il serpente. La sua presenza tutelare esprime un aspetto della protezione divina diverso da quello espresso dal sole.

In tutte le religioni l'uragano è un tema prettamente religioso. Perfino l'uomo moderno ne prova un brivido di sacro terrore, non provocato soltanto dalla paura dei pericoli che esso può portare con sé, tanto che la vecchia popolana si fa il segno della croce. Il fatto è che i diversi elementi che compongono un temporale, e cioè la massa di nere nuvole, i lampi, il fragore dei tuoni e il terrore che suscitano, appaiono come manifestazioni della collera divina, cioè dell'intensa vitalità di Dio, della straordinaria densità della sua esistenza, di cui l'uomo non può sopportare la vicinanza. Il profeta

<sup>14</sup> M. Eliade, *op. cit.*

Abacuc descriverà la manifestazione di Jahweh riprendendo il simbolismo del temporale:

*Al vederti tremano i monti;  
si sciolgono in acqua le nubi,  
l'abisso emette il suo boato;  
in alto il sole tralascia di mostrarsi,  
la luna resta nella sua stazione,  
per la luce guizzante delle tue saette,  
per il lampeggiante fulgore della tua lancia.<sup>15</sup>*

E non è questo il solo caso in cui la rivelazione biblica riprende i simboli cosmici. In realtà, un effetto del principio della successione delle rivelazioni è precisamente questo: che una rivelazione nuova non distrugge, ma fa suoi i valori di quella che l'ha preceduta. Cristo non ha abolito la Legge, anzi l'ha perfezionata, allo stesso modo che la Legge non aveva rinnegato la religione cosmica, ma l'aveva compiuta. Le festività ebraiche della Pasqua, della Pentecoste e dei Tabernacoli avevano preso il posto delle antiche feste stagionali, e i discepoli d'Elia sul Carmelo avevano preso il posto delle sacerdotesse di Astarte. Lo stesso cristianesimo non esita a celebrare la nascita di Cristo proprio nel giorno del solstizio d'inverno, in cui si celebrava il *Natale Solis invicti*, dimostrando così che Cristo è il sole che si leva in eterno sulla nuova creazione, in cui, secondo l'*Apocalisse*, non c'è più bisogno di sole, perché Dio stesso ne è la luce.

Ciò risulta chiaro a proposito di due ierofanie di cui non abbiamo ancora parlato. La prima è quella della *rocca*, di cui Mircea Eliade ha acutamente analizzato il valore ierofanico:

«Nulla di più immediato e di più autonomo nella pienezza della sua forza, di più nobile e di più terrificante della rocca maestosa; essa esprime qualcosa che trascende l'instabilità della condizione umana, un modo d'essere assoluto. La resistenza, l'inerzia, le proporzioni, perfino le sue strane linee non sono umane, ma attestano una presenza che incanta e atterrisce, attira e minaccia.»<sup>16</sup>

Ora è interessante notare come la *rocca*, che occupa un posto considerevole nelle religioni pagane, sia uno dei simboli che la Bibbia preferisce per indicare Dio. Il cantico del *Deuteronomio* lo designa appunto con questo nome: «La rocca, oh, perfetto è il suo operare... un Dio tutto lealtà e senza malizia» (32, 4). Riprendendo in seguito il simbolo, il sacro testo gli dà un nuovo significato. Esso designa la verità di Dio, *emet*, che per la Bibbia non consiste nel fatto che Dio illumina l'intelligenza, ma nel fatto che ci si può appoggiare completamente a lui. Ciò è di capitale importanza per la concezione biblica della verità, che si basa non sull'evidenza dell'oggetto conosciuto, come per il greco, per il quale il simbolo della verità è la luce, ma sulla solidità del testimone che la fa conoscere. A sua volta anche il Nuovo Testamento riprende la metafora per riferirla a Cristo: «E quella roccia era il Cristo»,<sup>17</sup> dirà san Paolo; di nuovo essa acquisterà un diverso significato che riprende i precedenti, ma li supera. Indicherà cioè la persona stessa del Cristo, nel senso che egli è la roccia su cui posa la nuova creazione della Chiesa, la pietra dal fondamento irremovibile, sulla quale poggia tutto l'edificio ecclesiastico. Su questa roccia, che fa da base, si appoggiano le fondamenta dei profeti e degli apostoli; e al di sopra s'innalza l'edificio spirituale, costitui-

<sup>15</sup> Ab 3,10-11. Vedi J. Daniélou, *Saggio sul mistero della storia*, Morcelliana, Brescia 1957.

<sup>16</sup> M. Eliade, *op. cit.*

<sup>17</sup> 1 Cor 10,4.

to da anime viventi in cui risiede la Trinità: «E voi pure siete parte di questo edificio, per divenire, mediante lo Spirito, dimora di Dio». <sup>18</sup>

Un altro simbolo, il cui destino è parallelo, è il simbolo della pioggia. Nelle religioni profane essa è l'espressione della benedizione divina sulla terra assetata, una grazia sempre desiderata e sempre meravigliosa, che dà vita e gioia alla terra. La pioggia è associata alla luna, che di notte rinfresca il mondo dagli ardori del sole. La Bibbia riprenderà questo simbolo per farne l'espressione delle benedizioni spirituali: «*Et nubes pluunt iustum*», <sup>19</sup> e ne paragonerà l'efficacia vivificante a quella della parola di Dio:

*E come scendono la pioggia e la neve dal cielo,  
e non vi ritornano senza avere irrigata la terra,  
senza averla fecondata e fatta germogliare,  
così che dia il seme al seminatore e pane a chi mangia:  
così sarà della parola uscitami di bocca.* <sup>20</sup>

E lo Pseudo-Dionigi, elencando i nomi divini, potrà scrivere: «Egli è sole, stella, fuoco, acqua, alito di vento e rugiada, nube, rocca, sasso, tutti gli enti e nulla degli enti». <sup>21</sup>

Come la religione cosmica giunge alla conoscenza di Dio attraverso la sua manifestazione nel mondo, così essa considera l'azione divina alla stregua delle realtà della natura. Per la religione cosmica Dio è essenzialmente il Signore del cosmo, alla cui conservazione provvede. L'uomo, che fa parte del mondo della natura, si aspetta da Dio la prosperità terre-

<sup>18</sup> Ef 2,22.

<sup>19</sup> Is 45,8.

<sup>20</sup> Is 55, 10-11.

<sup>21</sup> Dionigi Aeropagita, *Trattato dei Nomi divini*, I,6, in *Opere*, Cedam, Padova, 1956, p. 203.

stre e ne fa oggetto della sua religione. Perfino il mondo dei morti appare avvolto in un alone misterioso e irreali, che avvolge la sfera della vita cosmica, la quale è però squisitamente reale. L'attesa di un'altra vita, migliore della presente, non trova nel paganesimo che scarse correnti di pietà individuali. Solo con il cristianesimo l'altro mondo acquisterà un valore eminente.

La relazione tra Dio e il cosmo si esprime contemporaneamente nel mito che l'esprime e nel rito che l'attua. Secondo la concezione della religione cosmica, il mito è la forma ordinaria dell'espressione della relazione tra Dio e il mondo. Esso consiste nell'affermazione dell'esistenza, in un mondo di archetipi, degli esemplari di tutte le realtà umane. Questi archetipi sono i modelli immutabili di cui partecipano tutte le realtà. Essi esistono in quel che Van der Leeuw ha chiamato il tempo primordiale o il tempo mitico, che è substrato alla variabilità del tempo concreto. <sup>22</sup> Gli dèi e gli eroi vi compiono le azioni eterne che gli uomini ricalcano, e le azioni degli uomini sono reali solo in quanto riproducono fedelmente quelle di questi esemplari preesistenti.

Simili miti costituiscono la "teologia" delle religioni cosmiche. La maggior parte sono miti cosmogonici, esprimono cioè la generazione del mondo; per esempio, presso gli Australiani il mito dell'uovo cosmico, che contiene in sé tutta la creazione; nelle religioni babilonesi quello di Marduk e di Tiamat, il dio solare e il dragone degli abissi, il cui duello cosmico esprime il trionfo della luce e dell'ordine sul caos, il primitivo *tohu-bobu*; e nella Grecia antica il mito di Kronos ucciso dal figlio, dal cui seme nasce l'umanità. Non si tratta di spiegazioni causali, come cercarono di dare i filosofi dell'antica Grecia, applicando a realtà metafisiche l'invenzione

<sup>22</sup> G. van der Leeuw, *Il sacro*, p. 550-551.

del metodo scientifico; non si tratta neppure della rivelazione paradossale della creazione, nella forma in cui la proclamerà la Bibbia. Ma, secondo la prassi mitica, si tratta di una corrispondenza tra un mondo preesistente, la cui origine e natura non si discutono, e il nostro attuale.

Ma i miti non investono soltanto l'origine prima delle cose. Tutte le realtà essenziali della vita, la coltivazione della terra e la caccia alla selvaggina, i gesti della tessitrice e del fabbro, i primi attimi del neonato e l'ingresso nell'adolescenza, il matrimonio e il parto, la morte e il seppellimento, in una parola tutta la vita umana nei suoi elementi permanenti fa da substrato al mondo profano. Dal tempo mitico le son venuti gli archetipi sacri di cui ora partecipa, perché in questo mondo mitico gli dèi e gli eroi hanno compiuto da sempre i gesti esemplari del lavoro, dell'amore, della guerra e della morte.<sup>23</sup> Per questo i miti parlano di storie meravigliose che assomigliano a quelle degli uomini; invece sono quelle degli uomini a essere soltanto le loro pallide vestigia.

Il problema della relazione tra il mito cosmico e la rivelazione biblica richiama quello delle relazioni tra il cristianesimo e il paganesimo. Per alcuni, i misteri cristiani sarebbero della stessa natura dei miti cosmici. Già Porfirio e Celso avvicinarono la maternità verginale di Maria alle nascite miracolose della mitologia e la risurrezione di Cristo a quella di Adone. Questi parallelismi sono stati ripresi dal sincretismo moderno. Simone Weil, nella sua *Lettre à un religieux*, fa continui confronti tra la vigna di Dioniso e quella di san Giovanni, tra la croce di Cristo e l'albero cosmico.<sup>24</sup> Per sfuggire a questi accostamenti, Rudolf Bultmann pensa di attribuire al cristianesimo una semi-mitologia, affermando

<sup>23</sup> M. Eliade, *op. cit.*, p. 366.

<sup>24</sup> S. Weil, *Lettre à un religieux*, Gallimard, Parigi 1951, pp. 21-33. Ed. italiana *Lettera a un religioso*, Adelphi, Milano 2003.

che le rappresentazioni attraverso le quali esso si esprime sono in realtà dei miti, sia che si tratti dell'incarnazione, della risurrezione o del giudizio universale, ma che la fede è un atto di adesione alla salvezza data da Gesù al di sopra di qualsiasi rappresentazione.

In realtà il problema va posto in modo analogo a quello del simbolismo. La rivelazione biblica e cristiana nulla devono ai miti; esse poggiano su azioni divine singolari che non hanno precedenti e non sul fondo permanente dell'esistenza umana. La venerazione per Maria non è, come sostiene Jung, quella per l'elemento femminile della divinità, come nel caso delle vergini madri dell'ellenismo o dell'induismo, ma si basa esclusivamente sul compito che ella ha avuto in un momento unico della storia della salvezza. La croce di Cristo non è il simbolo cosmico delle quattro dimensioni, ma il patibolo su cui si è immolato il Salvatore del mondo. La vigna non è il simbolo dell'immortalità dionisiaca, ma quello del popolo d'Israele, piantato da Jahweh. La risurrezione non è l'espressione del trionfo ciclico della vita sulla morte nella primavera di ogni anno, ma l'avvenimento unico che una volta per sempre ha introdotto l'umanità nella sfera della vita trinitaria.<sup>25</sup>

A questo proposito possiamo notare che una delle più caratteristiche differenze tra la religione cosmica e quella biblica è che nella prima Dio si manifesta attraverso la regolarità dei cicli stagionali, mentre nella seconda si rivela nella singolarità degli avvenimenti storici. La religione cosmica si rifa a esemplari permanenti e per essa lo storico, il singolare non ha consistenza reale, laddove ha valore soltanto ciò che si ripete. Al contrario, la rivelazione biblica ci mette di fronte ad azioni divine nuove e decisive, che modificano definitivamente la

condizione umana e non sono suscettibili di reiterazione. Gesù Cristo è morto ed è risuscitato una volta per tutte. Adone, simbolo della vita biologica, muore ogni autunno e risuscita ogni primavera. Solo con il cristianesimo il tempo acquista valore, come il luogo in cui si realizza un disegno divino.

Quindi il carattere mitico che Bultmann crede di scorgere nei misteri cristiani è sostanzialmente loro estraneo. Resta comunque vero il fatto che questi avvenimenti, che nella loro origine nulla devono ai miti, sovente sono stati in seguito espressi in rappresentazioni mutate dai miti. Il cristianesimo non le distrugge, ma coglie la verità che vi è insita. In questo modo i Padri della Chiesa si compiaceranno di spiegare il simbolismo della croce di Cristo dimostrando che, nelle sue quattro dimensioni, essa rappresenta il carattere universale della redenzione; la risurrezione di Cristo, liturgicamente posta nella festa stagionale delle prime spighe, sembrerà ricca di tutti i simbolismi della primavera; e la discesa di Cristo agli inferi, che all'origine significava soltanto l'annuncio della liberazione ai santi dell'Antico Testamento, assumerà la forma di un conflitto cosmico tra Cristo e il Principe della morte.<sup>26</sup>

Se il mito spiega la relazione tra Dio e il cosmo, il rito ha lo scopo di attuarla. Nelle religioni cosmiche i riti, che sono in numero infinito, sono azioni simboliche, considerate ricche di una *dynamis*, di una virtù nascosta avente una misteriosa efficacia. Così una libazione di acqua imiterà e nello stesso tempo provocherà la pioggia; l'offerta di una vittima significherà e opererà la sottomissione alla divinità; i riti primaverili imiteranno e attueranno una nuova creazione del mondo; l'immersione nell'acqua simbolizzerà e opererà la purificazione dalle sozzure contratte.

<sup>26</sup> Vedi H. Rahner, *Mysterion: il mistero cristiano e i misteri pagani*, Morcelliana, Brescia 1952.

Diverse sono state le interpretazioni date a questi riti. I cristiani vi hanno scorto molto spesso delle pratiche magiche, destinate ad assicurare demoniache complicità. Non c'è dubbio che vi sia in essi traccia di magia, ma è pur vero che la magia è una degradazione della religione cosmica. I riti sono stati interpretati anche come l'espressione di una corrispondenza tra le diverse parti del cosmo, in virtù di una simpatia universale. Da questa simpatia dipenderebbe una causalità analogica, secondo cui l'imitazione rituale determinerebbe quasi meccanicamente l'effetto reale. Ma una simile interpretazione metafisica pare non tenga conto del significato propriamente religioso che ha il rito nella religione cosmica, la quale presuppone l'intervento di una potenza divina.

Mircea Eliade dà forse l'interpretazione più esatta quando mette il rito in relazione col mito. Il rito non è un'imitazione di realtà del cosmo fisico, ma dei gesti archetipi compiuti nel tempo primordiale e che sono atti divini; il rito è l'attuazione di questi atti divini: «Attraverso non importa quale rituale o gesto significativo, il primitivo si inserisce nel tempo mitico, perché non si deve pensare all'epoca mitica semplicemente come a un tempo passato, ma come presente e anche futuro, a uno stato così come a un periodo; periodo creatore, nel senso che fu allora che ebbe luogo la creazione e l'organizzazione del cosmo, e così pure la rivelazione di tutte le attività archetipe. Un rito è la ripetizione del tempo originale».<sup>27</sup>

Anche qui ci colpisce la rassomiglianza esistente tra riti cosmici e riti biblici: in entrambe le religioni l'immersione significa la purificazione, il banchetto la comunione con la divinità, il sacrificio il riconoscimento della sovranità divina. Non soltanto i gesti, ma i luoghi e i tempi del culto sono gli

<sup>27</sup> M. Eliade, *Il sacro e il profano*, 1958, pag. 222.

stessi in tutte le religioni. Pasqua è la festa cosmica della primavera, prima di essere la festa ebraica dell'esodo dall'Egitto e la festa cristiana della resurrezione. Gerusalemme era un luogo sacro cananeo, prima di essere la sede di Jahweh e il luogo del sacrificio di Cristo. È notevole come la Bibbia metta in evidenza questa continuità, invece di tentare di nasconderla.

Ma se i gesti restano gli stessi, indicando così l'unità della storia della salvezza, nuovi sono il significato e la virtù di cui sono ricchi. I riti cosmici vertono essenzialmente sulla vita della natura e hanno lo scopo di assicurare la conservazione del cosmo, la regolarità delle piogge e delle messi, la fecondità delle famiglie e dei greggi. L'effusione dell'acqua è sacramento, il simbolo efficace della pioggia feconda; il rito d'iniziazione introduce nella comunità tribale; la festa della primavera ha lo scopo di assicurare la ricreazione del mondo all'inizio dell'anno; il sacrificio attira la protezione di Dio sui raccolti e allontana le potenze del male. Il rito cosmico si fonda sull'idea che l'ordine dell'universo è affidato alla potenza divina; e questo è anche il significato datogli dalla Bibbia, quando ci mostra che l'alleanza cosmica è la promessa che Dio ha fatto di dare le piogge e le stagioni feconde. Il rito ha lo scopo di ricordare a Dio la sua promessa.

Al contrario, il sacramento cristiano e ancor prima il rito ebraico sono in relazione con le azioni storiche di Dio, che sono interventi unici e universali. L'avvenimento dell'esodo dall'Egitto, come quello della Risurrezione, possono accadere una sola volta. Ma il rito li commemora e contemporaneamente li attualizza, in modo da estenderne l'efficacia a tutti i tempi e a tutti i luoghi. D'altronde il rito cristiano non ha alcuna relazione col campo cosmico. Il suo scopo non è ottenere i beni naturali, ma i beni spirituali; è un'anticipazione e una profetia della realtà metafisica mitica.

ra già una partecipazione; introduce in un altro mondo, invece di assicurare la conservazione di questo mondo; ma conservando le forme della liturgia cosmica, manifesta che è lo stesso Dio colui che ha dato in un primo momento la vita naturale e che dà, poi, la vita spirituale.

Il simbolismo cosmico, i miti e i riti ci hanno messo di fronte alle strutture collettive delle religioni non bibliche. Ma accanto a queste forme della vita religiosa comunitaria, c'è il dominio dell'esperienza religiosa individuale, la relazione personale dell'anima con Dio, che costituisce un campo ai margini della religione cosmica con la quale spesso è in contrasto. Non si tratta più di assicurare la protezione della divinità per la conservazione della natura e della razza, ma di entrare in contatto personale con la stessa divinità, al di là della natura e della razza. Su di un piano accessibile alla ricerca storica, simili aspirazioni si manifestano in alcune scuole di *nabi* o di *bhiksu*, nelle quali vengono insegnate le pratiche dell'ascesi e della mistica che noi incontriamo nel buddismo giapponese, nell'orfismo greco, nel cananismo semitico.

La forma più generale di tale relazione personale con la divinità è la *bhakti*, l'*eusebeia* dei Greci, la *pietas* dei Latini; essa appare là dove la divinità non è concepita soltanto come una potenza da cui si attendono dei benefici e di cui si teme la collera, ma che diventa anche oggetto d'amore. La letteratura religiosa dei pagani è ricca di ammirevoli espressioni di una simile devozione nei confronti della divinità. La forma d'espressione della pietà è la preghiera, che costituisce una delle strutture fondamentali della religione. La preghiera assume forme diverse: lode, azione di grazie, supplica. Essa rappresenta l'atto più importante della religione personale, poiché implica il riconoscimento di una divinità con cui l'anima può entrare in comunicazione e di cui riconosce il valore eminente.

La pietà è evidentemente comune alla religione pagana e biblica. Ma anche qui è necessario inquadrare il problema nei suoi giusti termini. L'esistenza di attitudini religiose è un fatto universale e umano. Esistono grandi geni religiosi anche al di fuori del cristianesimo. Ma, come abbiamo già detto, non basta il sentimento religioso per raggiungere la salvezza: caratteristica della Bibbia è la rivelazione dell'avvento della salvezza. Da quel momento l'atto essenziale della religione diventa la fede. Questo significa dunque che il sentimento religioso è nel cristianesimo una contaminazione pagana, come sostengono molti protestanti? Anche in questo caso, occorre rifarsi alla legge generale delle relazioni esistenti tra la rivelazione cristiana e la religione cosmica. Nel rivelare il nuovo avvenimento della fede, la rivelazione biblica non distrugge le ricchezze dell'anima religiosa, anzi le fa proprie. Laddove la preghiera pagana spesso si smarrisce nella ricerca del suo oggetto e lo identifica in un dio illusorio, la pietà cristiana si rivolge al Padre di Gesù Cristo, al Dio uno e trino. È tutta la ricchezza delle attitudini religiose che, orientate verso il loro vero oggetto, trovano il loro pieno sviluppo.

Ma l'oggetto supremo della religione individuale non è pietà, bensì unione con la divinità; siamo nel dominio di quel che si definisce misticismo o spiritualità. L'anima aspira a fondersi in Dio, superando se stessa e il mondo; ciò introduce a un'altra forma della religione personale, il *dharmā*, l'ascesi dei Greci. Anzitutto qui non si tratta di preghiera, ma di una pratica metodica, di una tecnica di interiorità che si presenta in forme diverse, ma che ha caratteristiche comuni sia nel buddismo cinese che in quello giapponese, nello yoga indiano o nell'ascesi neoplatonica. Essa consiste in esercizi di concentrazione che allontanano l'anima dalla agitazione delle immagini e dei desideri e che la restituiscono a se stessa, mettendola in grado di superarsi nell'estasi per fondersi in Dio.

Qui entriamo nel vivo del problema della mistica pagana e della mistica cristiana. Non c'è dubbio che i metodi di purificazione, le esperienze d'unione descritte da un Plotino e da un san Giovanni della Croce presentano curiosissime analogie. Ma la differenza è, ciononostante, sostanziale. Abbiamo già detto che l'esperienza interiore nelle religioni cosmiche è raggiunta attraverso tecniche appropriate; anche i mistici cristiani usano tecniche simili, ma resta il fatto che per essi l'esperienza mistica ne è radicalmente indipendente. Essa viene determinata da un'azione diretta di Dio sull'anima, azione che non è condizionata da nulla.<sup>28</sup> In questo senso il termine stesso di spiritualità è ambiguo. Per le spiritualità orientali, esso designa la presa di coscienza da parte dell'uomo, per via di decantazione, del principio spirituale, cioè immateriale, che è in lui. Ma per lo spirituale cristiano, la spiritualità è l'azione che opera nell'anima lo Spirito Santo, con un'azione totalmente divina.

In tal modo, il misticismo non si presenta come diverso dalle altre forme della religione cosmica, ma ne è soltanto l'interiorizzazione. Dio non vi è conosciuto attraverso i suoi simboli visibili, ma attraverso la sua immagine invisibile che è l'anima umana. In questo senso esiste una mistica "naturale" autentica.<sup>29</sup> Il misticismo appare così come una nuova via della religione cosmica per giungere alla conoscenza di Dio; dopo il simbolo cosmico, dopo la testimonianza della coscienza, ecco l'attività dello spirito. Questa attività è, in un certo senso, un'immagine di Dio che ci fa conoscere di lui qualcosa di più che le sue tracce nella natura. Ma, come la religione cosmica cercava Dio a tentoni attraverso le sue

<sup>28</sup> Vedi J. Daniélou, *Le saint et le yogi*, in «Études», dicembre 1948, p. 301.

<sup>29</sup> Vedi J. Maritain, *L'expérience mystique naturelle et le vide*, in «Études

ierofanie e si degradava nell'idolatria, scorgendo Dio nel sole o in un albero, il pericolo del misticismo è di divinizzare lo spirito stesso dell'uomo, di identificare il *noëton* col *theion*, come fanno Plotino e Budda, e in questo modo di abbandonare i più grossolani idoli materiali solo per un idolo più sottile, che è lo spirito stesso dell'uomo.

D'altra parte la mistica cristiana non rigetterà quel che c'è di autentico in questa mistica naturale, non diversamente dalle altre forme della religione cosmica, ma le darà un contenuto nuovo. Difatti per essa non è più soltanto l'attività naturale dello spirito a essere lo specchio in cui si riflette il Dio creatore, ma attraverso le operazioni soprannaturali suscitate dalla Trinità che vi dimora essa percepisce misteriosamente la presenza della Trinità stessa. Così san Gregorio di Nissa e sant'Agostino hanno ripreso le espressioni di Plotino sulla conoscenza di Dio nello specchio dell'anima pura, ma hanno dato loro un significato completamente nuovo.<sup>30</sup>

Nelle pagine precedenti abbiamo cercato di inserire le religioni pagane in una prospettiva biblica da un punto di vista positivo, mettendo in luce i valori religiosi insiti in esse e sottolineando in che cosa esse differiscano radicalmente dalle religioni bibliche. E siamo riusciti a vedere in quelle religioni l'espressione di un momento della storia della salvezza, quello dell'alleanza cosmica, che è stata soppiantata da quando l'alleanza con Abramo ha segnato un nuovo stadio. Ma una simile considerazione è astratta e incompleta. Infatti, nella realtà, le religioni pagane non presentano mai questa rivelazione cosmica allo stato puro, ma sempre più o me-

<sup>30</sup> Vedi J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Parigi 1953, pp. 210-215; C. Boyer, *L'image de la Trinité dans Saint Augustin*, in «Gregorianum», 1946, n. 248-249.

no deformata. A questo stadio, infatti, l'uomo, come dice san Paolo, «cerca Dio a tentoni», senza la luce della rivelazione positiva. Il risultato è che, anche se è il vero Dio colui che l'uomo cerca, la rappresentazione che se ne fa è sempre mancante.

Parliamo ora delle principali deformazioni dell'idea di Dio in queste religioni. Le possiamo ridurre a tre principali: il politeismo, il panteismo e il dualismo. Il politeismo è la deformazione dell'anima religiosa primitiva. Per essa il cosmo, come abbiamo già detto, trabocca di ierofanie. L'acqua che sgorga dalla sorgente, l'uragano che si scatena in lampi e tuoni, la luna che rischiarla la notte, tutti questi fenomeni meravigliosi le appaiono come l'espressione di forze misteriose, che essa si rappresenta spontaneamente come esseri più potenti e più intelligenti. In questo modo il mondo si popola di dèi. Apollo scaglia i dardi del sole, Nettuno presiede ai flutti dell'Oceano, Demetra alle messi feconde, le Naiadi fanno sgorgare l'acqua dalle sorgenti e le Driadi si nascondono tra le fronde delle querce.

La letteratura greca e latina ci hanno reso familiari questi dèi del mondo ellenistico e romano. I giorni della settimana e i mesi dell'anno hanno eternato alla memoria i nomi di Marte e Venere, di Giove e Saturno, di Giano e Maia. Ma tutte le religioni pagane, comprese le più elevate, hanno il loro politeismo. In particolare l'India conosce Visnu, il dio benevolo e amabile, e Siva, il selvaggio dio dei ghiacci dell'Himalaya; Krishna, il dio che si unisce alle saghe notturne delle streghe e che il Bhagavadgita esalterà; Radha, la dea femminile; Ishvara, il dio vivente della *bhakti*.<sup>31</sup> E attraverso le profonde speculazioni che ha fatto su di loro la teologia

<sup>31</sup> Vedi C. Vaudeville, *Étude sur les sources et la composition du Ramayana de*



indiana, il loro legame profondo con le forze della vita e della vegetazione rimane apparente, come lo è per la Demetra e lo Zeus greci.

Spesso questo politeismo si organizzerà in scala gerarchica. Nelle religioni primitive dell'Australia è presente la nozione di un dio supremo. L'India vedrà nei diversi dèi le manifestazioni di un unico principio. La religione romana del III secolo dopo Cristo identificherà nel sole il dio supremo, dopo il quale vengono gli dèi secondari che costituiscono il panteon celeste e poi ancora gli innumerevoli *dives*, i *daimonés* dei Greci, un numero infinito di divinità che presiedono a tutte le funzioni della vita, a tutte le realtà della natura, a tutti gli avvenimenti familiari, a tutte le parti della casa. Sant'Agostino farà dell'ironia un po' pesante su questi dèi familiari che assomigliano ai nostri angeli.

Ma — come risponderà Origene a Celso<sup>32</sup> — il guaio è che essi vengono considerati dèi. Anche il cristiano crede che degli esseri misteriosi presiedano alle fonti e alle foreste, vegliano sulle famiglie e sulle città, proteggano i bambini e guidino le anime al Paradiso, ma non per questo scambia questi esseri per divinità, bensì li considera angeli, creature come gli uomini.<sup>33</sup> Il cattolicesimo è stato spesso accusato di aver restaurato il paganesimo e soddisfatto lo spontaneo politeismo dei semplici col culto della Vergine, degli Angeli e dei Santi. Ma una cosa è riconoscere queste innumerevoli presenze protettrici che circondano l'esistenza umana e un'altra scambiarle per esseri divini.

Così il politeismo gerarchico resta pur sempre politeismo; non basta che esso abbia un dio supremo perché diventi monoteismo. Questo paganesimo gerarchico, più

<sup>32</sup> Origene, *Contra Celsum*, VIII, 42. Ed. italiana, *Contro Celso*, Morcelliana, Brescia 2000.

<sup>33</sup> J. Daniélou, *Gli angeli e la loro missione*. Edizioni Paoline. Pescara 1957.

soddisfacente per lo spirito, resta inficiato dall'errore fondamentale del politeismo. La storia del popolo ebreo ci fornisce un chiaro esempio di come quest'errore corrisponda alla tendenza dell'anima religiosa e di come sia per essa cosa normale popolare il mondo di sacre presenze. Occorreranno due millenni perché il monoteismo possa metter radici profonde in una umanità sempre portata ad alzare altari ad Astarte nei boschi sacri e sulle alture. Non era forse quasi fisicamente avvertibile la presenza di questi dèi vicini, facili, indulgenti e tuttavia potenti e misteriosi, quando l'ombra avvolgeva i boschi e il silenzio sembrava riempito del loro rumore?

Ecco perché i Padri della Chiesa hanno attaccato con particolare violenza un simile paganesimo. Anche se i miti e i riti implicavano realtà divine, il politeismo di cui essi erano impregnati falsava tutto. E come era difficile sradicarlo dall'animo umano! Il grande ostacolo che si parava davanti al Vangelo fu questo paganesimo popolare; lo stesso vocabolo "pagano" evoca oggi l'elementare religione dei contadini e le loro numerose superstizioni. E anche se la fede ci ha ormai strappato a questi dèi falsi, come è difficile strappare la nostra immaginazione dalle loro storie meravigliose, che ancora incantano la fantasia!

Se il politeismo rappresenta l'errore della religione cosmica popolare, il panteismo ne è la tentazione metafisica. Possiamo dire addirittura che in esso incappano tutte le religioni non bibliche, in modo particolare quelle più elevate, dall'induismo di Sankara al neoplatonismo di Plotino. È una tendenza invincibile dello spirito metafisico e della religiosità mistica, quella di ridurre tutto all'unità. La molteplicità sembra una degradazione da eliminarsi. In questo senso l'affermazione cristiana che il Trino è primitivo quanto l'Uno, ed è costituito dalla struttura dell'Essere, è il più grande dei

paradossi. Ed è questa consistenza della Trinità nello stesso Dio che garantisce nella creazione la consistenza delle persone umane.

Caratteristica del panteismo è di abolire le frontiere che separano Dio da ciò che non è lui, di misconoscere contemporaneamente l'assoluta trascendenza di Dio – dal momento che tutto è in un certo senso divino – e la consistenza della creatura, dato che essa non esiste al di fuori di Dio, ma alla fine si riassorbe in lui. Il panteismo assume molteplici aspetti. Per il pitagorismo e per il platonismo, da cui dipenderà lo gnosticismo, consiste nell'identificazione dell'intelligibile e del divino. Ogni anima è una parte della divinità, prigioniera del mondo sensibile, e dovrà liberarsi per ritornare alla sua vera patria. In Plotino questa unità si esprime dinamicamente in una gerarchia di ipostasi che sono insieme degradazioni e sviluppo dell'Uno e che ritornano a lui con un movimento di conversione (*epistrophè*).

Ma la vera patria del panteismo è l'India. In nessun altro luogo l'intuizione dell'unità essenziale del tutto si esprime così completamente. Ogni anima umana, *âtman*, è un modo dell'anima universale, *brahman*. E quando l'uomo si raccoglie in se stesso, allora coincide al di là di se stesso con questa anima universale, che è più lui stesso di lui stesso. La filosofia di Sankara spinge una tale concezione nel senso d'un radicale a-cosmismo, secondo il quale il mondo, il cosmo, è una pura illusione, un sogno a occhi aperti in cui esiste soltanto l'unità primordiale. Ma la tradizione ordinaria crede nel mondo delle apparenze, la *maya*, una manifestazione del *brahman* e come le ultime frange del suo rivestimento cosmico.

Da questo punto di vista Dio non è propriamente trascendente, dal momento che nulla è distinto da lui, ma è l'identità fontale sotto l'apparente molteplicità. E questo ci

permette di spiegare più compiutamente la differenza che passa tra la mistica cosmica e la mistica biblica. Per la mistica cosmica la tentazione si trova nel panteismo. Essa considera l'anima divina nel suo fondo, ragion per cui lo sforzo mistico è di liberare questo fondo, che è Dio stesso, da tutte le sovrastrutture e gli offuscamenti. Trovare Dio non significa altro che scoprire il divino che è in ognuno di noi. Al contrario, per la mistica biblica Dio è assolutamente inaccessibile, separato dall'uomo dalla sua radicale trascendenza. Quindi qualsiasi sforzo umano è impotente a raggiungerlo e si può possederlo soltanto se egli si dona. E Dio si dona solo per amore. In questo modo, per un processo di rovesciamento radicale, è essenziale l'*agâpe*, il movimento d'amore che discende da Dio, e non l'*eros*, lo slancio ascensionale del desiderio umano.

D'altra parte se Dio non ha una consistenza propria al di fuori dello spirito umano, lo spirito umano non ha consistenza propria al di fuori di Dio, poiché essendo nel suo fondo identico a Dio, è in lui che esso si riassorbe alla fine. E questo ci porta a sottolineare un'altra differenza tra il misticismo cosmico e quello cristiano. Il termine del primo è una fusione in cui l'uomo si dissolve nell'Uno. La personalità, in quanto implica esistenza distinta, è sentita come una limitazione. Allo stesso modo che Dio non è personale (*Ishvara*, il dio personale, è un'ipostasi seconda del *Brahman* impersonale), così l'uomo non è persona. Al contrario, la mistica cristiana è un'unione d'amore, che suppone la distinzione delle persone. È amore creatore da parte di Dio, che fa sussistere al suo cospetto l'uomo come oggetto d'amore; ed è ritorno di amore da parte dell'uomo, che ritorna liberamente a Dio dal quale riceve.

Tutto questo si riallaccia all'assenza, nelle religioni cosmiche, di una idea chiara della creazione, che implichi una

radicale distinzione tra Dio e la creatura, la consistenza della creatura davanti a Dio, la permanenza senza fine della creatura. Al contrario, per il panteismo, secondo una frase di Valéry, «l'universo non è che un'imperfezione nella purezza del Non-Essere», dell'Essere completamente indeterminato. Le cosmogonie delle religioni cosmiche non sono dei racconti di creazione, ma il dispiegarsi della diversità della natura a partire da un germe primordiale, uovo cosmico o *tohu-bobu*. È notevole il fatto che il primo capitolo della *Genesi*, riprendendo gli elementi materiali delle cosmogonie caldee e cananee, ne modifica radicalmente il senso, introducendovi l'idea di creazione, *barà*, cioè di un'azione propriamente divina che suscita l'esistenza dal nulla, e non di un semplice sviluppo dell'essere eternamente esistente.

Il panteismo terminale del misticismo corrisponde così al panteismo iniziale del mito. È il movimento di conversione che corrisponde a quello dell'espansione. Non c'è a questo proposito una differenza sostanziale tra la concezione del Dio delle cosmogonie primitive e quella delle più evolute mistiche pagane. Sia nelle prime che nelle seconde si riscontra quella perplessità di un pensiero che esita davanti alle frontiere del divino e si perde in passaggi intermedi. Soltanto la rivelazione biblica fenderà questa oscurità con il raggio penetrante della parola di Dio per distinguere senza esitazione la sfera del divino dalla sfera del creato. Nulla dimostra meglio la difficoltà dello spirito umano a farsi un'idea valida di Dio se è abbandonato a se stesso in questa ricerca.

È certo comunque che il panteismo è la perversione e l'errata interpretazione di una intuizione esatta. Come il politeismo è la deformazione della *pietas*, della *bhakti*, alla ricerca dell'oggetto della sua adorazione che moltiplica *ad abundantiam*, così il panteismo è la deformazione della realtà nell'immanenza divina, perché se Dio è al di là di tut-

to, è anche in tutto ed è vero che egli è presente nel cosmo che è il suo tempio. Diceva san Paolo ai pagani d'Atene: «Noi ci muoviamo, viviamo e siamo in lui».<sup>34</sup> Ed è ancora più vero che egli è presente nell'anima e che «non è molto lontano da coloro che lo cercano».<sup>35</sup> Ma in questa presenza divina il panteismo non sa riconoscere la realtà di un Dio personale, «che è tutto ciò che è e nulla di ciò che è».

La terza perversione delle religioni cosmiche è il dualismo. Ne possiamo trovare alcuni elementi in molte religioni pagane, ma solo in alcune il dualismo appare come elemento predominante. Il dualismo caratterizza il mazdeismo iraniano di Zoroastro, che oppone al principio della luce, *Ahura-Mazda*, il principio delle tenebre, *Ahriman*. Il dualismo avrà un grande sviluppo e diventerà una religione mondiale con lo gnosticismo, che appare quasi contemporaneamente al cristianesimo e che sotto la forma di manicheismo si diffonderà dall'Africa del Nord al Turkestan cinese dal IV al VII secolo.<sup>36</sup> Esso costituisce ancora una grande attrattiva per molti spiriti moderni; Simone Weil vi riconoscerà il sistema che più si confà al suo spirito.

Occorre anzitutto precisare in che cosa veramente consista il dualismo. Come ha dimostrato Simone Pètrement, i dualisti sono monoteisti; non chiamano col nome di Dio il principio del male, ma pensano «che c'è nel mondo un principio completamente estraneo a quello del bene, una sostanza che non può aver avuto in Dio la sua origine e che, se non è il male, è almeno la causa del male».<sup>37</sup> È evidente, quindi,

<sup>34</sup> At 17,28.

<sup>35</sup> At 17,27.

<sup>36</sup> Vedi G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Origo, Zurigo 1953; H.Ch. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Civilisation du Sud, Parigi 1949; H. Cornelis-A. Léonard, *La gnosi eterna*, Edizioni Paoline, Catania 1961.

<sup>37</sup> S. Pètrement, *Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Gallimard, Parigi 1966.

a qual problema risponda il dualismo e come sia fondamentale: quello del male. Non c'è dubbio che il male esista; ma esso non può essere attribuito a Dio. Come spiegarne quindi l'esistenza? Il neoplatonismo e l'induismo lo consideravano un'illusione, che la conoscenza fa svanire. Ma questa soluzione spiega molto difficilmente la sua genesi. Il cristianesimo lo spiega come la conseguenza della libertà degli angeli e degli uomini, che sono stati creati buoni ma che, essendo distinti da Dio, non sono buoni per essenza: di conseguenza può verificarsi in essi una frattura tra l'essere e il bene, cioè il male. Il male è una conseguenza della contingenza, cioè della creazione, ed è possibile là dove c'è creatura distinta da Dio. In ciò l'idea della creazione appare anche a questo proposito come pietra angolare della rivelazione biblica.

Assai diversa è la soluzione dualista. Il male è una realtà che ha un'esistenza propria e che non deve nulla né a Dio né all'uomo: fa parte dell'essere. È un principio *sui generis*, che gli gnostici sembrano identificare di solito con la materia, la quale non è creata da Dio, ma è un principio da lui distinto. Lo gnosticismo di Valentino considera il cosmo come opera di un Demiurgo, una specie di dio inetto, autore d'un'opera mancata. È questo Demiurgo che egli crede di riconoscere nel Dio dell'Antico Testamento. L'uomo nasce quindi in un mondo fatto male, ma c'è tuttavia in lui una scintilla caduta dal pleroma. Scopo della gnosi è di rivelargliela, permettendogli così di svincolarsi da questo mondo, di liberarsi dalla tirannia dei *cosmocratores*, dei dèmoni planetari, per ricongiungersi alla vera creazione, il mondo luminoso degli eoni che costituisce l'opera del vero Dio.

Il dualismo non è una religione primitiva e fa la sua comparsa in un mondo in cui l'ottimismo della religione cosmica cozza con la realtà del male; è la contropartita della religione cosmica. Tutti gli oggetti sacri che creavano per essa il

Tempio cosmico non diventano altro che sordidi utensili della Prigione cosmica. Gli dèi familiari del politeismo si trasformano in dèmoni malvagi. Il dualismo è l'espressione della coscienza infelice, alla quale apporta una speranza di salvezza. E ciò dà al dualismo una risonanza e un significato profondamente umani, costituendo così la risposta più semplice e più facile al mistero del male. Le opere di H. Ch. Puech hanno dimostrato che il dualismo rappresenta una delle strutture fondamentali nelle quali è stata concepita la relazione tra il mondo e Dio.

La religione biblica riprenderà la verità del manicheismo, quando affermerà che il male non è un problema che l'uomo possa risolvere con le sue sole forze, ma un mistero che lo supera; quando dimostrerà che l'uomo è prigioniero del «principe di questo mondo» e che potrà essere liberato soltanto da Cristo. Ma rifiuterà di vedere nel male un principio positivo dotato di consistenza propria, senza tuttavia ridurlo a un semplice disordine della volontà umana. Essa riconosce che esiste un mistero del male, una sorgente avvelenata da cui esso filtra sull'umanità; ma questo mistero del male rientra anch'esso nella creazione di Dio e ha la sua origine in una libertà creata. È il mistero della caduta di Luciferò, l'angelo creato buono e decaduto dal suo splendore. E dunque falso parlare di dualismo a proposito della Bibbia o di san Paolo, come fa Simone Pètrement. Possiamo al massimo ammettere che ci sono a volte infiltrazioni dualiste nel giudaismo, in particolare nella dottrina degli Esseni, come risulta dal *Manuale di Disciplina*, che mostra Dio che, all'origine, pone di fronte un Angelo delle tenebre e un Angelo della luce.

Il dualismo appare quindi come l'espressione di un'insufficienza del pensiero nello sforzo di rappresentarsi la relazione esistente tra Dio e il cosmo, così come lo è il panteismo.

ma che manifesta l'impotenza a mantenere la relazione radicale di Dio, mondo ed esistenza del male. Il pensiero biblico conserva questa relazione radicale e vede nel male un'apparizione secondaria. Non vogliamo dire con questo che il pensiero biblico pretenda di dare al male una giustificazione morale, ma esso gli appare esattamente come uno di quei problemi-limite che la ragione non può circoscrivere e che obbligano lo spirito umano a restare aperto a una rivelazione che, sola, può introdurlo nei segreti ultimi dell'esistenza e della storia.

Abbiamo così seguito il cammino dell'anima religiosa pagana che cerca a tentoni nelle tenebre il Dio vivente, tanto vicino e tanto inaccessibile; è un cammino che testimonia indiscutibilmente la verità di Dio. Nelle tappe di questa strada, siano esse culturali, dottrinali o mistiche, dobbiamo riconoscere l'espressione di una rivelazione di Dio che parla a ogni anima attraverso il cosmo, la coscienza e lo spirito. Ma in questa ricerca di Dio l'anima pagana si smarrisce e cade; senza il sostegno di una rivelazione positiva, essa esprime male ciò che sente, esita e s'inganna. Questo duplice aspetto fa della sua storia, tanto grande e insieme tanto deludente, il richiamo profondo che sale dalle profondità dell'umanità religiosa verso una luce che le sarà donata pienamente soltanto da Gesù Cristo.

## IL DIO DEI FILOSOFI

Il Dio dei filosofi è uno dei segni di contraddizione del pensiero religioso. La teologia cristiana, da san Tommaso d'Aquino al Concilio Vaticano, ha sempre affermato che è possibile conoscere razionalmente l'esistenza e gli attributi di Dio; e questa è una delle tesi basilari della filosofia cattolica. Ma c'è nel cristianesimo un'altra corrente, che non ha mai cessato di vedere nel Dio della ragione una pietra di inciampo alla quale oppone il Dio della fede. Possiamo citare Pascal, che parla del «Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, non dei filosofi e dei sapienti»; e Kierkegaard, per il quale la ragione conduce alla disperazione e la disperazione alla fede; e Chestov, che oppone Giobbe, il filosofo cristiano, a Socrate, il saggio secondo la carne; e ancora Barth, che denuncia il Dio dei filosofi, in cui lo spirito umano riflette se stesso, come il supremo idolo.

Non mi interessa qui sapere se nell'ordine dell'esistenza la filosofia abbia mai guidato l'uomo fino a Dio. Anche questo è un falso problema, sia perché la conversione a Dio è sempre una conquista dell'uomo completo; sia perché l'ordine in cui noi siamo storicamente posti, è ordine di grazia e peccato, per cui le conquiste effettive dell'uomo non sono mai dovute esclusivamente alla ragione. Il mio scopo è diverso. Io mi pongo dentro quest'ordine reale — che è di fatto un ordine di grazia — e dentro la coscienza dell'uomo. Il