

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.

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu

to rappresenta una soglia sulla quale il pensiero filosofico, abbandonato a se stesso, non è mai riuscito a fermarsi. Gilson vi ha giustamente riconosciuto una categoria della filosofia cristiana, in quanto solo con l'appoggio della rivelazione la ragione l'ha enunciata correttamente. Ma d'altra parte, anche così, essa resta misteriosa: è affermata, ma non è pienamente intelligibile; pone i due termini, ma non spiega come possono coesistere. E questa intelligibilità stessa è l'espressione sul piano del pensiero della sua realtà nell'ordine dell'esistenza.

Quel che abbiamo detto della difficoltà fondamentale, ci mostra dunque che essa è contemporaneamente la manifestazione del valore e dei limiti della ragione. E appunto perché è l'uno e l'altro, essa è la maniera giusta di porre filosoficamente il problema di Dio. La filosofia come tale è nel suo insieme una soglia; obbliga a porre Dio e non può conoscerlo. Il suo atto supremo è quindi di mettere in questione se stessa e dimostrare in questo modo che questa messa in questione, affermazione di un al di là della ragione, è un'esigenza della ragione. Così l'affermazione di una rivelazione apparirà ragionevole. Un Dio posseduto, dalla ragione, non sarebbe né un Dio personale, né un Dio trascendente. La ragione lo conosce come Dio, solo se afferma insieme che egli esiste e che egli la supera. Una conoscenza più perfetta di lui non potrà giungere da altro che da una sua libera iniziativa. Egli è la somma soggettività, la tenebra in cui nulla penetra per via intenzionale, ma che si rivela quando e come vuole. Proprio questo, quel che chiamiamo rivelazione.

IL DIO DELLA FEDE

Pascal contrappone il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe al Dio dei filosofi e dei sapienti; Barth contrappone il Dio di Gesù Cristo al Dio delle religioni. Abbiamo cercato di dimostrare che le religioni e le filosofie possono giungere a una certa conoscenza di Dio; ma non c'è dubbio che questa conoscenza è assai imperfetta. Lo è nella forma, perché lo spirito e l'anima umani, quando non sono sorretti da una rivelazione, riescono a mettere insieme solo affermazioni esitanti e contraddittorie; e lo è anche nel contenuto, perché ciò che l'uomo conosce è solo ciò che si può conoscere di Dio attraverso le cose visibili. L'essenza di Dio resta avvolta in una tenebra inaccessibile, che non può essere penetrata per via intenzionale. Per questo il mistero dell'essenza divina può essere svelato soltanto dalla rivelazione, che Dio stesso ha fatto di se stesso e che è l'oggetto della fede.

Prima di studiare il contenuto di questa rivelazione, dobbiamo chiederci come essa si manifesti. È il punto cruciale di quel che dobbiamo dire. Infatti molti uomini riconoscono l'esistenza di Dio, ma si rifiutano di ammettere una rivelazione positiva; non riconoscono nel fatto cristiano una realtà originale, radicalmente distinta dal fatto religioso nella sua generalità; e non trovano, nei motivi adottati dai cristiani, una giustificazione sufficiente per aderirvi con convinzione.

assoluta. Senza dubbio l'atto (di fede non è una pura conclusione razionale e comporta un elemento di libera decisione. Occorre dunque cercar di vedere su che cosa esso verta e quali sono i motivi che lo giustificano.

Abbiamo già detto che l'oggetto della religione era la conoscenza di Dio attraverso la sua azione nel mondo. In questo senso si può dire che la religione corrisponde a una prima Rivelazione, quella che Dio fa di se stesso attraverso la creazione e la provvidenza. Tale affermazione dell'azione di Dio nel cosmo costituisce già un primo punto d'arrivo; essa oppone, infatti, il Dio della religione, che è un Dio vivente e agente, a un Dio filosofico, che altro non sarebbe se non un principio trascendente. È nel prolungamento di questa prima affermazione che prende le mosse la Rivelazione biblica, che si basa essenzialmente su azioni divine. Dio non vi è conosciuto direttamente nella sua essenza, ma attraverso le sue manifestazioni. Solo che queste manifestazioni non son più, come nell'alleanza cosmica, la regolarità dei cicli stagionali e del movimento degli astri, ma interventi singolari, unici di Dio nella storia dell'umanità, che, costituiscono nel loro insieme la storia sacra o storia della salvezza.

La fede si basa dunque essenzialmente su fatti divini e consiste anzitutto nell'affermare che Dio interviene nella storia umana. I fatti sono quelli che ci riferisce la Bibbia, che è una vera e propria storia, ma non la storia delle opere dell'uomo, bensì delle opere di Dio: l'elezione di Abramo, la liberazione del popolo d'Israele prigioniero in Egitto, l'abitazione di Jahweh nel Tempio di Gerusalemme e soprattutto l'Incarnazione del Verbo e la resurrezione di Cristo. Sono opere che continuano d'altronde in mezzo a noi, tanto che possiamo dire di vivere in piena storia sacra. L'effusione dello Spirito durante la Pentecoste inaugura infatti le opere di Dio in seno alla Chiesa. Queste opere sono azioni propria-

mente divine: i sacramenti, le decisioni infallibili del magistero, la conversione e la santificazione delle anime. Esse termineranno col giudizio e con la parusia.

Le azioni divine, i *mirabilia Dei*, sono azioni uniche e universali. Questo genere di avvenimenti è di importanza fondamentale, poiché sostituisce a una visione ciclica del mondo come un eterno ricominciare una visione storica in cui il tempo assume un significato. Ma se ognuna di esse è unica, tutte costituiscono tuttavia un insieme, un disegno divino. La visione biblica del mondo è quella di una storia della salvezza che ha un inizio e una fine e che terminerà con la realizzazione della città futura. Questo disegno si attua per tappe progressive, le età del mondo che costituiscono una divina pedagogia: c'è il tempo dell'avvento, la preparazione, che corrisponde all'Antico Testamento e all'elezione di Israele; l'incarnazione e la resurrezione del Verbo sono gli avvenimenti decisivi, i *kairoi* che son già compiuti;¹ il tempo della Chiesa è quello in cui gli effetti della resurrezione del Verbo si riversano sull'umanità tutta; il giudizio sarà l'instaurazione definitiva dell'opera della salvezza.

A questi diversi momenti della storia della salvezza, l'azione di Dio si esprime con opere analoghe, che sottolineano l'unità del disegno; così l'alleanza con Abramo e la nuova alleanza in Cristo Gesù, l'alleanza del Verbo e della Chiesa e l'alleanza battesimale rappresentano uno stesso tipo d'azione. Così il diluvio, la passione, il battesimo, il giudizio sono azioni parallele. E si potrebbero citare molti altri esempi. La ricerca di queste analogie si chiama tipologia.² Esse esprimono le leggi generali dell'azione divina, le vie di Dio diverse

¹ Vedi O. Cullmann, *Christ et le temps*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Parigi 1947, p. 28.

² Vedi J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Buchesne Parigi 1950, pp. 35-94.

da quelle umane e con le quali si manifesta il carattere divino della storia della salvezza.

Con queste opere il Dio vivente manifesta i suoi modi d'agire e attraverso di esse noi possiamo conoscerlo. Questo ci conduce a ciò che costituisce propriamente la rivelazione biblica di Dio, che è la conoscenza dei costumi del Dio vivente attraverso le sue azioni nella storia della salvezza. Quel che ci appare di Dio in questo modo è completamente diverso da quel che di lui ci fa conoscere la religione e la filosofia e spesso ne sembra addirittura la contraddizione. Così la lettura della Bibbia, in quanto ci descrive le opere di Dio, è la fonte della rivelazione e il punto di partenza della fede.

Ma ecco sorgere un secondo problema. Siamo partiti dal dato di fatto di avvenimenti divini che costituiscono la storia sacra. Ma come conosciamo noi questi avvenimenti? Con quale diritto possiamo affermarli? Non c'è dubbio che la storia ci metta di fronte a circostanze esteriori che li costituiscono e che sono accessibili all'indagine storica. È sicuro che Mosè è uscito dall'Egitto, che Gesù è nato da Maria, che la Chiesa dà i sacramenti. Ma quel che di essenzialmente divino c'è in questi dati storici non è suscettibile di essere colto dal metodo storico stesso. Si può riconoscere questi dati senza avere la fede. Noi possiamo solo affermare che essi non sono passibili di una spiegazione naturale e quindi che è ragionevole pensare che presuppongono un divino intervento.

E qui si inserisce un nuovo elemento. Il carattere divino di tali avvenimenti è conosciuto attraverso la rivelazione, cioè un'azione che è anch'essa propriamente divina. È lo stesso Dio che compie per mezzo del suo Spirito le opere della storia della salvezza e che, con lo stesso Spirito, ne dona l'intelligenza ai suoi profeti. La rivelazione presuppone dunque non soltanto interventi divini nella storia, ma anche una azione divina nello spirito di uomini scelti da Dio e che

fa loro conoscere tali interventi. In questo senso l'ispirazione stessa dei profeti e soprattutto la rivelazione di Gesù Cristo, così come l'infallibilità della Chiesa, rientrano anch'esse nella storia della salvezza di cui sono un aspetto: «Dio, che nei secoli passati ha parlato molte volte e in molti modi per mezzo dei profeti, ci ha parlato in questi ultimi tempi per bocca di suo Figlio».³

Quindi il mezzo immediato della rivelazione è l'avvenimento della parola di Dio, che rivela il disegno di Dio. Solo con la fede si può credere nella parola di Dio. Difatti essa abbraccia per definizione il mistero, cioè il disegno nascosto di Dio inaccessibile alla ragione. Ma se la ragione non può conoscerla, può almeno riconoscerne la legittimità. Abbiamo già visto come la filosofia affermi l'esistenza di un Dio personale, ma non possa spingersi oltre; sfugge infatti a essa la trascendenza di Dio. Ma ciò non significa che Dio non possa liberamente manifestarsi. La rivelazione nasce così da una libera volontà divina, che si fa conoscere quando e come vuole. È chiaro che, se esiste una conoscenza del Dio nascosto, a tale conoscenza si può giungere solo attraverso la rivelazione.

L'unico problema è allora di sapere se Dio ha parlato, cioè dove la sua Parola è presente nel mondo. Il cristianesimo afferma che il luogo dell'avvenimento della parola di Dio è dapprima il popolo di Dio; Dio ha parlato per la prima volta in Israele e per bocca dei profeti d'Israele. L'Antico Testamento è la testimonianza di questa parola. In seguito il luogo della parola è Cristo stesso, che è la Parola, il Verbo di Dio nel quale il disegno divino si rivela e nello stesso tempo si compie e che toglie al libro i sette sigilli che tenevano celato agli uomini il segreto del loro destino.⁴ Infine il luogo del-

³ Eb 1,1-2.

⁴ Ap 5,1-6.

la Parola è la Chiesa, cioè il nuovo popolo di Dio, in cui continua a manifestarsi la parola, non in quanto aggiunga alcunché alla parola di Cristo che ha rivelato tutto, ma in quanto la Chiesa ne conserva e ne propaga la tradizione infallibile.

Così in ultima analisi colui che cerca dov'è la parola di Dio, la quale gli fa conoscere le opere di Dio attraverso cui si rivela l'Essere di Dio, è portato a esaminare i segni della Scrittura, di Cristo e della Chiesa, che sono i sacramenti della parola, le specie visibili per mezzo delle quali noi possiamo attingere la realtà invisibile. Dio ci parla attraverso questi segni. E se ci sembrerà che essi manifestino dei caratteri eccezionali e presentino un'unità, una santità, una fecondità che non possono spiegarsi umanamente, sarà ragionevole aderire attraverso di essi alla Parola, che d'altronde parla direttamente al cuore dell'uomo.

Fra tutti questi segni, l'umanità di Cristo è il più importante. Appaiono in lui una santità, una sapienza e una potenza senza pari; non c'è uomo che non riconosca in lui il più alto grado di umanità. Ma è certo anche che il Cristo ha rivendicato prerogative divine. Tutto il Vangelo lo manifesta più con le opere che con le parole, sia con i suoi nemici che consideravano Cristo un blasfemo, che con i discepoli che in lui riconoscevano il Figlio di Dio. Solo così si spiega l'intero dramma del Vangelo. Sembrerebbe una contraddizione vedere in Cristo, di cui tutti d'altra parte riconoscono l'immenso valore morale, un impostore o un allucinato. È dunque ragionevole credergli quando ci dice che ci rivela i disegni nascosti di Dio.

La fede sarà dunque l'atto col quale noi affermeremo la realtà degli avvenimenti divini, appoggiandoci sulla testimonianza di Gesù Cristo. Essa non è più soltanto il riconoscimento dei propri limiti da parte della ragione. P. C.

ne del mistero, ma è anche la conoscenza di questo mistero che ci sta di fronte, e il solo modo di conoscere quel che c'è oltre la conoscenza. Infatti la pretesa della ragione a conoscere il mistero cozza contro l'assoluta trascendenza di Dio. La fede chiede alla ragione che confessi i suoi limiti, che rinunci ai suoi metodi ordinari e aderisca a una verità di cui non ha l'evidenza. Tutto questo getta la ragione nella confusione, ma questa stessa confusione è segno della conoscenza del vero Dio, che è colui che lo spirito non può raggiungere e che può essere conosciuto solo attraverso la testimonianza che egli dà di se stesso.

Più ancora la fede sembra temibile all'uomo in quanto significa l'accettazione della sua dipendenza, la rinuncia a bastare a se stesso, colpendolo nella sua volontà di autosufficienza e mettendolo alla mercé di un altro. Alcuni scrittori contemporanei rimproverano ai cristiani un atteggiamento comodo, un adagiarsi in una certezza che dispensa dalla ricerca e dissipa l'angoscia. Ma in realtà la fede non è un atteggiamento tanto comodo. In fondo questi scrittori temono proprio che l'irruzione di Dio nella loro vita sia per essi causa di smarrimento e li trascini in temibili avventure. Il problema della fede è la forma concreta che prende il problema di Dio dal fatto della rivelazione; ed è l'espressione del confronto dell'uomo con la realtà del Dio vivente nella sua formidabile esigenza.⁵

Cosicché noi dobbiamo cercare di puntualizzare il campo della fede dopo quelli della religione e della filosofia, dai quali differisce per il suo oggetto, che è la manifestazione di Dio attraverso il disegno della salvezza; per il suo modo, che è l'adesione alla testimonianza della parola di Dio come s'esprime attraverso la Scrittura, Cristo e la Chiesa; e infine per

il suo contenuto: infatti la fede sola introduce alla conoscenza di Dio nel suo mistero nascosto, nella sua suprema realtà. Come abbiamo detto, questa rivelazione è quella che Dio fa di se stesso attraverso la sua opera nella storia. Quindi noi prenderemo in considerazione anzitutto ciò che conosciamo di Dio nella sua relazione con il mondo della salvezza. Sono i costumi divini di cui abbiamo già parlato. Vedremo poi come si manifesti attraverso le opere l'esistenza della Trinità delle persone; e infine vedremo come la fede, divenendo luce, conduca al possesso di Dio Uno e Trino nella sua essenza misteriosa.

Come il Dio cosmico viene conosciuto attraverso la creazione, così il Dio biblico è conosciuto attraverso l'alleanza. L'alleanza è la caratteristica essenziale dell'azione di Dio nella Bibbia. Il termine ebraico che la designa, *berith*, significa in senso profano un patto giuridicamente ratificato da un giuramento, che crea un legame tra due individui o due collettività. Presso i popoli antichi questa alleanza veniva spesso sanzionata da un rito, consistente in uno scambio di sangue tra gli individui contraenti, come simbolo di una comunione di vita. In seguito, a questo rito si sostituirà quello dell'immolazione di un animale, che veniva diviso in due parti, tra le quali i due contraenti passavano e di cui consumavano ciascuno una metà.

La Bibbia ha preso l'espressione proprio da queste usanze antiche, per applicarla ai rapporti tra Dio e il popolo eletto. L'alleanza significa quindi l'istituzione da parte di Dio di un legame tra se stesso e il popolo che ha scelto. Il popolo d'Israele è il suo popolo ed egli è il Dio d'Israele. In virtù di questa alleanza, Dio s'impegna a proteggere il popolo eletto, il quale si lega a lui in modo duraturo. Il patto è sanzionato da un rito che richiama quello delle alleanze profane. Dopo aver concluso per la prima volta il patto con Abramo, il

vediamo Jahweh comandargli di prendere una giovenca, una capra, un montone e una tortorella, di dividerli e di porre ogni metà di fronte all'altra. «Quando il sole fu tramontato, si fece una caligine densa, e apparve un rogo fumante, e una lingua di fuoco che passava tra quegli animali divisi». ⁶ Allo stesso modo, quando l'alleanza fu rinnovata sul monte Sinai, Mosè immolò dei tori, poi «Mosè prese metà di quel sangue e lo mise in bacili; la rimanente metà la versò sull'altare... Poi prese il sangue e ne asperse il popolo dicendo: Ecco il sangue dell'alleanza, che Jahweh ha concluso con voi». ⁷ A questo rito si riferirà Gesù Cristo quando dirà, prima di dividere con i suoi discepoli la coppa ricolma del vino trasustanziato nel suo sangue: «Questo è il calice del mio sangue, il sangue della nuova alleanza».

Attraverso tutti i passi dell'Antico Testamento che la descrivono, l'alleanza presenta una caratteristica notevole. Essa costituisce un impegno irrevocabile da parte di Dio, che ne ha la completa iniziativa. Questo impegno non è bilaterale in senso vero e proprio. Implica, sì, degli obblighi da parte del popolo, ma non è condizionato dal mantenimento di essi. Il popolo può sottrarsi ai benefici della promessa di Dio, ma non può far sì che essa sia revocata. La fedeltà di Dio non è in balia dell'infedeltà dell'uomo. Questo ha voluto sottolineare san Paolo quando ha tradotto l'ebraico *berith* non con *syntheke*, ma con *diatheke*, che il latino ha reso con la parola "testamento". L'espressione "Antico Testamento" significa dunque alleanza irrevocabile, derivante da un impegno unilaterale. Ciò è senza dubbio sottolineato dal fatto che nel rito di alleanza con Abramo solo il fuoco, simbolo di Dio, passa tra gli animali.

⁶ Gn 15,17.

Queste caratteristiche dell'alleanza si riscontrano in tutte le epoche della storia della salvezza; ciò significa che si tratta di un modo d'agire caratteristico del Dio vivente. Già prima dell'alleanza con Abramo, l'alleanza con Noè era stata l'espressione dell'impegno irrevocabile preso da Dio di rispettare l'ordine cosmico, nonostante i peccati degli uomini, e di non provocare più il diluvio. Quando i tempi saranno maturi, l'incarnazione del Verbo rappresenterà la nuova ed eterna alleanza. Per mezzo di essa, il Verbo di Dio si unirà irrevocabilmente alla natura umana, una volta per sempre, stabilendo così tra essa e la natura divina una comunicazione di vita tale che non può esserne una più intima. Ormai, per gravi che saranno i peccati degli uomini, essi non potranno più spezzare questo legame. A sua volta la Chiesa, che è la comunità della Nuova Alleanza, riceve dal Verbo, suo sposo, i beni che gli sono propri, la santità e l'infallibilità, in modo irrevocabile, cosicché è assurda l'idea che la Chiesa possa essere abbandonata da Dio. E ogni cristiano, entrando col battesimo nella Nuova Alleanza, è l'oggetto di impegno da parte di Dio, che gli dà diritto alla grazia. Egli potrà sottrarsi ai benefici di tale impegno, ma questo, che si chiama il carattere battesimale, non può essere revocato.

L'alleanza ci introduce così nella rivelazione del Dio vivente con tutto il suo mistero e il suo paradosso. Essa infatti non scaturisce da un'esigenza razionale; al contrario è, per la ragione, assolutamente sconcertante. Essa costituisce il cuore della rivelazione di Dio nell'Antico Testamento. Se la santità esprime ciò che egli è in se stesso, l'alleanza ce lo fa conoscere nella sua relazione col mondo. Attraverso di essa, Dio manifesta un certo numero di caratteri che definiscono il Dio della Bibbia e costituiscono propriamente la teologia biblica: la verità, la giustizia, l'amore. Questi tratti vengono spesso mal compresi, perché non sono interpretati in funzione del loro

biblico, ma nel loro significato volgare. La loro dilucidazione è uno degli obiettivi essenziali per la conoscenza di Dio.

Il primo è la verità. Il vocabolo ebraico che lo esprime è *emet*, che è stato tradotto in greco col termine *alêtheia* e in latino con *veritas*. Ma il suo contenuto è completamente diverso da quello che hanno tali parole nel linguaggio filosofico. Per i Greci, la verità è essenzialmente la trasparenza dell'oggetto per lo spirito; secondo la definizione scolastica è l'*adaequatio rei et intellectus*. Il suo simbolo è la luce. Del resto il termine *alêtheia* significa precisamente "svelamento". Il criterio della verità è quindi l'evidenza. Ora la parola *emet* si orienta verso una direzione completamente diversa. La radice cui si riallaccia mette in evidenza la solidità di qualcosa su cui potersi appoggiare; così designa il pilastro sul quale poggia un edificio, la sicurezza del fanciullo tra le braccia della madre, il sostegno dato a Mosè dai due uomini che gli sorreggono le braccia quando egli prega a braccia aperte, sulla montagna.⁸

In senso morale, la parola designerà il servitore fedele sul quale si può contare. Risulta chiaro quindi il senso che essa acquisterà quando sarà riferita a Dio, che designerà come colui sul quale l'uomo può appoggiarsi completamente perché è verace e fedele. È evidente la trasformazione che ciò apporta all'idea di verità. Il suo fondamento non è più l'evidenza dell'oggetto conosciuto, ma la veracità del testimone che lo fa conoscere. La via che porta alla verità non è più quindi la ragione, ma la fede. Credere significa appoggiarsi completamente alla parola di Dio. E questa non è una forma inferiore di conoscenza, ma al contrario la conoscenza per eccellenza. La ragione infatti non può conquistare le

⁸ Vedi a questo proposito J. Guillet, *Thèmes bibliques*, Aubier, Parigi 1954, pp. 28-41.

realtà ultime ed essenziali, le quali vengono conosciute unicamente dietro una testimonianza. E la fede, che è una forma superiore di certezza, è anche la via che introduce alle realtà superiori.

È chiara l'importanza di questo punto. Infatti, nella misura con cui si affrontano le realtà di cui ci parla la Bibbia basandosi sulla concezione greca della verità, si resta necessariamente confusi. È quel che fanno molti spiriti, i quali applicano alle realtà rivelate il criterio dell'evidenza razionale che è il solo che riconoscono. Non si può affrontare con un simile criterio tali realtà, le quali non sono intrinsecamente evidenti alla ragione. Di qui a negare che esse possano essere oggetto di certezza, non c'è che un passo. Ma è il grave errore concepire ogni certezza sul tipo della conoscenza razionale e scientifica. La certezza della fede basata sulla testimonianza è una certezza assolutamente valida. Ciò è vero anche sul piano umano, dove le certezze essenziali dell'esistenza, l'amore degli altri per noi, la realtà degli avvenimenti storici, sono noti solo per via di testimonianza.⁹ Pensare che per questo fatto esse non siano suscettibili di una certezza assoluta, significa cedere a un dubbio morboso.

Si noterà infatti che il criterio d'evidenza è valido soltanto per il mondo inferiore delle cose materiali; quando lo si spinge al livello delle persone, si cozza con i limiti della ragione. La caratteristica delle persone, come ha notato giustamente Scheler, è il silenzio. Esse possono essere conosciute solo se si rivelano; ed esse si rivelano solo per amore. Al livello della testimonianza, la verità lascia dunque il mondo delle cose, per entrare nel mondo delle persone; diviene l'espressione della relazione che unisce, dell'intersog-

⁹ J. Guitton, *La Philosophie du témoignage. Cahiers Joseph Lotte*, 1939, pp. 211-215

gettività; è il segno della loro comunicazione; le pone in stato di dipendenza reciproca; le sottrae al solipsismo e all'idealismo; e in questo modo assume un carattere morale. La testimonianza impegna la persona completa in quanto responsabile; e così la mancanza di verità non si chiama più errore, ma menzogna.¹⁰

Se è così al livello delle persone, è evidente che lo è in misura infinitamente maggiore di Dio. La pretesa di ridurre Dio a un oggetto di cui lo spirito potrebbe impadronirsi, è semplicemente blasfema. Dio è la soggettività suprema. Questo appunto significa nella Bibbia il suo nome proprio Jahweh, che non si deve tradurre: «Io sono colui che è», cioè l'essere, ma «Io sono quello che sono», cioè assolutamente indipendente nell'essere, essere personale e vivente. Per questo Dio può essere conosciuto soltanto se si rivela; e per questo ancora la rivelazione è la sola strada che conduce alla conoscenza del Dio nascosto. La rivelazione si esprime per mezzo della parola, che è la testimonianza che Dio dà di se stesso. Questa parola ha in sé la garanzia dell'eminente perfezione divina. Possiamo quindi appoggiarci su di essa con la massima fiducia, cioè con la fede. La solidità assoluta della parola rivelatrice è precisamente quel che la Bibbia chiama *emet*: è la verità.

Tutto ciò si esprime concretamente nella Bibbia, per il fatto che il simbolo della verità non è la luce, come presso i Greci, ma la rocca. La luce contrapposta alle tenebre designa il mondo del bene di fronte a quello del male. È la rocca che designa Dio come verità. Ciò appare in particolare nel cantico del *Deuteronomio*, che costituiva per il giudaismo dell'epoca del Cristo una specie di catechismo:

¹⁰ «Pour l'Hébreu, la vérité ne s'oppose pas à l'erreur, mais au mensonge»

*La Rocca, oh, perfetto è il suo operare,
ché tutte le sue vie sono rettitudine;
un Dio tutto lealtà, senza malizia,
giusto e retto egli è (32, 4).*

La rocca indica così la saldezza incrollabile della parola di Dio, sulla quale è giusto che l'uomo poggi il destino della sua intelligenza e impegni quello della sua vita; infatti è per l'uomo un appoggio più sicuro che l'uomo stesso: «Maledetto l'uomo che confida nell'uomo». ¹¹ Per questa via la verità si unisce alla santità. Infatti il diritto di porre in lui una confidenza incondizionata è giustificato dal fatto che Dio è infinitamente santo, la perfezione somma.

Va rilevato come il termine in cui l'uomo confessa questa saldezza della parola di Dio si ricolleggi alla stessa radice di *emet*, ed è una delle parole ebraiche che la liturgia della Chiesa ha mutuato da quella della sinagoga e che noi ripetiamo quotidianamente: *amen*. Pronunciarla, significa dire della parola di Dio: «È salda e io vi credo». Nell'*Apocalisse* gli Angeli pronunciano davanti al trono di Dio proprio quest'*amen*. Più ancora, essa è il nome stesso di Cristo, in quanto testimonio fedele e veridico su cui si basa tutta la nostra fede: «L'*Amen*, il testimonio fedele e verace, il principio della creazione di Dio, dice questo». ¹²

La verità di Dio è dunque la veracità somma della testimonianza per mezzo della quale egli ci fa conoscere il mistero, cioè contemporaneamente la sua vita nascosta e il suo disegno nascosto sul mondo. Ma con questo non si esaurisce il contenuto dell'*emet* biblico. La parola di Dio non è soltanto manifestazione di una verità, è anche promessa di beni. An-

¹¹ Ger 17,5.

¹² Ap 3,14. Vedi V. Taylor, *The names of Jesus*, p. 167.

zi essa nell'alleanza si manifesta anche essenzialmente così; Dio appare ad Abramo come colui che gli annuncia beni futuri. La promessa di Dio è irrevocabile: e la parola *emet* significa precisamente questo, esprime cioè che la fedeltà di Dio alle sue promesse è assolutamente certa e che ci si può appoggiare senza riserve sulla sua parola, non più in quanto essa rivela ciò che è, ma anche in quanto promette ciò che sarà. Dio è allora una rocca, nel senso che si può averne completa fiducia ed essere sicuri del suo appoggio.

*Sii per me una rocca di scampo,
un riparo ove mettermi in salvo,
ché mio asilo e salvezza sei tu.*¹³

Qui Dio appare non più come verità, ma come fedeltà; a questa fedeltà non corrisponde più la fede, ma la speranza; una speranza che non è l'*elpis* dei Greci, cioè l'atteggiamento di fronte a un avvenire incerto; ma la paradossale affermazione di una felice conclusione del tempo, un'anticipata presa di possesso dell'avvenire. Ma ancora una volta questa affermazione non è fondata su un vago ottimismo, su una necessità immanente delle cose, bensì poggia completamente sulla parola di Dio, che «volendo più che mai mostrare agli eredi della promessa l'immutabilità della sua risoluzione, intervenne con un giuramento, affinché per via di due cose immutabili, nelle quali è impossibile c'inganni Dio, noi avessimo un vivo conforto, noi che ci eravamo rifugiati, per attenerci, nella speranza che ci è proposta». ¹⁴

Il problema della giustizia di Dio suscita questioni analo-

¹³ Sal 31 (30),4, Versione ritmica del P. Piatti, *Il libro dei Salmi*, Edizioni Paoline, 2ª ed., Roma 1955.

¹⁴ Cfr. Eb 6,17-20. Vedi pure J. Daniélou, *Saggio sul mistero della storia*,

ghe a quella della sua verità. Anche qui siamo di fronte a una nozione presa dal linguaggio corrente e che serve a tradurre una categoria biblica, il *tsedeq*. Grande sarebbe la confusione, se non si studiasse il contenuto preciso di questa parola e di conseguenza della parola *giustizia* nel suo uso biblico. Del resto l'esistenza di tali confusioni non è una novità: quante teorie sociali hanno preteso di basare la loro autorità sulle parole del Cristo: «Beati coloro che hanno fame e sete di giustizia»?¹⁵ Quante concezioni confuse evoca nella maggior parte degli spiriti una frase come: «Cercate anzitutto il regno di Dio e la sua giustizia»? La mancanza di chiarezza nella spiegazione di queste categorie fondamentali della teologia biblica può avere le più grandi conseguenze. Per questo noi pensiamo non sia inutile insistervi.

Parliamo anzitutto del concetto corrente di giustizia. I Greci la chiamavano *dike*; i Latini, *iustitia*. Il suo compito essenziale è far sì che il diritto, *ius*, di ciascuno, sia rispettato, che sia dato a ciascuno quel che gli è dovuto. In questo senso, la giustizia è il fondamento della società umana; ed è anche una imperiosa rivendicazione dell'anima umana. Niente sconvolge tanto un bambino quanto una palese ingiustizia. Essa assume con facilità la forma di una rivendicazione egualitaria, quando protesta contro la ineguaglianza delle condizioni ed esige che tutti siano trattati allo stesso modo; con ogni mezzo, essa sembra esigere che ci sia una proporzione tra i meriti e le retribuzioni.

Ora, se noi confrontiamo la realtà del mondo con questo concetto di giustizia, siamo costretti a constatare che esso riceve quotidianamente una solenne smentita. Non parlo qui di ingiustizie sociali, la cui responsabilità può essere addos-

sata all'uomo, ma di quelle che possiamo definire le ingiustizie naturali. Come parlare di giustizia in un mondo in cui vi sono bambini che nascono deformati e altri ricoperti di doni naturali, in cui vi sono innocenti perseguitati dalle disgrazie e criminali che godono l'impunità? Se applichiamo a questo mondo i criteri della giustizia umana e citiamo Dio davanti al tribunale di tale giustizia, non potremmo non condannarlo. È quel che fa giustamente uno scrittore come Camus, quando si rifiuta di accettare un mondo siffatto, a cui non vede altra risposta che la ribellione.

Allo stesso modo, i tentativi di giustificare Dio appaiono ancor più rischiosi; infatti sboccano inevitabilmente in un insuccesso. Come osare pretendere che ci sia una relazione tra la virtù e la felicità, tra il vizio e l'infelicità, quando le smentite sono tanto clamorose? D'altra parte la Bibbia stessa ha confutato anticipatamente per bocca di Giobbe qualsiasi tentativo di questo genere,¹⁶ che sfocia comunque nel peggiore fariseismo. Infatti, se la prosperità accompagna necessariamente la virtù, dovrebbe esserne anche il criterio: e allora i fortunati di questo mondo potrebbero adagiarsi comodamente nella sicurezza di aver la coscienza a posto e disprezzare in tutta tranquillità i miserabili, pensando che la loro miseria è una giusta punizione. Sul piano pratico il trionfo della forza si identificherebbe con il trionfo del diritto e i popoli vinti sarebbero necessariamente popoli colpevoli. Non c'è bisogno di dire a quale pericoloso provvidenzialismo sfocerebbe tutto questo.¹⁷

Alla base di ciò sta un equivoco fondamentale. Infatti la giustizia di Dio, secondo la Bibbia, non ha nulla in comune

¹⁵ Vedi J. Daniélou, *L'Esprit des béatitudes dans la vie d'un militant ouvrier*, in «Masses ouvrières», novembre 1955, pp. 20-41.

¹⁶ Vedi J. Daniélou, *Les Saints païens de l'Ancien Testament*, op. cit., pp. 115-120.

con la giustizia commutativa che regola i rapporti tra gli uomini e lo sbaglio sta proprio nel voler applicare alle relazioni tra Dio e gli uomini i criteri della giustizia umana. Se i fatti stessi non fossero già abbastanza clamorosi da risvegliare la nostra diffidenza e metterci in guardia dallo scandalizzarci troppo in fretta, basterebbero a edificarci su questo punto gli insegnamenti del Vangelo. Una parabola come quella degli operai dell'ultima ora è infatti la contraddizione stessa del concetto umano della giustizia, agli occhi del quale costituisce un vero e proprio scandalo. Infatti essa codifica il diritto di Dio a trattar gli uomini con la più spinta ineguaglianza e senza tener conto della diversità dei loro diritti.

Ma, con quella parabola, Cristo ha voluto precisamente dimostrare che l'errore fondamentale nel concetto dei rapporti tra l'uomo e Dio è credere che l'uomo abbia dei diritti di fronte a Dio. Era l'errore dei farisei, i quali pretendevano di essere trattati proporzionalmente al loro merito e portavano davanti a Dio le loro rivendicazioni. È una pretesa a cui l'uomo deve rinunciare: infatti non c'è nulla che egli non riceva come dono assolutamente gratuito e su cui di conseguenza non può avanzare pretese. Quindi non può lamentarsi di essere trattato in modo diverso dagli altri; Dio rivendica una libertà somma nella destinazione dei suoi doni. E forse è meglio per noi e in ultima analisi ci conviene confidare nell'amore misericordioso, piuttosto che volerci fondare sui nostri meriti.

Ma così non c'è rischio che si cada nella concezione di un Dio arbitrario? La Bibbia ci insegna esattamente il contrario; quel che essa denuncia è la pretesa dell'uomo a giudicare secondo le norme della sua giustizia. Ritroviamo qui il concetto che abbiamo già esposto a proposito della ragione: un Dio che fosse giusto alla maniera dell'uomo, non sarebbe il Dio trascendente e nascosto. Ma in Dio c'è una giustizia, e

anche se essa può apparire sconcertante per l'uomo, assolutamente estranea e che lo riempie di stupore, in realtà è la più ammirevole. Il Dio della Bibbia obbliga l'uomo a uscire dalle sue vie, che son corte e strette, per rientrare nelle vie di Dio, che sono infinitamente più sagge e più misericordiose; chiede a lui questa conversione, questo decentramento di se stesso, che, come abbiamo già visto molte volte, è il segno stesso dell'incontro col Dio vivente.

È questa la giustizia divina espressa dal *tsedeq* biblico; essa non consiste nel fatto che Dio debba qualche cosa all'uomo, ma in ciò che deve a se stesso. Così la giustizia prolunga la verità; consiste per Dio nel mantenere i suoi impegni e manifestare in questo modo la sua fedeltà. È il compimento delle promesse che attesta la giustizia di Dio. Solo così si possono spiegare alcuni passi del Nuovo Testamento che altrimenti sarebbero molto oscuri. Quando il Cristo dice che è «venuto a compiere ogni giustizia», non significa che è venuto a stabilire il giusto salario o la giusta pace, ma a mantenere le promesse fatte ad Abramo, salvando l'umanità prigioniera. Quando il Cristo ci dice che «il Paraclito convincerà il mondo di giustizia, perché io vado al Padre»,¹⁸ vuol dire che la sua esaltazione gloriosa segna la riuscita del piano divino e annuncia l'errore di coloro che non hanno creduto in lui.

La giustizia presenta spesso perciò un carattere escatologico. Se la verità caratterizza la promessa, la giustizia appare nel compimento. Essa verifica. In questo senso la giustizia è in rapporto al Regno come oggetto dell'attesa. È ancora in questo senso che bisogna intendere passi come: «Beati coloro che hanno fame e sete di giustizia». Questo significa che coloro che avranno creduto alle promesse divine, avranno finalmente ragione e assisteranno al compimento di tali promesse. Lo

stesso quando Gesù Cristo dice ai suoi di «cercare il regno di Dio e la sua giustizia». La giustizia e il regno sono una sola e unica cosa. È l'ordine delle cose in cui trionfa il piano di Dio. Lo stesso ancora, quando si parla di coloro che vengono «perseguitati per cagione di giustizia». La giustizia di Dio non si definisce in riferimento all'uomo. Essa è la fedeltà dell'amore a se stesso. Per questo noi vediamo la ragione per cui l'ordine che essa istituisce è migliore. Credere che Dio è giusto, significa credere che egli avrà infine ragione e che, nonostante le apparenze contrarie, farà trionfare la sua causa; che «sarà il più forte» – secondo la frase della *Giovanna d'Arco* di Claudel – e che assicurerà il bene di coloro che avranno creduto in lui.

Questa giustizia di Dio si realizza in Gesù Cristo, perché è in lui che Dio mantiene la sua promessa. Da qui ha origine l'atteggiamento cristiano, che è fede in una salvezza data gratuitamente a dei peccatori e non meritata legalmente da dei giusti: «Ma ora, all'infuori della Legge, s'è manifestata la giustizia di Dio, estesa a tutti coloro che credono senza alcuna distinzione; giacché tutti hanno peccato e rimangono lontani dalla gloria di Dio; ma tutti sono giustificati gratuitamente per la grazia di lui, a mezzo della redenzione in Cristo Gesù». ¹⁹ La giustizia di Dio, lungi dal proporzionarsi ai meriti umani, si manifesta al contrario, come dice san Paolo, per il fatto che Dio «non ha tenuto conto dei peccati passati», ²⁰ che la riuscita del suo disegno non è in balia dell'uomo e che la condizione per beneficiarne è la fede.

Così la giustizia dell'uomo non è la condizione, ma la conseguenza dell'azione di Dio, la quale, sola, giustifica. E il giusto è colui che Dio dichiara e rende tale. È la giustizia di Dio che misura la giustizia dell'uomo e non l'inverso. La sola cosa

¹⁹ Rm 3,21-24.

²⁰ Rm 3,25.

richiesta all'uomo è la fede; ma la fede di cui parla san Paolo non ha il significato che Lutero ha voluto darle. Essa non è soltanto fiducia nella giustizia di Dio e nella sua vittoria finale, ma conformità di vita alla volontà di Dio. Come non bastava appartenere al popolo d'Israele per entrare in possesso dell'eredità, così non basta essere battezzato per essere salvato. ²¹ Ma il giusto è colui nel quale la giustificazione opera dei frutti di vita e di santità e che in questo modo rende testimonianza di una giustizia che non viene da lui, ma che viene da Dio; non è soltanto colui che crede nel mantenimento delle promesse, ma colui nel quale esse sono portate a compimento. ²²

Così siamo giunti a ritrovare il concetto corrente di giustizia, in quanto essa esprime nei rapporti umani il rispetto dei diritti di ciascuno. Abbiamo detto che la giustizia biblica non aveva nulla in comune, nella sua sostanza, con la giustizia umana. E questo resta esatto. Ma la giustizia biblica implica tuttavia il dovere, da parte dell'uomo, di rispettare e di aiutare la persona dei suoi fratelli. Solo che quest'obbligo non deriva in ultima analisi dal diritto delle persone come tali, ma dal fatto che questo rispetto verso le persone è l'espressione della volontà divina. Dunque è l'obbedienza a Dio, il riconoscimento del patto d'alleanza che porta con sé un certo ordine della società umana. ²³ E ancora una volta la giustizia si definirà non in riferimento alle pretese dell'uomo, ma alla volontà di Dio. Per questa ragione la giustizia cristiana dovrà superare quella degli scribi e dei farisei, nella misura in cui essa si identificherà con la carità.

²¹ Vedi A. Descamps, *Les Justes et la justice dans le Nouveau Testament*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1950, p. 305.

²² Vedi J. Daniélou, *Sainteté et action temporelle*, pp. 9-12 (trad. it. a cura delle Edizioni Corsia dei Servi, Milano 1956).

²³ Vedi A. Neher, *Amos: contribution à l'étude du prophétisme*, J. Vrin, Parigi 1950, p. 215.

→ Alla verità e alla giustizia di Dio, la Sacra Scrittura unisce l'amore, *hesed*. Anche a questo proposito è importante distinguere il significato del concetto biblico da quello che la parola assume nell'uso profano. Dovremo però insistere di meno su questo punto, data l'abbondante letteratura esistente oggi sull'argomento. Il grande iniziatore in questo campo è stato Max Scheler, in *Natura e forme della simpatia* e ne *L'uomo del risentimento*. Egli ha dimostrato quale differenza intercorra tra l'*eros* platonico, che è lo slancio di ciò che è imperfetto verso ciò che è perfetto per trovarvi il suo compimento, e l'*agápe* biblica, che ha per oggetto la persona e che obbliga a volerne il bene. L'*eros* appare così come egocentrico e sta di fronte a un mondo di oggetti; richiama la conoscenza idealistica che è relazione all'essere in quanto esso mi è interiore per mezzo del pensiero. L'*agápe* al contrario è essenzialmente disinteressata ed è adesione alla persona degli altri, in quanto essi esistono al di fuori di me; s'inquadra in relazione alle persone.

Scheler ha dimostrato in particolare che, a differenza dell'*eros* che è espressione dell'incompletezza dell'essere – così appare in Platone – l'*agápe* ne esprime la completezza. Infatti è un movimento di generosità e di dono, che scende da colui che ha a colui che non ha. Per questo l'*agápe* trova il suo massimo esplicitamento nell'amore per i poveri. Ma non per questo essa implica alcunché di complicità con la miseria, come le rimproverava Nietzsche. Infatti si rivolge alle persone, non ai valori, e si indirizza verso la persona di colui che è miserabile solo per suscitare in lui i valori. Quindi è contemporaneamente amore per le persone e amore per i valori. In questo senso non si contrappone all'*eros*, ma lo integra,²⁴ lo purifica del suo egocentrismo; come diceva Padre

²⁴ Questo non ha intuito A. Nygren, *Eros et Agápe*, I, trad. fr., Aubier, Parigi 1952, pp. 221-272.

de Montcheuil, è «adesione all'appetito di essere degli altri». Così essa supera lo pseudo problema dell'amore puro. Il disinteresse non consiste nel non volere per me i valori, ma nel volerli contemporaneamente per gli altri.

Queste analisi di Scheler non sono state finora superate. Anders Nygren ha apportato loro la base di uno scrupoloso studio biblico e teologico. Ma se la sua documentazione si rivela utile, i suoi apprezzamenti sono meno giusti di quelli di Scheler. In particolare Nygren accentua fino all'eccesso l'opposizione fra l'*agápe* e l'*eros* e, volendo eliminare l'*eros* dalla visione biblica, riduce l'*agápe* a un gesto di discesa da parte del ricco verso il povero. In questo modo egli si vede costretto a riscontrarla allo stato puro soltanto in alcuni passi di san Paolo. Perfino san Giovanni gli sembra sospetto. Ma tutto questo rischierebbe di condurci alla concezione nietzschiana e di perdere di vista il fatto che l'*agápe* ha per oggetto non soltanto la persona, ma il valore nella persona e che è tanto compiacenza nel bene esistente quanto comunicazione del bene che non esiste.

In questo quadro si inserisce l'*hesed* biblico. Nel senso profano la parola designa non un sentimento, ma un'azione: indica l'istituzione di un legame d'alleanza che implica mutua assistenza.²⁵ Riferito a Dio, indicherà uno degli aspetti attraverso i quali egli si manifesta nell'alleanza, cioè l'istituzione di una comunità di bene. Qui risalta anzitutto l'aspetto oggettivo dell'amore, in quanto costitutivo di una comunità stabile che implica reciproci servizi. Tale è l'alleanza tra Jahweh e Israele, uno scambio di prestazioni. Il popolo sa di poter contare sull'aiuto di Jahweh. L'*hesed* è un impegno, derivante dalla volontà e non dall'affettività. E anche Jahweh deve poter contare sul suo popolo. Risulta così come l'*hesed*

²⁵ J. Guillemin, *op. cit.*, pp. 42-44.

sia vicino all'*emet*, in quanto implica fedeltà. Ma è la fedeltà ottenuta con la comunanza dei beni.

In questo modo si spiega come un simile legame tra il popolo e Dio sia espresso con il simbolo delle diverse forme della comunità familiare, che realizza il tipo della comunità stabile. Spesso l'immagine è quella del padre e del figlio:

*Quando Israele era giovane io l'amai
e dall'Egitto chiamai fuori il figlio mio.*²⁶

Quest'immagine sarà ripresa da san Matteo, per designare l'amore del Padre per il Verbo incarnato nella sua infanzia.²⁷ Spesso l'immagine è quella della madre:

*Sionne diceva: Jahweh mi ha abbandonato,
il Signore mi ha dimenticato.
Può forse una madre abbandonare il suo figlioletto?*²⁸

Ma il tema più frequente è il tema nuziale. Jahweh è lo sposo e Israele la sposa. Osea lo svilupperà in passi meravigliosi, in cui compaiono tutti gli aspetti che abbiamo trattato:

*Ti sposerò a me per sempre;
ti sposerò a me con giustizia (tsedeq)
e dirittura, con pietà (hesed) e affezione,
ti sposerò a me con fedeltà (emet).*²⁹

Il *Cantico dei Cantici* sarà l'espressione incomparabile di questo amore di Jahweh per il suo popolo.

²⁶ Os 11,1.

²⁷ Mt 2,15.

²⁸ Is 49,14-15.

²⁹ Os 2,21-22.

Ma se la descrizione dell'amore di Jahweh per Israele prende le sue immagini dalle comunità umane, esso presenta le caratteristiche proprie della teologia dell'alleanza. Abbiamo già detto che la caratteristica di tale alleanza era di essere unilaterale, nel senso che l'impegno da parte di Dio era incondizionato. Per l'amore divino, ciò si esprimerà anzitutto nel fatto che tutta l'iniziativa parte da Dio. È un amore creatore, che suscita le persone per comunicare loro i suoi beni. La loro bontà non è la causa, ma il risultato del suo amore. In questo modo si manifesta la sua completa gratuità, che è stata esattamente colta da Nygren e che contrappone radicalmente l'amore biblico all'amore platonico. Ciò informerà tutta la teologia cristiana della grazia, secondo la quale l'uomo non farà altro che rispondere all'azione di Dio in lui.

Questo aspetto apparirà soprattutto nel Nuovo Testamento. L'amore di Dio, l'*agápe*, si manifesterà nel fatto che il Verbo di Dio, dopo aver assunto la natura umana, darà la vita per l'uomo peccatore. Egli non aspetta che l'uomo si rivolga a lui, lo va a cercare. La grazia precede la conversione. Proprio in questa occasione san Giovanni e san Paolo definiscono in termini precisi l'*agápe*: «In questo è l'amore (*agápe*): che senza aver noi amato Dio, egli per primo ci ha amati»,³⁰ e: «Dio dà a vedere il suo vivo amore (*agápe*) per noi, perché essendo noi ancora peccatori, Cristo per noi è morto». ³¹ L'amore di Dio è così il principio e l'origine di ogni grazia e di ogni bene.

Ma se l'amore di Dio è unilaterale, nel senso che la comunità di vita che egli istituisce non è alla mercé delle infedeltà dell'uomo, il beneficio di questa comunità esige l'amore reciproco dell'uomo. L'amore di Dio infatti è un amore

³⁰ I Gv 4,10.

geloso. Questa è una delle espressioni il cui antropomorfismo urta maggiormente l'uomo moderno. È vero che a essa può essere dato un significato inammissibile; la parola gelosia, infatti, può voler significare anche il dispetto che proviamo nel vedere negli altri dei beni che noi non abbiamo. In questo senso la gelosia è una colpa ed è perciò incompatibile con Dio.³² Ma la Bibbia usa la parola gelosia nel senso di esigenza scambievolmente dello sposo e della sposa a non sopportare che l'amore donato una volta sia poi ripreso. In questo senso la gelosia è l'espressione stessa della fedeltà coniugale e della sua nobiltà.

Riferita ai rapporti tra Jahweh e Israele, la gelosia di Dio è nel prolungamento dell'immagine nuziale che esprime l'*hesed*. Vuol dire che Dio non ammette di veder dato ad altri che lui quell'omaggio assoluto di amore che è l'adorazione. Per questo la gelosia di Dio appare per la prima volta nell'Antico Testamento a proposito della condanna degli idoli: «Non ti farai scultura né immagine alcuna di ciò che è nel cielo in alto o nella terra in basso. Perché io, Jahweh tuo Dio, sono un Dio geloso».³³ Qui la gelosia di Dio appare come l'espressione concreta del monoteismo; significa che Dio non ammette che alcuna creatura riceva un onore dovuto soltanto a lui e questo soprattutto in seno all'alleanza. Per questo le infedeltà del suo popolo, che egli si è unito «come una vergine pura», per riprendere l'espressione di san Paolo, sono altrettanti adulteri che provocano la sua ira.³⁴

³² È notevole il fatto che si incontri nella religione greca una concezione della "gelosia" degli dèi che assume questo aspetto: essa consiste in questo, che gli dèi vedano di malocchio l'uomo che si eleva troppo in alto. Questa *hybris* provoca la loro vendetta. Ma tutto ciò non ha nulla a che vedere con la gelosia di Dio in senso biblico.

³³ Es 20,4-5.

³⁴ Vedi I. Daniélou, *Saggio sul mistero della storia*, pp. 112-113.

In questo modo, attraverso la gelosia di Dio si rivela l'intensità, la violenza dell'amore divino nella sua realtà irrazionale e misteriosa. E quest'espressione antropomorfa, che scandalizza i farisei, appare come una di quelle che ci introducono più avanti di tutte nel mistero di Dio. Essa ci fa toccare con mano quel che Guardini ha definito «la gravità dell'amore divino», cioè il fatto paradossale e sconvolgente che Dio annetta importanza al nostro amore e così si metta, in certo qual modo, a nostra mercé. Come siamo lontani dal Dio della ragione e dalla sua sufficienza olimpica! Il Dio vivente appare impegnato nella sua creazione, come se si facesse in qualche modo solidale con essa. Solidarietà, questa, che si esprimerà nel gesto essenziale del suo amore, quello dell'incarnazione, per cui i rapporti tra l'uomo e Dio assumono un significato tragico. La gelosia di Dio ci rivela il valore che Dio attribuisce a ogni anima umana e conferisce al suo amore il carattere di un legame personale.

Così il Dio vivente manifesta la sua natura nascosta attraverso le sue opere mirabili. Egli non appare più come la realizzazione altissima dei valori dell'uomo, la loro perfezione assoluta; al contrario, le sue vie ci lasciano sconcertati. Ma proprio in questo modo egli si impone a noi nella sua realtà oggettiva, e obbliga la nostra ragione e la nostra volontà ad abbandonare le loro vie e ad abituarsi alle sue; le introduce nella sfera misteriosa che gli è propria: e così la conoscenza del Dio vivente, come si manifesta attraverso le sue opere, conduce per gradi lo spirito alla conoscenza del Dio vivente, come è in se stesso.

L'espressione biblica, che designa la natura di Dio nel suo vero e proprio mistero, è la santità. Il termine ebraico *godesti*, che è stato tradotto con *sanctus*, implica un'idea di sepa-

parte e riservato al culto di Dio. Un tale significato non ha nulla di specificamente ebraico: l'opposizione tra sacro e profano è comune a tutte le religioni. Ma a partire da questo significato di culto, il termine di santità è giunto a designare, nell'Antico Testamento, lo stesso essere divino in quanto completamente separato da tutto il resto, il tutt'altro, il trascendente. Questa trasformazione appare principalmente con il profeta Isaia.³⁵ Nella visione che inaugura il ministero di questo profeta, Dio si manifesta come tre volte santo, nascosto nel santuario e circondato dalla liturgia dei Serafini.³⁶

La santità di Dio esprime soprattutto la sua suprema realtà. In lui l'essere si manifesta in tutta la sua intensità. Una tale somma realtà appare nella Bibbia per il fatto che l'uomo, quando le si avvicina, non può sopportarne il peso. Non si tratta più qui di una affermazione metafisica, ma dell'incontro esistenziale col Dio vivente. La densità della sua esistenza è tale che l'uomo se ne sente schiacciato. Ecco l'esperienza religiosa nella sua forma elementare, brutta, che la Bibbia esprime dicendo che «non si può vedere Dio senza morire». Il *Libro di Giobbe*, dopo aver descritto le meraviglie di Dio nell'universo, che gettano l'uomo nello stupore, termina dicendo:

*Queste sono le sponde delle sue vie,
il leggero mormorio che noi ne percepiamo.
Ma chi potrà sentire
il tuono della sua potenza?*

Così tutta la creazione, paragonata a ciò che è Dio, altro non è che un leggero mormorio. E tuttavia solo a fatica noi pos-

siamo sopportarne la gloria. La bellezza del mondo è spesso tanto intensa da farci male, cosicché ci sembra che essa ci faccia venir meno. Ma se la bellezza stessa di Dio si svelasse completamente a noi, non più attraverso ombre e riflessi, sarebbe un tuono che ci romperebbe le orecchie. Questo aveva compreso Rilke quando scriveva a proposito degli angeli:

*Se uno di essi improvvisamente
mi prendesse sul suo cuore, io cadrei
morto per la sua esistenza troppo forte, perché il bello
altro non è che il primo grado del terribile.³⁷*

La bellezza corrisponde alla sfera angelica. Ed è vero che gli angeli hanno un qualche legame col cosmo, e che l'arte implica un elemento demoniaco, ma non necessariamente demoniaco perché può essere anche angelico. Rilke sentiva che questa bellezza può essere insopportabile e l'esistenza dell'angelo troppo forte, Che sarebbe se Dio stesso pesasse sul cuore? ←

Questo peso di Dio sul cuore ha un nome: è l'esperienza mistica. Il mistico è colui che sperimenta la realtà del Dio vivente. Ora egli non la può sopportare; ed è proprio questo quel che la prova. Il lampo della luce divina è troppo intenso perché gli occhi possano reggerlo senza esserne bruciati; per questo san Giovanni della Croce diceva che essa è una tenebra. L'abisso di Dio è troppo vertiginoso perché lo sguardo possa immergersi; per questo san Gregorio di Nissa parla di vertigine davanti all'essenza divina.³⁸ San Francesco Saverio sentiva che questo peso era troppo pesante quan-

³⁵ Vedi N.H. Snaith, *The distinctive ideas of the Old Testament*, Epworth, Londra 1944, pp. 21-50.

³⁶ Is 6.1-5.

³⁷ R.M. Rilke, *Elegie duinesi*, I, 2-3.

³⁸ Vedi J. Daniélou, *Jean Chrysostome, homélies sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Editions du Cerf, Parigi 1951, pp. 37-41.

do esclamava, durante la sua estasi: «Basta, basta!». E il cuore di santa Teresa non resse a questo peso, come ella stessa narra nelle sue memorie. I fenomeni fisici che accompagnano l'unione mistica indicano quanto essa sia pesante. La Bibbia ci mostra Abramo che cade in una specie di sonno misterioso, quando a lui si avvicina la gloria di Dio, sonno che la Bibbia greca ha tradotto con la parola *extasis* e che noi chiamiamo sospensione dei sensi.

Sotto questo primo aspetto, la santità ci appare come lato positivo di quel che la filosofia ci mostrava negativamente. La trascendenza affermata dalla filosofia consisteva nel dire che Dio non è nulla di ciò che è l'uomo, ma essa non diceva ciò che è Dio. La santità manifesta la realtà stessa della trascendenza nella sua esperienza vissuta e, correlativamente, porta l'uomo a riconoscersi come creatura: «In contrasto con la potenza che noi sentiamo essere fuori di noi, ha scritto giustamente Otto, il sentimento di creatura si precisa in noi in quanto sentimento del nostro eclissamento, del nostro annullamento, in quanto coscienza di non essere che polvere e cenere. Tale sentimento sacro forma per così dire la materia grezza dell'umiltà religiosa». ³⁹ Santa Caterina da Siena dava a una simile esperienza la formulazione più rigorosa quando l'esprimeva con questa frase a lei indirizzata dal Cristo: «Io sono colui che sono, tu sei colei che non è».

L'esperienza religiosa raggiunge qui la realtà metafisica. Noi ritroviamo l'aseità divina, ma espressa in termini d'intensità, e la contingenza umana come annullamento della creatura da parte della realtà divina. Ma nello stesso tempo il significato di un tale annullamento ci appare non come una distruzione, ma come una conversione. Di fronte alla suprema realtà dell'essere divino, lo spirito sente l'irrealtà di tutto

il resto. La gloria di Dio, nel momento in cui si manifesta, oscura la gloria delle creature. Questo non significa che le creature non abbiano una gloria che ricevono da Dio; solo viene distrutto il mondo fallace in cui la luce delle creature oscurava nello spirito dell'uomo la luce divina, in cui le innumerevoli piccole luci delle sue gioie sensibili gli impedivano di contemplare la grande notte stellata nella quale egli è immerso. Le cose riprendono il loro posto: Dio sta al primo e il resto appare di assai poco conto in suo paragone.

Ma, pur penetrando nel mondo, pur avvicinandosi all'animo umano, Dio resta colui che è il Tutt'Altro. Questa caratteristica insolita confonde e disorienta lo spirito, il quale non ha termine di confronto per una tale misteriosa realtà, nessuna presa per coglierlo; essa suscita nell'animo quella fondamentale disposizione religiosa che è lo spavento, il *pavor* dei Latini, l'*awe* degli Inglesi, il *thambos* dei Greci. Molto acuta ne è l'analisi fatta da Otto: «Il misterioso, nel senso religioso della parola, del vero *mirum*, è, per usare l'espressione forse più esatta, il tutt'altro, ciò che ci è estraneo e ci lascia sconcertati, ciò che è assolutamente al di fuori delle cose abituali comprese, ben note e quindi familiari: è ciò che si contrappone a quest'ordine di cose e per questo provoca uno sconvolgimento che paralizzava». ⁴⁰

È il "terribile" di cui Rilke diceva essere il bello niente altro che il primo grado, il *tremendum* che il *Dies irae* evoca quando ci mostra in Dio il «*rex tremendae maiestatis*». Il terrore di cui parliamo non ha nulla a che vedere con la paura volgare, con il timore del castigo. È di ordine metafisico ed esprime l'assoluta sproporzione fra la grandezza di Dio e la capacità dello spirito umano. Questa grandezza, quest'immensità che supera le dimensioni umane, è la maestà. La sua

³⁹ R. Otto, *Le Sacré*, Payot, Parigi 1949, p. 38.

⁴⁰ R. Otto, *op. cit.*, p. 47.

vicinanza getta l'uomo nella confusione e ne sconvolge lo spirito, come l'ago calamitato in vicinanza di un blocco magnetico ad altissimo potenziale. Isaia ci descrive un tale sconvolgimento:

*Entreranno nelle spelonche delle rupi
e nelle cavità sotterranee
a cagione del terrore che incute il Signore
e della sua fulgida maestà
quando si leverà a scrollare la terra.⁴¹*

La vicinanza del mistero si carica così di tutto il suo significato religioso; disorienta la pretesa dell'uomo a rinchiudersi nei propri limiti e a bastare a se stesso; lo fa conscio della precarietà e della labilità della sua esistenza; decentrandolo, lo costringe a uscire dalle sue vie. Non si tratta più semplicemente dell'affermazione necessaria di un trascendente, ma della presenza terribile di questo trascendente nella sua terribile realtà. Qui appare il paradosso della manifestazione del Dio biblico, che è presenza del mistero come mistero nel mondo profano, presenza del mistero che s'impone all'uomo e lo conquide, ma che egli s'impone soltanto per trasformarlo in lui.

Questo chiarisce perché quest'esperienza del sacro, questo timore di Dio nel senso che abbiamo descritto, sia la base essenziale della religione autentica. Infatti esso garantisce la trascendenza di Dio nell'intimo della sua immanenza e costituisce un'invalicabile barriera che impedisce alla religione autentica di sfociare nel panteismo; conserva l'abisso che separa il Creatore dalla creatura, pur dentro il dono che il Creatore fa di se stesso alla creatura; sottolinea la gratuità del

dono di Dio, manifestando che il divino è, nell'uomo, una realtà estranea e non una proprietà naturale; e in questo modo gli restituisce tutto il suo valore, perché il valore del dono che Dio fa di se stesso si può valutare soltanto se si è prima intravisto qualcosa di ciò che Dio è in se stesso. Infine impedisce radicalmente alla religione di degradarsi in familiarità, poiché la penetra di riverenza infinita.

Ma questo carattere di estraneità, pur esprimendo a meraviglia l'essenza della santità che significa essenzialmente separazione, non ne esaurisce il contenuto. La manifesta infatti sul piano dell'essere, non su quello del bene. Ora, la santità esprime anche la trascendenza nell'ordine del valore; è l'espressione dell'infinita eccellenza divina, per la quale s'impone all'uomo, non più soltanto come una pienezza di esistenza che l'opprime, ma come una suprema perfezione, a cui l'uomo non può rifiutare l'omaggio di una stima incondizionata e che suscita in lui quella fondamentale disposizione religiosa che è l'adorazione.

Otto l'ha descritta in maniera perfetta: «Il sentimento del *sanctus* appare come il sentimento di qualcosa che esige un rispetto incomparabile e nel quale si deve riconoscere il supremo valore oggettivo. Il terrore in presenza della santità divina non coincide con la semplice paura della potenza assoluta e della *tremenda maiestas*, di fronte alla quale il solo atteggiamento possibile è quello dell'obbedienza cieca ed atterrita. *Tu solus sanctus* non è un'esclamazione dettata dalla paura, ma un saluto di lode pieno di rispetto; non è il semplice balbettio dell'uomo di fronte a ciò che rappresenta la somma potenza, ma anche l'espressione con cui l'uomo vuol riconoscere ed esaltare ciò che possiede un valore che supera qualsiasi nozione. Egli non esalta la potenza assoluta che impone le sue esigenze e che costringe, ma la po-

⁴¹ Is 2,19.

le più alte esigenze e che merita di essere servita, perché è degna di esserlo». ⁴²

Quest'aspetto, che termina di dare un contenuto alla santità di Dio, è propriamente l'oggetto del messaggio di Isaia, il quale provoca una trasformazione dell'atteggiamento religioso. Fino ad allora, sembrava che Dio esigesse soltanto il perfetto compimento degli atti di culto, con i quali veniva riconosciuta la sua sovranità. Isaia non condanna il culto, ma dimostra che rimane privo di valore, quando non è l'espressione di un atteggiamento interiore:

*Che ho da farne di tanti vostri sacrifici?
Togliete le sozzure delle vostre azioni
dalla mia vista.* ⁴³

Se Dio infatti non è soltanto l'Onnipotente, ma anche il Santissimo, se la sua trascendenza non è solo nell'ordine dell'essere ma anche del bene, ciò che egli vuole dall'uomo è anzitutto che sia santo, come egli è santo, cioè che aderisca interiormente alla sua volontà infinitamente santa, adempiendo i suoi comandamenti e osservando la sua Legge.

Questo punto rappresenta un momento essenziale della rivelazione di Dio, quello in cui appare il legame tra religione e moralità. È un legame che potrebbe essere mal compreso: c'è infatti un fariseismo della morale, così come c'è un fariseismo del culto. E niente è più contrario alla Bibbia che ridurre la religione alla morale. Ma qui appare l'inverso. La morale è integrata dalla religione nella misura in cui l'obbligo, che ne è l'espressione, appare fondato sull'infinita santità della volontà divina, la quale s'impone assolutamente al rispetto dell'uomo:

⁴² R. Otto, *op. cit.*, p. 84.

⁴³ Is. 1.11.16

«Il sentimento dell'obbligo morale – ha scritto giustamente Padre de Montcheuil – sorge quando il movimento derivante dall'amore per il valore, che è Dio stesso, incontra in noi un'intima resistenza. Esso traduce l'affermazione che non solo questa resistenza, ma ogni resistenza dev'essere superata». ⁴⁴

E infatti sembra impossibile poter ridurre l'obbligo morale, come già abbiamo detto, a una pressione sociale o a una legge di sviluppo personale. Se così fosse, potrei disporne a piacermi; ed è proprio quel che fanno oggi coloro che definiscono morale la disciplina che impongono a se stessi. Ma in questa morale non c'è più nulla di obbligatorio. La sola cosa nei cui confronti io mi sento obbligato, non è ciò che s'impone per costringimento, ma ciò a cui io non posso rifiutare l'omaggio incondizionato della mia volontà. Ora, a me può imporsi soltanto una persona trascendente. Per questo l'obbligo morale altro non può essere che il rispetto della volontà infinitamente santa di Dio. Il fondamento ultimo della morale non potrebbe essere che religioso. La morale è l'adorazione della volontà; per questo ogni peccato è sempre un'assenza d'amore per Dio.

Tutto ciò appare molto bene nel passo fondamentale cui occorre sempre rifarsi quando si parla di santità, e cioè Isaia 6. La prima reazione derivante dal contatto del profeta con la santità di Dio è anzitutto un movimento di arretramento. Il contatto con l'infinita purezza divina lo fa conscio della sua propria fondamentale impurità e quindi della sua incompatibilità con Dio: «Ohimè, che io sono perduto, perché, essendo un uomo di labbra impure e in mezzo a un popolo di labbra impure dimorando, ho veduto con i miei occhi il Signore degli eserciti». ⁴⁵

⁴⁴ Y. de Montcheuil, *Mélanges théologiques*, Aubier-Montaigne, Parigi 1951, p. 151.

⁴⁵ Is. 6.5

Simile a questa è la reazione di Pietro, quando, durante la pesca miracolosa, gli si manifesta la divinità di Cristo: «Allontanati da me, o Signore, perché io sono un uomo peccatore». Possiamo quindi affermare che la prima manifestazione provocata in un'anima dall'avvicinarsi della santità di Dio, è di darle il senso del peccato. I santi sanno cos'è il peccato; i peccatori lo ignorano. Perché, se il peccato è un atto di disprezzo verso la volontà di Dio, soltanto colui che comprende fino a qual punto questa volontà sia degna di essere amata, si rende conto della gravità del peccato.

Ma questa prima reazione, che costringe l'uomo peccatore a fuggire davanti a Dio santo, è seguita da una seconda, la sete di purificazione. Perché l'anima non può non amare e contemporaneamente non provare il desiderio di essere unita a questo Dio santo, che le appare temibile. Questa contraddizione è il fulcro stesso della religione autentica. Ma, per unirsi a Dio, l'anima deve essere purificata, giacché solo ciò che è santo può unirsi al Santissimo. Essa si rivolge allora allo Spirito Santo, che solo può operare in lei una purificazione radicale, che raggiunge la radice stessa del suo essere.

Questo ci porta a cogliere un altro tratto della santità di Dio: egli appare come un fuoco divoratore, in quanto consuma ogni impurità. È quel che ci mostra il seguito del testo di Isaia: «Allora volò a me uno dei Serafini con in mano una pietra rovente, tolta con le molle dall'altare. Con essa mi toccò la bocca, e disse: Ecco toccate le tue labbra con questo mezzo; è cessata la tua reità, espiato il tuo peccato». ⁴⁶ Quel che Dio consuma, infatti, non è l'essere dell'uomo, ma la sua impurità. E questo ci dimostra che, se l'uomo teme come un pericolo l'avvicinarsi di quel fuoco divino, non è perché egli ne presagisca una minaccia per il suo essere, ma per-

⁴⁶ Is 6,6-7.

ché si sente minacciato nella sua volontà di appropriazione, che è in realtà la sua impurità radicale.

La santità di Dio appare così all'anima peccatrice come un fuoco purificatore. Ma, a mano a mano che questo fuoco la purifica, l'anima, svincolata dai suoi lacci, prova per l'infinita bontà di Dio un'irresistibile attrazione, che la strappa a se stessa e a tutto, per assorbirla in lui. Otto ha designato quest'ultimo aspetto della santità con il termine *fascinatio*. Infatti questa parola esprime a meraviglia l'attrazione che Dio esercita sull'anima alla quale si svela la sua santità. È un'attrazione suprema, in quanto supera tutti gli ostacoli e abbatte tutte le barriere. È la follia dell'amore che scoppia nell'anima dei santi. Essa appare come l'ultima tappa del cammino dell'anima verso Dio, perché storna completamente l'anima da se stessa, per farla riposare totalmente in lui.

Dio è così percepito dapprima come oggetto di desiderio da parte dell'anima che lo cerca. Molte volte la Scrittura ci parla di una tale ricerca di Dio:

*L'anima mia a te aspira di notte;
ancora al mattino il mio cuore ti ricerca.*⁴⁷

Di questa ricerca traboccano le opere dei grandi mistici. Sant'Agostino descrive l'anima che il peso dell'amore trascina sempre di più in Dio; Gregorio di Nissa scrive: «L'anima, liberata dalle passioni, si slancia, leggera e rapida, dal basso verso le grandi altezze. E se dal basso non giunge nulla ad arrestare il suo slancio, s'eleva sempre di più al di sopra di se stessa, poiché la natura del Bene attira a sé coloro che la contemplan». ⁴⁸ Così l'anima, quasi attirata da una forza di gra-

⁴⁷ Is 26,9.

vitazione spirituale, s'immerge sempre più profondamente nella tenebra divina.

Dio appare anche come il riposo dell'anima che lo trova e di cui placa la sete. «Colui che crede in me, non avrà mai più sete», diceva Gesù Cristo alla Samaritana. E già l'Antico Testamento descrive la felicità che dà il possesso di Dio:

*Quanto gran bene, o Signore,
tieni serbato a chi ti teme.*⁴⁹

L'eccesso della gioia divina colma l'anima molto più di quanto essa potesse immaginare. È la beatitudine, la gioia trascendente, che cancella tutte le altre gioie. Instancabilmente i mistici hanno descritto come Dio basti totalmente all'anima, la quale ha trovato l'unico necessario. La parola di Dio, toccando l'anima, la desta all'esperienza delle realtà divine, in cui essa si compiace: «Tu mi hai chiamato, hai gridato, hai infranto la mia sordità; tu hai balenato, hai brillato, hai dissipato la mia cecità. Hai sparso il tuo profumo e io l'ho respirato e ora anelo a te. Ti ho gustato e ora ho fame e sete. Mi hai toccato e ardo dal desiderio della tua pace».⁵⁰

Ma questi due aspetti, in cui Dio appare dapprima come desiderabile e poi come dilettevole, non sono due momenti che si succedono di modo che, dopo aver trovato Dio, l'anima non lo desidera più. Perché se l'anima è colmata secondo la sua capacità, Dio resta sempre al di sopra di tutto quel che l'anima può possedere. Ma, comunicandosi all'anima, egli ne dilata la capacità e la rende capace di una nuova comunicazione. Così l'anima è insieme sempre soddisfatta e sempre assetata. L'esperienza mistica è contempora-

⁴⁹ Sal 31(30),20.

⁵⁰ Sant'Agostino. *Confessioni*, X, 27. Edizioni Paoline, Roma 1953.

neamente, secondo la profonda concezione di Gregorio di Nissa, *stasis* e *kinesis*, riposo e movimento. «E l'anima che sale non si arresta mai, poiché va da inizi a inizi attraverso inizi che non hanno mai fine.»⁵¹ La trascendenza di Dio continua a sussistere nella comunicazione che egli fa di se stesso, di modo che la stessa visione beatifica sarà l'eterna scoperta di incomparabili splendori divini; in essa Dio sarà finalmente conosciuto e tuttavia mai compreso, per sempre il più noto e il più ignoto.