

**COME DIO PARLA AL SUO “POPOLO”
RIVELANDOSI ANCHE ATTRAVERSO IL CANALE
DI TRADIZIONI SPIRITUALI DIVERSE**

S O M M A R I O

:

1. Ciascuna religione del mondo è mediatrice di redenzione e salvezza, ma anche di rivelazione divina: lo stesso “popolo di Dio” può quindi attingere verità dal patrimonio di qualsiasi tradizione diversa
2. Influssi sull’ebraismo dalla religio-sità dei popoli di Canaan
3. Influssi dalla religione della Mesopotamia
4. Un antesignano di Giobbe in terra di Babilonia
5. Influssi provenienti dalla religione della Persia
6. Una scorsa a testi mazdeici che furono redatti in forma scritta in epoca più tarda di molti secoli offre, certo, minori garanzie di corrispondere alle credenze antiche; potrebbe, comunque, esprimere un’idea più viva della loro ricchezza
7. Cos’è che possiamo definire più sicuramente un apporto del mazdeismo all’ ebraismo
8. Ancora su tradizioni mesopotamiche accolte e svolte in quella ebraica
9. Il Buon Pastore
10. L’Uomo-Dio
11. Un Dio umano che muore ma poi risorge
12. Influenze della filosofia greca nel processo di elaborazione della dogmatica cristiana
13. Giustino e Clemente Alessandrino
14. Le influenze platoniche e la filosofia di Agostino
15. Le influenze aristoteliche e Tommaso d’Aquino
16. L’umanesimo cristiano ed il suo manifesto: l’“Oratio de hominis dignitate”
17. Le deviazioni dell’umanesimo ed i suoi pseudo-assoluti
18. Come, nel Sillabo di Pio IX, l’autorità della Chiesa condanna l’umanesimo deviato dell’età moderna
19. Rimane, comunque, aperto il problema se del moderno umanesimo non si possano recuperare valori di sicura derivazione cristiana
20. Nei confronti del moderno umanesimo il Concilio Vaticano II ha assunto un atteggiamento radicalmente diverso, inaugurando lo stile fraterno di un dialogo fatto di rispettoso ascolto di quanto anche gli altri possano insegnare
21. Il Vaticano II esprime la convinzione che le stesse questioni sollevate dal moderno ateismo meritino l’esame più approfondito
22. Il Vaticano II afferma che la Chiesa, lungi dallo sminuire l’umanesimo, lo esalta, in Dio, oltre ogni limite nella prospettiva della stessa deificazione
23. Assumendo il moderno umanesimo in una nuova sintesi originale e facendone essenziale ausilio nel perseguimento del regno di Dio, la tradizione ebraico-cristiana non fa che integrarsi ulteriormente di tutto quel che Dio stesso le ispira per il canale di tradizioni diverse

**1. Ciascuna religione del mondo
è mediatrice di redenzione e salvezza
ma anche di rivelazione divina:
lo stesso “popolo di Dio” può quindi
attingere verità dal patrimonio
di qualsiasi tradizione diversa**

Molti credenti ragionano come se l'umanità intera fosse coperta da un'immensa tettoia, che impedirebbe alla rivelazione divina di piovere se non attraverso larghi buchi aperti in corrispondenza del popolo ebreo e, più tardi, della Chiesa. Dovunque, altrove, siccità completa!

La Chiesa stessa, nel suo insegnamento più aggiornato, contesta decisamente un'idea del genere. Come rileva un documento significativo del Concilio Vaticano II, le religioni non cristiane “non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini”. È per questo che “la Chiesa Cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in tali religioni”. Essa, quindi, esorta i suoi figli affinché, nel dialogo con i seguaci delle altre religioni, “riconoscano, conservino e facciano progredire” gli indubbi “valori spirituali, morali e socio-culturali che in loro si trovano” (Dichiarazione *Nostra aetate*, 2).

Ciascuno di questi valori è un “elemento di verità e di grazia presente e riscontrabile, per una nascosta presenza di Dio” in mezzo agli stessi “pagani” cui si volge l'attività missionaria. Questa ha per fine di purificare tali elementi da ogni scoria di male per restituirli a Cristo, dal quale provengono. “Perciò ogni elemento di bene presente e riscontrabile nel cuore e nella mente umana, o negli usi e civiltà particolari dei popoli, non solo non va perduto, ma viene sanato ed elevato e perfezionato...” (Decreto conciliare *Ad Gentes*, 9).

Perché mai i valori delle altre religioni sono da riconoscere, da conservare, da promuovere? Certamente a vantaggio di quelle genti, per aiutare il loro sviluppo spirituale; ma perché non anche a vantaggio nostro, di noi cattolici, se è vero che in tutte le epoche noi abbiamo tanto imparato pure dagli altri e dalle stesse tradizioni più diverse?

È un principio che, storicamente, si fa strada a fatica nella Cristianità sia cattolica che protestante. Una posizione di estrema chiusura è quella di Karl Barth. Per la sua “teologia dialettica” la salvezza viene dalla sola rivelazione cristiana accolta con fede. Le tradizioni diverse sono tentativi di autogiustificarsi, di salvarsi da sé, puramente umani, idolatrici, votati al fallimento. Malgrado le differenze e la polemica che li hanno divisi, anche Emil Brunner, del pari svizzero e protestante, è qui abbastanza sulla medesima linea.

È un punto di vista alquanto diffuso nel protestantesimo. Nella Chiesa cattolica vi aderisce una minoranza esigua. L'ultimo concilio l'ha apertamente sconfessata, preceduto in questo da una famosa lettera del Sant'Uffizio all'arcivescovo di Boston (1949, pontificato di Pio XII) nel merito di insegnamenti eccessivamente rigoristi che qualcuno impartiva in un centro culturale di quella diocesi (Denzinger, 3866-3973).

Nel cattolicesimo prevalgono due posizioni in contrasto, che Jacques Dupuis schematicamente caratterizza come segue.

C'è chi nelle religioni non cristiane vede solo “il desiderio innato nell'uomo di unirsi al Divino”. Solo il cristianesimo rappresenta “la risposta personale di Dio” a una tale esigenza dell' homo naturaliter religiosus. Le altre religioni sono mere espressioni di una religiosità “naturale”. È quella che spesso viene chiamata la “teoria del compimento”. Ne sono principali esponenti Jean Daniélou ed Henri de Lubac

Un'interpretazione assai diversa è quella per cui “le varie religioni dell'umanità rappresentano invece in se stesse degli interventi specifici, pur iniziali, di Dio nella

storia della salvezza". Tali divini interventi sono, comunque, "ordinati all'evento salvifico decisivo in Gesù Cristo". È l'indirizzo che Dupuis chiama "teoria della presenza di Cristo nelle religioni" o della "presenza inclusiva di Cristo".

Secondo questa teoria gli autentici religiosi extracristiani "sono salvati da Cristo non a dispetto della loro adesione religiosa e della pratica sincera delle loro tradizioni, bensì mediante quell'adesione e quella pratica. Vi è dunque salvezza senza il vangelo, anche se non una salvezza senza Cristo o a prescindere da lui" (J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni*, Queriniana, Brescia 2001, p. 110).

Autorevole iniziatore di questa nuova tendenza è Karl Rahner. I religiosi autentici che vivono al di fuori del cristianesimo egli li chiama "cristiani anonimi" con espressione che è rimasta famosa. Di costoro si può dire che il mistero della salvezza li raggiunge "attraverso una intermediazione della tradizione religiosa cui appartengono" (ib., p. 115).

È chiaro che la salvezza in Cristo si fa piena allorché il cristianesimo anonimo si fa esplicito. Su questo punto la Chiesa non ammette ambiguità, che possano svuotare il suo ruolo specifico. Nell'affermare puramente e semplicemente che qualsiasi religione è atta a salvare, a redimere in misura piena i suoi seguaci c'è il rischio di impaniarsi in una sorta di indifferentismo.

Aperta ed insieme equilibrata appare questa considerazione di Piero Rossano: "...Le religioni non cristiane dove e nella misura in cui obiettivano ed esprimono storicamente qualcosa della luce del Verbo, si possono ritenere depositarie di una certa illuminazione divina e come tali guide a Dio e strumenti provvidenziali di salvezza".

Per contro l'autore aggiunge: "Quando invece e nella misura in cui esprimono la chiusura dell'uomo a Dio, esse si sottraggono alla offerta dell'economia della salvezza e vengono giudicate e rimosse da Cristo e dal suo Vangelo" (P. R., *Il problema teologico delle religioni*, Edd. Paoline, Catania 1975, pp. 33-34).

Al suo terzo capitolo, il menzionato libro di Dupuis ci offre una interessante rassegna di come la teologia più recente, non solo cattolica, ha definito i rapporti tra cristianesimo e le altre religioni.

Prevalsa, all'inizio, quello che egli chiama il "paradigma ecclesiocentrico", che definisce "esclusivistico", dove la posizione massimalistica è riassumibile nel motto *extra ecclesiam nulla salus*, fuori della chiesa non c'è salvezza.

Se ci si preoccupa della salvezza degli "altri" che non fanno parte della Chiesa, è necessario attribuire la salvezza, più che alla chiesa, al Cristo, nascostamente e implicitamente presente in ogni tradizione ("paradigma cristocentrico" o "inclusivistico").

L'esigenza di stabilire un autentico dialogo con le tradizioni monoteistiche induce numerosi teologi a rinunciare alla pregiudiziale cristiana e a porre il punto centrale del dibattito in Dio. Vengono, così, considerate su un piede di parità le varie figure salvifiche, tutte comunque orientate a Dio ("paradigma teocentrico" o "pluralistico").

A questo punto c'è chi obietta che il teocentrismo potrebbe privilegiare in maniera indebita il Dio dei monoteisti, imponendolo a tradizioni orientali che concepiscono e vivono il Divino in maniere diverse. J. Hick, il quale ha già avuto larga parte nel proporre il teocentrismo, preferisce ora parlare di una Realtà Centrale ovvero di un Assoluto Divino che, in sé, non può essere considerato né personale né impersonale.

Altri teologi preferiscono porre al centro il Regno di Dio di cui fan parte anche i non cristiani, impegnati assieme ai cristiani a far crescere il Regno stesso verso la sua pienezza escatologica. Un impegno comune è richiesto anche per quella sotēria, per quella salvezza che include il "benessere eco-umano". Siamo, così, al "regnocentrismo" e al "soteriocentrismo" di P. F. Knitter.

Altri, come A. Pieris e C. Molari, si orientano verso un “logocentrismo”, ricordando quanto gli stessi Padri affermavano circa la presenza e l’azione universali del divino Logos o Verbo, concepito che sia, o meno, come quello che infine si incarna nell’uomo Gesù Cristo.

C’è chi, poi, come lo stesso Knitter, si propone di evitare ogni interpretazione cristocentrica che potrebbe apparire troppo angusta, e quindi preferisce porre al centro lo Spirito Santo, che “soffia dove vuole” (Gv. 3, 8). Siamo, qui, al “paradigma pneumatocentrico”.

Regnocentrismo, soteriocentrismo, logocentrismo, pneumatocentrismo sono tutti riconducibili al teocentrismo. Quindi i paradigmi fondamentali rimangono tre: teocentrismo, cristocentrismo, ecclesiocentrismo.

Nel 1989 l’Associazione Teologica Indiana ha pubblicato, nel corso del suo XIII congresso, una dichiarazione che porta il titolo *Verso una teologia indiana del pluralismo religioso*. Vi si esprime una forte insofferenza per le angustie dei tre detti paradigmi, per il loro occidentalismo, per la loro inadeguatezza ad abbracciare e penetrare la ricca varietà delle esperienze religiose, ciascuna delle quali può avere una validità propria.

Chi ha aperto una strada in questo senso è l’indiano Raimondo Panikkar, il cui nome va ricordato tra gli esponenti della già menzionata “teoria della presenza di Cristo nelle religioni”, accanto a Rahner, del quale si è dato cenno.

C’è chi addirittura propone di sospendere ogni ricerca di teologia delle religioni e di limitarsi ad approfondire una fenomenologia religiosa comparata.

Personalmente, Jacques Dupuis, dopo aver messo al bando ogni esclusivismo, mira ad una sintesi tra inclusivismo (che pone al centro Gesù Cristo Verbo incarnato) e pluralismo (che pone al centro Dio come tale). Dove altri possono vedere contraddizione, egli vede complementarità. Solo così è possibile spiegare, insieme, la centralità dell’evento storico puntuale di Gesù di Nazaret e l’azione universale dello Spirito di Dio nella varietà delle sue manifestazioni.

La teologia delle religioni si è ben posto il problema di come le tradizioni esterne al cristianesimo possano, anche proprio in quanto tali, mediare la salvezza per i loro seguaci. Ma quel che si è passato in rassegna rapidissima circa la tematica del dialogo religioso può già darci un’idea di un possibile sviluppo ulteriore: si tratta, ora, di veder bene se e come le tradizioni esterne possano mediare la stessa rivelazione divina, per i propri seguaci non solo, ma anche per noi e per la nostra Chiesa.

Nel menzionato libro di Dupuis ho trovato una risposta positiva anche in relazione a questo secondo punto. Ai suoi occhi scritture sacre bibliche e non bibliche si rivelano complementari. D’altra parte, nell’ottica della Chiesa, quella che le è consegnata è una rivelazione piena.

Ma in che consiste la pienezza della rivelazione cristiana? Propriamente essa non è la parola scritta del Nuovo Testamento, bensì è la persona stessa di Gesù Cristo, le sue parole ed opere, la sua vita e morte e resurrezione, è l’evento Gesù Cristo nella sua totalità (*Il cristianesimo e le religioni*, p. 249).

Ora, però, “questa pienezza non è da intendere in senso quantitativo – come se, dopo Cristo, si sapesse ormai tutto ciò che appartiene al mistero divino e non ci fosse più niente da imparare – ma qualitativo” (ib., p. 249).

Il fatto è che “la coscienza umana di Gesù, pur essendo quella del Figlio, è comunque una coscienza umana, e dunque limitata” (p. 251).

Ciò vuol dire che la pienezza della rivelazione divina in Gesù, per quanto di intensità singolare, “è ‘non esaustiva’ del mistero” (p. 253).

A questo punto si pone il problema “se la parola di Dio contenuta in altre tradizioni religiose abbia il valore di ‘parola di Dio’ soltanto per i membri di tali tradizioni, o se

invece possiamo ritenere che Dio parli anche a noi cristiani per mezzo dei profeti e dei sapienti la cui esperienza religiosa costituisce la fonte dei libri sacri di tali tradizioni". Per Jacques Dupuis la risposta è che "la pienezza della rivelazione contenuta in Gesù Cristo non contraddice questa possibilità" (p. 262).

Egli aggiunge che non è nemmeno escluso, in linea di principio "l'uso nella preghiera cristiana, anzi nella Liturgia della parola, delle parole di Dio contenute nei libri sacri delle altre tradizioni religiose" (p. 263).

E insomma, "per quanto ciò possa apparire paradossale, un contatto prolungato con le scritture non bibliche può aiutare i cristiani – se praticato all'interno della fede – a scoprire in maggior profondità taluni aspetti del mistero divino che essi contemplanò svelato loro in Gesù Cristo" (ibidem).

La Chiesa si pone quale continuatrice del popolo eletto, quale nuovo Israele. In effetti si può ben dire che già tra il popolo ebreo e gli altri confinanti o prossimi c'è sempre stato, in ogni epoca, un interscambio, che ha permesso ad Israele di acquisire sempre nuovi elementi per arricchirne la propria visione religiosa. Quel che si può dire degli antichi rapporti tra Israele ed altri popoli si può affermare ancora, in maniera analoga, dei rapporti tra Chiesa cattolica ed altre chiese, religioni e culture e tradizioni spirituali diverse.

Per quanto concerne quel che il "popolo di Dio" ha appreso e mutuato dall'esterno, nulla però ci obbliga a pensare che tali acquisizioni siano avvenute in maniera indiscriminata, dando luogo a commistioni, a sincretismi, a eclettismi intimamente contraddittori. Forse ogni volta avveniva un po' così all'inizio; ma gli esponenti più autorevoli della tradizione finivano, poi, per porre in opera un accurato filtraggio.

Quanto era inconciliabile è stato rigettato, mentre quel che si rivelava più accettabile e positivo era, sì, acquisito, ma come elemento da comporre in una sintesi originale: sintesi pur coerente con un ebraismo in processo di sviluppo.

Tesi di questo saggio è che Dio può rivelarsi al "suo popolo" – Israele e poi la Chiesa cristiana – non sempre e necessariamente per illuminazioni dal suo interno, ma tante volte per un canale più indiretto, offerto da tradizioni e civiltà e contesti culturali diversi.

Attenzione: dicendo che l'ebraismo (e poi il cristianesimo) acquisisce dall'esterno un nuovo apporto di verità non vuol dire affatto che questo debba consistere in una iniezione di verità tutta pura e genuina. Ogni nuovo apporto si concreta in un'idea, in una credenza, in una regola, in una pratica, in un rito, che può, sì, avere un suo nucleo più genuino di ispirazione, un suo contenuto rivelativo autentico, ma ha, senza dubbio, anche una sua scorza umana, un suo rivestimento psicologico, culturale.

La nuova acquisizione si propone a noi tutta insieme con la sua intrinseca verità, ma altresì con lo schermo di una interpretazione umana vissuta, che la può, in qualche misura, occultare. Nel calderone della psiche umana ribollono i fattori più diversi. Vi hanno spazio anche istanze più negative, nel loro "umano troppo umano". E tutto concorre a formare quel "nuovo", che il "popolo di Dio" può acquisire da altri.

Un altro fatto da considerare è che il "nuovo", nel suo presentarsi, nel suo apparire all'orizzonte, può già trovare nel popolo di Dio una qualche predisposizione ad accoglierlo: una preparazione, in questo senso, anche se ancora per lo più inconsapevole.

In un primo momento la nuova presa di coscienza sarà condivisa solo da quella che, in senso spirituale, si può considerare un'avanguardia. Gli elementi più conservatori opporranno al nuovo un deciso rifiuto, magari in blocco. In seguito, col lento maturarsi dei tempi e delle situazioni e delle coscienze, gli stessi tradizionalisti finiranno per maturare un'adesione, fatta salva una minoranza più retriva che si cristallizzerà in una opposizione irriducibile.

L'elaborarsi del nuovo nelle tradizioni spirituali esterne, e il maturarsi del popolo di Dio ad accogliere quel nuovo nel suo seno, son due processi che possono andare avanti in contemporanea.

Come farà in concreto il popolo di Dio, la tradizione nostra, a recepire gli apporti di tradizioni diverse? Attraverso quali operazioni? Sul piano della normalità, qualcosa di nuovo lo si può apprendere, in maniera diretta o anche mediata, col vedere, con l'ascoltare, col leggere. A questo punto viene da chiedersi se non operino altri mezzi di conoscenza ad un livello che sia ad un tempo paranormale ed inconscio.

Paranormale, in che senso? Nel senso di posto in atto mediante facoltà di conoscenza paranormale, cioè per telepatia o chiaroveggenza, o per l'una e l'altra insieme. Un pensiero è pur sempre una realtà ben concreta. È una realtà che, se non ai sensi fisici, resta in qualche modo accessibile a un certo tipo di sensibilità spirituale, o paranormale.

A un livello inconscio, in che senso? Nel senso che uno o più soggetti (in questo caso della tradizione nostra, che chiameremo B) potrebbero percepire il pensiero di soggetti diversi (di una tradizione A, rispetto a noi estranea) senza propriamente rendersi conto né di come la percezione avvenga in loro, né della sua provenienza.

Una nuova intuizione religiosa, un pensiero partecipato, un sentimento condiviso da più persone di A può essere, per così dire, nell'aria. Quindi costituisce quella che si può chiamare una formazione psichica. Una tale realtà non fisica, ma pur dotata di una sua consistenza forte, elaborata in A (tradizione spirituale a noi estranea) può essere percepita da noi, soggetti della tradizione B, anche in maniera paranormale, per una sorta di trasmissione diretta da mente a mente senza mediazioni fisiche. È per questa via che perverrà ad influire sullo svolgimento dei nostri pensieri e credenze.

Può anche darsi che i soggetti destinati a ricevere, a percepire, ne siano già in qualche modo preparati. È possibile, infine, ipotizzare che il comunicarsi della nuova intuizione (o credenza, o conquista spirituale) dalla tradizione A alla tradizione B sia l'espressione particolare di un processo più esteso, più comprensivo: cioè del processo attraverso cui la medesima intuizione verrebbe ad affiorare insieme sia in A che in B.

Già Carl Gustav Jung si pose un problema del genere, in merito a fatti che apparivano, sì, connessi tra loro, ma da un legame non causale nel senso fisico. Dalle sue meditazioni in proposito è scaturito il concetto della "sincronicità", che qui non spiegherò, limitandomi ad un accenno e a un rinvio al suo saggio *Synchronizität* del 1952 (tr. it., Boringhieri, Torino 1975).

Per fare un altro passo avanti, raffiguriamoci insieme le due tradizioni, di cui l'una, A, abbia ben maturato la nuova intuizione; l'altra, B (la nostra), stia iniziando a maturarla. Noi di B ci troveremmo ancora ai primi passi del processo. Ma questo fatto già in qualche misura predisporrebbe noi di B ad accogliere l'intuizione già maturata da A, e, per così dire, già "nell'aria".

A questo punto una percezione spirituale-paranormale da parte nostra – di noi di B – sarebbe in grado di aiutare la tradizione nostra a recepire l'intuizione nuova in una maniera più sicura e spedita. In ogni caso, almeno per certi aspetti, almeno entro certi limiti, si avrebbe un passaggio della nuova intuizione da A a B, cioè da quella tradizione estranea a questa nostra. Si avrebbe, da parte nostra, un'acquisizione.

A chi dovremmo riconoscerci debitori? Certamente alla tradizione A; ma, prima ancora, a Dio, Sorgente prima di qualsiasi ispirazione, che può parlare a noi sia direttamente dal nostro fondo, sia, ad un tempo, per il canale di tradizioni diverse, le quali abbiano già maturato certi temi meglio di noi.

2. Influssi sull'ebraismo dalla religiosità dei popoli di Canaan.

Premesso tutto questo, possiamo notare le affinità con le tradizioni dei popoli della terra di Canaan, dove gli ebrei si stabiliscono. La conquista di quella terra avviene per gradi. I cananei vengono ridotti in soggezione, ma non sterminati, e la loro civiltà sopravvive. La loro influenza religiosa e culturale si fa sentire per secoli, soprattutto nella religiosità popolare degli ebrei, più aperta a sincretismi.

Si trattava, all'inizio, di una cultura assai più sviluppata e progredita di quanto non fosse quella di un popolo nomade che veniva dal deserto. Anche solo questo fa comprendere come i circoli ortodossi e coloro che si proponevano a guide spirituali di Israele fossero preoccupati di salvaguardarne i valori della tradizione.

Prende, così, forma un preciso divieto, seguito da un comando spietato, l'uno e l'altro fatti derivare da Dio stesso: non accordare alcuna familiarità ai cananei; anzi cacciarli via, distruggere i loro idoli e altari e quanto attiene al loro culto; al limite, ammazzarli tutti (Num. 33, 55-56; Deut. 7, 1-5; 20, 16-18).

Un bel comando divino, cui gli ebrei perlopiù disobbediranno, mostrandosi, in questo, assai migliori, se non del loro Dio, certo almeno di una sua immagine deformata da forme atroci di fanatismo barbarico.

Nella terra di Canaan ogni città, col territorio che essa domina, ha un suo dio patrono, un suo Baal. E anche gli ebrei hanno un dio della loro stirpe: Jahvè, il "Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe".

Quest'ultima espressione fa pensare anche a un dio quale patrono della persona singola, e perciò della discendenza, in cui l'individuo si continua: idea che pare anch'essa familiare in quell'ambiente storico e che si ritrova espressa con frequenza, per esempio, nei testi babilonesi.

Gli antichi ebrei certamente attribuivano al loro Dio una potenza creativa superiore, che si esplicava anche proprio nella creazione storica del popolo d'Israele e d'ogni suo bene e fortuna.

Non per questo mettevano in dubbio la potenza delle divinità degli altri popoli. Solo molto più in là vedranno nel loro il Dio unico, negando ogni attributo divino agli altri e riducendoli a vuoti e vani idoli, a puri e semplici pupazzi che un artigiano si costruisce per poi prostrarglisi dinanzi a chiedergli impossibili grazie (Is. 40, 18-20; 41, 6-7 e 21-24; 44, 6-20; Ger. 10, 1-16).

Il culto prestato a Jahvè commemorava, col rito della Pasqua, la liberazione dal giogo egizio. Esso appartiene alla religiosità di quel popolo, che all'inizio era una comunità di pastori nomadi. Col fissarsi in Palestina, gli ebrei appresero dai cananei non solo le tecniche agricole, ma anche quelle feste e quei riti che sentivano di dovere celebrare perché la terra non negasse i suoi frutti.

Ecco allora che, secondo le usanze di Canaan, gli stessi ebrei si propiziavano i Baal ("signori", "possessori") dei vari territori. Più tardi ai Baal subentrò Jahvè come Dio non solo del popolo ebreo, ma anche della terra dagli ebrei conquistata col suo aiuto e da lui stesso attribuita loro in eredità. Sui medesimi altari di rozze pietre i riti sacrificali rimanevano i medesimi, che già i cananei avevano celebrato negli stessi identici luoghi (cfr. G. F. Moore, *Storia delle religioni*, vol. II, c. I).

Ai Baal si sacrificava nelle "alture" (*bāmôth*), cioè sulla collina di cui ogni città poteva disporre per tali celebrazioni, luogo che si riteneva separato dall'esistenza profana dell'abitato e più vicino alle sedi celesti degli dèi. Si celebravano anche atti di culto presso le sorgenti e sotto alberi frondosi.

All'aria aperta vi si tracciavano spazi sacri, dove si erigevano rozzi altari di pietra per sacrifici di animali e libazioni. Vi venivano anche eretti pali sacri e anche stele e cippi,

questi e quelle levigati in maniera primitiva, indicanti la presenza di singole divinità, o con pura funzione commemorativa.

Ministri del culto erano in primo luogo il re della città. C'erano, poi, sacerdoti, che eseguiamo anche divinazioni. C'erano profeti. C'erano donne e uomini consacrati alla divinità, che servivano prostituendosi. Nelle clamorose celebrazioni conviviali, che assumevano sovente un carattere orgiastico, si perseguiva una sorta di comunione mistica con la divinità.

La facilità con cui gli ebrei adottavano usanze e credenze cananee ci conferma della loro permeabilità ai possibili influssi esterni. Certo, però, gli influssi cananei vennero contrastati con particolare vigore da quelli che nel popolo ebreo si erano assunti l'onere di tutelare la tradizione.

Venivano particolarmente contestati i culti nelle alture: si veda Lev. 26, 30; Num. 33, 52; 1 Re, 3, 2-3; 12, 31-32; c. 13; 15, 14; 22, 44; 2 Cr. 11, 15; 14, 2; 15, 17; 17, 6; 21, 11; 20, 33; 28, 4.25; 31, 1; 32, 12; 33, 3.17.19; 33, 3; 34, 3; 11, 7; 2 Re 12, 4; 14, 4; 15, 4; 15, 35; 16, 4; 17, 9.29.32; 18, 4.22; 21, 3; c. 23; Sal. 77, 58; Is. 36, 7; Ger. 19, 5; 32, 35; 48, 35; Ez. 6, 3.6; c. 16; 18, 6; 18, 11; 18, 15; 20, 29; 35, 8; Os. 18, 8; Am. 7, 9.

Erano oggetto di riprovazione vivissima i culti rivolti ai Baal (nome comune plurale) o a quel Baal che tale è per eccellenza e va identificato con Hadad, dio del cielo, delle folgori e delle piogge, datore di ogni prosperità di raccolti e di bestiame, re degli dèi e degli uomini e del mondo universo: Num. 25, 3; 24, 41; Deut. 4, 3; Gdc. 2, 11.13; 3, 7; 6, 25.28-31; 8, 33; 9, 4; 10, 6.10; 1 Sam. 7, 4; 12, 10; 1 Re, 16, 31-32; c. 18; 19, 18; 22, 54; 2 Cr. 23, 17; 24, 7; 28, 2; 33, 3; 34, 4; 2 Re, 1, 3-6-16; c. 10; 21, 3; 23, 4-5; 4, 42; c. 10; 11, 18; Ger. 2, 8.23; 7, 9; 9, 13; 11, 13.17; 12, 16; 19, 5; 23, 13.27; 32, 29.35; Os. 2, 10.15.19; 11, 2; 13, 1; Sof. 1, 4.

Così i culti alla dea Astarte: Gdc. 2, 13; 1 Sam. 7, 3-4; 10, 6; 12, 10; 1 Re 11, 33.

Alla dea Ashera: 1 Re 15, 13; 18, 19; 2 Re 21, 7; 23.7; 2 Cr. 15, 16.

Al Sole, alla Luna, alla Milizia del Cielo: 2 Re 21, 3.5; 23, 4; 23, 5; 2 Cr. 33, 3.5; Ger. 8, 2; 19, 13; 33, 22.

Alla statua del Vitello o del Toro: Es., c. 32; Deut. 9, 21; 2 Re 17, 16; Neem. 9, 18; Tob. 1, 5; Sal. 106, 19-20; Os. 8, 5-6; 10, 5; cfr. Atti 7, 41. Il toro è simbolo di quell'Hadad che abbiamo appena incontrato.

Parimenti era riprovata la prostituzione sacra: 1 Re 14, 24; 15, 12; 22, 47; 2 Re 23, 7.

Sembra, poi, che i cananei praticassero anche sacrifici umani: di neonati primogeniti (che in età inferiore a una settimana venivano chiusi, ancor vivi, entro giare); di adulti, uccisi e poi bruciati, in occasione di gravi calamità; di giovani, murati vivi, per fondare saldamente una città o una casa (per questi ultimi vedi 1 Re 16, 34 e anche Gios. 6, 26). Sono usanze crudeli, efferate, non ancora del tutto scomparse ai tempi stessi di Geremia, che le condannerà con gran forza (Ger. 7, 30-34; 32, 34-35). Una condanna del sacrificio dei primogeniti c'è anche in Ezechiele (20, 26).

In quel momento di insicurezza circa la prole futura, il primogenito avrebbe potuto essere l'unigenito: quindi l'offerta del primogenito – simile a quella che era stata richiesta ad Abramo (Gen. 22, 1-18) – doveva costituire il dono più grande che un uomo potesse fare alla divinità: quello del sopravvivere in una discendenza messa così in forse.

Di tali pratiche, considerate gravemente abusive, le prescrizioni legali e le denunce e minacce dei profeti riusciranno a venire a capo solo con grande lentezza e gradualità. Ancora ai tempi della monarchia israelita gli alti luoghi delle alture rivaleggiano col tempio di Gerusalemme, e i Baal e le Astarti disputano il culto a Jahvè, mentre continuano i sacrifici umani.

Tutto considerato si può dire che i cananei hanno, sì, influito non poco sulla religiosità del "popolo di Dio", ma in una maniera che i difensori della tradizione

ebraica hanno giudicato perlopiù negativa, e perciò, con grande fatica e travaglio, hanno finito per rigettare anche di fatto, in concreto. Ben più favorevole accoglienza avranno apporti esterni di altri popoli e civiltà, come via via si potrà rilevare.

Della letteratura cananea, se mai ce n'è stata una, nulla ci è rimasto. In capitoli successivi passeremo in rassegna notevoli spunti che, con tutta evidenza, la Bibbia ha tratto dalla letteratura dei popoli mesopotamici, per quanto svolgendoli alla propria maniera originalissima. Se noi potessimo accedere a quella presunta letteratura cananea, chissà se non vi riscontreremmo elementi più positivi, assimilando i quali l'ebraismo abbia tratto un giovamento e una ricchezza, come sarà poi il caso di quegli apporti mesopotamici.

Cananei, fenici, mesopotamici sono tutt'altro che divisi in compartimenti stagni. Si danno intercomunicazioni, affinità, divinità comuni. Il testo biblico denuncia con insistenza quelle che alla mentalità ebraica tradizionale appaiono negatività insuperabili, ma poi accoglie altri elementi che, rielaborati, appariranno assai meglio assimilabili, e se ne arricchirà. È quanto vedremo appresso.

Ed è quanto ci offre conferma circa l'attitudine del "popolo di Dio" a difendere, sì, gelosamente la propria fede, ma anche a integrarla via via di apporti spirituali esterni, da considerare doni e rivelazioni che lo stesso Dio gli faccia pervenire attraverso canali diversi.

3. Influssi dalla religione della Mesopotamia

Notevoli sono le influenze che sul popolo ebreo esercitano la spiritualità e la civiltà dei babilonesi, in ragione non solo della prossimità di quella nazione, ma anche delle sue vittorie e del suo duro dominio sullo stesso Israele.

I babilonesi ci hanno lasciato tutta una letteratura, che non sappiamo quanto si limiti ad esprimere credenze mesopotamiche o quanto, invece, possa anche esprimere credenze dell'antica popolazione cananea di Palestina, della quale nessuna letteratura ci resta in senso proprio, come già si diceva.

La concezione dell'oltretomba appare mutuata da quella dei babilonesi e degli assiri, come di altri popoli di quella zona. In questa visione gli inferi sono chiamati il "Paese senza Ritorno". È una "nera dimora" la "casa donde chi è entrato non fa ritorno". Vi si giunge per la "via donde non è sentiero che porti indietro". È la "casa dove quelli che entrano sono privati di luce, dove polvere è loro cibo e creta loro alimento, / dove non vedono luce, dimorando in tenebre" (*Dal Nilo all'Eufrate – Letture dell'Egitto, dell'Assiria e di Babilonia*, a cura di A. Di Nola, Edipem, Novara 1974, p. 90, "La discesa di Ishtar all'inferno").

Né i babilonesi, né in seguito gli assiri, pare siano mai andati al di là di questa visione così cruda dell'esistenza ultraterrena, che del resto è un po' simile a quella che ne avevano i greci. Nell'oltretomba mesopotamico non c'è traccia alcuna dell'idea né di un giudizio, né di una possibile liberazione da quel mondo tenebroso.

Il premio o il castigo che ci si può meritare con le buone o cattive azioni è qualcosa che si ottiene su questa terra, in questa vita. Sono, rispettivamente, le "benedizioni" e le "maledizioni" che raggiungeranno chi fa il bene (prosperità e felicità, buona salute, figli, vittoria sui nemici) e chi fa il male (siccità, moria di bestiame, malattie inguaribili, prole sventurata, disgrazia e sconfitta). Si tengano presenti le dettagliate enumerazioni che fornisce il Deuteronomio, al capitolo 28.

In certo modo queste trovano un precedente nelle benedizioni e maledizioni con cui si concludevano le leggi babilonesi e lo stesso Codice di Hammurabi. Quanto per esempio al Codice, il re Hammurabi (1728-1686 a. C.) che lo ha sanzionato auspica un

lungo regno ai successori che lo manterranno inalterato e maledice chi lo modificherà o violerà: che il dio della tempesta Enlil “determini, come destino per lui, un regno di male / giorni pochi in numero, anni di carestia, / tenebre senza luce, morte subitanea! / Ordini, con la sua parola potente, la distruzione della sua città, / la dispersione del suo popolo, il trasferimento del regno, / la sparizione del suo nome e della sua memoria dal paese!” (Ibid., pp. 129-130, “La sanzione maledittoria della legge”).

La maledizione può essere efficace, può causare malattie e disgrazie. Per neutralizzarla si oppongono riti e preghiere (come p. es. quella al dio Sole “Samas contro malattie causate da *māmītu* [maledizione e incantesimi relativi]” e come la “preghiera magica agli dèi della notte”, in *Testi sumerici e accadici* a cura di G. R. Castellino, UTET, Torino 1977, pp. 637-645).

4. Un antesignano di Giobbe in terra di Babilonia

Che l'uomo buono sia gratificato da benedizioni e il malvagio perseguitato da maledizioni è cosa che, invero, non sempre si verifica. È la terribile esperienza di Giobbe, è il motivo del suo lamento. Ne troviamo un'anticipazione significativa in certe tavolette e frammenti di Nippur, databili a circa il 1700 a. C., che derivano da esemplari forse di trecento anni prima di questa sorta di copia. Perciò si può dire che il Giobbe babilonese precede quello ebraico di una quindicina di secoli.

Così l'antesignano babilonese del nostro Giobbe si confida col proprio dio, suo personale patrono e protettore: “Sono un uomo, uno che ha discernimento, e tuttavia quegli che mi rispetta non prospera. / Le mie parole giuste sono state volte in menzogna. / L'uomo di inganno mi ha coperto con il vento del sud: io sono costretto a servirlo... / Mi hai attribuito sofferenza sempre di nuovo. / Entro nella mia casa e aggravato è il mio spirito. / Io, l'uomo, esco sulla strada, e oppresso è il mio cuore. / Con me, il coraggioso, il giusto pastore [il re?] è divenuto adirato, / sopra di me ha volto lo sguardo ostilmente. / Il malvagio ha cospirato contro di me, ti ha incollerito, ti ha infuriato, ha progettato il male. / Io, il saggio, perché mai sono associato agli ignoranti? / Io, quegli che ha discernimento, perché sono contato fra gli ignoranti? / Cibo è sparso per ogni dove, e mio cibo è la fame. / Di giorni le parti a tutti vengono assegnate, e la parte che mi viene assegnata è il soffrire... / Mio dio, vorrei stare in piedi dinanzi a te, / parlarti... La mia parola è un gemito. / Vorrei parlartene, far lamentazione sull'arezza del mio sentiero... / Ahimè, la madre che mi partorì non interrompa il mio lamento dinanzi a te, / non canti la mia sorella felice canto e motivo, / lacrimosamente mormori le mie disgrazie dinanzi a te, / lamentosamente la mia moglie gridi la mia sofferenza, / l'esperto cantore pianga il mio amaro destino... / Mio dio, il giorno splende sopra la terra, per me il giorno è nero... / Lacrime, lamento, angoscia e oppressione dimorano dentro di me. / La sofferenza mi schiaccia come chi non fa altro che piangere. / Il demonio del destino mi ha nelle mani, soffoca il mio soffio vitale, / il maligno demone delle malattie si immerge nel mio corpo... / Mio dio, tu che sei il padre che mi generò, solleva il mio volto... / Fino a quando mi trascurerai, mi lascerai senza segno di protezione? / Fino a quando mi lascerai senza guida?”

Il Giobbe babilonese si chiede perché tante disgrazie lo colpiscano. Le ha meritate? Forse sì: “Dicono i prodi sapienti una parola giusta e retta: / ‘Giammai nacque alla madre un figlio senza peccato, / un uomo senza peccato non è esistito dal tempo dei tempi’ ”.

Se è vero che egli è un peccatore, non gli rimane che chiedere il divino perdono. Così egli supplica il suo dio: “Pronunzia parole di perdono su quegli che abbattesti nel giorno di collera... / Io, l’uomo, voglio confessare i miei peccati dinanzi a te...”

La sua confessione supplichevole ben gli giova: “Le sue preghiere e petizioni il suo dio ascoltò. / Le piangenti lamentazioni e i gemiti che lo riempivano addolcirono il cuore del dio suo. / Le giuste parole, le parole sincere pronunciate da lui, il suo dio accettò, / le parole che l’uomo in preghiera confessò / piacquero... alla carne del suo dio, e il suo dio tolse la sua mano dalla parola malefica... / L’invadente demone di malattia che aveva steso ampie le ali, egli spazzò via... / il demone del fato che era stato ivi posto in corrispondenza della sua sentenza, egli allontanò. / Volse in gioia la sofferenza dell’uomo” (*Dal Nilo all’Eufrate*, cit., pp. 101-103, “Il motivo di Giobbe”. Altre traduzioni in “L’individuo e il suo dio personale”, in *Testi sumerici e accadici*, pp. 473-477. Riscontri significativi ne “Il poemetto del giusto che soffre”, *ibid.*, pp. 478-492 e in “Teodicea babilonese”, *ibid.*, pp. 493-500).

Il Giobbe dell’Antico Testamento sostiene la propria innocenza ad oltranza contro le argomentazioni dei tre amici Elifaz, Bildad e Zofar. Il giovane Elihu, che prende la parola successivamente, rincarà la dose dei tre amici-accusatori e aggiunge considerazioni proprie sulla sofferenza che risveglia la coscienza umana e la purifica. Giobbe si ostina fino all’ultimo a dichiarare di non comprendere con quale giustizia Dio gli abbia mandato tante disgrazie.

Alla fine, allorché Dio stesso prende la parola, il poveretto avverte al vivo tutta la propria meschinità di fronte alla grandezza del Creatore e ai suoi decreti imperscrutabili. Pieno di confusione, riconosce il suo torto di avere dubitato della sapienza e giustizia di Dio.

A differenza di Giobbe, il suo precursore babilonese riconosce da sé di essere un peccatore e di meritare i mali che l’affliggono, e chiede perdono. La resistenza, incomparabilmente più ostinata e puntualizzatrice, che opporrà l’ebreo dà la misura della presa di coscienza che i suoi contemporanei avranno conseguito del problema, che, per la sua grave complessità, non è certo questione da affrontare nella maniera sbrigativa del testo di un millennio e mezzo prima.

Alla fine sia il babilonese che l’ebreo vengono graziati e beneficiati dalla divinità: vedono, così, la loro sofferenza tramutata in gioia. Anche su questo punto la Bibbia trova un precedente nelle più antiche tavolette di argilla.

Assai serio è il problema posto dal libro di Giobbe, che esso in verità non risolve affatto in termini che siano a noi comprensibili. La coscienza ebraica finisce per ripiegare su di un premio delle buone azioni e su di un castigo delle cattive che l’uomo possa riscuotere, se non in questa vita, in una vita futura.

5. Influssi provenienti dalla religione della Persia

La potenza babilonese viene distrutta da Ciro, e in seguito i discendenti di Ciro vengono sconfitti da Alessandro, sì che al dominio di Babilonia subentra quello della Persia. È il momento in cui, in luogo delle influenze babilonesi, intervengono a operare, successivamente, quelle della Persia e della sua stessa religione.

Fino ad allora i profeti ebrei avevano interpretato le sconfitte e le deportazioni subite dai babilonesi come un divino castigo inflitto al popolo d’Israele, soprattutto per avere tradito Jahvè affidandosi alle divinità dei popoli vicini. Veniva, qui, affermata la responsabilità corporativa di un intero popolo, dove ciascuno è solidale con tutti gli altri e le stesse colpe dei padri ricadono sui figli.

Quest'idea, espressa nel detto "I padri mangiarono l'uva acerba / e i denti dei figli ne rimasero allegati", veniva però contestata da profeti come Geremia ed Ezechiele (Ger. 31, 2-30; Ez. 18, 2; cfr., più in genere, l'intero capitolo 18). È quanto accadeva in un periodo successivo, nel quale prendeva forma sempre più chiara un'idea ben diversa: ciascun uomo è responsabile individualmente e va remunerato per le azioni compiute in proprio. È detto in Ezechiele, 18, 4: "Morirà la persona che pecca". All'opposto, chi "segue le mie leggi", afferma il Signore, "e adempie i miei decreti agendo con rettitudine... è giusto: certamente vivrà" (vv. 5-9).

Una remunerazione veramente giusta, che non si riceva mai nel corso della vita terrena, è giocoforza debba aver luogo in una esistenza futura (cfr. Sap. 2, 21 – 3, 12; 2 Mac. 12, 43-46; Prov. 11, 5; 16, 4; Eccli. 11, 26; Sap. 4, 19 – 5, 16).

A questo punto la religione dei persiani ben soccorre a confermare gli stessi ebrei nell'idea che la giusta retribuzione ci sarà solo in un'altra esistenza: in una vita che si estenda oltre questa terrena, dove la giustizia può attuarsi solo in maniera assai imperfetta.

Secondo la religione persiana fondata da Zarathustra, immediatamente dopo la morte fisica l'anima è sottoposta a un giudizio individuale, dove pensieri, parole, azioni vengono soppesati, per fissare il suo destino ultraterreno. Così il buono accede alla presenza di Dio, mentre il cattivo è gettato nell'inferno.

Tale doppia condizione è, però, temporanea: avrà luogo, in ultimo, una resurrezione di tutti i morti e un giudizio universale. Dopo di che, secondo la fede zoroastriana quale è espressa in testi più recenti, si avrebbe il riscatto degli stessi malvagi. Quando, però, una tale idea abbia preso forma, se sia stata già presente nella fede mazdeista anche nell'epoca di Ciro, è difficile dirlo.

Una cosa, comunque, si può affermare in maniera abbastanza plausibile: l'idea di una resurrezione e di un giudizio universali certamente compie e corona l'idea di una resurrezione collettiva del popolo ebreo. Questa si esprime nel racconto di una visione profetica di Ezechiele. Jahvè depone il profeta in una pianura che biancheggia di una immensa distesa di ossa umane; ed ecco che un soffio divino fa riprendere vita a queste ossa, che si ricompongono a formare uomini, fasciati di nervi e di carne e di pelle e ricostituiti infine a formare la moltitudine del popolo di Israele rinato.

"Figlio dell'uomo", dice Jahvè ad Ezechiele, "queste ossa sono tutta la casa di Israele. Eccoli, vanno dicendo: 'Le nostre ossa sono inaridite, è svanita la nostra speranza, ormai siamo finiti. Perciò profetizza e di' loro: 'Così dice il Signore Jahvè: Ecco, io sto per aprire le vostre tombe; da esse vi farò uscire, o popolo mio, per ricondurvi nel paese di Israele.

"Allora saprete che io sono Jahvè, quando aprirò le vostre tombe e ne farò uscire voi, o popolo mio. Immetterò in voi il mio soffio e riavrete la vita, quindi vi installerò nel vostro paese; e saprete che io, Jahvè, l'ho detto e compiuto'" (Ez. 37, 11-14).

L'idea di una resurrezione universale compie e perfeziona anche l'idea di una restaurazione messianica, di un ritorno del popolo ebreo alla propria terra, così come viene espressa dal secondo Isaia. A un tale rinnovamento corrisponderà un nuovo ordine di cose. Nel creare "nuovi cieli e nuova terra", Dio porrà in essere una nuova condizione di vita, in cui "non si udranno più voci di pianto né grida di angoscia", in cui tutti vivranno felici a lungo e saranno esauditi in ogni desiderio. È una rigenerazione che coinvolgerà lo stesso mondo animale: "il leone, come un bue, mangerà la paglia" mentre "lupo e agnello pascoleranno insieme" (Is. 65, 17-25).

Israele era senz'altro preparato a recepire il concetto nuovo di una resurrezione finale dei morti, ma ciò non è un argomento valido per escludere che una tale visione escatologica gli venisse dalla religione dei persiani, come ogni apparenza suggerisce e come parecchi studiosi convengono.

Questo potrebbe costituire, per noi, l'esempio di un altro apporto esterno, che viene ad arricchire il patrimonio religioso di Israele come se si trattasse di una nuova rivelazione. Se le cose stessero in tali termini, potremmo considerare l'apporto nuovo un qualcosa che, attraverso il mazdeismo degli antichi persiani, viene rivelato ad Israele dallo stesso Dio. Ce ne dà conferma il fatto che questa idea della "resurrezione della carne", assunta a verità di fede, darà poi materia a un distinto articolo del credo cristiano.

Ad accogliere la visione dell'oltretomba e degli eventi ultimi proposta dai persiani furono essenzialmente i farisei, mentre l'aristocrazia sacerdotale e i sadducei vi si opponevano.

Il mazdeismo propone una visione dell'oltretomba abbastanza diversa da quella che gli ebrei avevano professato fino a quel momento. I buoni e cattivi comportamenti sono premiati e puniti con piena giustizia non più in questa vita terrena – dove le sanzioni risultano, invero, assai imperfette – bensì nell'altra dimensione.

Di ciascun uomo vengono distinti i pensieri, le parole, le opere; vengono elogiati "i buoni pensieri, le buone parole, le buone opere". È un'espressione che, come tutti sanno, fa parte del Confiteor della Messa: "Confesso a Dio onnipotente ecc. che ho molto peccato in pensieri, parole ed opere...".

Le "omissioni" sono un'aggiunta più recente. Confesso, a mia volta, la mia ignoranza: non saprei dire come questa triplice distinzione abbia preso forma nel corso della tradizione ebraico-cristiana. Comunque rilevo che essa ricorre di continuo in un testo antico del mazdeismo come lo *Yasna*, a cominciare dalla Professione di fede mazdeista: "Io rinuncio a tutti i pensieri, a tutte le parole, a tutte le opere" dei cattivi spiriti (*Yasna*, 13, 17); e "lodo il pensiero santo, la parola ben detta, l'opera ben fatta" (ibid., 27; cfr. una serie di altri passi dello *Yasna*: 10, 46-48; 12, 1; 13, 17 e 27; 19, 54-56; 28, 1; 33, 2; 44, 8; 50, 21; 67, 53; 70, 31-33).

Secondo gli stessi testi mazdeici più antichi, dopo la morte i cattivi finiscono nella Casa della Menzogna, in un soggiorno di tenebre. Tra le altre sofferenze c'è quella di nutrirsi di cibi disgustosi in un ambiente maleodorante.

I buoni, invece, sono trasferiti nella Casa del Buon Pensiero che è un felice soggiorno di luce. Qui essi mangiano e bevono cose gradevoli e godono di lunga vita e buona salute spirituale e materiale. Il loro principale impegno è adorare Ahura Mazda, il Signore Sapiente, e cantare le sue lodi.

La felicità dei buoni e l'infelicità dei malvagi sono durevoli; e manca qualsiasi cenno, nelle Gatha, ad una possibile cessazione.

Una novità che la tradizione ebraico-cristiana potrebbe avere mutuata dal mazdeismo è che la casa di Ahura Mazda, soggiorno di luce dei buoni, è nel cielo: in quel cielo supremo che nella sua parte più alta tocca la luce infinita. Lì sono "i mondi perfetti, che Ahura abita" (*Yasna*, 42, 3). Come lì è l'abitazione di Mazda, lì è il suo "regno": "La ricompensa che tu hai stabilita, a me destinata secondo la tua legge, o Ahura Mazda, daccela in questo mondo e nel mondo celeste. Che noi possiamo arrivare al tuo regno... per l'eternità" (*Yasna*, 31, 4).

L'espressione "regno" come regno di Ahura Mazda, cioè regno di Dio, ricorre. È un regno che alla fine deve trionfare, deve stabilirsi dappertutto: "Allorché su costoro [i malvagi] viene ad abbattersi il castigo dei loro crimini, venga allora a stabilirsi il tuo regno, o Ahura Mazda, in virtù dello spirito buono!" (*Yasna* 30, 8). "Che tu possa, a tuo grado, regnare felicemente su tutte le creature, Ahura Mazda! Regna, a tuo grado, sulle acque, sugli alberi, su tutto quel che è buono e la cui provenienza è pura" (*Yasna*, 8, 10-11).

Non viene, qui, spontaneo il richiamo all'invocazione "Venga il tuo regno" del Padre nostro? E altresì il richiamo a quanto il Vangelo afferma, più in genere, del "regno

di Dio”? Non per nulla il regno di Dio vi è denominato anche “regno dei cieli”, trattandosi del Dio trascendente che ha nel cielo la sua dimora simbolica.

In maniera analoga agli antichi ebrei, gli stessi persiani trovavano difficoltà a concepire una vita umana che non fosse anche corporea. Ciò vale pure per l’aldilà, dove, come si è accennato, sia i buoni che i cattivi continuano a mangiare e a bere. Il paradiso è luogo di felice esaltazione sia per l’anima che per il corpo. “Affinché noi possiamo essere santificati nell’anima e felici nello spirito, fa’, o Mazda, che anche i nostri corpi siano pieni della maestà della luce del mondo migliore; fa’ che risplendano della perfetta purezza, della purezza bella in sommo grado” (*Yasna*, 60, 17-19).

In linguaggio teologico cristiano si direbbe; “Fa’, Signore, che anche i nostri corpi siano glorificati”.

È perfettamente concepibile come una vita celeste che si mantenga corporea aneli a recuperare una corporeità piena, risorgendo; e non solo una corporeità piena, ma una corporeità perfetta.

Yasht, 19, 11 confida che Ahura Mazdah insieme ai suoi compagni e collaboratori “restaurino il mondo e lo sottraggano all’invecchiamento, lo rendano immortale, incorruttibile, senza infezione, sempre vivente, potente a proprio grado”, e che “i morti risuscitino, e che l’essere vivente divenga immortale”.

Anche *Yasht*, 20, 89-90 si attende che un Salvatore – il Soshyant di cui diremo tra breve – insieme ai propri cooperatori e compagni “rinnovi il mondo e lo sottragga alla vecchiaia e alla morte, alla corruzione e alla putrefazione, e lo renda immortale, in continua prospera crescita, governato come si può meglio desiderare”. Tutto questo si avrà allorché “i morti risorgeranno, i viventi diverranno immortali e il mondo si rinnoverà secondo ogni sua migliore aspirazione”.

Yasna, 30, 9 accenna ad una “ricostituzione del mondo”. *Yasna*, 34, 15 dice che, con la sua potenza e volontà, Ahura Mazda conferisce “al mondo la perpetuità e la ricostituzione essenziale” ristabilendolo – commenta un autorevole interprete – in uno stato di perfezione.

Sarà allora che “diverranno immortali i mondi che hanno appreso gli insegnamenti della santità”. A questo punto “perirà la Menzogna... e sarà la distruzione della sua razza centupla”, cioè “degli innumerevoli modi in cui si esprime”. È quanto si dice nel versetto che segue – 20, 91 – il quale ricalca quasi per intero lo *Yasht*, 19, 12, che seguiva il brano precedentemente citato.

A punire i malvagi e a distruggere per sempre il male sarà “il fuoco, possente, rapido e forte, che soccorre col suo splendore ma punisce, manifestamente, con le sue possenti emissioni, chi l’offende” (*Yasna*, 34, 4). Il fuoco avrà perciò un grande ruolo nel processo attraverso cui l’universo intero verrà purificato da ogni male e trasformato in un mondo nuovo, perfetto e felice. Il fuoco che “viene da” Mazda è strettamente connesso allo “spirito” che parimenti deriva da lui (*Yasna*, 43, 7).

La creazione del “buono e felice mondo nuovo” ha luogo una volta per tutte, senza più ritorni indietro. Col mazdeismo siamo ormai fuori dalla caratteristica visione ciclica dei primitivo-arcaici, secondo la quale ogni cosa ritorna come prima, con un avvicendamento simile a quello delle stagioni, e tutto ricomincia e nessuna meta può considerarsi definitiva.

Nell’orizzonte della religione di Zarathustra, il punto d’arrivo finale della vicenda cosmica è irrevocabile, così come lo è nella visione che matura e diviene sempre più chiara attraverso il profetismo ebraico.

I profeti ebrei attendono il giorno in cui Dio tornerà al suo popolo, gli infonderà il suo spirito, gli immetterà un cuore nuovo, lo purificherà perché non più ricada nel peccato, lo colmerà delle sue benedizioni perché più non debba subire traversie. In tale

prospettiva Israele è destinato ad ammaestrare tutti gli altri popoli nella vera fede, e sarà felice e prospero per sempre in mezzo a una natura anch'essa rinnovata.

È un traguardo ultimo irreversibile. Va, comunque, notato che nella concezione zoroastriana c'è, alla fine, un ritorno indietro a quella che era la condizione perfetta e beata delle origini, di prima che si verificasse la scissione dell'unità cosmica. È, quindi, pur vero che si ha, qui, un ritorno in certo modo simile a quello della visione ciclica delle tradizioni spirituali prebibliche. Tuttavia grande è la diversità: nella visione zoroastriana il ritorno è definitivo, a differenza che in quelle visioni primitivo-arcaiche dove tutto si ripete all'infinito.

La definitività del ritorno a casa segna, senza dubbio, una forte analogia tra zoroastrismo e religione ebraico-cristiana. Qui, però, l'ebraismo continua a distinguersi dal mazdeismo: nella tradizione ebraica, come poi in quella cristiana, il traguardo finale della storia della salvezza appare non un ritorno, ma una situazione decisamente nuova.

Solo in questo cammino si ha, propriamente, il nuovo, il progresso, lo svolgimento storico. Ad ogni modo si deve riconoscere che lo zoroastrismo supera la pura visione ciclica dei primitivo-arcaici; e, in questo senso, avvia all'ebraismo-cristianesimo, per quanto sotto un altro aspetto rimanga a metà strada.

Nella visione dei farisei, e ancor meglio nel Vangelo, il "giorno del Signore" apparirà quello non solo del risorgimento nazionale ebraico, ma della resurrezione di tutto il genere umano e della trasfigurazione della natura ad ogni livello.

Si può dire che il profetismo ebraico aveva già posto buone premesse a una visione, che, grazie al contributo del mazdeismo, diverrà quella di una evoluzione universale, cosmica e storica, e del suo esito ultimo.

**6. Una scorsa a testi mazdeici
che furono redatti in forma scritta
in epoca più tarda di molti secoli
offre, certo, minori garanzie
di corrispondere alle credenze antiche;
potrebbe, comunque, esprimere
un'idea più viva della loro ricchezza**

Si è data, fin qui, un'idea più generale di quelli che – credo – potremmo considerare più sicuramente apporti dello zoroastrismo alla tradizione ebraico-cristiana. Conviene, ora, volgere l'attenzione a qualche punto particolare.

Mi esprimo, qui, con tutte le possibili riserve, ben consapevole delle difficoltà che presenta la cronologia di fin troppi testi delle più svariate religioni in genere, e, in particolare, della religione di Zarathustra.

Fino a questo punto si è considerato, del mazdeismo, solo quel che si può fare corrispondere con maggiore sicurezza a un periodo storico anteriore all'incontro con l'ebraismo (fine della dominazione babilonese ad opera di Ciro, inizio dell'egemonia politica ed anche culturale dei persiani sullo stesso Israele). Da questo punto in poi si possono considerare altri testi persiani, che han visto la luce secoli dopo – non pochi, invero – a cominciare da un'epoca non bene precisata che segue la conquista araba della Persia.

Quel che tali testi più recenti ci comunicano andrebbe, tuttavia, accolto con un certo beneficio d'inventario. Per quale ragione? Può essere che i loro contenuti esprimano credenze già diffuse in epoche più antiche e risultino da uno sviluppo del mazdeismo sostanzialmente fedele al suo spirito originario; ma chi può dirlo con certezza? Ad ogni

modo rimango persuaso che quel che ora si riporterà esprima almeno la sostanza del mazdeismo in maniera significativa.

Una scorsa a testi mazdeici che furono redatti in forma scritta in epoca più tarda di molti secoli offre, certo, assai minori garanzie di corrispondere alle credenze antiche. Potrebbe, comunque, esprimere un'idea più viva della ricchezza di questa nobile tradizione religiosa e, in particolare, di come questa concepisse la resurrezione universale, l'ultimo giudizio e la trasformazione dell'universo.

Gli antenati degli Ario-Indiani e dei Persiani vivevano gli uni accanto agli altri sull'altipiano a nord dei monti Hindukush. Ciò spiega una certa originaria somiglianza tra le due religioni, le quali poi vennero a connotarsi in maniere diverse, così come venivano a differire i flussi migratori e gli stanziamenti delle due popolazioni.

Gli indù maturarono, in seguito, una concezione pessimistica della vita nel mondo, gli iranici una più ottimistica e positiva. La spiritualità indù fugge la materia e, in genere, l'esistenza, in cui vede un doloroso eterno ciclo di rinascite. Gli iranici, costretti ad affrontare un clima aspro che alterna freddi rigidi a caldi intollerabili, si rivelavano gente ben più attiva e combattiva. L'ascesi indù è tendenzialmente di ritiro dal mondo, quella iranica è, piuttosto di lotta contro ogni male che affligge il mondo, per renderlo migliore, nella ferma fiducia che si potrà conseguire, in ultimo, una completa vittoria definitiva del bene sul male.

L'antica religione iranica è politeista, volta all'adorazione dei daiva: di dei che, identificati con le varie forze della natura, anche nel nome si mostrano abbastanza simili ai deva, alle divinità del panteon indiano.

Zarathustra si propone quale profeta e riformatore religioso ispirato dal Dio supremo Ormuzd o Ahura Mazdāh, il "Signore Sapiente". Questi è il Dio buono, ma anche, in sostanza, il Dio uno, poiché la divinità antagonista, il Malvagio Angra Mainyu, o Arihman, si caratterizza con meri attributi negativi ed è già destinato a soccombere, alla fine, per essere distrutto e annullato.

Nel considerare i daiva, cioè gli dei dell'antica religione non tanto dissimile da quella vedica, Zarathustra li definisce demòni. Egli invita gli uomini a dichiararsi adoratori di Ahura Mazdāh e nemici dei daiva come degli uomini malvagi e di ogni altra espressione di male. Il zoroastriano è un devoto a Mazdāh, ed è un fedele, che a Dio pienamente si affida.

Ahura Mazdāh è un Dio morale, un Dio che opera solo il bene. Come recitano i primi versetti dello *Yasna* (1, 1-4), egli è "il creatore, brillante, maestoso, grandissimo, buonissimo, bellissimo, / fermissimo, intelligenza suprema, di forma perfetta, il più elevato in purezza, / spirito sapientissimo, che effonde gioia ad ogni distanza, / che ci ha creati, formati, nutriti, il cui spirito imprime ad ogni realtà il suo sviluppo". Altrove Mazdāh si autodefinisce "il pastore" (*Yasht*, 1, 6).

Ahura Mazdāh agisce attraverso proprie emanazioni cui viene dato il nome di Ameša Spenta, i "Santi Immortali". In numero di sei, tali figure sacre sono gli attributi di Mazdāh: attributi personificati, che divengono termine di adorazione al pari di dei.

Mazdāh è il creatore del mondo, degli uomini e degli stessi dei minori. Beninteso: in un quadro tendenzialmente monoteistico va negata, a questi dei minori, qualsiasi autonomia assoluta, e gli va quindi attribuita una funzione simile a quella dei nostri angeli. Il male, che egli non fa né permette, è opera esclusiva di Arihman.

Un testo mazdeista posteriore alla conquista araba, il *Bundahišn* (15, 8), narra che Masya e Mashyôt, i progenitori che vennero a formare la prima coppia umana, si indussero a pensare che fosse stato Arihman a creare il mondo. Tale è il peccato originale di pensiero, dal quale sono poi scaturiti gli stessi peccati di parola e di azione e la totalità dei comportamenti colpevoli.

D'altronde un testo più classico, le *Gatha (Yasna, 30, 6)* accenna che gli stessi dei errarono nello scegliere la Mente Cattiva, il che gli costò la degradazione a demòni: “A costoro [cioè agli dèi devianti e trasformati in demòni], che perseguono la distruzione, si unì lo Spirito malvagio [Ahriman] che essi avevano scelto; e i mortali si unirono ad Aeshma [dio della violenza e dell'omicidio] per tempestare di mali, col suo aiuto, i due mondi [spirituale e terreno]”.

Ma perché Mazdāh permette il male? Il Dio supremo chiese ai geni guardiani degli uomini se fosse meglio che gli uomini venissero in tutto protetti, o se invece fosse meglio che venissero lasciati liberi di lottare contro il male, quali artefici dei propri destini. Così Mazdāh si limita ad assicurare la vittoria finale, cui gli uomini stessi dovranno collaborare con la loro attiva militanza.

Il giorno finale del Rinnovamento è preparato, attraverso il volgere dei secoli, da tre figli postumi di Zoroastro, tre Salvatori. Essi nascono alla distanza di un millennio l'uno dall'altro. In che modo? Dopo la morte del profeta, il suo seme viene depositato nel fondo di un certo lago, dove ad ogni millennio una vergine viene a bagnarsi, rimanendo incinta. Il terzo figlio è Saošyant, il Salvatore per antonomasia.

Questi, operando con sei assistenti, rinnoverà il mondo mediante uno o più sacrifici. La religione dei persiani ha in comune con quella indiana dei Veda un altissimo concetto del potere dei sacrifici, della loro efficacia. Il sacrificio ha, di per sé, la virtù di produrre effetti prodigiosi, e la resurrezione dei morti avrà luogo per effetto della immolazione del bue Hātāyōš.

Dal grasso di quel bue e dal succo della pianta Haoma si ricava l'anoš, un liquore che rende immortale chi lo beve. I sette operatori del sacrificio ne daranno a bere a tutti gli umani, rendendoli immortali (*Bundahišn*, ed. Anklesaria, 226, 3-4).

Secondo il *Rivāyat pehlevī* (48, 56), i sacrifici necessari a risuscitare l'intero genere umano sono cinque, e ad ognuno di essi risorge un quinto dell'umanità defunta.

Inoltre al compimento di ciascuno dei cinque sacrifici la terra si eleverà verso il cielo di una certa misura, finché alla fine l'avrà raggiunto. Come recita il *Rivāyat pehlevī* (48, 98) “si offrirà un sacrificio, e la Terra si eleverà di tre lance; al secondo sacrificio, essa si eleverà di trecento lance; al terzo, fino all'altezza di tremila lance; al quarto, fino all'altezza di trentamila lance; al quinto, giungerà alla sfera delle stelle”.

Continuando la lettura del medesimo testo (48, 99-100), apprendiamo che, in seguito, Ormuzd, i Santi Immortali, tutti gli *yazata* [“venerabili” dei-angeli] e tutti gli uomini si riuniranno in un solo e medesimo luogo. Poi le stelle, la Luna, il Sole ed il fuoco Vahrān scenderanno sulla terra, avendo assunto ciascuno per sé la forma di un uomo. Quindi “la creazione sarà integrata a Ormuzd”.

I sette rinnovatori saranno dotati dello *xvarrah* (“potere regale”) dei sette Santi Immortali, in quanto i sette Santi si saranno insediati nei pensieri dei sette rinnovatori. E, così come i Santi hanno tutti un pensiero e una volontà comune, anche i Rinnovatori si comunicheranno l'un l'altro la loro saggezza mediante puri atti di pensiero (cfr. *Selezioni di Zātspram*, 17-18).

In modo particolare, Ormuzd ispirerà e sosterrà il Salvatore, e si infonderà in lui come “in tutti gli uomini, affinché puri siano i loro desideri, buono il loro sapere, ferma la loro posizione e inalienabile la loro provvista”. E gli altri Santi Immortali si infonderanno uno negli animali, un altro ai fuochi, altri ancora nei metalli, nelle terre, nelle acque, nelle piante, “affinché ciascuna di queste [creature] sia pura e solida” (S. Z., 39).

Come in sostanza è detto in *Zātspram*, lo spirito divino viene immesso non solo negli uomini, ma in tutte le creature determinando una trasformazione universale ad ogni livello. Questo ha l'aria di essere, nel mazdeismo, un motivo più classico, una credenza diffusa sicuramente già nei tempi più antichi.

Viene spontaneo raccordare quest'idea con quella biblica dell'avvento di "nuovi cieli e nuova terra", che si esprime sia in Isaia che nell'Apocalisse.

"...Ecco, io creo cieli nuovi e una nuova terra", recita Isaia (65, 17-21), dando per cenni la rappresentazione non solo di uomini longevi e felici, protetti, esauditi in ogni loro preghiera prima ancora che chiedano, ma anche di una natura pacificata e armoniosa, da dove ogni violenza sarà bandita.

Narra, dal canto proprio, l'autore dell'Apocalisse: "Vidi un cielo nuovo e una terra nuova. Il primo cielo e la prima terra sono passati, e il mare non è più... E la morte non sarà più, né lutto né grido né dolore saranno più: ché le cose di prima sono passate... E nessuna maledizione ci sarà più... E non ci sarà più notte: e [gli uomini] non avranno più bisogno di luce di lucerna o di luce di sole, poiché il Signore Iddio spargerà luce su di essi..." (Ap., cc. 21-22).

Un altro possibile richiamo è a un famoso brano della lettera di Paolo ai Romani (8, 19-22), dove è detto: "La stessa intera creazione anela, in ansiosa attesa, alla manifestazione gloriosa dei figli di Dio". Essa, invero, è "sostenuta dalla speranza che anch'essa, la creazione, verrà affrancata dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla libertà della gloria dei figli di Dio" e "fino al momento presente geme e soffre i dolori del parto".

Che ne sarà di Ahriman e dei suoi accoliti? "Ahriman, i Giganti, Āz, i Generali, gli altri daiva appariranno agli uomini tutti abbattuti e sconfitti dai loro avversari. Ciò vedendo, gli uomini abbandoneranno il partito di Ahriman per quello di Ormuzd" (S. Z., 35).

Alla fine il trionfatore sarà il Dio Buono: "Ormuzd... dal lato sud interverrà all'assemblea e prenderà posto sul suo trono eterno ed autonomo" (S. Z., 31).

Questi ultimi dettagli della profezia escatologica in oggetto li abbiamo presi dalle *Selezioni di Zātspram*. Possiamo, ora, dare una sfogliata alle *Effemeridi del giorno di Hordād del mese di Fravartīn*. Questo titolo trova la sua spiegazione in un passaggio, dove è precisato che "il Signore Ormuzd compierà il Rinnovamento ed il Corpo Futuro nel giorno di Hordāt del mese di Fravartīn".

Sarà allora che si scatenerà la lotta finale: "I daiva... saranno resi impotenti" e "il Signore Ormuzd percuoterà Ahriman e lo renderà impotente e inebetito. Ahriman se ne andrà via passando per lo stesso buco attraverso cui è entrato; gli si taglierà la testa e si riempirà l'Inferno di sette metalli.

"A questo punto né lo Spirito malvagio né alcuna delle sue creature avranno più potere sulla Terra. La Terra risalirà fino alla sfera delle stelle..." (*Effemeridi*, 34-39; cfr. *Rivāyat pehlevī*, 48, 94-96).

Quanto alla creazione, "il mondo diverrà immortale, senza vecchiezza, senza malizia e senza avversità" (*Eff.*, 34); esso "diverrà puro; e gli uomini, liberati da ogni avversità, saranno immortali per i secoli dei secoli" (*Eff.*, 47).

La purificazione degli uomini sarà conseguita attraverso un giudizio universale, del quale sarà strumento un fuoco divino. Come recitano le *Selezioni di Zātspram*, "un grande fuoco scenderà dalle luci infinite illuminando tutta la terra. Terrà in mano un ramo simile ad un albero i cui rami siano in alto e le radici in basso: un ramo per ciascun giusto, una radice per ciascun malvagio. [...] I malvagi e i giusti verranno separati gli uni dagli altri (S. Z., 40).

Circa questa separazione dei buoni dai cattivi, per avere qualche dettaglio ci conviene fare un passo indietro a un brano del *Zātspram* che precede: "Come cavalli neri in mezzo a cavalli bianchi appariranno allora i malvagi in mezzo ai giusti. L'invitato cui è affidato tale compito... spingerà i giusti fuori dalla moltitudine dei malvagi e allineerà i giusti da un lato, i malvagi dal lato opposto: farà come il pastore che separa il gregge del bestiame bianco da quello del bestiame nero" (S. Z., 32-33).

Non richiama, forse, questa stessa immagine, e quasi alla lettera, un punto preciso del discorso di Gesù sull'ultimo giudizio? Davanti al Figlio dell'uomo "si raduneranno tutte le genti ed egli separerà gli uni dagli altri come il pastore separa le pecore dai capri e disporrà le pecore alla sua destra e i capri a sinistra" (Mt. 25, 32-33)

Riprendiamo il filo della narrazione secondo lo svolgimento puntuale del testo: "Verso quel tempo tutti gli uomini all'unisono si lamenteranno e faranno cadere in terra le loro lacrime: poiché il padre vedrà gettare nell'inferno il figlio, il figlio suo padre, il fratello il proprio fratello, la moglie il marito, il marito la moglie, l'amico l'amico proprio.

"I cattivi grideranno ai giusti: 'O padre, fratello, marito, moglie, amico, dimmi perché tu, su questa terra, non mi hai insegnato il giusto e puro cammino. Io mi sono fuorviato nel peccato, non ti ho seguito nella virtù, ed ora, separato dai genitori e dai compagni, dovrò prendere il sentiero dell'Inferno, invece di accompagnarti sul cammino che conduce al Paradiso splendente, come sarebbe se tu mi avessi insegnato la pace dello spirito? Qual è, perciò, l'utilità di avere avuto un amico che mi stimasse degno, su questa terra, di cibi, di vestiti e di case e non mi stimasse degno, nella sfera trascendente, di cose più gustose dei cibi, più dolci dei vestiti, più solide delle case, più rapide dei cavalli al galoppo?

"E le altre anime che non avevano distolto i loro amici dal peccato, ma li hanno lasciati fare, ovvero, dopo averli dissuasi, hanno distolto gli occhi da loro, tanto più ne soffriranno terribilmente. I rami diverranno come un firmamento dorato di tre gradini. Attraverso di esso i giusti saliranno al Paradiso: per i loro buoni pensieri fino alla sfera delle stelle, per le loro buone azioni fino alla sfera del Sole.

"Quanto ai malvagi, l'agitarsi di quei rami li farà cadere nell'Inferno. Ci cadranno attraverso tre porte, ciascuna delle quali è come la punta di un palo piantato [in terra]. Per via dei cattivi pensieri, delle cattive parole e delle cattive azioni andranno all'Inferno per restarvi tre giorni e tre notti (*Selezioni di Zātspram*, 40-44).

Che vogliono significare questi tre giorni e tre notti di ulteriore soggiorno infernale? Solo un tempo così limitato? Ma l'Inferno non è, anche qui, eterno? Come già si è accennato più sopra, il mazdeismo lo nega.

Dopo il giudizio universale, la pena infernale si rivelerà non più fine a sé, ma mezzo di purificazione. Per questo avrà durata così limitata, per quanto terribile possa dimostrarsi questa coda di sofferenze.

Il mutamento avrà luogo per intercessione di una sacra figura femminile soavissima, una sorta di Madonna mazdeista. Ella è Spandarnat, figlia-moglie di Ormuzd. È una dei sette Santi Immortali. È chiamata lo Spirito della Terra, il Pensiero Perfetto, la Santa Sottomissione, la Benevola Devozione.

Zātspram la definisce "madre di tutti gli esseri nati su questa terra". È "quella che fin dal giorno in cui per la prima volta la druj [cioè lo spirito della malizia, dell'inganno, della menzogna] aveva attaccato la creatura fino all'ultimo fu sempre benevola verso l'intera linea della creazione – poiché erano tutti suoi figli – alleviando ai giusti le pene che subivano i loro corpi e ai malvagi i castighi di cui soffrivano le loro anime". Spandarnat "non ha mai chiesto nulla a Ormuzd, poiché in perfetta sottomissione ne reggeva la casa e l'intera città fino a che tutte le azioni fossero compiute" (*Selezioni di Zātspram*, 47-48).

A questo punto, però, la soave "Madonna" iranica interverrà con forza; e la sua richiesta, concisamente espressa in quattro-cinque parole, avrà la perentorietà di un comando. Ella "si rizzerà davanti a Ormuzd ed esclamerà: 'Il loro castigo è terminato!'" (*S. Z.*, 47-48).

I risorti saranno tutti purificati passando attraverso il fiume di metallo liquefatto dal fuoco divino: "Allora tutti gli uomini passeranno in quel metallo fuso e diverranno puri.

Il giusto avrà la sensazione come di camminare nel latte tiepido. Il malvagio quella stessa che avrebbe, su questa terra, se appunto camminasse nel metallo fuso” (*Bundahišn*, 30, 20; *Rivāyat pehlevī*, 48, 70-72). Questo metallo purificherà, infine, lo stesso inferno (*Bundahišn*, 30, 31).

Ed ecco la scena del ritrovarsi nella resurrezione: “Poi tutti gli uomini si riuniscono col più grande amore. Padre e figlio e fratello e amico si chiedono l’un l’altro: ‘Dove sei stato per tanti anni, e come è stata giudicata la tua anima? Sei stato buono o cattivo?’” Così “tutti gli uomini all’unisono lodano Ormuzd e gli arcangeli” (*Bundahišn*, 30, 21).

Poi, per ordine di Ormuzd, il Salvatore ricompenserà ciascun uomo per le azioni commesse (*ibid.*, 27).

I giusti premiati e, insieme, gli stessi cattivi riabilitati come vivranno da allora in poi nei loro nuovi corpi di resurrezione?

Secondo *Zātspram*, i cattivi redenti saranno ricondotti sulla terra e i giusti vi scenderanno di nuovo. Gli umani, però, “non saranno come al momento della morte, e nemmeno saranno composti dei medesimi elementi. Gli esseri corporei saranno ricostituiti nella felicità di un’argilla luminosa senza tenebre, di un’acqua senza veleno, di un fuoco senza fumo, di un vento odoroso.

“Le loro ossa avranno la stessa luminosità del cristallo tra le pietre; la carne che ne ricopre le ossa sarà come corallo tra gli alberi; il grasso che ne ricopre le ossa vi si riattaccherà come una catena d’oro incrostata nel cristallo; il loro sangue scorrerà nelle vene come vino profumato in una coppa d’oro. Gli umori del loro corpo saranno più profumati del muschio, dell’ambra o della canfora. Essi saranno di alta statura e ben proporzionati, avranno le stesse dimensioni di Gayomart [il primo uomo, prototipo e padre del genere umano] e dimostreranno all’aspetto una quarantina d’anni.

“Ciascun uomo che su questa terra abbia una moglie la riavrà; chi ne aveva di più, le riavrà; a chi non ne aveva ne sarà presentata una di statura e ascendenza analoghe. Data la somiglianza delle loro nature, l’uomo amerà questa donna più di tutte le fanciulle della Terra, e la donna si unirà all’uomo ed essi ne avranno un piacere tale che nessun altro compagno o compagna potrebbe dargli.

“[Tutti gli esseri umani] si guarderanno l’un l’altro con benevolenza e concordia. Il grande considererà il piccolo con la medesima sollecitudine di un padre verso i propri figli; il piccolo obbedirà al grande così come la creazione obbedisce a Ormuzd il Creatore.

“Tutte le anime saranno parimenti senza macchia; ma non per questo rifletteranno la bellezza della luce divina nella stessa maniera, con la stessa forza.

“Esse hanno rango diverso, la retribuzione di ciascuna è proporzionata alle azioni compiute” (*Selezioni di Zātspram*, 49-55).

Una pennellata aggiungono le *Effemeridi* (47): i risorti “saranno sempre sazi e riposati, ma non avranno mai voglia di mangiare”.

Vediamo, ora, come sul futuro vivere dei risorti si esprime il *Rivāyat pehlevī*: “Da quel momento in poi non sarà più necessario lavorare. Gli uomini avranno l’aspetto di quarantenni, saranno immortali e imperituri, non più soggetti a invecchiare, a decomporsi, a imputridire. Le loro occupazioni saranno: contemplare Ormuzd, rendergli omaggio e fare liberamente tutto quel che loro piaccia. Ciascuno amerà gli altri come se stesso. Ma – a parte quel che è stato descritto – la felicità del Corpo Futuro [cioè del nuovo corpo perfetto con cui si risorgerà] è tale che la ragione umana non può né comprenderlo né comunicarlo [...]

“L’uomo e la donna si desidereranno e si accoppieranno, ma senza procreare. E tutte le specie fondamentali di piante saranno là di nuovo, e non diminuiranno; ma ogni luogo sarà bello come un giardino che contenga tutti i fiori e tutte le gemme. Le sue

meraviglie, il suo splendore, la sua bellezza, e la sua purezza non possono essere colte né comprese dalla ragione degli esseri di questa terra” (*Rivāyat pehlevī*, 101-107).

I testi appena passati in rassegna ci danno una viva idea dell’amore che, alla fine, regnerà tra le anime, e anche della bellezza e luminosità di ciascuna.

Quanto agli amori umani, certo la continuazione di tutti questi accoppiamenti si armonizzerebbe più col Corano che non con le parole che Gesù oppone ai sadducei in risposta ad un loro malizioso quesito: “Alla resurrezione non ci si ammoglia né ci si marita, ma si è come angeli di Dio nel cielo” (Mt. 22, 30; cfr. Mc. 12, 25; Lc. 20, 34-36).

Il non mangiare né dormire dei risorti troverà, nel corso del cristianesimo storico, una testimonianza forte in quei santi che vivranno lunghissimi anni nella inedia e insonnia totali, o poco meno.

L’incorruttibilità del Corpo Futuro dei risorti troverà un riscontro nelle parole con cui Paolo caratterizzerà proprio quella nuova condizione fisica interamente trasformata: allorché si seppellisce un cadavere “si semina un corpo preda della corruzione e risorge dotato di incorruttibilità; si semina spregevole, risorge in gloria; si semina soggetto a debolezza e risorge in vigore; si semina un corpo animale e risorge un corpo spirituale” (1 Cor. 15, 42-44).

Per quanto in maniera ingenua, i testi mazdeisti cercano di comunicarci un’idea della sublimità che dovranno attingere i corpi spirituali dei risorti e, insieme, la loro condizione di vita, l’ambiente, l’intero mondo trasformato.

Come si è rilevato, e come si è potuto vedere anche senza bisogno di particolari commenti, non pochi sono gli spunti che la tradizione ebraico-cristiana ha colto, o avrebbe potuto cogliere, dal mazdeismo, anche se poi entreranno a far parte di un quadro nuovo assai diverso, dall’originalità peculiare inconfondibile.

Parlo di spunti che la tradizione nostra “ha colto, o avrebbe potuto cogliere” nel mazdeismo. C’è stato un momento in cui i persiani hanno esercitato su Israele una certa egemonia politica e insieme culturale. Quel che i testi più recenti – appena passati in rassegna – comunicano avrebbe già potuto fare parte delle credenze mazdeiste. Ma come si fa a distinguere in modo sicuro quanto gli ebrei avrebbero potuto mutuare dalla fede mazdeista e quanto no, per ragioni di puro e semplice anacronismo? È possibile mutuare dalla fede di un popolo quel che ancora non vi ha preso forma?

Ecco la necessità – va sottolineato ancora – di approfondire questi temi con tutto il possibile rigore scientifico e con ogni prudenza e discernimento.

7. Cos’è che possiamo definire più sicuramente un apporto del mazdeismo all’ebraismo

Abbiamo passato in rassegna un insieme di dettagli anche pittoreschi. Entrando però nel merito, sapremmo davvero determinare in quale misura quelle particolarità siano presenti, pur embrionalmente, nella fede mazdeista del periodo in cui Persia e Israele si sono incontrati? Chi si pone un problema del genere dovrà cominciare col dare al tutto una bella sfolta.

Dopo aver dato ogni possibile sfolta, rimane comunque sicuro che certi elementi erano già presenti nel mazdeismo fin da allora, in una forma abbastanza matura e definita. Cerchiamo di riassumerli in una serie concisa di proposizioni.

Mi pare, comunque, necessaria una premessa. Gli antichi ebrei erano più preoccupati di sentirsi nelle mani di un Dio che li proteggesse efficacemente: quindi erano indotti, più che altro, ad affermarne la potenza. Dal canto loro, i persiani erano, più che altro,

preoccupati di affermare la moralità del loro Dio supremo. Ecco perché, per potere giustificare la prevalenza del male nel presente, i persiani preferiscono limitare l'onnipotenza del Signore, pur affermando che alla fine essa prevarrà, e il Bene vincerà totalmente e una volta per tutte.

Questo maggiore scrupolo di affermare di Dio la somma bontà mi pare rappresenti qualcosa di nuovo, che, forse meglio maturato in un ambiente spirituale diverso, viene ad arricchire, ad approfondire, ad affinare la stessa spiritualità ebraica.

Un tale apporto dall'esterno sarebbe avvenuto in un momento in cui anche la spiritualità ebraica elaborava, nel proprio seno, istanze analoghe. Così l'ebraismo veniva a farsi sempre meglio recettivo a quei nuovi apporti, che dall'esterno potessero influire in quel senso più adeguatamente.

Per proporre un esempio che sia valido su una scala sufficientemente vasta, possiamo ricordare un famoso brano dell'Antico Testamento, lo *Shemà Israel*. Sono parole che Mosè pronuncia dinanzi al popolo riunito in assemblea, nel momento in cui gli consegna gli statuti divini: "Israele, possa tu ascoltare, osservare, e mettere in pratica ciò che ti renderà felice e ti moltiplicherà grandemente, come Jahvè Dio dei tuoi padri ha promesso, dandoti una terra dove scorre latte e miele.

"*Shemà Israel*, ascolta Israele: Jahvè è il nostro Dio, Jahvè è uno solo. [...] Quando Jahvè tuo Dio ti avrà introdotto nella terra che ai tuoi padri Abramo, Isacco e Giacobbe ha giurato di darti, nelle grandi e prospere città che non hai edificato, nelle case piene d'ogni bene che non hai riempito, presso pozzi che non hai scavato, presso vigneti e oliveti che non hai piantato, e mangerai e sarai saziato, guardati dal dimenticare Jahvè, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù" (Deut. 6, 3-9).

Ad essere onesti, fu quella la prima volta, non l'ultima.

Quelle citate or ora son parole ispirate da un Dio che assiste e protegge i suoi fedeli e li guida in maniera potente. Viene, però, da chiedersi in quale misura un tale discorso sia definibile come veramente etico. Che dire di una Divinità che guida i suoi fedeli a cacciar via da una terra chi ci si è stabilito da secoli e l'ha coltivata e vi ha scavato pozzi e costruito case, tra tanti ben immaginabili sacrifici? Non rassomiglia, un po', questo passaggio biblico al discorso che potrebbe tenere ai suoi guerrieri e vassalli un grande capo di conquistatori, un grande re barbarico, una sorta di Alarico o di Attila? Quale moralità ci può essere in un tale spirito di rapina? La grandeur che esprime può soddisfare uno spirito nazionalistico, ma è vera gloria? Ha qualcosa a che vedere con la pura moralità?

Si può ben comprendere come nella sensibilità spirituale dello stesso popolo ebreo maturi, a poco a poco, l'esigenza di vedere sempre meglio in Dio una personalità morale, un soggetto di moralità assoluta perfetta, e non più tanto una personalità "potente", un "grande" re, clemente e generoso con i sudditi fedeli quanto terribile coi nemici. A questo punto l'idea del Dio morale elaborata nello zoroastrismo soccorre bene, trovando un terreno accogliente in una coscienza religiosa ebraica che si svolge in progressiva maturazione.

Come già anticipato, cerchiamo ora di elencare – in maniera pur breve, schematica, in una serie di proposizioni – quelli che, penso, si potrebbero forse definire apporti del mazdeismo all'ebraismo.

Dio è l'Essere buono, morale, giusto, luminoso.

Gli uomini che hanno scelto di servire Dio e a Lui si affidano partecipano della sua luminosità, della sua giustizia e bontà e purezza morale.

Costoro sono ispirati a combattere la buona e santa battaglia contro le forze del male, per quel trionfo del bene in ogni forma e ad ogni livello che è il regno di Dio.

Gli esseri umani che, per superbia ed egoismo, non si pongono al servizio di Dio si fanno servi e seguaci di un essere maligno, definibile quale mentitore e omicida. (Sono

concetti che ritroveremo espressi con particolare efficacia e chiarezza nei Vangeli. Qui i cattivi sono chiamati “figli del diavolo” [Mt. 13, 39; Gv. 8, 44]. Un tal padre “è stato omicida fin dall’inizio e non è restato nella verità, poiché non vi è verità in lui. Quando dice la menzogna, parla traendo dal suo, poiché è mentitore e padre della menzogna” [Gv. 8, 44]).

Lo stesso male fa capo ad un unico principio, e da quello si viene ad articolare in una varietà innumerevole di spiriti negativi, di demòni. Gli stessi dèi sono divenuti demòni per avere optato per lo Spirito malvagio: scelta che si è dimostrata un tragico errore.

Nel presente, nella condizione attuale, il male imperversa nella creazione; ma la vittoria finale e definitiva appartiene a Dio, che distruggerà il male e purificherà e rinnoverà l’intera esistenza ad ogni livello.

Purificazione e rinnovamento avvengono in virtù di un fuoco divino, il quale, distruggendo il male, ne purga il mondo e riscatta e trasforma e trasfigura ogni cosa. (Riferimenti biblici a Dio come fuoco ne troviamo in Genesi 15, 1-21; Esodo 2, 2; 13, 21; 19, 18; Deut. 4, 24; Isaia, 4, 5; 33, 14; Ebrei 12, 29. Altri riferimenti al fuoco divino come fattore di purificazione sono presenti nei profeti Malachia [3, 19] e Zaccaria [13, 89], negli Atti degli Apostoli [2, 1-4], nonché nella prima lettera ai Corinzi dell’apostolo Paolo [1 Cor. 3, 9-15]).

Nel mondo rinnovato vivranno di nuovo i risorti.

Il rinnovamento di tutte le cose, il traguardo di perfezione che l’umanità alla fine raggiunge è qualcosa di definitivo, di irrevocabile, di irreversibile, senza più ritorni indietro come nelle concezioni cicliche delle altre religiosità primitivo-arcaiche.

La “casa” di Dio è il cielo. Il suo “regno”, il regno di Ahura Mazda, potrebbe anche essere chiamato regno dei cieli, come avverrà più tardi nelle stesse parole di Gesù.

Il regno di Dio è una realtà ancor oggi limitata, ma in crescita, fino a che si dilaterà nell’universo intero (Mt. 13, 31-32 e 33; Mc. 4, 25-29; Lc. 1, 10).

Il fatto che tali affermazioni siano presenti nella fede ebraica solo dopo l’incontro epocale con la Persia induce ad ipotizzare che, almeno in qualche misura, si tratti di apporti della religione mazdeica, oppure, se si preferisce, si tratti di rivelazioni divine che pervengono alla tradizione ebraico-cristiana passando attraverso il canale della tradizione mazdeica.

Da quanto si è considerato trae conferma la visione di un popolo di Dio che svolge la propria fede anche con gli apporti di religioni e culture diverse: apporti che la tradizione ebraico-cristiana si rivela preparata a ricevere nella misura in cui anch’essa via via si maturi nel suo peculiare svolgimento di storia della salvezza.

8. Ancora su tradizioni mesopotamiche accolte e svolte in quella ebraica

Vorrei, fare, qui, un passo indietro alle tradizioni mesopotamiche, per rilevare come vi siano già presenti ancora altre idee, che poi troveranno un particolare sviluppo nelle sacre scritture ebraiche.

Ci si trova l’idea del dio increato e insieme creatore, per esempio nella definizione del dio Luna, chiamato “generatore”, ma anche “rampollo autocreatosi” in ragione del suo sparire e riapparire nelle sue fasi (*Dal Nilo all’Eufrate*, p. 23, “Al dio Luna”). Ovviamente l’ebraismo darà a simili concetti un ben altro sviluppo.

Nelle tavolette babilonesi è fatta menzione dell’ira divina, ma anche della divina misericordia.

Da una lamentazione rivolta ad Ishtar, dea della guerra e dell’amore: “Quanto a lungo, mia Signora, sarai in collera e mi volterai la faccia? / Quanto a lungo mia

Signora, sarai infuriata e il tuo spirito sarà iroso?” (Ibid., p. 22, “Lamentazione per Ishtar”).

Dalla medesima preghiera a Ishtar: “Sia sopra di me la tua grande misericordia” (ibidem). Altrove Ishtar è chiamata “signora misericordiosa”; la divina medichessa Gula è detta “grande signora, madre misericordiosa” (*Testi sumerici...*, rispettivamente pp. 591 e 687). Marduk è “il più misericordioso tra gli dèi, misericordioso, che si compiace di dar vita al morto” (ibid., p. 334, “Preghiera a ‘mano alzata’ a Marduk”).

Il dio Luna è “misericordioso nelle sue disposizioni” (ibid., p. 23, “Al dio Luna”), così come “porta misericordia” una divinità femminile, la dea Beltiya (ibid., p. 145, “Rituale per la festa del nuovo anno in Babilonia”).

La divinità crea attraverso la parola. “Nella parola di Enlil, mio signore, possa io prosperare”, dice un suo devoto. “La sua parola è come nembo compatto [il cui interno è inscrutabile]”. Per effetto della parola di Enlil “i cieli tremano... la terra traballa” (*Testi...*, pp. 313-315, “Lamentazione a Enlil”). Un inno assiro-babilonese che esalta Marduk, la principale figura divina del pantheon, esprime il concetto che la parola del dio crea gli uomini e le cose e ne fissa i destini. È una parola che “pone i cieli in riposo” e “in basso fa riposare la terra”, ma anche distrugge e fa soffrire (ibid., p. 27, “La parola di Bel-Marduk”).

Per la corrispondenza che esiste tra ciascuna realtà e il suo nome, la divinità chiama all’essere le cose in quanto pronunzia il loro nome.

Il rapporto affettivo che lega a Dio l’ebreo devoto si trova già in qualche modo anticipato nel rapporto di quello col “suo dio”. In quel contesto ogni uomo ha un suo personale dio patrono, mentre nella visione ebraica soprattutto dei Salmi è il Dio uno e sempre lui che stringe una relazione personale, unica con ciascun singolo.

Nelle più diverse preghiere mesopotamiche si possono trovare le espressioni “Il suo dio”; “Il dio dell’uomo” (ossia di ciascuno); “Il dio personale”; “Mio dio, tu che sei il padre che mi generò”; “Mio creatore”; “Un sacrificio al mio dio voglio offrire”; “Io N. N., figlio di N. N., il cui dio è N. N., la cui dea è N. N.”; “Io, N. N., figlio di N. N., tuo schiavo”; “Il mio dio mi stia alla destra, la mia dea mi stia alla sinistra”.

Delle disgrazie e sofferenze che l’affliggono l’uomo si lamenta col “suo” dio. “Venera ogni giorno il tuo dio”, è l’ammonizione. Erra gravemente “chi non ricorda il suo dio mentre mangia cibo, chi trascuri la sua dea e non le offri libazione”. D’altronde, “chi non è che non sia incorso in peccato contro il suo dio?” (*Dal Nilo all’Eufrate e Testi sumerici...*, passim).

Il concetto biblico che i pensieri divini sono imperscrutabili si trova già espresso chiaramente in un testo accademico ritrovato a Sippur: “Quel che appare bene nel proprio intendimento, è male per un dio. / Quel che nella propria mente è male, per il dio è bene. / Chi riesce a comprendere il consiglio degli dei in mezzo al cielo? / Il piano degli dei è acque abissali: chi può comprenderlo? / Ha forse qualche volta compreso, l’ottusa umanità, qual è la condotta degli dei?” (*Dal Nilo all’Eufrate*, pp. 110-111, “Il giorno è singhiozzo, la notte è pianto”).

“Come il centro dei cieli, le vie degli dèi [sono inaccessibili]. I decreti della dea non sono [decifrabili]. [...] Il pensiero divino come il centro dei cieli è [tanto] lontano [che] l’intenderlo è troppo difficile, la gente non ci arriva” (*Testi sumerici...*, pp. 498-499, “Teodicea babilonese”).

Quanto all’uomo, un particolare della sua creazione, qual è descritta dal libro della Genesi, è anticipato nel Poema di Gilgamesh: la dea Aruru, che interviene nella creazione degli uomini, crea Enkidu, fratello-rivale di Gilgamesh, plasmandolo con l’argilla (ibid., p. 36, “Il poema di Gilgamesh”).

L’*Enuma elish*, che moderni studiosi chiamano l’Epopèa Cosmogonica, narra come Marduk creasse gli astri del cielo e determinasse i loro movimenti. Dopo una interruzione

ne del testo, vi si narra che gli dei si lamentavano perché nessuno c'era che li venerasse. Perciò Marduk decise di creare l'uomo. In che modo? Così lo comunica ad Ea, dio del tempo primordiale e degli abissi caotici: "Il [mio] sangue io prenderò e ossa io [foggerò], / io foggerò l'uomo..." (cit. da G. F. Moore, *Storia delle religioni*, Laterza, Bari 1951, v. I, p. 78).

Questo mito della creazione dell'uomo è narrato in forma quasi identica dallo storico babilonese Berosso: il dio Bel comanda a un altro degli dei che gli tagli la testa; quindi impasta il sangue che ne sgorga con terra e ne foggia uomini ed animali.

Il mito genesiaco del Paradiso terrestre è anticipato da quello babilonese di una terra pura primordiale, chiamata Dilmun, dove "il leone non uccide, / il lupo non afferra l'agnello, / ignoto è il cane selvatico divoratore di capretti... / la colomba non reclina la testa, / il malato agli occhi non dice 'Sono malato agli occhi', / il malato alla testa non dice 'Sono malato alla testa', / ivi la vecchia non dice 'Sono una vecchia', / ivi il vecchio non dice 'Sono un vecchio'... / il sacerdote lamentatore non va in giro, / il cantore non mormora lamentazioni..." (*Dal Nilo all'Eufrate*, p. 69, "Il giardino del Paradiso").

"Una volta", recita un testo diverso, "non c'era serpente, non c'era scorpione, / non c'era iena, non c'era leone, / non c'era cane selvatico, non c'era lupo, / non c'era paura, non timore, / l'uomo non aveva rivali. / Una volta i paesi di Shubur e di Hamazi, / Sumer dalle lingue molteplici, la grande terra dei decreti di sovranità, / Uri, il paese che possiede tutto ciò che conviene, / il paese di Martu, che resta in sicurezza, / l'intero universo, il popolo all'unisono / ad Enlil in unica lingua levava lode..." (ibid., pp. 96-97, "Le gesta di Enmerkar e del signore di Aratta").

L'uomo è in cerca di vita: di quella vita eterna, divina, che è appannaggio degli dei. "Dimmi, come ti unisti all'Assemblea degli dèi, in cerca di vita?" chiede Gilgamesh a Utnapishtim. "Unirsi all'Assemblea degli dèi" vuol dire acquistare la natura divina e divenire immortale com'essi (ibid., p. 55, "Il poema di Gilgamesh").

Il Genesi fa cenno a un "albero della vita", sito in mezzo al giardino dell'Eden. Chi mangia dei suoi frutti vivrà in eterno. Ebbene, già il Poema di Gilgamesh parlava di una "pianta di vita" che al vecchio restituisce la giovinezza. La pianta viene portata via da un serpente, che se ne ciba e da allora perde la sua spoglia periodicamente (secondo quella che noi chiamiamo la muta): fenomeno che viene considerato come un periodico riacquisto di giovinezza (ibid., p. 64, ibidem).

Nel Poema di Gilgamesh si parla anche di un diluvio universale. Ea, dio delle acque primordiali, induce il saggio Utnapishtim a costruirsi un'arca per salvare la propria famiglia insieme agli animali domestici. L'uragano si scatena per sei giorni e sei notti. Il vascello va a collocarsi sul monte di un'isola, che appare circondata dal mare da ogni lato.

Dopo sette giorni, Utnapishtim libera prima una colomba, che fa ritorno all'arca, non avendo trovato alcuna terra su cui posarsi. Dopo alcun tempo libera una rondine, che non trova terra nemmeno lei e quindi ritorna. Infine libera un corvo, che, trovato da qualche parte il terreno asciutto, non torna più.

Il racconto babilonese è ricalcato da quello ebraico di Noè in tanti particolari, compreso quello dei tre uccelli inviati in esplorazione. Una variante minima è questa: Noè manda fuori prima un corvo, che torna indietro; poi una colomba, che gli ritorna; infine, dopo altri giorni, la stessa colomba, che trovando terra e non fa più ritorno all'arca.

Per fare un altro esempio di tali riscontri, la storia della nascita di Mosè riecheggia quella di Sargon re di Agade, dove questi racconta: "Mia madre... mi concepì, in segreto mi partorì; / mi depose in un cesto di giunchi, con bitume ne sigillò il coperchio. / Nel fiume mi gettò e non affondai. / Il fiume mi tenne a galla e mi spinse verso Akki,

il portatore di acqua. / Akki, il portatore di acqua, mi prese su mentre immergeva il boccale. / Akki, il portatore di acqua, mi prese per figlio e mi allevò” (ibid., p. 117, “La nascita divina di Sargon di Agade”).

Come andò a finire? Che, in seguito, la dea Ishtar gli concesse il suo amore e gli ottenne il regno. Qui certamente le storie sono diverse, avendo in comune la promozione al potere di entrambi gli eletti.

9. Il Buon Pastore

Un concetto biblico, e in particolare evangelico, che troviamo anticipato nelle scritture babilonesi è quello del dio, e del re, come “pastore”. Al dio Shamash il devoto dice: “Tu sei il pastore di ciò che è in alto, di ciò che è in basso” (*Dal Nilo all’Eufrate*, p. 24, “Al Sole”).

Il re Gudea è chiamato “fedele pastore” (*Testi sumerici...*, p. 230, “I cilindri A e B di Gudea, A, XIII”).

La dea Inanna-Ishar prega gli dei An ed Enlil di investire il nuovo re sumero Urninurta: “A Urninurta, che ha saputo camminare nei vostri precetti, concedete l’ufficio di pastore dell’insieme dei viventi per sempre! [...] Come ad un gregge, provveda al popolo cibo per la fame, bevanda per la sete” (*Testi sumerici...*, p. 181, “Inanna e Urninurta”).

“Sia pastore del suo popolo in giustizia!” augura il re Hammurabi al successore che manterrà ed osserverà il suo famoso Codice di leggi (*Dal Nilo all’Eufrate*, p. 129, “La sanzione maledittoria della legge”). Ed egli stesso, nel prologo del suo famoso Codice, si presenta con le parole: “Hammurabi, il pastore, chiamato da Enlil, / sono io, / quegli che fa abbondare agiatezza e benessere...” (ibid., p. 126, “La fondazione divina della legge”). E nell’epilogo del medesimo documento parla degli uomini “la cui pastura” il dio Marduk, dio degli dei, gli ha commesso, sì che egli “è divenuto così il buon pastore...” (ibid., p. 127, “Il buon governo”).

Tale “pastura” è affidata al re “affinché al forte non sia dato di potere opprimere il debole, / affinché giustizia sia amministrata all’orfano e alla vedova” e “per far giustizia agli oppressi” (ibid., p. 128, “Il buon governo”).

C’è un’attenzione evidente per gli indifesi, come attesta un inno al dio-sole Shamash: “Con cupa voce il debole te invoca, / il miserabile, il tapino, il maltrattato, il povero / dinanzi a te fiduciosi con salmi e offerte vengono” (ibid., p. 25, “La parola di Bel-Marduk”).

È nota la sensibilità sociale dell’Antico Testamento. Ma è soprattutto nel Nuovo che siamo esortati al più sincero e vivo amore per il prossimo, ad ogni rinuncia a suo favore, a ricambiare ogni male col bene. Ed è su questi ancor più alti concetti che noi troviamo, in testi babilonesi, le anticipazioni più significative.

I precetti morali che immediatamente seguono sono inseriti in una serie di consigli di prudenza: “Non restituire il male all’uomo che litiga con te. / Contraccambia con gentilezza chi ti fa male, / restituisci giustizia al tuo nemico, / mostra devozione al tuo avversario. / Se quegli che ti vuole male è [affamato], nutriscilo” (ibid., p. 104, “Non frequentare una corte di giustizia”).

Ma questi altri precetti si presentano più come comandi divini: “Non insultare quegli che è caduto... / Non sfogare, come un autocrate, la tua collera sopra di lui. / Se ti comporti così, il dio dell’uomo [suo personale patrono e protettore] si incollerisce. / Ciò non piace a Shamash [il dio-sole], che ricambierà con male. / Dà cibo da mangiare, birra da bere, / concedi quel che è chiesto, provvedivi e rendi onore. / Di ciò il dio dell’uomo si compiace. / È gradito a Shamash, che gli contraccambierà con favore. / Compi opere

caritatevoli, sii servizievole per tutti i tuoi giorni”. (Il dio dell’uomo è quello che protegge l’individuo beneficiato o maltrattato. Ogni uomo ha un dio protettore secondo quella visione religiosa) (ibid., p. 105, “Non insultare quegli che è caduto”).

Di tono singolarmente evangelico appare questa enunciazione dei meriti di un re, cui un certo signore accade invia una lettera. L’epistola è infiorata dalle adulazioni d’uso. Tali adulazioni, che siano meritate o meno dal destinatario, non possono non riferirsi a valori universalmente sentiti: “Quegli che il suo delitto ha condannato alla morte, / il re mio signore ha lasciato vivere. / Quegli che era in prigionia da molti anni / è fatto libero. / Quegli che per molti giorni fu ammalato / è guarito. / Gli affamati sono stati fatti sazi, / gli ignudi sono stati vestiti”. (ibid., p. 131, “Anni di equità e piogge abbondanti”).

10. L’Uomo-Dio

Della stessa idea che il cristianesimo avrà di Gesù Cristo quale Uomo-Dio si può trovare un antecedente – ingenuo e inadeguato che sia – nel passo del Poema di Gilgamesh, dove l’eroe viene qualificato con le parole: “Due terzi di lui sono dio, umano è un terzo” (*Dal Nilo all’Eufrate*, pp. 35 e 51, “Il poema di Gilgamesh”).

Il cristianesimo ci invita a realizzare la deificazione. Ma questa ha luogo per virtù di Dio stesso che si fa uomo. Anche Gesù, che si è totalmente fatto uomo, fin da bambino “cresce in sapienza e statura e grazia” (Lc. 2, 52). Anch’egli percorre quelli che si potrebbero definire vari gradi di una “carriera” di Messia. Riceve il battesimo, e in quel momento ode la voce del Padre celeste che lo riconosce e dichiara Figlio, nel quale si è compiaciuto (Mt. 2, 13-17; Mc. 1, 9-11; Lc. 3, 21-22). Pronuncia discorsi e compie miracoli, di cui i suoi stessi compaesani di Nazareth mai avevano saputo nulla pur durante gli anni del suo lungo soggiorno tra loro (Mc. 6, 1-5; cfr. Mt. 13, 53-58; Lc. 4, 16-30). È con la resurrezione che egli viene costituito Messia (Rom. 1, 3). Ed è quaranta giorni dopo la resurrezione che ascende al cielo (Atti 1, 1-11; 2, 32-33). Ed è dopo dieci giorni dall’ascesa al cielo che egli, effondendo il suo Spirito, si fa presente e attivo nella Chiesa con la più alta potenza trasformante, come mai aveva potuto fare in vita terrena (Atti, c. 2 ecc.).

Lo stesso uomo Gesù cresce nel Padre, si fa Dio in concreto per gradi. E nondimeno egli è Dio da sempre. La sua qualità divina anche iniziale viene espressa nel racconto dei prodigi connessi con la sua nascita. Si ricordi, fra l’altro, in particolare, come Gesù venga concepito nel seno della Madre-Vergine per virtù esclusiva dello Spirito Santo.

Ora già l’Antico Testamento ci parla di Isacco procreato miracolosamente da genitori ormai troppo vecchi per avere figli (Gen., c. 18 e 21). E anche Sansone è figlio di una donna sterile (Giud., c. 13). Il medesimo si può dire di Samuele (1 Sam., c. 1), e di Giovanni il Battista (Lc., c. 1). Tutti e quattro sono posti in essere esclusivamente per virtù divina.

Una speciale vocazione è sempre un potente germe divino immesso nella personalità dell’uomo di Dio già prima del suo nascere, è difficile dire se nel momento in cui viene concepito o nel corso della gestazione.

L’apostolo Paolo afferma di essere stato scelto da Dio, ad annunciare il Cristo ai gentili, fin dal seno della propria madre (Gal. 1, 15-16). A Geremia Jahvè aveva rivelato di averlo consacrato e stabilito profeta delle nazioni, prima che uscisse dal seno materno (Ger. 1, 4-5; cfr. Eccli. 49, 7).

La presenza, nell’intimo di un uomo, della vocazione divina quale germe che opera con potenza è affermata, in mille diversi modi, anche in tradizioni extrabibliche.

All’episodio dell’angelo che annuncia la prossima nascita di un figlio alla sterile moglie di Manoackh, eletta ad essere madre di Sansone, e alla vergine Maria, corri-

spondono le annunciazioni alle madri di imperatori cinesi; alle madri di dèi incarnati di antiche religioni dell'India, del Messico, dell'Irlanda; alle madri di faraoni d'Egitto; a quella di Apollonio di Tiana, incarnazione del dio Proteo; a quella di Zarathustra.

Gilgamesh nasce da una vergine: figlia di un re, fatta rinchiodare dal padre in una torre, la fanciulla viene fecondata dal dio Sole che la raggiunge con i suoi raggi.

Qualcosa di simile accade a Danae, che Zeus rende madre di Perseo: rinchiusa dal padre Acrisio re di Argo in un sotterraneo, è raggiunta attraverso una fessura dal supremo dio, che si manifesta sotto forma di pioggia dorata.

Gli imperatori della Cina erano chiamati “figli del cielo” in quanto le loro madri li concepivano per virtù di Tien, dio supremo celeste.

La leggenda che si viene a formare sul Buddha lo fa nascere da una vergine. Costei, la regina Maya, lo concepisce a seguito di un sogno, nel quale vede entrare nel suo ventre un elefante bianco. La nascita viene preannunciata da numerosi eventi prodigiosi su vastissima scala: i fiori, aprendo i loro calici, non sbocciano; gli uccelli non cantano; i venti non soffiano; i fiumi arrestano il loro corso; gli astri vaganti si fermano anch'essi; il fuoco non brucia; scendono dall'Himalaya tanti piccoli leoni e si trattenono sulle soglie delle case senza nuocere; innumerevoli dèi si inchinano con riverenza.

La madre di Lao-Tsū lo avrebbe concepito mentre una stella cadeva dal cielo e l'avrebbe portato nel seno parecchie decine di anni, nel corso dei quali il feto avrebbe acquisito una singolare sapienza, per quanto destinato a venire alla luce con tutta l'apparenza di un bambino neonato. In effetti il suo nome Lao-Tzū significa Vecchio-Bambino.

La fanciulla Frīn-Duktav, destinata ad essere madre di Zarathustra, riceve nel proprio corpo un fuoco ricco di energia divina e di potere numinoso. Questo verrà a costituire il *xvarrah* del nascituro profeta, cioè, per così dire, il suo spirito, sorgente di ogni sua virtù carismatica. La sua anima individuale (*fravahr*) e il suo stesso corpo fisico sono anch'essi preesistenti e recepiti in maniera prodigiosa.

Krishna pare sia stato un personaggio storico, un guerriero o un principe; viene, tuttavia, mitizzato fin dai testi più antichi. Riconosciuto quale incarnazione di Vishnu, diviene oggetto di adorazione degli stessi pastori, tra i quali ha trascorso infanzia e adolescenza. Certi particolari della sua nascita appaiono abbastanza simili a quelli che, nella narrazione evangelica, saranno connessi alla nascita di Gesù.

Alcuni grandi maestri spirituali sono considerati incarnazioni di Vishnu, suoi *avatara*. Si dice che questo dio supremo si incarni – in forma animale e poi umana, in personaggi prima leggendari e poi storici – ogni volta che l'ordine dell'universo è minacciato.

Credo che, in senso più lato, si possa ben parlare di un incarnarsi di Dio in quelli che vengono riconosciuti uomini di Dio, suoi santi. La fede cristiana fa, comunque, di Gesù un'incarnazione di Dio in un senso incomparabilmente più forte.

La differenza tra gli *avatara* e il Dio incarnato annunciato dal cristianesimo consiste nel fatto che quelli sono incarnazioni più episodiche, e di portata più limitata; mentre il Cristo promuove ed attua una salvezza e deificazione compiute e definitive, un regno di Dio perfetto senza più ciclici ritorni indietro. Tutti noi umani siamo chiamati a crescere nel Cristo fino alla sua statura, quindi in modo perfetto e pieno. Nell'Uomo-Dio Gesù Cristo, Dio si dà a noi umani totalmente, e trasforma la creazione intera glorificando, deificando ogni realtà ad ogni livello.

11. Un Dio umano che muore ma poi risorge

L'idea della morte e successiva rinascita del Cristo Uomo-Dio è prefigurata, in uno sfondo più naturalistico, dall'idea di un eroe o divinità salvatrice che muore e rinasce, così come muore e rinasce la vegetazione attraverso le stagioni che si avvicendano.

In un certo testo ugaritico ci si riferisce al dio Baal. Malgrado l'immensa distanza che ancora ci separa dalla teologia cristiana, siamo pur sempre indotti a rilevare quella che, in qualche modo per quanto lontano, può rappresentare una prefigurazione.

Baal, "il Cavaliere delle Nuvole", è il dio dell'acqua piovana che inumidisce la terra e la rende feconda e ricca di vegetazione. Suoi nemici sono Jamm, dio della sterile acqua marina, e Mot, dio dell'arsura estiva, della siccità. Nella lotta con Mot, Baal soccombe e muore. È l'autunno, è la desolazione dell'inverno. Pianto dalla sorella Anath, Baal ne è vendicato, e infine risorge nel rigoglio della rinnovata primavera (cfr. *Dal Nilo all'Eufrate*, pp.173-181, "Il ciclo mitico del dio Baal").

In stretta continuità di sviluppo col culto di Baal, un'altra figura di dio che muore e poi risorge è Tammuz, il quale presiede alla vegetazione ricca di raccolti: vegetazione che muore nell'autunno, è come sepolta nel lungo inverno e finalmente, nella primavera, rinasce per fiorire di nuovo gloriosamente. Madre e sposa a un tempo di Tammuz, è la dea Ishtar (o Inanna), che già abbiamo incontrata, la quale piange l'amato con viva appassionata lamentazione e scende agli inferi per ritrovarlo e ricondurlo sulla terra (cfr. *Dal Nilo all'Eufrate*, pp. 90-94. "La discesa di Ishtar all'inferno").

Una terza figura di dio che muore e risorge è Adonis. Si ricollega a quello precedente: Adonis significa "Signore" (Adon), titolo con cui veniva onorato quello che in realtà era Tammuz. Il mito di Tammuz-Adonis nasce nella zona fenicia di Ugarit, ma centro del suo culto diverrà, poi, la città fenicia di Byblos. Secoli dopo il culto si estenderà a Paphos nell'isola di Cipro, indi a città greche e in modo particolare ad Atene e Alessandria. Il mito conserverà certe sue originarie caratteristiche semitiche pur quando, rielaborato in ambito ellenistico, entrerà nello stesso mondo della nostra civiltà classica.

Il giovane Adonis viene ucciso da un cinghiale. Anche qui abbiamo una donna piangente: la dea Astarte, che in seguito, nelle celebrazioni greche, si trasformerà in Afrodite, dea dell'amore, la quale in tal caso assumerà anche tratti di quella Grande Madre Terra che ha nome Cibele. Il dio che muore è pianto dalla madre che gli è anche sposa, e infine risuscita.

Nelle campagne dove si miete il raccolto, Adonis è pianto dalle donne in concomitanza all'operazione con cui gli uomini tagliano le spighe e poi trebbiano il grano e lo schiacciano e frammentano per trasformarlo in farina. La morte di Adonis che esse piangono non appare tanto quella del deperire della vegetazione: è, piuttosto, la morte violenta che gli uomini gli procurano col lavoro agricolo.

Mi pare che il pianto sul grano mietuto, trebbiato, macinato sia anche, forse soprattutto, una maniera di scusarsi col dio del grano per la violenza che sul grano stesso viene esercitata.

Un tale atteggiamento troverebbe una corrispondenza in quello dell'uomo primitivo cacciatore, che ha bisogno di cibo e di pellicce con cui coprirsi in climi freddi e perciò chiede al genio della specie il permesso di uccidere un esemplare, uno solo, che tanto per il momento gli basta, e tratta la preda con tutti i possibili riguardi, sì che il genio non se ne abbia a male e anzi conceda una buona caccia anche per le necessità future.

Come si noterà anche appresso, questi miti tendono a slittare l'uno nell'altro, certo ingenerando facilmente in noi un po' di confusione, ma altresì confermandoci di non essere altro che lo sviluppo di una medesima idea di fondo.

Sulla base anche di quel che si esporrà in seguito, James George Frazer si sente indotto a concludere che “una grande Dea Madre, personificazione di tutte le energie riproduttive della natura, era adorata, sotto nomi diversi ma con una sostanziale analogia di miti e rituali, da molti popoli dell’Asia Occidentale” (*The Golden Bough – A Study in Magic and Religion*, MacMillan, London 1923, p. 331).

La morte-resurrezione del dio è sempre, anche qui, simbolo dell’avvicinarsi delle stagioni e viene celebrata ogni anno da popoli di agricoltori al fine di propiziarsi le potenze che presiedono alla fecondità della terra, ai buoni raccolti, alla prosperità.

Nella fase mesopotamico-semitica il culto del dio che muore e risorge è motivato da un puro desiderio che le potenze concedano prosperità materiale alla comunità. Tale prosperità si ottiene grazie al sacrificio di un essere divino.

Ovviamente qui non sono ancora maturate quelle istanze di redenzione del singolo, di impegno morale e salvezza dell’anima, di immortalità, di contatto e comunione con la divinità stessa, di vita divina, che in seguito motiveranno tanta gente ad accostarsi ai “misteri”.

È in questo nuovo clima spirituale che, un po’ sulla scia del culto di Adonis, soprattutto diffuso in Libano e Siria, verrà a prendere forma, in Lidia e in Frigia, quello del giovane eroe Attis e della sua madre e sposa Cibele. Del mito di Attis bisogna, appunto, distinguere due edizioni diverse: una lidia e una frigia.

La prima, più lineare, rappresenta Attis come un iniziato, che in Lidia istituisce il culto della Grande Madre, la cui novità – diciamo rivoluzionaria – provoca reazioni da parte dello stesso Zeus che se ne sente emarginato. La conseguenza è che il giovane viene ucciso da un cinghiale, ovvero, per errore, da un amico partecipante alla caccia.

La versione frigia del mito è molto più complicata. Per farla breve, si conclude con le nozze del giovane con la figlia di Midas re di Pessinunte: nozze tragiche, poiché una creatura mostruosa che già aveva generato Attis e poi se ne è invaghita porta nella festa una tale confusione e frenesia sacrale da indurre lui ad evirarsi e la sposa a tagliarsi le mammelle. Attis muore all’istante sotto un pino. Il suo corpo ottiene da Zeus non di risorgere, ma semplicemente di rimanere incorrotto continuando a dare qualche segno di vita e di reale presenza. Come tale sarà oggetto di culto.

Osserva Frazer che “sotto i nomi di Osiride [che vedremo appresso], Tammuz, Adonis e Attis i popoli dell’Egitto e dell’Asia Occidentale rappresentavano l’annuo deperire e rinascere della vita, specialmente della vita vegetale, che essi personificavano nella figura di un dio che ogni anno moriva e risuscitava dai morti. Nei nomi e nei dettagli i riti variavano da luogo a luogo, ma nella sostanza erano sempre i medesimi” (*The Golden Bough*, p. 325).

Miti da cui fioriscono misteri sono anche quelli di Dioniso, di Orfeo e di Iside e Osiride.

A Dioniso, dio delle montagne, delle foreste, della vegetazione spontanea, della natura selvaggia, i greci attribuivano un’origine tracia. Il suo culto, di accentuato carattere orgiastico, appare strettamente imparentato con quelli che i frigi celebravano in onore della Grande Madre degli Dèi.

Caratteristica di Dioniso è di coinvolgere chiunque, e in particolare le sue devote, in un’esperienza religiosa di invasamento e delirio, che di notte alla luce di fiaccole si esprime in grida e musiche rumorose e corse e danze frenetiche per le selve delle montagne.

Che approdi infine in Creta, o che nasca proprio lì (come vuole Karl Kerényi (cfr. *Dioniso*, tr. it., Adelphi, Milano 1998, pp. 69-130), il culto di Dioniso si estende in forme diverse e peculiari nelle varie regioni greche, passa per Delfi conferendo allo stesso oracolo di Apollo una intonazione bacchica, passa a Tebe e varie isole dell’Egeo.

In queste isole fiorisce il mito di Arianna, che nella Creta arcaica sembra sia stata onorata quale divinità della vegetazione. Può essere che venisse celebrata la ierogamia tra i due. Comunque, in un tale contesto, anche Dioniso assume la forma di un dio che patisce, muore e risuscita.

Nel VI secolo a. C. prende forma una rielaborazione del culto di Dioniso, che dà luogo ai misteri orfici. Questi prendono il nome da Orfeo, che viene ricordato quale poeta e cantore sublime, vissuto qualche tempo prima della guerra di Troia. Gli si attribuiscono opere soprattutto di poesia mistica, e in particolare inni destinati alla liturgia. Si dice che abbia, egli stesso, dato vita ai nuovi misteri, dove la figura di Dioniso tende a fondersi con quella di un altro dio, Zagreus, il Grande Cacciatore.

Figlio di Zeus (Giove) ma non di Hera (Giunone), questo Dioniso-Zagreo è vittima della gelosia di lei: la regina degli dèi lo fa sbranare dai Titani, che ne fanno a pezzi il corpo e lo divorano. Di questo Atena (Minerva) salva il cuore e lo reca a Zeus. Il re degli dèi lo mangia e poi, unendosi a Semele, genera un nuovo Dioniso-Zagreo.

Quanto ai Titani, Zeus li stermina e riduce in cenere. Sono ceneri feconde, da cui trae origine il genere umano: il quale porta in sé il divino, il bene dionisiaco e il male titanico. È l'ambivalenza che noi umani portiamo nel nostro intimo.

Morte, smembramento e resurrezione del dio corrispondono alle fasi in cui il seme – in particolare del grano – viene disperso nei solchi della terra e vi marcisce, per poi germogliare e rispuntarne fuori quale novella messe. Questi miti, come si è visto, hanno certamente tutti un'origine agraria, ma, nel clima nuovo in cui rifioriscono, maturano un significato decisamente diverso.

Kerényi caratterizza in modo particolare Dioniso come il dio della vita infinita e indistruttibile, della *zōé*, che contrappone alla vita come *bíos*, alla vita biologica (cfr. *Dioniso*, pp. 17-21 et passim).

Ad un certo momento gli adepti non sono più tanto agricoltori interessati a che la terra dia regolarmente buoni frutti: sono, piuttosto, uomini e donne che cercano di dare un senso positivo alla loro esistenza anche ultraterrena e anelano alla salvezza spirituale e all'immortalità.

Nell'approfondire il loro senso del sacro, queste persone avvertono come negativa la loro condizione di profanità e desiderano superarla; e prendono coscienza del fatto che solo con la morte dell'uomo profano si potrà realizzare l'uomo spirituale, degno di una immortalità perfetta e beata.

Tale appare il motivo essenziale di quelli che propriamente sono chiamati i misteri. Accanto ai misteri orfici si possono soprattutto ricordare i misteri di Iside e quelli di Eleusi. Il dio apre una strada, e si tratta di prenderne coscienza, insieme a lui morendo ad ogni profanità per rinascere, in lui, alla vera attuazione spirituale.

Eleusi è una piccola città dell'Attica, sita ad una ventina di chilometri da Atene. E qui hanno luogo i famosi misteri, accentrati nella figura della Madre Terra Demetra e della figlia, la Fanciulla (Kore) per eccellenza, chiamata Persefone (o Proserpina), divinità della vegetazione primaverile.

Come narra l'Inno a Demetra che venne attribuito ad Omero (VI secolo), mentre la giovane coglie fiori insieme ad un gruppo di amiche, il terreno sotto di lei si apre all'improvviso e Persefone-Kore ne viene inghiottita, per andare a raggiungere Hades, fratello di Giove e re degli inferi, che si è invaghito di lei.

Demetra, disperata, cerca la figlia per ogni dove. Alla fine Hermes (Mercurio), riconduce Persefone alla madre, la quale, però, non potrà riaverla per sempre. Per disposizione di Zeus, accettata dalle parti, per un terzo dell'anno, cioè intorno alla stagione invernale, la Fanciulla dovrà soggiornare nell'Hades accanto al marito. In quella stagione la vegetazione sarà spoglia, per rifiorire in seguito all'avvento della primavera.

È la stessa Demetra a dare principio ai misteri di Eleusi, città di cui si proclama regina e patrona. Ha qui luogo una iniziazione: il candidato deve passare attraverso una morte mistica – simboleggiata dalla discesa agli inferi ad imitazione di Persefone – e solo così può, poi, risorgere all’immortalità, alla vita divina, alla beatitudine. Quando infine avrà termine l’esistenza terrena, solo l’iniziato si salverà dal destino di soggiornare in un oltretomba squallido, fangoso, spiacevolissimo. Egli potrà ben aspirare ad un soggiorno negli Elisi, che sarebbero siti in una particolare zona dello stesso Hades. Una successiva elaborazione dell’ideologia dei misteri eleusini approderà al concetto che le anime degli iniziati son destinate ad un paradiso non sotterraneo ma celeste.

Qualche studioso fa derivare, in parte, dall’Egitto l’ideologia eleusina. Si danno, comunque, indubbe corrispondenze tra i misteri greci e quelli egizi chiamati di Iside. Il fratello-marito di Iside, Osiride, è in origine un dio del suolo che produce frutti, il quale viene poi identificato con la terra che alimenta gli esseri umani. Le due divinità regnano a lungo insieme insegnando agli uomini l’agricoltura e le arti della civiltà. Ma il fratello Seth, invidioso, con uno stratagemma induce Osiride a chiudersi in un sarcofago, nel quale lo rinserra e ne provoca la morte. Poi abbandona il sarcofago alla corrente del Nilo.

L’affranta Iside si mette alla ricerca del corpo di Osiride e infine lo ritrova. Ma questa volta Seth smembra il cadavere in tanti pezzi e li disperde per le terre. Iside, più che mai addolorata, si rimette alla ricerca, ritrova ad una ad una le sparse membra, le raccoglie con amore. Poi, con l’aiuto di altri dèi, il corpo viene ricomposto e magicamente risuscitato nel senso di reso immortale ed eterno. Osiride lascia il regno d’Egitto al figlio Horus per divenire il re di Occidente, il re dei defunti che sopravvive per sempre nella terra ove il sole va a risplendere dopo essere tramontato sui paesi abitati dai mortali.

Quanto si è operato per la resurrezione di Osiride si ripete per ogni faraone morto, il cui cadavere vien fatto oggetto di una terapia di interventi, per così dire, chirurgici e, insieme, di riti e preghiere e letture di testi sacri. Così il faraone accede all’immortalità, al pari di Osiride. In certo modo egli diviene Osiride. E il medesimo può dirsi di qualunque altro morto che venga sottoposto al medesimo trattamento. A partire da una certa epoca, ciascun defunto era identificato con Osiride al punto da essere designato come l’“Osiride Tal dei Tali”.

Plutarco dice che Iside, volendo perpetuare il ricordo di quanto avvenuto e di quanto sofferto e gioito insieme per la morte e resurrezione dell’amato sposo, ha istituito ella stessa i misteri cui ha dato il proprio nome (*De Iside et Osiride*, cap. 27).

Così ogni anno, in Egitto come poi nella stessa Roma, la morte e la resurrezione di Osiride venivano rievocate e riattualizzate in una serie di riti, in un’atmosfera prima di dolore e compianto, infine di intensa gioia.

Da tali pubbliche feste le iniziazioni rimangono ben distinte, perché destinate ai pochi disposti a rivivere in proprio la morte e resurrezione del dio, al quale finiranno per assimilarsi. Il candidato dovrà passare attraverso prove iniziatiche assai impegnative, attraverso esperienze sconvolgenti che un’accorta regia saprà sollecitare ad arte.

Erodoto, che verso il 450 a. C. ha visitato l’Egitto e conosciuto quelle celebrazioni, è indotto dalle analogie constatate a identificare Osiride con Dioniso. Osiride è il dio della fertilità della terra. Non a caso è anche venerato sotto il nome di Nilo.

Frazer lo identifica col grano stesso. Ricorda come, al mese della semina, i sacerdoti seppellissero nel terreno arato immagini di Osiride plasmate con grano impastato di terra. L’abbondanza del raccolto era attribuita ad un Osiride fatto di grano, seminato come grano, identificato col grano stesso (*The Golden Bough*, p. 376).

Osiride è, sì, divinità solare, ma quale Sole che irradia sulla terra, riscaldandola, sollecitandola a produrre i suoi frutti. La morte di Osiride è l’aridità del suolo. Il pianto

di Iside è la benefica pioggia che rende il terreno fertile e ne fa rispuntare il grano ed ogni vegetazione.

In tutti questi misteri e miti riaffiora sempre la figura di un dio umano che crea attraverso il totale dono di sé: attraverso quell'offerta di sé, che giunge al sacrificio della vita. Così egli stesso muore. Ma è questa sua morte che rende possibile, al dio, l'attuazione piena, il compimento dell'opera creativa. Ed è in grazia della morte che il dio, risorgendo, trionfa.

Possiamo anche notare come, insieme al dio umano che si incarna, ricorra un'amorosa figura femminile di madre e sorella e insieme sposa di lui, dolorosa partecipe della sua passione.

Non possono passare inosservate le analogie che legano questi vari misteri dell'antichità, fin dai loro più remoti antecedenti mesopotamici, al mistero cristiano.

Ridurre questo a quelli sarebbe, comunque, disconoscere l'originalità indubbia del cristianesimo: sarebbe negare quel "di più", quel deciso elemento di novità, che il cristianesimo apporta all'intera evoluzione spirituale dell'uomo.

Senza nulla togliere alla sostanza dell'annuncio cristiano, si può considerare, tuttavia, la struttura dottrinale in cui è recepito. Si tratta pur sempre, in qualche misura, di strutture concettuali umane, che preparano gli umani intelletti ad accogliere quel che la rivelazione cristiana verrà in seguito a proporre e dovrà trovare, per quanto possibile, spiriti preparati.

Tali concetti sono, però, definibili come umani proprio in tutto; o non si tratta, piuttosto, di idee in qualche misura ispirate? Se ed in quanto ispirazioni, queste idee vengono a noi da forme religiose esterne ad Israele ed alla Chiesa cristiana, ma pur sempre da Dio per il loro tramite. In tal caso non c'è dubbio che siano definibili anch'esse un parlare di Dio al suo popolo attraverso i canali di tradizioni spirituali diverse. Si confermerebbe, anche qui, il principio generale che ispira questa nostra meditazione: principio che già si trova espresso nel titolo del presente scritto.

Nel corso dell'evoluzione spirituale che stiamo considerando, i concetti che si fanno strada mi paiono più o meno definibili come segue.

Sorgente di ogni vita è la Divinità. Con i prodotti della terra, Essa ci dona la prosperità materiale. Ad un più alto livello evolutivo, quindi in una fase ulteriore dello sviluppo umano, si affacciano, in noi, le esigenze dello spirito. Ed è qui che si desta, nei cuori umani, l'anelito all'immortalità, alla vita eterna, alla vita divina. Così come è datrice di vita in un senso più biologico, ad un livello più profondo la Divinità è anche datrice di vita spirituale, di vita eterna.

Rispetto a questo livello di essere più profondo, la forma di vita più limitata e superficiale di cui l'uomo finora si accontentava appare decisamente profana. Una tale profanità va superata. L'uomo vecchio, l'uomo profano deve morire affinché l'uomo nuovo, deificato possa vivere in pieno.

Ma, come già si accennava, anche e soprattutto questo salto di qualità è reso possibile dall'intervento divino. Il Dio che si è rivelato Sorgente di ogni forma di vita materiale e di connessa prosperità si rivela più che mai Sorgente della più autentica vita spirituale. È Dio, e Lui solo, che ci deifica, a noi donandosi per renderci simili a Lui.

Ora il dono più autentico, il dono più totale che si può fare ad alcuno è il dono di se stessi. Dio dona tutto se stesso alla propria creazione. L'abbondanza del raccolto è un dono reso possibile da un dio-grano che fa dono di sé. Così, su un piano ben diverso, il fiorire della spiritualità tra gli uomini è dono di un Dio-Spirito che effonde se medesimo.

Per la sua creazione Dio si macera, si consuma, si autoannienta nello "svuotarsi" della *kénosis*, così come il grano si disfa nel terreno. Dio si incarna nella sua creazione e

le si dona fino a disfarsi nel suo seno. Solo così può agirvi dal di dentro con vera efficacia.

Vengono alla mente un passaggio del vangelo di Giovanni e uno della prima lettera ai Corinzi di Paolo.

“Se il chicco di grano non cade in terra e non vi muore, resta solo; se invece muore, porta molto frutto” (Gv. 12, 24).

“Quel che tu semini non riprende vita se non muore” (1 Cor. 15, 36).

Lo stesso Dio, che della creazione è il Semiatore e ad un tempo il Seme, poiché dis-semina se medesimo, nel creare muore a sé di continuo per risorgere nelle sue creature: per risorgere in maniera totale e definitiva nel finale trionfo della creazione compiuta.

Ma perché mai il creare è, nello stesso Dio, travaglio, passione e morte? Per un misterioso “peccato originale”, la creazione è invasa da forze che agiscono in maniera involutiva. In una tale situazione l’opera creativa di Dio, che è un tutt’uno con la sua azione redentrice, è costretta a procedere a poco a poco e a duro prezzo di fatica e sofferenza e pazienza illimitate.

Dio è, invero, crocifisso nella sua creazione e, di fronte alle forze regressive del male, soccombe e muore di continuo, ed ogni volta risorge. La resurrezione ultima, la finale vittoria, l’eterno regno sono suoi, ma dovranno essere laboriosamente conquistati, a grado a grado, anche per la cooperazione degli umani.

Il mito del Dio che muore e risorge assume forme più materiali, più legate alla vita biologica e a preoccupazioni economiche e di sopravvivenza fisica, più ingenuie e immature, più intessute di favola. Ma pur sempre si può dire che le stesse forme primitive di questo mito ne prefigurano l’edizione ultima, che nella nostra esperienza di fede è quella cristiana.

Qui si ha, precisamente, un Dio incarnato. Un tal Dio alla fine prevarrà e stabilirà ovunque il suo regno; ma per ora, nella presente economia, è realmente limitato, crocifisso e ucciso in mille maniere ad ogni momento dalle forze negative della sua creazione deviata. Per un tal Dio ogni creare è reso possibile dal farsi Egli stesso creatura per sollecitare la creazione, quale intimo principio vitale, dal cuore, dal fondo di essa.

Questa, che possiamo chiamare “incarnazione” in un senso più lato, si continua, si approfondisce, si perfeziona in quella che è da chiamare “incarnazione” in un senso più ristretto e proprio. Qui l’incarnarsi di Dio è il suo farsi uomo.

Dio si fa uomo perché l’uomo possa farsi dio. L’Uomo-Dio è Gesù. Divina Vite, Gesù ha i suoi tralci in tutti gli uomini e donne che a lui si affidano e con lui accettano di cooperare (Gv. 15, 1-7; 1 Cor., c. 12). Son tutti in lui incorporati e, sempre in lui, destinati a crescere fino alla sua medesima statura (1 Cor., c. 12; Ef. 4, 11-16; 2, 21; 3, 14-19; Col. 2, 1-3.9.19).

Col dono totale di sé, col suo prodigarsi e spendersi fino alla passione e morte, il Dio incarnato apre una strada che tutti possiamo percorrere insieme a lui per morire a noi stessi – al nostro peccato, alla nostra condizione di profanità, al nostro uomo vecchio – per rinascere tutti con lui a vita divina.

12. Influenze della filosofia greca nel processo di elaborazione della dogmatica cristiana

Nei primi tempi del cristianesimo la filosofia, patrimonio culturale degli antichi greci, non è stata accettata subito in pieno. A cominciare da Giovanni e Paolo, i teologi non potevano rinunciare ad avvalersi del suo rigore logico; quanto, però, alla filosofia come tale nel suo principio, non sono mancate le contestazioni.

Nelle lettere di Paolo il problema non si pone ancora in maniera esplicita e formale; ma, se non indicativo in modo specifico, fortemente allusivo è questo passaggio della prima ai Corinzi (1, 18): “La predicazione della croce è certamente una follia per coloro che si perdono, ma per coloro che sono sulla via della salvezza, per noi, essa è potenza di Dio.

“Sta infatti scritto: Distruggerò la sapienza dei sapienti, / e rigetterò l’intelligenza degli intelligenti [Is. 29, 14].

“Dov’è il sapiente? dove il letterato? dove il sofista di questo secolo? Non ha forse Iddio resa folle la sapienza di questo mondo?

“Dacché, infatti, il mondo non seppe con la sua sapienza conoscere Dio nelle manifestazioni della sapienza divina, Iddio si compiacque di salvare i credenti mediante la stoltezza della predicazione.

“E, dato che i giudei chiedono miracoli e i greci vanno in ricerca di sapienza, noi, all’opposto, predichiamo un Cristo crocifisso, oggetto di scandalo per i giudei e follia per i pagani, ma per quelli che sono chiamati, siano essi giudei o greci, un Cristo che è potenza di Dio e sapienza di Dio”.

Qui si ha l’impressione che la filosofia sia... servita, una volta per tutte, e che non se ne debba riparlare più.

In effetti l’istanza antifilosofica si fa sentire, più o meno viva, in più di un autore: si pensi a certi Padri apologisti, come a un Taziano l’Assiro (del secondo secolo) ad un Ermia (del terzo secolo, a quanto pare).

L’apologia *Discorso ai Greci* di Taziano è tutta una critica dell’ellenismo piena di invettive ai filosofi greci e di accuse di immoralità nei loro confronti.

Nella *Satira dei filosofi esterni* (Irrisione dei filosofi pagani) di Ermia il carattere polemico è già bello che espresso nel titolo.

Chi, invece, nel polemizzare con quei filosofi, preferisce affidarsi ad argomenti filosofici è sant’Ireneo, vescovo di Lione (del secondo secolo). Egli contesta quella filosofia greca, che è in parte matrice dello gnosticismo. Nel secondo libro dell’opera *Confutazione e smascheramento della falsa gnosi* (più nota col titolo di *Adversus haereses*), ricorre a puri argomenti razionali per accusare quegli eretici di “irrazionalità” (parola che in varia guisa ricorre nel c. 6, n. 3; come pure in 8, 3; 10, 1; 22, 6; 24, 3; 26, 3 e 6; 28, 6; 31, 1; eccetera).

Il più illustre nemico della filosofia è Tertulliano, vissuto tra il terzo e quarto secolo. Nel *De praescriptione hereticorum* (VII, 6-7), dove, appunto, la “sottigliezza” degli eretici è fatta oggetto di esame severissimo, c’è un punto in cui il focoso apologista così apostrofa quello che tra i greci è eminentemente il Filosofo: “O misero Aristotele! che ad essi [agli eretici] apprestò quella dialettica che è artefice del costruire e del distruggere, camaleontica nei giudizi, dura nelle argomentazioni, suscitatrice di dispute, molesta anche a se medesima, che tutto di continuo ritratta per non concludere mai nulla.

“Ne derivano tutte quelle favole e genealogie senza fine, quelle questioni infruttuose, quei discorsi che alla maniera del granchio ti arrivano di soppiatto per farsi accettare senza che nemmeno te ne accorgi, da cui l’apostolo [Paolo] ci mette in guardia espressamente e ci ammonisce a guardarci dalla filosofia e da ogni vana seduzione”.

Qui Tertulliano cita un significativo passaggio di un’altra lettera paolina, l’epistola ai Colossesi (2, 4), dove, appunto, dice l’apostolo: “Badate che nessuno vi inganni con la vana seduzione di una filosofia ispirata alla tradizione degli uomini, secondo il mondo e non secondo Cristo”.

Un’altra opera di Tertulliano, l’*Apologetico*, oppone alla filosofia un capitolo terribile, dove ai filosofi greci vengono mosse tutte le possibili accuse e rinfacciate tutte le debolezze che i biografi riferiscono e la tradizione riporta.

Basta, a darcene un'idea, la conclusione del capitolo (XLVI, 18): “Quale somiglianza ci può essere mai tra un filosofo e un cristiano, tra un discepolo della Grecia e un discepolo del cielo, tra chi lavora per la fama e chi per la salvezza, tra chi dice belle parole e chi compie belle azioni, tra chi edifica e chi distrugge, tra un amico e un nemico dell'errore, tra chi occulta la verità e chi la ristabilisce, tra chi ne è il ladro e chi ne è il custode?”

Nondimeno Tertulliano ben si avvale della filosofia per condurre le sue argomentazioni. E come potrebbe farne a meno?

C'è chi sostiene che l'uomo spirituale, affidandosi all'ispirazione che gli viene dall'intimo, possa fare a meno della filosofia. Ma la stessa ispirazione può esimersi dall'operare un vaglio critico, sia pure con tutta l'umiltà e la delicatezza che si richiedono? Possiamo noi fare a meno di dare forma a qualche definizione, a qualche concetto, pur consapevoli della sua inadeguatezza? E concettualizzare non vuol dire ragionare in profondità, non vuol dire filosofare?

Nemmeno Paolo se ne esime, se è vero che le sue argomentazioni procedono col noto innegabile rigore.

E che non dire di Giovanni? Non c'è forse in lui, meglio ancora che in Paolo, un richiamo esplicito a concetti della filosofia? Nel prologo del suo vangelo, Giovanni, per meglio definire la natura divina del Cristo, assume la dottrina del Logos, che sotto un certo aspetto costituisce l'anima della migliore filosofia classica giunta alla sua fase ellenistica.

Il concetto del Principio, dell'Arché inizia a prendere forma agli albori della filosofia occidentale per giungere a un notevole stadio di elaborazione nell'epoca apostolica. A questo punto Giovanni lo applica a definire il Verbo divino nella maniera più viva, liberandolo da ogni astrattezza, da ogni indeterminatezza che possa ancora avere nel pensiero dei filosofi greci.

Senza dubbio è un merito che egli divide con Paolo. Si può dire che, qui, Giovanni e Paolo hanno felicemente innestato e saldato la filosofia nella tradizione ebraico-cristiana, ponendo buone basi a quello che sarebbe stato poi lo sviluppo della dogmatica cristiana attraverso la serie dei concili.

Dalla filosofia greca viene, senza dubbio, un grande aiuto ai Padri della Chiesa nel loro tentativo di dare alla fede cristiana una sistemazione anche dottrinale. Può valere per tutti l'esempio di un san Gregorio di Nissa, fratello minore assai più giovane di san Basilio il Grande, del quale sviluppa il pensiero teologico.

Il Nisseno avverte profonda la necessità di una filosofia, che lo ponga in grado di discutere sia con gli ebrei, sia con gli eretici cristiani, sia con gli stessi filosofi greci.

Dal *Grande discorso catechetico* (Prologo, 4-5) possiamo trarre un esempio del tipo di argomentazione specifica che conviene usare, appunto, con i filosofi pagani: “...Quando ci si mette a discutere con qualcuno che segue il pensiero dei Greci, sarebbe opportuno iniziare la discussione in questo modo, vale a dire, domandargli se crede che Dio esista o se concorda con coloro che non credono in Dio.

“Se costui dice che Dio non esiste, noi, basandoci sull'ordine artistico e sapiente che regna nel mondo, lo indurremo ad ammettere che esiste una potenza superiore all'universo, la quale si disvela in quei fenomeni.

“Se, invece, costui non negasse che Dio esiste, ma si sviasse nell'errore di credere in una moltitudine di dèi, allora noi potremmo seguire, contestandolo, una concatenazione di argomenti” come quelli, abbastanza complessi, che seguono nel testo del *Grande discorso* e che ora tralascio.

Mi limito a riportare altri due passaggi: “...E siccome, come è logico, egli dovrà attestare che... allora io esigerò che ammetta che...”.

Ancora: "...Il nostro antagonista dovrà ammettere che, stando alla logica consequenzialità del nostro ragionamento..."

Gregorio fonda l'affermazione dell'unità di Dio sul concetto dell'essenza. Da Platone egli mutuava il principio che l'essenza, come tale, è una. Applicando a Dio questo principio, ne inferisce che la stessa Divinità, in quanto essenza (*ousía*), è una, malgrado la pluralità delle persone (*prósōpa*, plurale di *prósōpon*) che la costituiscono: Padre, Figlio e Spirito Santo.

Che si tratti di essenza umana o divina, l'essenza, come tale, è una, semplice, sempre la medesima, indipendentemente dal numero delle persone che l'hanno in comune: che nel caso dell'uomo sono in quantità innumerevole, mentre la natura divina si articola nelle sole tre persone che si son dette.

All'argomentazione che ho qui riassunta Gregorio dedica il trattatello *Contro i Greci* in base alle nozioni comuni.

E "nozione comune" (*koiné énnōia*) che vuol dire? Secondo l'insegnamento stoico ben diffuso nell'impero romano, è una conoscenza che ogni uomo porta innata nel proprio animo, ispiratagli dal logos primigenio.

In quell'opuscolo Gregorio Nissenò cerca, appunto, di dimostrare la stessa compatibilità tra l'unità di Dio e la trinità delle sue persone muovendo dalle nozioni comuni, senza appellarsi, in quella sede, alla Sacra Scrittura.

Ciascuna delle tre persone, o ipostasi, di Dio è per essenza, "è per natura la stessa cosa che Dio" (*Grande discorso catechetico*, I, 11). Ma questo non toglie affatto che ciascuna persona sia ben distinta dalle altre, abbia una piena consistenza in se medesima.

Il Figlio, cioè "il Logos di Dio, per il fatto che sussiste in se stesso, è diverso da quell'essere dal quale possiede la sussistenza", cioè dal Padre (ibidem). Il medesimo deve dirsi dello Spirito Santo. Così "diverso, per ipostasi, è lo Spirito e diverso è il Logos, e diverso, ancora una volta, è quell'essere [il Padre] di cui il Logos è Logos e lo Spirito è Spirito" (ib., III, 2).

Una volta che si sia ben chiarito che cosa si debba intendere per "essenza", lo sviluppo della dogmatica si troverà meglio agevolata nel definire, dopo l'unità e la trinità di Dio, anche l'incarnazione del suo Figlio, persona cui verrà attribuita una duplicità di essenze o nature: una natura divina e una natura umana.

Il concetto filosofico dell'essenza aiuterà pure a comprendere che nella divina incarnazione, come c'è la pienezza della divinità, così c'è la pienezza dell'umanità, sì che il Cristo può dirsi, insieme, vero Dio e vero uomo: sia Dio che uomo nel senso pieno e totale.

13. San Giustino e Clemente Alessandrino

La filosofia si rivela, così, di grande aiuto per definire i contenuti della fede cristiana. Nell'animo di san Giustino, che la Patrologia chiama "filosofo e martire", vissuto nel II secolo, l'insegnamento del Cristo è "la sola filosofia sicura ed utile" (*Dialogo con Trifone Giudeo*, 8).

Grande amore portava a Platone in particolare e, più in genere, ai filosofi greci. Si considerava uno di loro, indossava il corto mantello socratico, faceva scuola, si circondava di discepoli, non disdegnava le dispute con altri filosofi.

Per lui i saggi della Grecia erano già dei cristiani senza saperlo. Essi dovevano la parte migliore delle loro dottrine all'influenza, diretta o indiretta, di Mosè, considerato l'autore del Pentateuco. Era, questa, una teoria che egli mutuava dagli apologeti ebrei.

Affermava, in conclusione: “non siamo noi che siamo d’accordo con gli altri, sono gli altri che ripetono i nostri dogmi imitandoli” (*Apologia prima*, LX, 10).

Ma non era questa la spiegazione cui Giustino tenesse di più. Egli ne privilegiava un’altra, che qualsiasi verità, qualunque uomo la esprimesse, faceva derivare da una ispirazione del Verbo divino: Socrate, giudicando il culto idolatrico degli dèi alla luce della ragione e della verità, cercò di illuminare gli uomini. Ma i demoni, per bocca dei malvagi, lo fecero condannare quale ateo. Ora “non è solo presso i Greci e per bocca di Socrate che queste cose sono state dette dal Verbo, ma anche presso i Barbari e dallo stesso Verbo rivestito di una forma sensibile, divenuto uomo e chiamato Gesù Cristo” (ib., 5, 3-4).

In effetti, dice Giustino, il Cristo stesso “è la ragione, della quale partecipa tutto il genere umano”. Perciò “quelli che vissero secondo ragione sono cristiani, anche se furono creduti atei; come fra i Greci, Socrate, Eraclito e altri come loro; e, tra i barbari, Abramo e Anania e Azaria e Misael ed Elia ed altri molti” (ib., 46).

Nondimeno, questi cristiani avanti lettera non conobbero l’intera verità. C’erano in loro dei semi di verità (*spérmata alethéias*), che essi non furono in grado di intendere appieno (ib., 44).

Quel seme di ragione che era in loro innato gli consentì di avere solo una visione oscura della verità. Una ragione abbandonata alle sue sole forze non ha potuto andare oltre una certa intuizione di Dio e un certo discernimento tra il bene e il male. Altro è il seme, altro è lo sviluppo compiuto cui esso tende per sua natura.

“Semi di verità se ne trovano in tutti”, ma “non sono stati ben compresi” e ne è riprova il fatto che “essi stessi si contraddicono” (ib., 44).

Per veramente comprendere e maturare una vera e propria fede è necessario l’aiuto divino: “Anzitutto prega, perché le porte di luce ti siano aperte”. Invero “nessuno può vedere né comprendere, se Dio e il suo Cristo non gli donano la comprensione” (*Dialogo con Trifone Giudeo*, 7).

C’è, qui, una chiara applicazione di quella dottrina della ragione seminale (*Lógos spermatikós*), che costituisce un caposaldo della filosofia stoica.

Lo sviluppo compiuto della ragione e della filosofia coincide col cristianesimo, di cui gli stessi filosofi greci furono gli anticipatori nella misura in cui si fecero bene ispirare. Ecco perché, conclude Giustino, “tutto quel che è stato detto di vero appartiene a noi cristiani” (*Apologia seconda*, 13).

Per Clemente Alessandrino (nato verso il 150, morto qualche anno prima del 217), che di Giustino sviluppa il pensiero, la gnosi o conoscenza costituisce la meta più alta cui l’uomo possa tendere: è qui che l’uomo si realizza appieno. La conoscenza conferma e dimostra quel che la fede si limita ad intuire sommariamente. Rispetto alla conoscenza, la fede è l’avvio necessario. Ne è l’anticipazione (o prolepsi, altro concetto mutuato dal pensiero degli stoici).

Ora, per giungere alla conoscenza piena, alla gnosi, è necessaria la filosofia. Come la legge dell’Antico Testamento ha potuto disporre gli ebrei a ricevere il Cristo, in maniera analoga ha operato la filosofia per i greci. Nel *Protrettico* (“esortazione” ai pagani a volgersi a quella vera filosofia che è il cristianesimo; VI, 69, 2-3) Clemente rileva che “in tutti gli uomini in genere, e massimamente in quelli che passano il tempo a ragionare, si trova instillato un certo divino effluvio”.

Ed è “grazie a questo” che, pur senza volerlo di proposito, “essi riconoscono che c’è un solo Dio, senza principio né fine, il quale in alto, nelle più lontane regioni del cielo, in un suo particolare luogo, esiste veramente e per sempre”.

Negli *Stromati* (che vuol dire nei “tappeti”, cioè nei “tessuti di commentari scientifici sulla filosofia”) Clemente afferma che “prima della venuta del Signore la filosofia era ai Greci necessaria per giungere alla religione: essa è in certo modo una propedeutica per

coloro che intendono conquistare la fede per via di dimostrazione razionale” (I, 5, 28, 1).

Soggiunge, poi: “Potrebbe anche darsi che la filosofia fosse stata data ai Greci quale bene primario, avanti che il Signore li chiamasse, poiché anch’essa educava la greccità a Cristo, come la legge gli Ebrei. Perciò la filosofia serve a preparare, aprendo la strada a colui che sarà reso perfetto da Cristo” (ib., 3).

Certo “una è la strada della verità; ma in essa, come in un fiume perenne, sfociano tanti rivoli” (ib., 29, 1).

Seguendo il corso giusto, è opportuno “usare la cultura mondana, ma non sostarvi a lungo e fermarsi: infatti gli strumenti elargiti a ciascuna generazione per suo bene nei tempi convenienti preparano alla parola del Signore” (ib., 9).

Clemente conclude che “la filosofia ha per compito l’indagine sulla verità e sulla natura del reale (la verità è quella della quale il Signore stesso ha detto: ‘Io sono la verità’). E d’altra parte la cultura preparatoria al riposo in Cristo esercita la mente e sveglia l’intelligenza, ingenerando la sagacia nella ricerca attraverso la vera filosofia. È la filosofia che posseggono gli iniziati: l’hanno scoperta, o meglio, l’hanno ricevuta dalla Verità stessa” (ib., 32, 4).

L’apologista alessandrino ricorda come Sara, moglie al momento sterile di Abramo, abbia messo a disposizione del marito la serva Agar perché potesse dargli un figlio. Poi, però, allorché la serva resa madre cominciò a darsi arie da padrona, Abramo la riconsegnò a Sara, che “la maltrattò”: la corresse, la ridimensionò riconducendola al suo giusto ruolo ancillare. È così che si realizza la vera gnosi, mentre la falsa gnosi è quella in cui la filosofia assume un atteggiamento di superiorità e di autosufficienza ponendosi quale fine a se medesima.

14. Le influenze platoniche e la filosofia di sant’Agostino

È essenzialmente contro questa falsa gnosi che si è rivolta, da s. Paolo in poi, la polemica antifilosofica dei Padri della Chiesa. Autentica gnosi, autentica filosofia è quella che ogni conoscenza risolve nella conoscenza di Dio.

Ne sono esponenti tutti quei filosofi che hanno intuito essere Dio il nostro creatore e sommo bene, verità e felicità, dice s. Agostino, “sia che vengano chiamati più propriamente platonici, sia che alla loro setta venga data qualche altra denominazione; siano essi i maestri più insigni della scuola ionica che intuirono queste cose, come Platone e quanti l’hanno compreso veramente; o anche gli italici, come Pitagora e i suoi seguaci o quanti condivisero il loro pensiero; sia quanti furono ritenuti sapienti o filosofi in altri popoli, come gli Atlantici della Libia, Egiziani, Indiani, Persiani, Caldei, Sciti, Galli, Spagnoli, ed altri ancora, che hanno conosciuto e insegnato queste cose. Ebbene noi diamo il primato a costoro, dichiarandoli i più vicini a noi” (*De civitate Dei*, VIII, 9).

Tra le tante e diverse scuole dei filosofi, “nessuno è più vicino a noi dei platonici” (ib., 5). È certamente, il loro, un autentico filosofare “secondo Dio”, al contrario di quella filosofia che, ispirandosi a pure tradizioni umane, si ferma agli elementi di questo mondo, alle cause immediate (ib., 10, 1; qui anche Agostino cita il già riportato brano paolino Col. 2, 8).

15. Le influenze aristoteliche e san Tommaso d'Aquino

La filosofia classica che i Padri della Chiesa considerano soprattutto è quella di impronta platonica. Quanto al neoplatonismo, nel quale il platonismo si svolge e si continua in un clima più intensamente religioso, è da ricordare lo Pseudo-Dionigi, che nel V secolo realizza una cospicua sintesi tra pensiero neoplatonico e fede cristiana.

In un campo dominato dalla filosofia platonica, quella aristotelica pare quasi dimenticata. Saranno gli arabi che aiuteranno i cristiani dell'Occidente a riscoprirlo.

Allorché sarà loro fatto conoscere soprattutto dagli studiosi e commentatori arabi, Aristotele incontrerà, sì, qualche contrasto, ma troverà, in definitiva, un'ottima accoglienza. E quale fenomeno evolutivo, quale svolgimento di pensiero avrà preparato e disposto l'Occidente ad accoglierlo così bene?

Nell'affresco "La Scuola d'Atene" di Raffaello, Platone ed Aristotele procedono insieme al centro del dipinto, affiancati, circondati dalla eletta folla degli altri grandi uomini dell'antichità. Ora Platone indica il cielo, mentre Aristotele sembra volgere l'attenzione alla terra con un discreto cenno che riequilibra sia esteticamente, sia concettualmente il tutto.

Nei primi secoli del cristianesimo si era avvertito il bisogno di accentuare la trascendenza e potenza creatrice di Dio, la necessità primaria di volgersi a Dio affidandosi alla sua grazia. Poi l'attenzione si è giustamente estesa ad abbracciare anche la creazione, il mondo e l'uomo.

Se si considera bene, da un Dio forte non può che scaturire una creazione forte, una creazione valida in sé, autonoma, destinata ad ascendere, in Dio, al grado di perfezione più alto.

È quello che può definirsi un "ottimismo creaturale". Un tale ottimismo è ben presente nello stesso Antico Testamento, il cui spiccato umanesimo appare come sospeso, nel Nuovo, di fronte a quel che è più urgente fare nell'imminenza del Regno di Dio che viene.

Ma, col trascorrere dei secoli, la lenta maturazione del pensiero cristiano lo porta a riequilibrare la visione dell'esistenza in un senso più favorevole ad una creazione fin troppo negletta dai teologi quando non disprezzata.

Si può dire che, fino a quel momento, la tradizione cristiana aveva lasciato l'aristotelismo alquanto in ombra. Questo si manteneva disponibile per il momento in cui si fosse ravvisato di utilizzarlo con frutto.

Il momento arriva con quella civiltà del Basso Medioevo, che è tutta percorsa da una intensa fioritura culturale e da un rinnovato interesse per la vita, per la ricerca, per la creazione artistica e letteraria, l'artigianato e i commerci, per il diritto e la politica, per il mondo e la natura e l'uomo.

Qui il cristianesimo storico avverte una maniera più idonea e propria di attuarsi che non in quella fuga dal mondo che trovava maggior sostegno in una mistica disincarnata, di più lontana matrice orientale, solo bramosa del cielo.

In linea di principio, tra Dio e la sua creazione non può esistere contrasto alcuno. Non c'è ragione alcuna di svilire la creazione per esaltare Dio.

Nella misura in cui crea, Dio dona alla sua creatura autonomia, libertà, capacità di fare da sé. L'influsso della grazia è "donatore di natura": nutre la natura, la rafforza, la sviluppa, la fa essere se stessa. Così la rivelazione non si sostituisce alla ragione, ma la potenzia.

La creazione non si sostituisce alla creatura, non la svuota, ma la costituisce. E ciascuna creatura è chiamata a cooperare con Dio, affinché l'intera opera creativa, la creazione dell'intero universo, possa raggiungere il suo perfettivo compimento.

Nell'affiorare di una tale prospettiva che assumeva contorni sempre più chiari, qualsiasi filosofia di ispirazione platonica, la stessa filosofia di Agostino, lasciate senza opportuni correttivi, si dimostravano ormai meno atte a fronteggiare le esigenze di una sistemazione che richiedeva strumenti concettuali assai diversi.

Ma c'era, a questo punto, una filosofia che sapesse valorizzare, giustamente, anche la creazione e la creatura singola in tutta la sua autonomia, in tutta la sua densità ontologica, in tutta la sua ricchezza di essere? Fino a quel momento la filosofia cristiana, interamente orientata com'era verso la trascendenza, aveva avvertito il bisogno più di un Platone, o di un Plotino, che non di un Aristotele. Ora, invece, in questo novello orientamento verso il mondo e la natura e l'uomo, sentì che un sistema di pensiero ben collaudato come quello aristotelico le avrebbe saputo fornire una struttura concettuale assai più conveniente. Un Aristotele recuperato dagli arabi, e da loro commentato, studiato, approfondito a dovere, era lì disponibile e pronto perché il pensiero occidentale potesse riscoprirlo e utilizzarlo secondo le proprie nuove esigenze.

Era proprio la sua impostazione di fondo che rendeva Aristotele particolarmente atto al nuovo connubio. Per lui le essenze delle cose non trascendono le cose stesse, ma son loro intrinseche. Ogni essenza è una "forma" universale che, insita in una "materia", ne fa una "sostanza" cioè un essere perfettamente individuato e irripetibile. Così l'esistenza è un mondo non più di fantasmi, bensì di realtà concrete, vive, autonome, ciascuna con la propria consistenza di essere.

È al genio di san Tommaso d'Aquino che la tradizione cristiana deve l'acquisizione dell'aristotelismo in una nuova sintesi. Fino ad allora questo rappresentava, rispetto al cristianesimo, una tradizione diversa ed estranea. Ma ora il cristianesimo storico, in capo ad una lenta evoluzione di secoli, era venuto ad evolversi fino ad avvertire il bisogno più vivo di quel supporto.

L'assunzione dell'aristotelismo è avvenuta nel segno del discernimento più attento e vigile, adottando quanto poteva conformarsi al cristianesimo ed escludendo quanto ci potesse essere di incompatibile (come un Dio inattivo, un'anima individuale destinata a cessare anch'essa con la morte fisica).

In questa sua nuova edizione, il cristianesimo storico si dimostrava tanto più aperto ad apprezzare gli autentici valori del mondo classico e a concedere il suo giusto spazio anche all'umanesimo.

16. L'umanesimo cristiano ed il suo manifesto: l'"Oratio de hominis dignitate"

L'adozione dell'aristotelismo aveva consentito di inquadrare, anche in termini filosofici, un recupero della creatura, della natura, della ragione, dell'uomo e dell'intero suo "regno" che meglio corrispondesse alla visione ottimistica della Bibbia e in particolare del libro della Genesi.

In pieno Quattrocento abbiamo quello che è stato chiamato il Manifesto del Rinascimento Italiano, e che potremmo considerare altresì il manifesto dell'umanesimo cristiano inteso nel senso migliore e proprio: l'*Oratio de hominis dignitate* di Giovanni Pico della Mirandola.

Nel creare i vari esistenti dell'universo, Dio assegnò a ciascuna specie una particolare natura, nella quale rimanesse per sempre costretta, ma, giunto a creare l'uomo, lo volle libero di determinarsi da sé.

“Stabili l’ottimo artefice che a colui, cui nulla poteva dare di proprio, fosse comune tutto ciò che aveva assegnato singolarmente agli altri. Perciò accolse l’uomo come opera di natura indefinita e, postolo nel cuore del mondo, così gli parlò:

“Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto tuo proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell’aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto ciò appunto, secondo il tuo voto e il tuo consiglio, ottenga e conservi.

“La natura determinata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte; tu la determinerai, da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui podestà ti consegnai.

“Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che preferirai. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai rigenerarti, secondo il tuo volere, nelle cose superiori che sono divine”.

Nella natura dell’uomo è infusa ogni sorta di semi, dei quali si svilupperanno solo quelli che egli deciderà di coltivare. Curando solo l’elemento vegetativo, egli verrà su come pianta. Assecondando le inclinazioni sensibili, crescerà simile a bruto. Ispirandosi alla voce della ragione, diverrà celeste. Elevandosi ancor più su, diverrà angelo e figlio di Dio. Se, infine, “non contento della sorte di alcuna creatura, si raccoglierà nel centro della sua unità, fatto uno spirito solo con Dio, nella solitaria caligine del Padre colui che fu posto sopra tutte le cose starà sopra tutte le cose” (G. Pico della M., *De Hominis Dignitate*, Ed. Naz. dei Classici del Pensiero Italiano, Vallecchi, Firenze 1942, pp. 105-107).

Qui è la volontà stessa di Dio che libera l’uomo; questo, però, non vuol dire affatto che la libertà dell’uomo debba essere assoluta e indiscriminata: a seconda del suo operare buono o cattivo, positivo o negativo, l’uomo potrà ascendere di livello, ovvero degradarsi, secondo una scala di valori che, stabilita da Dio, rimane sempre quella, secondo un ordine che l’uomo non può alterare, non può foggarsi a piacere in alcun modo.

17. Le deviazioni dell’umanesimo ed i suoi pseudo-assoluti

Gli umanisti del Quattrocento, insieme a quegli altri autentici cristiani che ne seguiranno le orme, hanno chiarissimo il concetto che è la divina volontà a stabilire tutto quel che può essere considerato positivo o negativo. Ma questo senso corretto, moderato, equilibrato di una libertà contenuta nella legge di Dio diverrà ben presto il sentimento di una libertà priva di regole, che non siano quelle che l’uomo dà a se medesimo di suo pieno arbitrio.

È stato osservato che, come Tommaso rende cristiano l’aristotelismo, così il Rinascimento, proseguendo e svolgendo l’opera assimilatrice del Basso Medioevo, rende cristiano tutto il resto della cultura classica. Gli antichi, già da secoli, erano termine di amoroso studio, di venerazione, di imitazione, sia nelle lettere, sia nell’arte, sia nel diritto, nelle stesse istituzioni politiche. Perfino la mitologia esercita suggestione viva ed è fatta oggetto di interesse: si pensi a come è stata integrata nel grandioso edificio della Divina Commedia.

Il rinato interesse per la creazione sollecita gli uomini del Rinascimento a farne oggetto di studio, prima in maniera timida e incerta attraverso la stessa magia; poi, con l’applicazione del calcolo, mediante la scienza. Keplero, Galileo e in seguito Newton sono, prima ancora che grandi scienziati, grandi cristiani. Per essi scoprire le leggi della

natura nel loro ordine geometrico è atto di culto che li conferma nell'adorazione del Creatore, da cui tante meraviglie sono poste in essere. Così dominare la natura con le tecnologie è obbedire a un comando divino. In certo modo, l'uomo vi si realizza come un secondo dio, così come suona la bella e forte espressione di Giambattista Vico: *Auctor naturae Deus, homo artificiorum deus* (Se Dio è l'Autore della natura, l'uomo è il dio delle arti).

Sulla scia delle ricerche e delle innovazioni rinascimentali, Vico fonderà la "scienza nuova" della storia umana. La sua visione filosofica è tutta squisitamente cristiana.

Dio è il principio della natura e dell'uomo. In Dio trovano la loro Sorgente di essere e di valore tutte le forme della vita dell'uomo, tutte le sue attività, tutte le sue libertà. Almeno all'inizio in senso temporale, almeno in linea di principio in senso ideale, è con spirito religioso che gli uomini del Rinascimento si danno a operare nel mondo.

È, questo, un mirabile equilibrio, che si mantiene per una varia lunghezza di tempo, ma alla fine per lo più si viene a rompere. Ecco, allora, che le varie forme di ricerca, di cultura, di azione finiscono ciascuna per finalizzarsi a se medesima, per assolutizzarsi.

Beninteso si tratta di assolutizzazioni indebite, di novelli idoli. Ma quello che si mette in moto pare un processo inarrestabile.

Ciascuna scienza, ciascuna forma di azione si costituisce in maniera autonoma *iuxta propria principia*, secondo i principi suoi peculiari; e viene perseguita per se medesima con amore esclusivo, quasi asse intorno a cui debba ruotare l'intero universo, quasi nuovo assoluto.

Prendono forma i vari "ismi". La scoperta della natura condurrà al naturalismo. Dall'esaltazione di ciascuna funzione conoscitiva prenderanno forma il razionalismo, il volontarismo, il sensismo.

La natura umana, che è razionale, ispira un diritto di natura, che in essa natura troverebbe una giustificazione sufficiente anche nel caso che Dio non esistesse: è il giusnaturalismo.

Dall'esaltazione della scienza quale conoscenza valida in modo esclusivo deriva lo scientismo. La scoperta vichiana della storia si svolgerà fino all'assolutizzazione della storia stessa, allo storicismo assoluto di un Benedetto Croce.

Prende forma l'ideale dell'arte per l'arte, e del poeta e letterato puro. "Il verso è tutto", dirà infine Gabriele D'Annunzio in una celebre poesia.

La legge morale fonda l'etica, le cui norme sono da osservare per un puro "rispetto alla legge morale".

Un assoluto diviene, per l'*homo oeconomicus*, il perseguimento della ricchezza e la prosperità dell'azienda, non importa se realizzati attraverso lo sfruttamento più iniquo camminando sui cadaveri.

Con Machiavelli la politica si afferma come fine a sé, puramente diretta alla creazione, alla conservazione, all'espansione dello stato. Ed ecco che, in seguito, il mito e l'ideologia dello stato viene ad articolarsi e a frazionarsi nei più diversi "ismi" della politica del nostro tempo: nel liberalismo, che assolutizza la libertà; nel socialismo e comunismo, che tendono quasi in esclusiva ad esaltare il versante della collettività, non importa se inquadrando l'individuo in una sorta di umano termitaio fino a schiacciare del tutto la sua personalità; nel nazionalismo, che esalta la nazione; nel razzismo, nell'imperialismo, nelle più varie forme di statalismo.

Ciascuna di queste ideologie viene a proporsi quasi come una nuova religione. È vero che nascono tutte da principi cristiani, assolutizzati, da "idee cristiane impazzite" come le ha chiamate Chesterton. È vero che hanno esplicitato principi cristiani, in certe loro dimensioni rimaste inesplorate fino a quel momento; però, nell'assolutizzare l'una o l'altra di queste schegge di essere e di verità e di valore, nel dar vita a una religione della scienza, a una religione dello stato e della politica, a una religione dell'economia e

dell'impresa, a una religione dell'arte, a una religione della natura, a una religione della storia, a una religione del dovere e della legge morale astrattamente intesi, a una religione della ragione, a una religione dell'umanità e via dicendo, ciascuna di quelle ideologie viene, appunto, a formare una sorta di credo diverso.

18. Come nel Sillabo di Pio IX l'autorità della Chiesa condanna l'umanesimo deviato dell'età moderna

Nei primi secoli dell'età moderna il cattolicesimo è non solo in lotta contro il protestantesimo, ma, nel momento in cui si allea con le monarchie cattoliche, si trova a dovere fronteggiare la loro tendenza a fare del sovrano un re assoluto e sacro investito di ogni potere senza limiti, dello stesso potere di governare la Chiesa.

Poi, però, soprattutto a seguito della rivoluzione francese, il cattolicesimo e il papato si trovano in contrasto con movimenti politici di segno decisamente opposto: sono le ideologie, i gruppi, i partiti che avocano allo stato molte delle funzioni che la Chiesa aveva esercitato senza alcuna opposizione; non solo, ma proclamano i diritti dell'uomo e la libertà sia di religione che di pensiero, di stampa, di riunione, di associazione.

Tali posizioni sono vigorosamente contestate dal papato; ed è finalmente un pontefice, Pio IX, che nel 1864 emana una enciclica rimasta famosa, la *Quanta cura*, dove egli condanna queste ed altre affermazioni, che elenca in un *Sillabo* [cioè collezione, raccolta] *dei principali errori dell'età nostra, che son notati nelle Allocuzioni concistoriali, nelle Encicliche e in altre Lettere apostoliche del Santissimo Signor nostro Pio Papa IX*.

È qui opportuno concentrare l'attenzione su qualcuna di queste posizioni definite erronee, che possa rivelarsi di maggiore significato per il nostro discorso.

Il documento comincia col riprovare sia l'ateismo che il panteismo. Segue la riprovazione di quel razionalismo che nell'età illuministica aveva ispirato tutta una filosofia e una serie di innovazioni anche sul piano pratico, nello stesso ambito politico. Quello che viene chiamato il "razionalismo assoluto" sostiene che "la ragione umana è l'unico arbitro del vero e del falso, è legge a se stessa, e colle sue forze naturali basta a procurare il bene degli uomini e dei popoli" (III).

Accanto al razionalismo assoluto, il documento menziona una forma più attenuata, che chiama "razionalismo relativo". Qui, tra le varie proposizioni respinte, ci interessa ricordare questa: "La filosofia si deve trattare senza avere riguardo alcuno alla soprannaturale rivelazione" (XIV).

Son qui colpiti, in genere, i moderni "ismi" della ricerca teorica, incluso, implicitamente, ogni scientismo.

Accanto a una ricerca che si affidi alla sola ragione umana senza cercare alcuna guida e correttivo nella fede, sul piano etico si censura anche ogni morale autonoma, ogni agire che si rimetta ai puri criteri umani prescindendo da qualsiasi indicazione che possa venire dalla sfera soprannaturale (LVII).

È, poi, oggetto di ripulsa ogni assolutizzazione della politica, dello stato, della legge positiva. Tra queste proposizioni denunciate leggiamone tre particolarmente degne di nota. "Lo Stato, come quello che è origine e fonte di tutti i diritti, gode un certo suo diritto del tutto illimitato" (XXXIX). "Il diritto consiste nel fatto materiale, e tutti i doveri degli uomini sono un nome vano e tutti i fatti umani hanno forza di diritto" (LIX). "La fortunata ingiustizia del fatto non porta alcun detrimento alla santità del diritto" (LXI).

L'infelicissima formulazione del punto conclusivo (ottantesimo) del Sillabo respinge quale "errore" l'affermazione che "il Romano Pontefice può e deve riconciliarsi e venire a composizione col progresso, col liberalismo e colla moderna civiltà".

Col nome di "liberalismo" vengono intese, in modo particolarissimo, "la libertà civile di qualsivoglia culto, e similmente l'ampia facoltà a tutti concessa di manifestare qualunque opinione e qualsiasi pensiero alla scoperta e in pubblico" (LXXIX). Vi è intesa, in altri termini, quella che viene chiamata la libertà di coscienza e di pensiero, che non può non implicare, insieme, la libertà di riunione e di associazione (cfr. la *Quanta cura* al cap. 3).

Se poi è illecito "negare obbedienza, anzi ribellarsi a Principi legittimi" (LXIII), è ben chiaro quanto l'iniziativa politica dei cittadini debba risultarne limitata.

La libertà di coscienza e di pensiero sono chiaramente negate nel Sillabo. È negata "a ciascun uomo" la libertà di "abbracciare e professare quella religione, che colla scorta del lume della ragione avrà reputato essere vera" (XV). È dichiarato falso che la Chiesa non abbia "potestà di adoperare la forza" (XXIV).

Adoperare la forza a quale scopo? Certamente anche per potere interdire l'esercizio, almeno pubblico, della libertà di culto. E perché non anche per impedire che una piena libertà di culto e di pensiero "conduca a corrompere più facilmente i costumi e gli animi de' popoli e a diffondere la peste dell'indifferentismo?" (LXXIX).

Il Sillabo difende, mi pare giustamente, la Chiesa da intromissioni eccessive del potere statale; poi, però, dà voce a rivendicazioni e si ostina a puntellare a tutti i costi vecchi privilegi, che ormai il comune sentire degli uomini civili avverte non più sostenibili e nemmeno più tollerabili.

Certo il grande supremo "errore" dell'età moderna è il suo allontanamento da Dio, è il venir meno di quel senso del Dio vivente che sollecitava le anime ad allacciare un rapporto personale con Lui. Il Dio vivente rimane come emarginato dalla vita quotidiana di tanti, di fin troppi uomini, che pur contribuiscono validamente a far progredire le scienze e le tecnologie e a dare alla società un ordine più giusto.

Se si considera la moltitudine di questi benemeriti, non si può negare quanta parte vi abbiano, accanto agli atei, i teisti, che affermano un Dio immanente ben diverso dal "Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe".

Se vogliamo designare con un nome questa diversa tradizione spirituale, questa "religione" diversa, potremmo chiamarla "moderno umanesimo laico", oppure, nel senso più lato di questi termini, "razionalismo" o "illuminismo" (celebrante la Ragione e i suoi "lumi"), o anche "liberalismo" (con i suoi assertori strenui e religiosi cultori della Libertà nella vita civile, politica, economica, non solo, ma in tutti gli aspetti dell'agire umano).

Espressioni simboliche di questo culto della ragione e della libertà non sono, forse, l'adorazione – ben pittoresca, al limite del risibile – della Dea Ragione, impersonata da una bella donna, nella cattedrale di Notre Dame di Parigi in piena rivoluzione francese, da un lato, e, dall'altro, la gigantesca Statua della Libertà che al largo del porto di New York saluta gli emigranti che dalle nazioni più lontane giungono per mare a quella sospirata meta?

Ragione e Libertà: quasi una nuova religione moderna, che, diciamo, non crede più in Dio – o, meglio, non vive più Dio nella maniera tradizionale del cristianesimo – bensì crede nell'uomo. Ed è una gran fede, invero, quella che essa dimostra di avere nell'uomo, nella sua dignità, nei suoi diritti innati e inalienabili, nelle sue scienze ed arti, nel suo progresso, nella sua civiltà, nei suoi valori!

Che cosa vuol dire, allora, l'affermazione indiretta, coronante il Sillabo, che mai e poi mai il Romano Pontefice potrà e dovrà venire a composizione col progresso, col

liberalismo e colla moderna civiltà? È pura e semplice condanna in blocco di una “religione” diversa, avvertita come incompatibile, inconciliabile.

**19. Rimane, comunque, aperto il problema
se del moderno umanesimo
non si possano recuperare valori
di sicura derivazione cristiana**

Ora, però, si può veramente dire che la triade Progresso, Liberalismo e Moderna Civiltà siano il nuovo Anticristo senza remissione in eterno? Di certo, storicamente essa deriva da uomini di credo teista quando non decisamente ateo; ma può un tale rilievo, esatto che sia, autorizzarci a concludere che quei tali sostenitori debbano soggiornare per sempre, necessariamente, irrimediabilmente in quella posizione teorica, in quel credo, nell’orizzonte di quella metafisica?

Fede nel Dio vivente è anche fede che Egli sappia aprirsi le proprie vie nel cuore degli uomini, sollecitandoli a crescere, ad evolvere anche nell’esperienza spirituale, per riscoprire infine la spiritualità dell’essere, per infine approdare – perché no? – ad una visione cristiana, all’idea di un cristianesimo più maturo, assai meglio integrato, dalle prospettive incomparabilmente più vaste.

Sia un razionalista convertito alla religione cristiana, sia un credente stagionato, accostandosi al moderno umanesimo col debito discernimento, una volta che l’abbia sfoltito da quanto vi sia di inconciliabile, finiranno per comprendere con chiarezza che quei valori, presi di per sé, son tutt’altro che inconciliabili col cristianesimo; anzi ben vi si accordano, al punto di poterlo completare e svolgere fino in fondo.

Ad esemplificare, conviene passare in rassegna quelli che del moderno umanesimo di impronta laica si possono considerare meriti incontestabili.

Lo sviluppo della scienza moderna, che in pochi secoli ha compiuto passi da gigante, si deve, forse, proprio all’aver essa concentrato l’attenzione sui fenomeni di questo mondo, cercandone le spiegazioni nel mondo stesso e non più in una realtà trascendente. I primi grandi scienziati erano convinti cristiani; tuttavia non c’è da meravigliarsi se, in successive generazioni di uomini di scienza, questo mettere tra parentesi la Trascendenza, questo sospendere ogni attenzione da essa non abbia poi fatto scivolare tantissimi su posizioni scientifiche (di assolutizzazione della scienza, e di quella stessa natura che essa fa oggetto di studio) ed atee (di aperta negazione di un Creatore, fin troppo caduto in oblio). Gli immensi progressi realizzati dalla scienza, e dalle connesse tecnologie, rimangono comunque ascrivibili a tanti esponenti del moderno umanesimo laico, razionalistico e illuministico.

Passando dai regni della natura al regno dell’uomo, si può dire con certezza che i valori dell’umanesimo derivano dal cristianesimo: non c’è dubbio che essi abbiano la loro prima scaturigine di senso proprio nell’amore cristiano. Vi si esprime con chiarezza una estrema attenzione per l’uomo.

L’amore per l’uomo deriva dall’amore di Dio. Dal “gran comandamento” che ci invita ad amare Dio ne deriva un secondo, che ci sollecita ad amare il prossimo come noi stessi. Attenzione: è detto “Ama il prossimo tuo *come* te stesso”, non “*più* di te stesso”! Dio ama ciascuno di noi in misura infinita, è perciò doveroso, per ciascuno di noi, amare senza limiti il prossimo e anche di amare noi stessi, e il nostro vero bene, in misura parimenti infinita. In questo senso il vero umanesimo esprime quell’amore cristiano dell’uomo che sgorga dall’amore di Dio.

L'umanesimo esalta l'uomo, lo valorizza, lo promuove, ne afferma certi diritti inalienabili. Si considerino quelle "dichiarazioni dei diritti" che vengono poi a costituire l'anima e la migliore sostanza delle costituzioni democratiche.

Purtroppo non sempre e non dappertutto questi principi sono tradotti in atto. Ma intanto sono affermati. E bisogna riconoscere che è già qualcosa, se si considera che proprio in linea di principio si sosteneva l'esatto contrario.

Passiamo in pur rapida rassegna quelli che le moderne dichiarazioni di diritti e le costituzioni democratiche affermano essere diritti innati e inalienabili dell'uomo e del cittadino: le sue "libertà".

L'affermazione della libertà personale contesta l'arbitrio assoluto con cui una volta, per esempio nell'*ancien régime* di Francia, il sovrano con una semplice *lettre de cachet* poteva disporre che uno dei suoi sudditi venisse imprigionato nella Bastiglia, e vi restasse recluso anche per molti anni.

Oggi la libertà di coscienza è subentrata alla persecuzione degli eretici.

La libertà di pensiero e di stampa, di riunione e di associazione è subentrata alla censura, al perseguimento dei "delitti di opinione", ai processi politici.

L'uguaglianza – che si esprime nel motto "La legge è uguale per tutti", ben visibile nelle aule giudiziarie – subentra, almeno in senso ideale, al privilegio, per quanto questo in pratica sussista come realtà di fatto nella lottizzazione del potere, nel nuovo feudalesimo dei partiti e delle loro clientele. Son tutti fenomeni che la coscienza civica denuncia come illegali e immorali, mentre una volta erano accettati anche proprio in linea di principio: pure questo fa molta differenza.

La legge non è stata sempre "uguale per tutti". Signori e plebei erano puniti diversamente per gli stessi identici reati. Le donne, gli ebrei, i negri, i fedeli di chiese e religioni diverse erano considerati cittadini di seconda e terza classe. Discriminazione e segregazione sono state dure a morire nella stessa epoca nostra. L'emancipazione della donna è ben lungi dal ritenersi attuata in pieno.

Si proclama, oggi il diritto all'istruzione per tutti, per quanto sussistano le evasioni dall'obbligo scolastico, per quanto la condizione socioculturale di molti continui ad agire quale elemento di selezione e di esclusione.

L'assistenza ai poveri, ai malati, agli orfani, agli inabili, ai vecchi è sempre stata considerata doverosa fin dai tempi del cristianesimo primitivo, quale applicazione dell'amore per un Dio incarnato sofferente Egli stesso in ciascuno che soffre. Oggi tale assistenza è concepita non più come atto di carità, come elemosina, bensì come diritto elementare del cittadino.

Non più sussistono le antiche forme di schiavitù e di servitù della gleba, per quanto il loro posto possa essere occupato da nuove forme di sfruttamento, che finora la legge non sempre riesce ad eliminare.

La pena di morte è stata perlopiù abolita. La tortura è dichiarata illegale; in tanti casi può essere praticata dalla stessa polizia, ma in segreto, contro la legge, mentre una volta faceva parte della procedura giudiziaria comune.

Il trattamento carcerario è divenuto più umano e tende a recuperare il detenuto per poterlo riabilitare. Purtroppo la condizione in cui fin troppe carceri versano, è, in pratica, di forte impedimento a che tutte queste buone intenzioni possano tradursi in atto. Oggi vige, comunque, il principio che un imputato non si debba mai considerare colpevole finché non gli sia stata irrogata una condanna definitiva. Una volta era trattato da delinquente fin dall'inizio; e la difesa, lungi dal costituire un diritto, era accordata per mera concessione sovrana.

Tutte queste innovazioni, che si sono passate in rassegna pur rapida e incompleta, ci danno l'idea di come siano state esplicitate e poste in atto tante idee cristiane. Sono principi, che il cristianesimo tradizionale si limitava a professare in maniera più ideale

ed astratta, senza curarsi di approfondirli in tutte le loro dimensioni, senza curarsi di trarne tutte le possibili conseguenze.

L'opera di esplicitazione di cui si parla è stata portata avanti soprattutto da esponenti di quello che si è chiamato "moderno umanesimo laico". Questa nuova visione, che sembra rivelarsi così squisitamente cristiana nei "pezzi" che la compongono, essi l'hanno, tuttavia, privata di quello sfondo metafisico-religioso tradizionalmente cristiano, che solo avrebbe potuto conferirle il suo autentico significato. Oggi viene, infine, il momento di riaggregare il tutto per svolgerlo nella coerente unità di una sintesi nuova.

**20. Nei confronti del moderno umanesimo
il Concilio Vaticano II ha assunto
un atteggiamento radicalmente diverso
inaugurando lo stile fraterno
di un dialogo fatto di rispettoso ascolto
di quanto anche gli altri possano insegnare**

Un lungo travaglio di revisione e di approfondimento ha condotto la Chiesa a ben comprendere tutto questo, ad attuare a poco a poco quella presa di coscienza che l'ha condotta alle posizioni del Concilio Vaticano II. Il documento che meglio esprime questo aggiornamento è la costituzione conciliare *Gaudium et spes*.

Questo documento è stato emanato nel dicembre 1965. Più di un anno prima, nell'agosto 1964, un'enciclica di Paolo VI, intitolata *Ecclesiam suam*, precisava criteri che in certo modo prepa-ravano la strada a quell'importante documento conciliare. Paolo VI vi spiega che la Chiesa potrebbe ridurre al minimo i suoi rapporti col mondo, sequestrandosi dal commercio della società profana. Potrebbe anche anatemiizzare i mali del mondo e muovere nuove crociate contro di essi. Potrebbe, infine, cercare di influire sulla società profana fino ad esercitarvi un dominio teocratico. Ma a papa Montini la migliore strada sembra quella di stabilire col mondo un dialogo, adattato volta per volta all'indole dell'interlocutore e alle circostanze di fatto.

"Ciò è suggerito", spiega il papa, "dall'abitudine ormai diffusa di così concepire le relazioni fra il sacro e il profano, dal dinamismo trasformatore della società moderna, dal pluralismo delle sue manifestazioni, nonché dalla maturità dell'uomo, sia religioso che non religioso, fatto abile dall'educazione civile a pensare, a parlare, a trattare con dignità di dialogo" (*Ecclesiam suam*, 78).

La scelta di questa nuova forma di rapporto col mondo indica, da parte dei cristiani, un proposito di correttezza, di simpatia, di bontà; esclude la condanna aprioristica e la polemica offensiva ed abituale. L'apostolo mira certamente a convertire il suo interlocutore, ma sa attendere con pazienza che egli pervenga a maturarsi, poiché rispetta la sua dignità e la sua libertà (cfr. *E. s.*, 79).

Questo rispetto per gli altri, per gli uomini, per la dignità dell'uomo e per la sua libertà appare motivata in primo luogo dall'amore di Dio, che si traduce nell'amore per gli esseri umani che del Creatore portano maggiormente l'impronta. C'è poi un importante motivo di sapienza pedagogica, che è la sapienza stessa che Dio rivela nell'educare gli uomini per iniziarli ad una vita superiore: "Il dialogo della salvezza ha conosciuto normalmente delle gradualità, degli svolgimenti successivi, degli umili inizi prima del pieno successo"; quindi, pur senza rimandare al domani quel che oggi si può compiere, il dialogo della Chiesa contemporanea "avrà riguardo alle lentezze della maturazione psicologica e storica ed all'attesa dell'ora in cui Dio lo renderà efficace" (*E. s.*, 77).

C'è, come si vede, anche un senso di religioso rispetto per l'iniziativa di Dio che della storia è l'assoluto protagonista, e del quale noi uomini siamo collaboratori.

Quest'idea richiama un passo della *Gaudium et spes* (art. 11) dove è detto: "Il popolo di Dio, mosso dalla fede, per cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore, che riempie l'universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio". Ciò vuol dire che la Chiesa dialoga con l'uomo d'oggi, anche con quello apparentemente più lontano, e con lo stesso ateo, non solo per insegnare, ma per imparare: se Dio si esprime anche nei "segni dei tempi", il cristiano può leggere un messaggio divino anche nei fenomeni più caratteristici di ogni nuova epoca, per quanto possano apparire aberranti sotto altri aspetti.

Un esempio ormai abbastanza chiaro è offerto dai valori umani che sono stati posti in luce dall'epoca moderna. Molti di quei valori (le varie arti, le scienze, le tecniche, la cultura, per esempio, o l'amore umano, la stessa vita sessuale) erano sempre stati apprezzati dal cristianesimo, ma, nel passato, più in maniera implicita, non esente da diffidenza, e con tendenza più a strumentalizzare quelle realtà ai fini soprannaturali della Chiesa che non a riconoscer loro una dignità veramente intrinseca ed autonoma. Nel mondo contemporaneo tutti questi valori sono "in grandissima stima": il Concilio si è proposto di "esprimere un giudizio" su di essi "e di ricondurli" alla loro divina sorgente" (ibidem).

La costituzione *Gaudium et spes* può ben citare dalla Sacra Scrittura diversi brani dove è celebrata la dignità dell'uomo creato ad immagine di Dio, capace di conoscerlo ed amarlo, costituito signore di tutte le creature del mondo per governarle e servirsene a gloria del Creatore (Gen. 1, 26.28; Sal. 8, 5-7; Sap. 2, 23; Eccli. 17, 3-10). Al contenuto di questi brani la *Gaudium et spes* dà una particolare accentuazione e, pur senza tacere del male e delle miserie umane derivate dal peccato, esalta nell'uomo la dignità dell'anima e del corpo stesso, dell'intelligenza, della coscienza morale, della libertà (artt. 16-17).

La vera libertà (che ovviamente non va confusa col puro arbitrio) è segno altissimo dell'immagine divina nell'uomo: creando l'uomo, Dio "lo lasciò in balia del suo volere" (Eccli. 15, 14). Giustamente la libertà è apprezzata, in modo particolare, dagli uomini d'oggi: "L'uomo può volgersi al bene soltanto nella libertà... La dignità dell'uomo richiede che egli agisca secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e indotto da convinzioni personali, e non per un cieco impulso interno o per mera coazione esterna" (art. 17).

Viene qui spontaneo il richiamo alla dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, approvata dal Concilio e promulgata quasi contemporaneamente alla *Gaudium et spes*. Premesso che "ognuno ha il dovere e quindi il diritto di cercare la verità in materia religiosa", la dichiarazione conciliare afferma che "la verità, però, va cercata in modo rispondente alla dignità della persona umana".

L'uomo coglie e riconosce gli imperativi della legge divina attraverso la sua coscienza: "Non si deve quindi costringerlo ad agire contro la sua coscienza. E non si deve neppure impedirgli di agire in conformità ad essa, soprattutto in campo religioso". Questo vale per l'individuo come per le comunità religiose, dato che la natura sociale dell'uomo lo porta a professare la sua religione in modo comunitario (art. 3).

La dichiarazione sulla libertà religiosa è motivata da argomenti razionali (cap. I) e da argomenti scritturali (cap. II), ma è soprattutto interessante considerare la motivazione prima che ha indotto il Concilio, qual è espressa nel proemio: "Nell'età contemporanea, gli esseri umani divengono sempre più consapevoli della propria dignità di persone e cresce il numero di coloro che esigono di agire di loro iniziativa, esercitando la loro

responsabile libertà, mossi dalla coscienza del dovere e non pressati da misure coercitive”.

Da ogni parte si richiede che certe libertà fondamentali dell'uomo siano riconosciute e tutelate dalle leggi dei vari stati. Ora “considerando diligentemente tali aspirazioni degli animi e proponendosi di dichiarare quanto e come siano conformi alla verità e alla giustizia, questo Concilio Vaticano rimedita la tradizione sacra e la dottrina della Chiesa, dalle quali trae nuovi elementi sempre in armonia con quelli già posseduti” (art. 1).

Qui è ribadita l'idea che la Chiesa è costantemente impegnata a rimeditare la tradizione di cui è depositaria, ad approfondirne il significato e di conseguenza a correggere i propri atteggiamenti.

La dichiarazione conciliare riconosce che nella vita della Chiesa cattolica attraverso i secoli si sono avuti “modi di agire meno conformi allo spirito evangelico, anzi ad esso contrari”; ma subito dopo afferma che “tuttavia ha sempre perduto la dottrina della Chiesa, che nessuno può essere costretto con la forza ad abbracciare la fede” (art. 12).

La libertà religiosa, però, non ha mai avuto un posto adeguato nella dottrina ufficiale della Chiesa. Si può dire anzi che, nella teoria come nella prassi, sono prevalse tendenze assai difformi.

Come scrivono Rahner e Vorgrimler nell'introduzione stessa alla *Dignitatis humanae*, “in materia di libertà religiosa, nel 1962 il capitolo IX dello schema Sulla Chiesa propugnava ancora la concezione formulata con particolare chiarezza nel secolo XIX e considerata come la quintessenza dell'intolleranza cattolica: quando la maggioranza dei cittadini di uno Stato è cattolica, anche lo Stato deve essere cattolico. Chi professa un'altra fede non ha alcun diritto di professarla in pubblico. In certi casi, però, lo Stato può e deve, per riguardo al bene comune, tollerarne la professione. Quando la maggioranza dei cittadini di uno Stato non è cattolica, allora lo Stato deve regolarsi in base al diritto naturale, deve cioè concedere piena libertà sia ai singoli cattolici che alla Chiesa. In questa concezione la tolleranza equivale a pura e semplice sopportazione e non si può parlare di una vera e propria libertà religiosa” (*Kleines Konzils Kompendium*, Herder Verlag, Freiburg i. Br.; trad. ital. *I Documenti del Concilio Vaticano II*, Edizioni Paoline, 7ª edizione, Roma 1968, pagg. 843-844).

È abbastanza chiaro che, se c'è stato un cambiamento di rotta nell'autorità ecclesiastica, questa è stata mossa non tanto dall'opinione pubblica interna alla Chiesa, quanto piuttosto dall'opinione pubblica esterna e laica. Non c'è poi bisogno di discutere sul carattere nettamente “laico” (i cattolici preferirebbero dire “laicista”) di tutti quei movimenti che negli ultimi secoli hanno promosso il riconoscimento delle libertà dell'uomo e del cittadino al di fuori della Chiesa quando non contro la Chiesa.

Col Sillabo di Pio IX, che si è considerato più sopra, la Chiesa si era soprattutto preoccupata di proclamare l'assolutezza della verità contro quel relativismo che le appariva connesso, necessariamente, col liberalismo. Rigettando il liberalismo in blocco, l'autorità ecclesiastica disconosceva la radice cristiana di quell'idea di libertà da cui il liberalismo deriva. Essa avrebbe potuto discernere la matrice cristiana della libertà dalle deformazioni di quest'idea, che sono imputabili a certe forme storiche del liberalismo; preferì invece condannare tutto in blocco.

Oggi l'autorità ecclesiastica rimedita quell'idea di libertà, come altre parimenti condannate, e ne ritrova il significato profondamente cristiano: così facendo gli uomini di chiesa d'oggi danno prova non solo di un assai maggiore discernimento, ma anche di una sensibilità umana, spirituale ed evangelica assai più profonda.

Ora, da chi è partito lo stimolo ad un tale ripensamento del cristianesimo? Senza dubbio dai laicisti, dagli stessi atei. Si può ben dire che, se non nella visione comples-

siva almeno in tante applicazioni di immensa importanza, i laicisti e gli stessi atei hanno fatto un po' lezione di cristianesimo agli stessi cristiani.

Questo significa pure che i cristiani militanti hanno non solo il dovere (secondo ragione e secondo il Vangelo) di lasciare liberi i non credenti ed anzi di ascoltarli con grande attenzione, ma hanno anche la convenienza di agire così, non fosse che per le tante cose che hanno da imparare da loro, inclusi quegli elementi di cristianesimo, le cui applicazioni di libertà e di giustizia sociale sono state scoperte e propugnate in massima parte proprio dai laicisti liberali e dai marxisti atei.

È in tale contesto che il Vaticano II, "avendo penetrato più a fondo il mistero della Chiesa", come espressamente è detto verso l'inizio della *Gaudium et spes* (art. 2), si rivolge a tutti gli uomini nel tono umile e fraterno del dialogo, in questo caso non per insegnare dall'alto di una cattedra ma per cercare assieme, e per porre in luce cose che i cristiani hanno scoperto insieme agli altri uomini, e per merito anche dei non cristiani e dei non credenti, ed a volte soprattutto per merito loro.

È indiscutibile, per esempio, l'apporto del moderno pensiero "laico" alla concezione che attribuisce alle scienze, alle tecniche, alle arti, alle attività dell'uomo un valore autonomo. Contro ogni tendenza "soprannaturalistica" a misconoscere questi valori o a strumentalizzarli, la *Gaudium et spes* riconosce a ciascuno di essi un'autonoma dignità. Ed è in questo spirito che "il Concilio si propone anzitutto di esprimere un giudizio su quei valori che oggi sono in grandissima stima". Tali valori "in quanto procedono dall'ingegno umano che all'uomo è stato dato da Dio, sono in sé ottimi" (*G. et s.*, art. 11).

L'umanesimo ateo di questi ultimi secoli tende però ad assolutizzare l'uno o l'altro di questi valori umani. Che ciò accada, come dice il testo conciliare, "per effetto della corruzione del cuore umano" o che si verifichi per quella tendenza a darsi un assoluto che rimane anche nell'uomo che ha perduto la fede nell'assoluto vero, in tutti i casi i valori umani di cui si parla "vengono distorti dalla loro debita ordinazione, per cui hanno bisogno di essere purificati". È per questo che "il Concilio si propone... di ricondurli alla loro divina sorgente" (*ibidem*).

21. Il Vaticano II esprime la convinzione che le stesse questioni sollevate dal moderno ateismo meritano l'esame più approfondito

Il disconoscere Dio come sorgente prima e fine ultimo di tutta la nostra vita, il negare l'esistenza di Dio od il vivere come se Dio non esistesse è l'ateismo, che nella nostra epoca si manifesta per la prima volta come fenomeno di massa di enormi dimensioni.

L'ateismo si esprime nelle forme più varie, che la costituzione conciliare distingue con indubbia acutezza: c'è chi nega Dio esplicitamente; c'è chi prende in esame i problemi relativi a Dio con un metodo tale che questi sembrano non aver senso (allusione chiara ai neopositivisti ed agli analisti del linguaggio); c'è lo scienziato, che pretende di applicare il metodo delle scienze positive a tutte le realtà, e dove non riesce nega; ed il relativista che non ammette alcun assoluto; e l'umanista che tanto esalta l'uomo, che la fede in Dio ne risulta quasi snervata; c'è poi chi rifiuta l'immagine grottesca di un Dio che non corrisponde certo al Dio del Vangelo; c'è chi di Dio non si pone nemmeno il problema, né riesce a capire come mai altri se lo possano porre, tanto egli ormai è divenuto insensibile e indifferente a qualsiasi istanza e inquietudine religiosa; c'è l'ateismo dell'uomo ossessionato dalla presenza del male nel mondo; un'altra forma di ateismo nasce dall'idolatria di un valore umano che, assolutizzato,

viene a prendere il posto del Dio vero; e “perfino la civiltà moderna, non per se stessa ma in quanto troppo irretita nella realtà terrena, può rendere spesso più difficile l’accesso a Dio”.

Della genesi dell’ateismo possono avere una parte di responsabilità gli stessi credenti, quando, “per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione fallace della dottrina, od anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio e della religione” (art. 19).

Estremamente diffuso, nel mondo contemporaneo, è quello che la *Gaudium et spes* chiama l’ateismo sistematico, e che potrebbe anche esser chiamato l’umanesimo ateo: qui l’uomo viene proclamato assolutamente autonomo, fine a se stesso e creatore della propria storia, sicché ogni dipendenza da Dio viene negata e d’altronde resa superflua.

A tale ateismo umanistico appare strettamente legato l’ateismo di origine marxista, che si aspetta la liberazione dell’uomo dalla sua liberazione economica e sociale, cui la religione sarebbe di ostacolo, per sua natura, poiché, promettendo agli uomini un paradiso in cielo, li distoglierebbe dall’edificazione della città terrena ed anzi li indurrebbe alla rassegnazione (art. 20).

Naturalmente la Chiesa non può che riprovare l’ateismo. Nel giudicarlo “si sforza però di scoprire le ragioni della negazione di Dio che si nascondono nella mente degli atei”. Essa è “consapevole della gravità delle questioni suscitate dall’ateismo”; quindi, “mossa da carità verso tutti gli uomini, ritiene che esse debbano meritare un esame serio e profondo” (art. 21).

Ed ecco che il Concilio affronta alla radice il problema dell’umanesimo ateo. Se è vero che l’ateismo degli umanisti nasce come ribellione ad una concezione religiosa che svaluta l’uomo e le attività umane e le strumentalizza, occorre subito precisare che un tale “soprannaturalismo” è un travisamento del cristianesimo (anche se scaturisce dalla lodevole intenzione di esaltare la trascendenza di Dio).

22. Il Vaticano II afferma che la Chiesa lungi dallo sminuire l’umanesimo lo esalta, in Dio, oltre ogni limite nella prospettiva della stessa deificazione

È poi necessario chiarire, come fa il Concilio, che per la Chiesa “il riconoscimento di Dio non si oppone in alcun modo alla dignità dell’uomo, dato che questa dignità trova proprio in Dio il suo fondamento e la sua perfezione: l’uomo riceve da Dio Creatore le doti di intelligenza e di libertà ed è costituito libero nella società, ma soprattutto egli è chiamato a comunicare con Dio stesso in qualità di figlio e a partecipare alla sua stessa felicità”.

La Chiesa “insegna che la speranza escatologica non diminuisce l’importanza degli impegni terreni, ma anzi dà nuovi motivi a sostegno della attuazione di essi” (art. 21).

L’intero capitolo III della *Gaudium et spes* è dedicato ad una valutazione estremamente positiva dell’“attività umana nell’universo”: essa “corrisponde alle intenzioni di Dio”, poiché l’uomo “ha ricevuto il comando di sottomettere a sé la terra con tutto quanto essa contiene” ed egualmente “di riportare a Dio se stesso e l’universo intero, riconoscendo in Lui il Creatore di tutte le cose; in modo che, nella subordinazione di tutta la realtà all’uomo, sia glorificato il nome di Dio su tutta la terra”.

Con il lavoro gli uomini “prolungano l’opera del Creatore” e contribuiscono all’attuazione del piano divino nella storia (art. 34).

Col lavoro rettamente inteso l'uomo non soltanto modifica le cose e la società, ma perfeziona se stesso: apprende, sviluppa le proprie facoltà, è portato ad uscire da sé ed a superarsi, realizza con gli altri un rapporto sociale più fraterno e più giusto. Lo sviluppo della personalità umana che il lavoro promuove vale di più delle ricchezze materiali che esso produce dal momento che l'uomo vale di più per quello che "è" che non per quello che "ha" (art. 35).

Il capitolo III della *Gaudium et spes* afferma poi in modo inequivocabile la "legittima autonomia delle realtà terrene" una volta che queste siano riferite a Dio principio primo e fine supremo di ogni realtà (art. 36).

Queste valutazioni trovano un riscontro significativo nel decreto conciliare *Apostolicam actuositatem* (del 18 novembre 1965, art. 7) dove è pure chiarito che "tutte le realtà che costituiscono l'ordine temporale, cioè i beni della vita, della famiglia, la cultura, l'economia, le arti e le professioni, le istituzioni della comunità politica, le relazioni internazionali e così via, come pure il loro evolversi e progredire, non soltanto sono mezzi con cui l'uomo può raggiungere il suo fine ultimo, ma hanno un 'valore' proprio, riposto in esse da Dio, sia considerate in se stesse, sia considerate come parti di tutto l'ordine temporale".

Passando ad un altro punto essenziale, e riprendendo la lettura della *Gaudium et spes*, vi troviamo la considerazione che, se l'uomo è corrotto dal peccato e se le attività umane sono quotidianamente insidiate dalla superbia e dall'egoismo, esse "devono venir purificate e rese perfette per mezzo della croce e della resurrezione di Cristo" (art. 37).

È in questo senso, vorrei aggiungere, che il cristianesimo perfeziona l'umanesimo egoistico dell'"uomo vecchio" e "carnale".

Questo nuovo rapporto esistenziale che stabilisce con le cose l'uomo moderno una volta redento da Cristo viene espresso con notevole finezza dalla costituzione pastorale, dove dice che, "diventato nuova creatura nello Spirito Santo, l'uomo può e deve amare anche le cose che Dio ha creato. Da Dio le riceve, e le guarda e le onora come se al presente uscissero dalle mani di Dio. Di esse ringrazia il Benefattore e, usando e godendo delle creature in povertà e libertà di spirito, viene introdotto nel vero possesso del mondo, quasi al tempo stesso niente abbia e tutto possenga" (art. 37; cfr. 2 Cor. 6, 10 e 1 Cor. 3, 22-23 ed anche il decreto conciliare *Presbiterorum Ordinis*, 17). Si può ben parlare dell'"attività umana elevata a perfezione nel mistero pasquale" (*Gaudium et spes*, 38).

Dunque l'uomo non solo vede riconosciuta l'autonomia legittima delle realtà terrene, ma è tenuto ad impegnarsi anche in esse: per lui l'impegno nella costruzione della città terrena è un dovere religioso come gli altri.

Mi sembra che a questo punto si venga a porre un problema etico di massima: perché un dato comportamento è doveroso? Lo è solo perché comandato dalla Divinità oppure perché intrinsecamente buono in quanto migliora la condizione del soggetto, lo rende più perfetto, più ricco di essere?

Secondo la linea maestra della tradizione cattolica, Dio, l'Essere buono in senso assoluto, comanda alla creatura solo ciò che è intrinsecamente buono per essa in quanto la perfeziona.

Ne deriva, per quanto concerne l'umanesimo, che il perseguire le attività scientifiche e tecniche ed artistiche e politiche e tutto ciò che promuove sulla terra il *regnum hominis* è comandato da Dio perché migliora l'uomo e lo perfeziona proprio in ordine al suo fine ultimo.

Se il fine ultimo dell'uomo è la deificazione, ad immagine del Cristo Uomo-Dio (che include e supera ogni perfezione umana) è chiaro che una qualsiasi azione dell'uomo è moralmente valida solo se ordinata alla deificazione, direttamente o indirettamente: altrimenti quell'azione, impegnata in realtà effimere, distrarrebbe l'uomo dal

perseguimento del suo fine ultimo, non fosse altro perché sottrarrebbe tempo ed energie ad attività più utili in ordine a quel fine supremo, col rischio di compromettere il risultato.

Abbiamo visto che l'approfondimento progressivo della dottrina della Chiesa è dovuto, oltre che alla divina ispirazione, allo sforzo di rivedere ogni giorno la Tradizione e la Scrittura nei loro elementi più significativi. È così che l'essenza del cristianesimo, il suo nucleo divino, è tratto sempre più alla luce, mentre vengono eliminate via via le scorie delle interpretazioni umane storicamente superate.

Se questo è vero, dobbiamo mettere da parte una volta per tutte l'idea che Dio crei gli uomini per sottoporli ad una sorta di esame, al cui termine promuoverà i bravi e respingerà i negligenti, simile ad un maestro-giudice molto più preoccupato di mettere i voti che non di educare i suoi alunni.

Se Dio è amore, Egli crea altri esseri solo per fargli dono di se stesso, per farli partecipare alla sua vita perfetta in eterna comunione di amore con Lui. Le leggi morali, i doveri che Dio ci impone sono tutto quello che noi dobbiamo fare per aprirci a ricevere il dono che Dio ci fa di sé.

Così il "premio", che è sempre Dio stesso, è la conseguenza positiva del nostro bene operare, che ci apre alla grazia divina. Il "castigo", cioè la privazione di Dio, è la conseguenza negativa del nostro cattivo operare, che ci chiude.

È poi da rilevare, attenendosi alla stessa lettera dei testi biblici, che il castigo che i profeti di Israele continuamente minacciano è presentato non come qualcosa che accadrà inevitabilmente, ma solo come un fatto possibile, condizionale: come la conseguenza del cattivo agire degli uomini: conseguenza negativa che gli uomini potranno sempre evitare, convertendosi (cfr. Is. 1, 18-20; Ger. 4, 4; 12, 16; 18, 7-8; 26, 1-6; Ez. 18, 21-32; 33, 1-20; Gioe. 2, 12-14; Am. 5, 6; Giona 3, 1-10; 4, 10-11; Sof. 2, 1-3; Mal. 3, 23-24; ecc.).

Tutto, insomma, è ordinato alla deificazione dell'uomo. Quanto all'umanesimo, se Dio ci comanda di attuarlo (o, meglio, se iscrive tale esigenza nella nostra natura) non è perché questo sia un compito in più da svolgere per "meritare" il "premio" del paradiso: Dio ci ordina anche al perseguimento dell'umanesimo perché è anche attraverso l'umanesimo che noi ci deifichiamo.

**23. Assumendo il moderno umanesimo
in una nuova sintesi originale
e facendone essenziale ausilio
nel perseguimento del regno di Dio
la tradizione ebraico-cristiana
non fa che integrarsi ulteriormente
di tutto quel che Dio stesso le ispira
per il canale di tradizioni diverse**

Se si volesse riassumere la fede cristiana in poche parole, potremmo dire che essa consiste essenzialmente nell'attesa di un evento escatologico, il "giorno del Signore", nel quale il regno di Dio verrà a stabilirsi non in un paradiso celeste astratto e lontano, ma qui sulla terra, coinvolgendo cioè l'umanità concreta, spirituale e corporea, con tutto ciò che è dell'uomo.

Il destino dell'uomo è un destino di perfezione umana integrale, che eccede di gran lunga tutto quel che l'uomo potrebbe sperare di attingere con le sue sole forze, attraverso il complesso delle attività umanistiche, scienze, tecniche, arti e via dicendo.

Tale destino coincide, tuttavia, con la meta ultima che ciascuna di queste attività si porrebbe se potesse svolgersi e potenziarsi all'infinito. Nella concezione cristiana Dio non è forse onnisciente, onnipotente, sommo artista della creazione? E lo scienziato, il tecnico, l'artista non imitano forse Dio, ciascuno nel suo piccolo? E non sono anch'essi collaboratori di Dio? E perché, allora, non dovrebbero cooperare all'avvento del Regno anche con le attività umanistiche, le quali per loro natura tendono ad una perfezione infinita?

È vero che, nella tradizione del pensiero ebraico e cristiano, gli eventi della salvezza sono tutti determinati da Dio: nell'accentuare il carattere gratuito, di dono, di azione soprannaturale della salvezza si è voluto dare il massimo risalto alla trascendenza di Dio creatore dell'universo e protagonista assoluto della storia; certamente la salvezza del mondo e la sua glorificazione si avverano per iniziativa divina, su questo il credente non può aver dubbi.

Ma per affermare la trascendenza di Dio è forse necessario sminuire l'uomo ed il suo ruolo attivo? La potenza del Creatore non si manifesta, invece, proprio nella misura in cui si partecipa alle creature, divenendo in loro capacità di cooperare all'attuazione del piano divino in maniera determinante?

Da un approfondimento dell'escatologia cristiana penso che dovrebbe risultare una valutazione maggiore del ruolo attivo dell'uomo. L'uomo, pur sempre guidato e sorretto da Dio, dovrebbe essere riconosciuto capace non solo e non tanto di meritare il paradiso, ma anche e piuttosto di collaborare a costruirlo.

Così il fine soprannaturale dell'uomo verrebbe a coincidere con la meta ideale cui tendono, al limite, le attività umanistiche: meta di perfezione umana che non sarebbe tale se non includesse la perfezione religiosa, la santità.

Il fine dell'uomo sarebbe riconosciuto come unico, superando qualsiasi dualismo. Al perseguimento di quest'unico fine supremo coopererebbero, sempre ispirate da Dio, tutte le attività dell'uomo, quelle religiose in senso stretto e quelle umanistiche.

Ed in tal modo, nella misura in cui riuscisse ad elevarsi al suo Creatore e ad incarnarlo, l'uomo imiterebbe sempre più Dio nelle sue perfezioni di onniscienza, di onnipotenza, di somma genialità creativa, e insieme di quella santità assoluta che si esprime nell'assoluto amore e nel dono totale di sé ad altri esseri.

Nella *Gaudium et spes* ci sono degli spunti che sembrano autorizzare un'interpretazione delle attività umane terrestri come cooperanti all'attuazione del regno di Dio, in una con le attività più strettamente religiose e soprannaturali.

Con la sua invisibile azione, la Divinità ispirerebbe le une come le altre: "...I doni dello Spirito sono vari: alcuni li chiama a dare testimonianza manifesta della dimora celeste con il desiderio di essa, contribuendo così a mantenerlo vivo nell'umanità; altri li chiama a consacrarsi al servizio degli uomini sulla terra, così da preparare attraverso tale loro ministero quasi la materia per il regno dei cieli" (art. 38).

Così, prosegue poco più oltre la costituzione pastorale, "l'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce ad offrire una prefigurazione che adombra il mondo nuovo. Pertanto, benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del Regno di Cristo, tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, tale progresso è di grande importanza per il regno di Dio" (art. 39).

Qui l'importanza del progresso terreno è riconosciuta, ma – se si deve stare al senso esplicito delle parole – risulta limitata alla finalità di "contribuire a meglio ordinare l'umana società".

Mi sembra invece che nell'umanesimo vadano incluse tante altre attività che si pongono obiettivi diversi, anche se non contrastanti, rispetto a quello di un migliore

ordine sociale. Se il fine ultimo dell'uomo è uno solo, se l'uomo ha il dovere di fare tutto e soltanto ciò che gli permetta (direttamente o indirettamente) di conseguire quel fine, ne deriva che l'umanesimo andrebbe realizzato solo per quel tanto che potesse "contribuire a meglio ordinare l'umana società" e solo per quel tanto che potesse avviare le anime alla fede e alla pratica delle virtù cristiane in senso stretto (*philosophia theologiae ancilla*, arte sacra, letteratura edificante, ecc.).

Questo vorrebbe dire: riconoscere l'umanesimo solo per quel tanto che si lasci strumentalizzare. Si tornerebbe in tal modo ad un atteggiamento soprannaturalistico: il quale nondimeno sarebbe saggio, se gran parte delle attività umanistiche non avessero altra funzione seria in ordine al vero fine dell'uomo, e si limitassero a costituire una sorta di gioco, mediante il quale l'uomo durante la breve esistenza terrena potesse ammazzare il tempo perseguendo scopi effimeri, costruendo castelli di sabbia che un'ondata più forte travolgerà inevitabilmente, invece di tendere ogni sua energia alla "salvezza dell'anima".

Delle due una, insomma: o gran parte dell'umanesimo è effimera, come il tempo che fugge in rapporto all'eternità, e allora ha ragione chi svaluta le attività terrene, salvo a strumentalizzarle quando possibile; oppure tutto l'umanesimo, una volta che sia ordinato a Dio, può contribuire in maniera essenziale all'edificazione dell'eterno regno di Dio, e allora quest'idea va proclamata pienamente senza restrizioni.

Malgrado i limiti di quanto il Vaticano II ha affermato in proposito, si può dire che esso ha aperto, in questo senso, una strada; ed un'impressione del genere sembra ricevere conferma quando si legge un altro passo della *Gaudium et spes* che segue immediatamente quello dianzi citato: "I beni, quali la dignità dell'uomo, la fraternità e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, ma illuminati e trasfigurati, allorquando il Cristo rimetterà al Padre il regno eterno ed universale..." (ibidem).

Rimarrebbe solo da precisare che "tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità", anche se sono principalmente "la dignità dell'uomo, la fraternità e la libertà" non si esauriscono certamente in questi valori.

Si ricordi il decreto conciliare *Christus Dominus* sull'ufficio pastorale dei vescovi (28 ottobre 1965, art. 12) dove è detto che "le stesse cose terrene e le umane istituzioni, nei disegni di Dio, sono ordinate alla salvezza degli uomini e possono, per ciò, non poco contribuire all'edificazione del Corpo di Cristo" e dove con maggiore ampiezza vengono annoverati "il valore della persona umana, della libertà e della stessa vita fisica; il valore della famiglia, della sua unità e stabilità, e della procreazione ed educazione della prole; il valore del consorzio civile, con le sue leggi e con le varie professioni in esso esistenti; il valore del lavoro e del riposo, delle arti e della tecnica; il valore della povertà e dell'abbondanza dei beni materiali". Qui l'umanesimo viene delineato con maggiore compiutezza ed è affermata la possibilità di un suo contributo all'edificazione dell'eterno regno di Dio, anche se genericamente e senza chiarirne l'entità ed il modo.

Questi vari accenni che si trovano in documenti così autorevoli della Chiesa testimoniano che essa tende a riconoscere sempre meglio il valore intrinsecamente cristiano dell'umanesimo. A una tale presa di coscienza hanno particolarmente contribuito, sia pure in maniera ed in prospettiva diverse, un Maritain, un Teilhard de Chardin, un Thils, e vi contribuiscono in misura crescente le teologie dell'evoluzione, della storia, dell'escatologia, delle realtà terrene, del laicato, dell'impegno politico dei cristiani nel mondo d'oggi, e, in questi ultimi anni, la teologia della speranza (dai protestanti Moltmann e Pannenberg ai cattolici Metz e Schillebeekx).

Ed emerge sempre più chiara l'idea che l'umanesimo non lo si può svalutare, e mutilare nemmeno, senza andar contro alle giuste aspirazioni dell'uomo contemporaneo: il quale tende ad una vita umana piena come a qualcosa che non è labile sogno o gioco, ma esige un estremo impegno, proprio perché riveste ai suoi occhi un reale valore, che, malgrado i limiti delle concezioni teoriche, è vitalmente affermato come un valore permanente e sacro.

Un umanesimo ricondotto a Dio è destinato ad entrare in una nuova sintesi, dove gli venga riconosciuto un ruolo essenziale nel perseguimento dello stesso regno di Dio. Pare che nel Vaticano II la Chiesa abbia posto salde premesse per una tale operazione, che certamente richiede una ulteriore elaborazione teologica.

Nell'assumere quanto c'è di positivo nello stesso moderno umanesimo che le viene da tradizioni diverse, la Chiesa, sulle orme dell'ebraismo, non farà altro che proseguire un processo di integrazione che è in atto da millenni.

Dio si rivela in maniera particolarissima – il credente dirà: privilegiata – nella tradizione ebraico-cristiana. Ma non solo in essa ovviamente. Ciascuna religione diversa sarà pure illuminata, in qualche modo. Di fatto, l'ebraismo e poi il cristianesimo hanno accolto importanti ispirazioni e mutuato validi strumenti di ricerca dalla religione mesopotamica e persiana, come si è visto, poi dalla filosofia greca a due successive riprese, dalla stessa antichità pagana (divenuta ormai inoffensiva, anch'essa comunque portatrice di valori culturali e spirituali indiscutibili), infine dall'umanesimo dell'età moderna.

Il moderno umanesimo, che in un primo momento la Chiesa ha sconfessato, si è proposto, in certo modo, come una tradizione esterna, o – detto meglio – estraneata: quasi come una nuova diversa religione: una religione dell'Uomo, o della Ragione, o della Libertà (come altro chiamarla?). Sarebbe, forse, più corretto definirla una parareligione, che al limite – per esempio nei paesi comunisti – si costituisce come una grande setta con i propri riti e con i propri dei.

Ora che lo stesso umanesimo viene assunto, c'è da attendersi che, in un futuro anche prossimo, si vengano a porre problemi analoghi anche in rapporto alle religioni antiche e nuove con le quali mondializzazione ed ecumenismo ci porranno a confronto inevitabilmente. Anche allora gli uomini di chiesa saranno chiamati a fare uso di tutto il loro discernimento, nella migliore apertura alla voce di Dio, dovunque e attraverso qualunque canale si vorrà ancora esprimere.