

Fermenti

226g 12

Quest'opera affronta la questione basilare: Chi è Dio? Essa discute i problemi fondamentali posti dall'uomo contemporaneo: È possibile conoscere Dio? Le nostre parole sono idonee ad esprimere Dio? Che senso ha la ricerca di Dio? Che cosa si può dire di lui? Dio e la sofferenza, la nostra e la sua? Problemi essenziali che vengono trattati con precisione e rigore, con una conoscenza profonda delle posizioni presenti, con un senso esatto degli equilibri da mantenere e dei limiti da non superare. Per il lettore onesto, si tratta di un libro che conta. Per l'uomo contemporaneo, questo è un libro che deve parlare. Accoglie sia gli interrogativi politici posti al cristiano, sia le principali correnti letterarie o spirituali che costituiscono la nostra cultura. Senza abusare delle citazioni, l'autore ha saputo scegliere alcuni testi particolarmente significativi. In tal modo, quest'opera di riflessione è anche il tentativo personalissimo di un uomo che cerca di riassumere la propria esperienza, in un dialogo costante con i suoi contemporanei. Forse alcuni diranno che la scelta fatta sottolinea certi indirizzi e che le correnti di pensiero non sono rappresentate tutte in pari modo; ma, una raccolta completa delle posizioni attuali, riducendo quest'opera a un trattato didattico, le avrebbe fatto perdere il suo carattere personale. Uno dei grandi meriti dell'autore è di unire il rigore della trattazione, la preoccupazione e l'attenzione del lettore, all'accento personale dell'esperienza spirituale. Filosofia, teologia, dottrina spirituale vi si trovano unite senza confondersi (Jacques Guillet).

L. 2.000 1.886

François Varillon

L'umiltà di Dio

Edizioni Paoline

FRANÇOIS VARILLON, nato a Lione nel 1905, fa parte della Compagnia di Gesù. Docente di Lettere e Filosofia, ha portato il suo dinamismo nell'animazione dell'A.C.J.F. (Associazione Cattolica della Gioventù Francese), di cui è stato l'assistente generale aggiunto. I numerosi partecipanti alle sue conferenze, ritiri e riunioni restano profondamente impressionati dal suo pensiero e dalla forza di convinzione della sua parola. Ha pubblicato varie opere di iniziazione cristiana (per es. *Il cristianesimo*, Edizioni Paoline, Roma, 1964), ma anche di ricerca letteraria e spirituale su Fénelon, Claudel, Péguy. Il "Grand Prix" cattolico di letteratura gli è stato conferito alla pubblicazione dell'opera *L'umiltà di Dio*.

Telliso, Maggio '84.

Monte Paoli crs.

François Varillon

L'UMILTÀ DI DIO

EDIZIONI PAOLINE

Titolo originale dell'opera: ..

L'humilité de Dieu

© by Editions du Centurion, Parigi, 1974

Versione integrale dal francese di

Luigi Ruggeri

*La virtù
che ha nome umiltà
è radicata
nel fondo della deità*

Eckhart

Imprimatur

+ Fausto Vallainc, *vescovo*

Alba, 19 novembre 1977

© by Edizioni Paoline, 1978

Printed in Italy

IN QUESTO libro il mio proposito è tale che l'io deve sembrarvi meno odioso della sua assenza. L'assenza dell'io, paradossalmente, è spesso assenza di modestia. Chi lo omette pretende di fare affermazioni magistrali. La sua presenza, invece, anche se in primo piano ed ingrandita, indica che si sta comunicando con semplicità, frammischiando a quello di cui si è certi (la fede della Chiesa) quello di cui si è meno certi: il valore e l'opportunità di una accentuazione. In questo caso, l'umiltà di Dio. Si tratta di un accento, o, se si vuole, di una sottolineatura. *Io* credo di poter dire: Dio è umile. Quando *io* prego, mi rivolgo ad uno più umile di me. Quando *io* confesso il mio peccato, chiedo perdono ad uno più umile di me. Se Dio non fosse umile, *io* esiterei a proclamarlo uno che ama infinitamente. Questo aspetto del mistero è quello che *mi* persuade, essendo chi sono, della verità della rivelazione. Senza escludere gli altri, ma con una potenza più segreta ed invincibile.

Quando, anni fa, il padre Auguste Valensin intitolava un suo libro *Intorno alla mia fede*¹, l'uso deliberato del possessivo non significava che l'autore prendeva le sue distanze in rapporto *alla* fede, ma che privilegiava le ragioni di credere che erano "forti" per lui, al punto, diceva, di sentirsi "obbligato di cedere ad esse". Salvo poi che altri le trovino "deboli", indegne di essere privilegiate! Simil-

¹ *Autour de ma foi*, Aubier, Parigi.

mente qui, fatte le debite proporzioni, io scelgo di esprimere quello di cui vivo in questi tempi difficili, quello che in me resiste alle pressioni ideologiche, alle doppie frenesie, ai movimenti di superficie, alla moda. Quello che mi stimola a parlare di Dio ai miei contemporanei; oserei dire a non parlare loro che di lui.

A QUESTO libero uso dell' "io" si addice una scrittura discontinua, libera da quella certa rigidità che la composizione logica porta con sé. Essa autorizza le ripetizioni che, situate su piani diversi e sottomesse ad illuminazioni differenti, mirano a non essere semplici ripetizioni. Così, quando si tratta di Dio, il senso della parola *umiltà* non può svelarsi se non progressivamente, salvo a volerlo definire al di fuori dell'esperienza evocata o vissuta. Il "bianco che rimane sulla carta", necessario, secondo Claudel, alla poesia, non è senza efficacia religiosa nella prosa banale: ma permette all'adorazione di respirare negli interstizi e fin nel cuore dell'argomentazione. Parola a Dio interiore alla parola su Dio! O silenzio, perché diventi tollerabile il discorso.

E POICHÉ i poeti, gli artisti, gli scrittori — coloro almeno che hanno saputo rendere incandescente la qualità del loro essere — accompagnano ordinariamente il mio lavoro e finanche la mia preghiera, non vedo perché dovrei congedarli, quando offro ad altri quello che essi hanno contribuito a formare in me.

DUE atteggiamenti sono egualmente irritanti: quello che esclude dalla religione l'interrogazione, e, di conseguenza, l'inquietudine; e

quello che coltiva sistematicamente l'una e l'altra.

Più di uno si immagina che la Chiesa abbia risposte a tutto, immediatamente. Al teologo basterebbe attingere con mano lesta nel tesoro degli argomenti inconfutabili per colmare le breccie aperte nelle mura della sicurezza. Se cede alle istanze spontanee, l'autorità perde punti, e il sospetto li guadagna.

Ci sono, inversamente, i maniaci dell'interrogazione. Attenti a quelle novità che pullulano nel loro mondo, essi rischiano di non conoscere della Tradizione cristiana se non i punti più deboli, che forse sono i più recenti. Tollerano con impazienza "quello che è stato loro insegnato". Si ricordano di quello che erano i corsi di apologetica durante i primi trent'anni di questo secolo. I periodi di cedimento non possono essere giudicati tali senza essere situati. Ma è la memoria che situa. Se, confondendo passato e tradizione, si giunge ad odiare la memoria, si riterrà di agire da profeta eliminando ciò che è esistito prima di sé, interrogando a partire dal nulla. Allora ogni eredità viene respinta come alienante, ogni norma scompare. Quello che poteva essere stimolante precipita in illusione.

Io voglio mantenere viva l'inquietudine, affinché la mia fede cresca e si purifichi. Ma avrò cura, come dice Péguy, di « non trascurare la memoria organica... la memoria viva, o, più semplicemente, poiché il nome basta esattamente a se stesso, la memoria ».

RILEGGENDO la celebre conferenza di Karl Barth sull'*Umanità di Dio*², pronunciata nel

² *Die Menschlichkeit Gottes*, Zurigo, EVZ, « Theol. Studien », 48.

1956, ne ammiro il tono. Che dignità, che calma! Una *ritrattazione* che non è un *annullamento*. « Dire meglio quello che è già stato detto, dirlo in un modo finalmente giusto, senza rompere con la tradizione, ma riconoscendo che gli atteggiamenti e le posizioni critiche o polemiche sono in genere soltanto parzialmente nella verità ». Né impazienza né strepito, ma, come Platone diceva del geometra, l'avanzare silenzioso di un fiume d'olio. Passaggio dalla troppo sarcastica ironia all'*humour*, che è al tempo stesso umiltà e amicizia. Rinuncia all'asprezza. Il Sì preferito al No. E quante sfumature in quella opposizione, un tempo stabilita con una certa durezza, tra la religione e la fede! « Non si riesce mai a vedere se non la metà della luna ».

EPPURE esistono certe collere legittime, alle quali i profeti non hanno creduto di dover resistere. Il lusso di Bethel, frutto di ingiustizia, indignava Amos. La pigra complicità del prete preposto al santuario locale, il suo rammarico al re, le sue minacce di espulsione non impedirono all'uomo di Dio di dire quello che aveva da dire. Fu violento. Ma santamente. Le ferite dell'amor proprio, le rivendicazioni personali, la lancinante preoccupazione di sé degradano troppo spesso la collera. Poteva essere virtù; si incurva in egoismo mascherato, e si offre in spettacolo. Alla miseria degli uomini, spettacolo scandaloso per ogni uomo generoso, non penso che si abbia il diritto di opporre un altro spettacolo: quello di una collera non purificata dalla preghiera. E questo vale anche quando sono i peccati

della gente di Chiesa — compromessi, silenzi, menzogne — a farci ribollire il sangue.

Non esiste una maturazione prodigiosa. Non ne esiste neppure una senza coraggio.

È DIFFICILE parlare seriamente di Dio. Eppure è necessario. Non devo forse parlarne seriamente a me stesso? Ogni parola a Dio implica una parola su Dio, anche nell'intimo di sé. Altrimenti, a mia insaputa, scivolo nell'adorazione di una divinità bastarda, un po' pagana, un po' ebrea, appena cristiana. Sacerdote, non voglio tacere ai miei fratelli questa parola a Dio e su Dio che sta alla radice della mia vita consacrata. E se, dovendo parlare di Dio, mi accade di desiderare parlare di altro (trasformazione del mondo, giustizia sociale, rivoluzione economica o politica), devo prima verificare se non evado dalla mia stessa profondità. La profondità degli altri si raggiunge soltanto partendo dalla profondità di sé. Se sono tentato di non parlare più di Dio agli altri, è forse perché non ne parlo più a me stesso.

È, forse, anche perché tra gli altri e me il linguaggio fa da schermo. Io vivo di Dio, ma, tributario di concetti logori ai quali sono incapace di ridare vigore e sapore, mi rendo conto che ciò che per me, al di sotto del discorso o in un discorso senza parole, è un gran rigogliare di giovinezza, non giunge alle altrui orecchie, seppure attente, se non fossilizzato. Non saper parlare di Dio agli altri, quando non si cessa di parlarne a se stesso, quale amarezza!

Ma la tentazione più forte sopraggiunge

quando credo di accorgermi che intorno a me non esiste quasi in nessun posto la possibilità di una qualche attenzione a Dio, di interesse per lui. Le condizioni di vita fanno da ostacolo. La violenza, fomentata o subita, sotto le più svariate maschere. La meccanicizzazione di tutto. L'asservimento all'utile. Il lasciarsi accaparrare dalle preoccupazioni. In un mondo del genere, non c'è posto per la gratuità. Proprio allora, rinunciando a parlare di Dio, rispondendo alla sordità col mutismo, più di uno si agita per "cambiare la vita".

Infatti è necessario "cambiare la vita", ma intanto non bisogna rinunciare a parlare di Dio. Cambiare la vita il meglio possibile. Parlare di Dio il meno male possibile. Tutto si complica quando si cede alla tentazione sempre rinascente di "la politica anzitutto", di cui Maurras ebbe il monopolio soltanto per poco tempo. Se si adotta questa formula in tutto il suo rigore, bisogna lasciarne venire a galla il corollario: mai una parola su Dio. Or dunque, in questo nostro tempo, si afferma troppo presto e troppo sommariamente che gli uomini sono sordi. Lo sono sempre un poco; non lo sono mai totalmente. I malintesi pululano. Succede che siano tragici. Ma la disumanizzazione rappresenta soltanto un limite: finché l'uomo è uomo, è il desiderio di Dio a farlo uomo. Per lo meno questa è la mia fede. Né voglio rischiare di essere più muto di quanto gli uomini non siano sordi.

Credere che un giorno la vita sarà totalmente diversa è un'illusione più radicale di quella per cui Rimbaud si meravigliava e, al tempo stesso, esitava a meravigliarsi quando,

nel suo delirio di Sposo infernale, si interrogava: « Quante ore notturne ho vegliato, chiedendo perché egli voleva a tal punto evadere dalla realtà... Forse ha dei segreti per *cambiare la vita*? No, li sta solo cercando, mi rispondevo ». L'utopia moderna ha trasferito queste parole, sottolineate dal poeta, in un linguaggio di azione sociale e politica, dimenticando talvolta di svuotarle della loro carica di magia poetica, efficace nel suo ordine, ma soltanto in quello. Trasformare la società è impresa difficile, molto spesso oscura, comune a tutti e coestensiva alla storia dell'umanità. Non è peculiare ad un tempo e ad un luogo. Nessuno è dispensato dal partecipare alla genesi dell'uomo. Il poeta vi assume il ruolo per il quale è eletto. Insostituibile, poiché intuisce e fa intuire la gratuità come vocazione ultima. Ma, in un senso più profondo, ogni uomo è eletto. Eletto dalla grazia di Dio per lavorare a rendere l'uomo più uomo.

È stato commesso un "peccato di mistica": il disprezzo del temporale. Tutti conoscono quelle cento terribili pagine di *Veronica*³ che accusano il clero di aver "partorito" il "disastro" di un mondo "assolutamente decristianizzato". Ma Péguy dice davvero: "peccato di mistica", non di tattica. Non voglio dare ad intendere che oggi la Chiesa diventi tattica ed agisca nel suo interesse, con occulta intenzione di recupero, quando ricorda agli uomini il loro dovere di uomini. Sto bene attento a non puntare al rialzo.

Né voglio dare ad intendere che la fede

³ *Veronique* in *Oeuvres complètes*, Pléiade, Gallimard, Parigi, 3 voll.

cristiana offra un filo di Arianna a quanti, per tentare di ridurre disuguaglianze e ingiustizie, penetrano nel labirinto delle mediazioni economiche e politiche. La ricerca e la messa in opera di tecniche sono affare di coscienza, d'intelligenza e di coraggio. Ma un Altro abita la mia libertà, Colui che mi parla, al quale parlo e del quale parlo. Egli è in me più di me stesso: non è dunque esterno alle mie ragioni di agire. La sua presenza è Parola ed Atto. Mi dice che sono nel mondo per amare come Lui ama; me ne rende capace. Tale dono, la Chiesa lo chiama Grazia. Dio è Gratuità pura: mi comunica il suo Essere di Gratuità. In lui non c'è traccia di calcolo: egli mi offre, ed è questo il senso della sua iniziativa creatrice, di partecipare alla sua Vita senza calcolo. Solo a questo apice di se stesso l'uomo è uomo. Non posso acconsentire che egli voglia esserlo ad un'altezza minore. Se transigo su questo, rinnego la mia fede, o ne misconosco la sostanza. E, di conseguenza, divento presto o tardi vulnerabile all'obiezione molteplice dell'incredulità.

La specifica motivazione cristiana dell'impegno temporale è di rendere possibile ad ogni uomo l'accesso alla libera confessione dell'assoluta gratuità dell'amore. Non si potrà evitare il dedalo delle complesse mediazioni in cui la giustizia è prioritaria. Ma, a causa di tale complessità, non rinuncerò ad indicare la semplicità del termine ultimo, che deve essere la profondità del presente.

DICEVA Emmanuel Mounier: « Poiché coloro che detengono l'eterno hanno perduto il senso del temporale, non perdiamo nel tem-

porale ritrovato il senso dell'eterno ». In passato, tra gli assistenti nazionali dei Movimenti giovanili, esortavamo affinché la dimensione propriamente politica dei problemi non fosse più cancellata sistematicamente come lo era stata per lungo tempo. Ma non eravamo tentati di ridurre la fede a questa dimensione. Dicevamo allora, secondo la terminologia dell'epoca: ad una estensione nel temporale deve corrispondere una concentrazione nello spirituale. I giovani e le giovani di allora diffidavano delle teologie ciarliere e superficiali in cui, per dirla ancora con Mounier, le cose divine venivano « manovrate con una indiscrezione nauseante ». Lo stesso accade oggi: una teologia ed una pastorale di stile sobrio e vigoroso, che considerassero seriamente il mistero dell'uomo e il mistero di Dio, e nelle quali non si avvertisse la minima traccia di disprezzo per il popolo, verrebbero accolte, credo, con avidità.

Tra tante parole diventate presto *slogans* e che durano a lungo, come *adattare*, *liberare*, *destrutturare*, ameremmo vederne introdotte certe altre, come *scavare*, *interiorizzare*, *discernere*.

VENNE chiesto a Marcel Maréchal, direttore di un teatro d'avanguardia, agnostico, che cosa pensasse della "contestazione" nella Chiesa. Rispose: « Se questo accade perché i preti della religione cattolica vogliono fare qualcosa di più nel mondo, in modo che il cattolicesimo diventi più "cristiano" ossia più vicino ad un'azione vera..., se questo grande movimento è un movimento progressista, se è perché la Chiesa sia più umanista, la cosa non

mi sembra importante, anzi mi sembra persino deludente. Se, invece, si tratta di un largo movimento che permette alla Chiesa di voler ritrovare la sua vera funzione, ossia che vuole ridare priorità alla gente che vede, ai mistici, la cosa mi sembra più interessante e più importante. Non è togliendo la veste talare o sposandosi che si giungerà a risolvere i problemi della fede. Se si tratta di un salto in avanti, se il prete si libera dai suoi incarichi di patronato, di azione cattolica, ecc., per dirsi: "Sono un uomo di Dio, devo testimoniare unicamente della mia fede e di Dio", allora il fatto mi interessa. In altri termini, se si tratta di un'avventura *mistica*, trovo la cosa appassionante. Se si tratta di un'avventura *sociale* secondo il gusto del tempo, se i preti si sentono improvvisamente illuminati dalla grazia socialista, la cosa mi dà noia; trovo che si tratta di un regresso »⁴.

Dispiace che Marcel Maréchal sembri non aver visto per qual motivo, proprio perché la loro è un'avventura mistica, i preti non possono non mettersi dalla parte dei reietti della società. D'altronde nel suo intervento il pensiero è sfocato, il vocabolario incerto, l'angolo di visione troppo stretto. Ma la punta è penetrante.

GRATUITÀ è, forse, la parola meno inadeguata per esprimere il mistero dell'uomo e il mistero di Dio. Essa esprime al tempo stesso purezza dell'amore, libertà, assenza di calcolo. Grazia e gratitudine hanno identica radice. La

⁴ *Lumière et Vie*, n. 93, maggio-giugno 1969, p. 30.

grazia è gratuità, la gratitudine è gratuità in cambio e in omaggio.

Bisognerebbe istituire una pedagogia della gratuità in questo mondo dell'utilità e della necessità. Se l'espressione "teologia politica" ha significato, lo si deve cercare in questo ambito. Conosco maestri in letteratura, e persino nelle scienze, che sono anche maestri nella gratuità. La parola non è tecnica, né pedante. Si tratta solo di badare alla risonanza gi-diana che essa rischia di risvegliare: Lafcadio non era sulla strada di Dio. Ma tutti sanno cosa comporti di disinteresse o di "inutilità" il "fare un gesto". E quanta gratuità ci sia in Bach o in Mozart — desiderio che non è bisogno, gioia e speranza miste a contrizione — gli adolescenti lo percepirebbero, se vi fossero educati, a partire dall'esperienza, anche infantile.

Ma un educatore conduce alla gratuità soltanto se ne vive. L'arte introduce. Sono convinto che non avrei mai osato parlare di Dio se non avessi pregato a lungo sulle note del Graduale gregoriano. Quel canto sublime mi ha insegnato a negare, in un unico moto dell'anima, il secco razionalismo ed il falso sentimentalismo. Basta cedere all'uno o all'altro di tali atteggiamenti, per liquidare la vera immagine di Dio entro di sé. Non c'è più un cuore che batte. Bisognerà pur sempre servirsi di parole. Ma che giungano alle orecchie altrui, fresche e quasi ancora umide della rugiada da cui sono uscite! Beata timidezza, che non ha niente da vedere con l'esitazione dottrinale, quando si scopre che il melodico verbo interiore è di una tale ricchezza, intimità e purezza, che non è affatto possibile profe-

rirlo, anche ad essere monaco di Solesmes, senza degradarlo un poco. Tale pagina dell'*Annunzio fatto a Maria*⁵ autorizza lo stesso pudore.

Pudore, che è insieme riserva ed emozione. Ascoltate Rimbaud: « C'è, nel bosco, un uccello, e il suo canto vi trattiene e vi fa arrossire ». E Gregorio di Nazianzo: « Quel fremito della voce, dello spirito e del pensiero che provo ogni volta che parlo di Dio, quella stessa emozione lodevole e beata auguro per voi ». Quanto più, se si crede che il Fondo della Deità, come si esprime Maestro Eckart, è quella Potenza di annullamento di sé che la teologia, dopo san Paolo, chiama "Kénosi". Non si può parlare se non kenoticamente della kénosi di Dio. Non si può suggerire se non con umiltà l'umiltà di Dio. Voce kenotica: non che rinuncia a parlare, ma che si annulla nella parola stessa.

« Miei cari, diceva san Leone, la grandezza dell'opera divina eccede di molto il potere del linguaggio umano; da qui deriva la difficoltà di parlare e la ragione di non tacere (*difficultas fandi, ratio non tacendi*). Rallegriamoci dunque per la nostra insufficienza a parlare di una così grande misericordia, e poiché non possiamo esprimere la sublimità del mistero della nostra salvezza, sentiamo quanto sia bene per noi essere vinti in tal modo. Infatti, nessuno si avvicina di più alla conoscenza della verità di colui che comprende che in materia di misteri divini gli resta sempre

⁵ P. CLAUDEL, *L'annonce faite à Marie*, cur. E. Mariotti, Signorelli, Milano; vedi anche: Vita e Pensiero, Milano, 1963.

molto da cercare, anche se già molto ha progredito. Chi presume di aver raggiunto quello che persegue non trova quello che cerca, e fallisce nella sua ricerca »⁶.

SILENZIO non è mutismo. Il mutismo è un vuoto di parola nato da un vuoto d'anima. Ma il silenzio nutre la parola. Prima di lodare il silenzio di coloro che hanno funzione di parlare di Dio, mi permetto una lunga digressione claudeliana.

« In Claudel, dice Charles du Bos, come presso tutti i più grandi geni, la voce è tutto. È la voce di un uomo che, senza neppure averne coscienza, non cessa mai di *parlarsi*... Il mormorio di una quasi mai interrotta salmodia interiore lo accompagna in tutto il corso della vita: egli si parla, e subito *parla*, e la prima parola non è mai la prima: essa ha dietro di sé, in sé, tutti quei sussurri mai profertiti, diventa il punto di emersione di un insieme di mormorii fino ad allora, e da tanto tempo, sommersi. La prima parola di Claudel è il lento riaffiorare della polla che riappare con tutta la sua carica, ma la carica è pesante e tira un po' indietro, ed è questo che dona all'inizio di *La Messa laggiù* la sua qualità sotmarina, la sua nostalgia e il suo prestigio »⁷.

Ma al di qua di questa salmodia mormorante che è già l'espressione dell'anima raccolta su se stessa, c'è l'umiltà più originale della poesia e della musica.

⁶ Omelia 9 sulla Nat. del Signore, in *Omelie e lettere*, cur. T. Mariucci, Utet, Torino, 1969.

⁷ C. DU BOS, *Choix de textes*, La Colombe, 1959, p. 81. Cfr. P. CLAUDEL, *La Messe là-bas* (vers. it.: *La Messa laggiù*, Borla, Torino, 1964).

Questa unità risiede nel più intimo dell'essere. Essa si pone, per riprendere le parole di Jean Cassou, « più in basso di quanto non discenda la sonda ». Essa non è ancora né poesia né musica, è Silenzio, abisso di silenzio (*Sigè l'Abisso* è la parola conclusiva di *Conoscenza del tempo*).

Sant'Agostino e i più metafisici dei mistici hanno chiamato Memoria questa zona di solitudine che è anteriore alle operazioni delle facoltà, anteriore alla loro stessa distinzione, anteriore perciò *a fortiori* alle tecniche dell'arte. In essa, l'uomo sfugge al tempo attraverso la parte più alta di se stesso. Sarebbero volere procedere al livello psicologico o storico di *Animus*, se non ci stabilissimo anzitutto nel regno segreto di *Anima*, in cui "nel silenzio del silenzio Mnemòsine sospira". Tutto infatti ha inizio con la Musa della Memoria che è, indivisibilmente, memoria di sé e memoria di Dio. È noto il testo prodigioso della Prima Ode:

La primogenita, colei che non parla! La primogenita, che pure ha la stessa età! Mnemòsine che non parla mai!

Ascolta, considera.

Risente (è il senso interiore dello spirito).

Pura, semplice, inviolabile! ricorda.

È il peso spirituale. Il rapporto espresso in un numero stupendo. Adagiata con posa ineffabile.

Sul polso medesimo dell'Essere.

È l'ora interiore; il tesoro zampillante e la sorgente segreta raccolta.

La giuntura che annoda a ciò che non è tempo il tempo espresso dal linguaggio.

Non parlerà; è intenta a non parlare. Coincide.

Possiede, ricorda, e le sorelle son tutte sospese al battito delle sue ciglia⁸.

Più tardi Claudel evocherà una musica « così bella da non saperle preferire che il silenzio ». Il silenzio, sorgente e fine dell'arte. Silenzio all'origine e silenzio al termine. Bisogna "seminarlo" nel cuore degli uomini. Questa è la missione dell'artista, a meno che non ceda al piacere della ciarlataneria estetica, della "molle ginnastica callistenica". Poiché se il silenzio è solitudine, è anche comunione. Per questo l'al di qua assoluto dell'espressione può essere soltanto un limite. Mnemòsine non è l'Eternità, ma la "giuntura" dell'eternità e del tempo. Proprio perciò non è sola, ma tutte le sue sorelle, le Muse, sono "sospese al battito delle sue ciglia". Dunque, il silenzio è già musica. È già una nota. Nota all'inizio unica, frontiera della musica e del silenzio.

Di una santa di vetrata, Mallarmé aveva detto che era "musicante del silenzio". Claudel a sua volta: la Musa musicante, Euterpe, "la santa flamine dello spirito", ha nelle mani "la grande lira insonora". Insonora eppure sonora. « Sento la nota unica prosperare con eloquenza invincibile ». Euterpe non è affatto "colei che canta", è « lo stesso canto nel momento in cui si elabora... l'invenzione del quesito meraviglioso, il limpido dialogo col silenzio inesauribile ».

⁸ P. CLAUDEL, *Cinq grandes odes*, Gallimard, Parigi (vers. it.: *Cinque grandi odi*, intr. e trad. di A. Corsaro, Edizioni Paoline, Alba, 1969, p. 62).

"Inesauribile" è per antonomasia l'attributo del mistero. Claudel lo opporrà ad "inventoriabile". Il "limpido dialogo" esplicita nei versi l'infinita ricchezza del Silenzio originale in vista del Silenzio finale ed eterno della Beatitudine.

In *La scarpina di raso*⁹, una donna porta il nome di Musica. Donna Musica o Donna Delizie. Tiene una chitarra, ma non suona mai. Nel cuore del dramma ormai esteso alle dimensioni dell'Universo è, anch'essa, la "musicante del silenzio". Ma, in venticinque anni di meditazione della Bibbia e dei Padri, l'universo del poeta si è arricchito di simboli. La donna sta al centro, a significare l'anima umana e la Chiesa, l'interiorità più profonda e la comunione più universale. L'agitazione e il rumore ostacolano sia l'una che l'altra. Perché gli uomini si accorgano gli uni degli altri e scoprono ciò che vi è di unico in un volto, bisogna prima che tacciano ascoltando Musica che non suona la chitarra. « E credi dunque, dice il giovane alla ragazza, che la gioia sia una cosa che si può dare e ritrovare tale e quale? Quella che tu mi dà, la vedrai sul viso degli altri ». E nella grande chiesa barocca di San Nicola di Praga, Musica ringrazia Dio di essere musica:

Basta che una piccola anima abbia la semplicità di cominciare ed ecco tutte, senza volerlo, si mettono ad ascoltarla e rispondono, sono d'accordo.

Al di là delle frontiere stabiliremo la repubblica incantata in cui le anime si ren-

⁹ P. CLAUDEL, *Le soulier de satin*, Gallimard, Parigi (vers. it.: *La scarpina di raso*, Massimo, Milano, 1962).

dono visita su navicelle che basta una sola lacrima a varare.

Non siamo noi a fare la musica, essa è presente, nulla le sfugge, c'è solo da adattarsi, da sprofondare in essa fin sopra le orecchie.

Invece di opporsi alle cose c'è solo da imbarcarsi abilmente sul loro movimento felice.

Dal silenzio al linguaggio, dal linguaggio al silenzio: è il movimento della vita vissuta come poesia. È il movimento di ogni vita non offuscata dal divertimento. Quando il linguaggio su Dio non è percepito come nato dal silenzio e immerso in esso nel suo stesso progredire, nessuno ascolta. Tranne il conservatore, che odia lo spaesamento. Mediocrità del linguaggio ripetitivo! Tralasciando distinzioni e sfumature, gli alunni traducono: insegnamento magistrale. Il Vangelo diceva: parola di scriba. Se il popolo ascoltava Gesù, è proprio perché non parlava "come gli scribi" (Mr 1,22). *

ELIA sull'Oreb avvertì il passaggio di Dio. Non nell'uragano, o nel terremoto, o nel fuoco, ma nel "brusio d'una brezza leggera" (1Re 19,11-13). Emmanuel Lévinas traduce: "la voce del profondo silenzio"¹⁰. E Olivier Clément: "una parola ai confini del silenzio"¹¹.

Ad ognuno la sua esperienza ed il suo mo-

¹⁰ Recherches et Débats, *Semaine des Intellectuels Catholiques* 1968, Qui est Jésus-Christ?, Desclée de Brouwer, 1968, p. 188.

¹¹ C. YANNARAS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, con prefazione di Olivier Clément, Cerf, Parigi, 1971, p. 39.

do di vincere, nel raccontarla, la derisione delle parole. Così, in una notte tranquilla, sentii il bacio leggero della pioggia più soave all'erba più tenera: Dio era lì.

O in Claudel ancora, quando l'Angelo istruisce Prodezza:

...Uno che davvero è trasportato e preso dal discorso,

Se ode un violino in qualche parte o semplicemente due o tre volte di seguito i colpi battuti su un pezzo di legno,

A poco a poco tace, è interrotto, è "altrove" come si dice, presta orecchio.

E tu stessa, dimmi se non è vero che hai udito nel profondo di te tra il cuore e il fegato, quel corpo sordo, quel fermarsi netto, quel tocco urgente?

Illusione? Forse. È davvero Dio che passa? Chi mi assicura che non sono io che parlo a me stesso, o mi innamoro di un sogno? Il poeta è sicuro di sé, ma lo psicologo sorride beffardo. Siamo nell'epoca dei "riduttori". Perciò non eviteremo la riflessione laboriosa. Bisogna trasferirsi in filosofia. Ma non c'è processo analitico o critico capace di generare la sua stessa origine. Si cerca e si trova soltanto ciò che già è presente. Se si dimentica questo, si usurpa il nome di "metafisica" e tutto devia in astrazione. E le ideologie pullulano.

MI RENDO ben conto che i miei contemporanei oscillano da un Cristo senza Dio ad un Dio senza Cristo. Gesuismo o deismo: così, per più di uno, l'opzione si presenta semplificata.

Un Cristo senza Dio (orizzontale, dice l'ergo) è quell'uomo superiore, eccezionale, certamente unico nella storia, forse anche sovrumano, che ha saputo rivelare l'umanità a se stessa. Le ha aperto le strade della libertà. Al limite, egli ci libera dall'autorità più oppressiva e gelosa, quella del Dio Onnipotente. Modello di altruismo incomparabile, egli è al tempo stesso e indissolubilmente il rivelatore della vita dell'uomo e della morte di Dio. Sarebbe questa la Buona Novella. Non è il caso di burlarsene, a meno che non si voglia misconoscere sistematicamente la complessità degli sfondi dissimulata da un linguaggio aspro ed esagerato. A questa teologia "cristiana" della morte di Dio in Gesù Cristo — destinata, come ogni eccesso che tende all'assurdo, a durare — noi opporremo in Gesù Cristo la rivelazione dell'umiltà di Dio.

Un Dio senza Cristo è il Dio dei filosofi e degli scienziati. L'Assoluto, del quale non si potrebbe credere che abbia potuto prendere carne rimanendo l'Assoluto. La Verità che non può non cessare di essere universale se si chiude nella particolarità di un individuo storicamente determinato.

Non c'è poi nulla di tanto nuovo in questa oscillazione, se non che un maggior numero di uomini ne sia oggi raggiunto e turbato. Per coloro che confessano la divinità di Gesù Cristo, il pericolo sembra aggravarsi dalla parte di un fideismo mal camuffato. Se è permesso di giudicare eccessiva l'opposizione stabilita da Pascal tra il Dio dei filosofi e degli scienziati e il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, quanto più abusiva sarà la maniera di utilizzarla troppo spesso in un linguaggio pasto-

rale che più di ogni altra cosa teme di scivolare pur lievemente nell'astratto intellettualismo! E pur vero che anche da questo lato il pendio è pericoloso. Troppo spesso vi abbiamo ceduto. La corrente anti-intellettualistica oggi è la più forte: ci si lascia trascinare fino ai margini di una fede che viene dichiarata pura nella misura in cui nulla la giustifica razionalmente. Come se l'atto del credere non dovesse essere fondato più di qualsiasi altro! Se non lo è, sussiste a livello di sentimento, oppure si evapora quando la più elementare analisi psicologica lo convince di illusione. Allora ci si rende conto che si può benissimo fare a meno di Gesù Cristo come gli atei fanno a meno di Dio.

IN PERIODO di crisi, gli unilateralismi alternati, costanti nella storia, giungono ai limiti dell'eccesso. Il conflitto latente che li genera è quello della testa e del cuore, della ragione e del sentimento. L'opposizione è del tutto superficiale, giacché « esiste, dice Péguy, un patetico del pensiero ed esiste una luce e una chiarezza del cuore. Esiste persino un patetico della ragione. Esiste un clima patetico del pensiero ed esiste un clima della conoscenza del cuore »¹². Non bisogna, dunque, sparare né della ragione né del sentimento. Ma se, da una parte e dall'altra, non vengono tolte le ambiguità, si comprenderà male, nella ricerca di Dio, quello che deve essere lo stretto amplesso dell'esperienza vissuta e del discorso logico.

¹² Note conjointe, Pléiade, Gallimard, Parigi, Prosa II, p. 1452.

Si può chiamare sentimento la ragione stessa nel suo uso concreto. Così concepito, esso è nell'ordine della conoscenza, non della sensibilità. Esso è la conoscenza stessa in quanto "realizzazione" dell'idea, nel senso inglese, anzi newmaniano, del termine. La sua interiorizzazione, se si vuole, è tale che, al limite, diventa me stesso. Solo allora essa è potenza e vita. E si può parlare di "gusto". *Sapientia e sapor* hanno identica radice. L'essere non è senza sapore. Se i mistici hanno il gusto di Dio, significa che Dio ha sapore. Il termine non è più rischioso di molti altri.

La sensibilità, distinta da questa conoscenza, non le è pertanto estranea. Non certo ciò che si è soliti chiamare emotività o sensibilità, assai spesso questione di nervi, che si esprime nella facilità delle lacrime. Ma l'amore trasferito nella natura. Il segno della sua autenticità sta nel fatto che spesso non si preoccupa di apparire alla coscienza con manifestazioni sensibili. Ma quando appare, sono tutto io stesso che emergo dal profondo. Fuori di lì è fervida abnegazione dell'azione, delicatezza divinatoria, spontaneità inventiva. Il cuore. L'uomo di cuore. Cordialità esprime insieme robustezza e semplicità.

Conoscenza concreta e sensibilità contenuta comunicano in quel punto centrale — il mio io più segreto — in cui si unificano, prima di divergere, l'intelligenza e la volontà. Già lì risuonano note armoniche carnali, viscerali. Poiché l'uomo è uno.

NON POSSO lasciar affermare che Dio non è oggetto di prova. So, pertanto, che se a molti oggi il termine appare sospetto, non è

solo a causa di una moda. L'attuale discredito del razionale nella preoccupazione pastorale non è il sorgere improvviso di un irrazionale voluto in quanto tale. Quando considero con serietà i suoi motivi, scopro che non posso più lasciar dire che Dio è puramente e semplicemente oggetto di prova.

Dio oggetto? Bisognerebbe dire: necessariamente ed indebitamente oggettivato. Necessariamente, altrimenti sono costretto a tacere. Indebitamente, poiché Dio non è un oggetto fra tanti altri, fosse anche il primo e rivestito poi di un significato trascendente. Egli è l'Assoluto, e l'Assoluto non è relativo a nulla e a nessuno. A rigore, non lo si deve neppure dire trascendente, poiché trascendere non è intransitivo: l'atto di trascendere richiede un complemento, implica una relazione. Qualsiasi procedimento discorsivo comporta una elaborazione di relazioni il più possibile precise, le quali circoscrivono l'oggetto considerato e lo distinguono da ciò che non è lui. Nulla di tutto questo è possibile quando si tratta di Dio. Bisogna, dunque, che l'intelligenza non diventi vittima del suo stesso operare e sappia esercitare il suo potere di auto-critica.

D'altronde, non ci si incammina verso Dio se non partendo da Dio. Se lo si raggiunge alla fine di un procedimento logico è perché egli era presente fin dal principio. Presente, ma non riconosciuto. Egli è colui per il quale io esisto come essere pensante. Attualmente, è il suo atto che mi fa spirito. Dio è Dio solo se è colui al di fuori del quale nulla esiste. Se no, colui che scopro col ragionamento non è lui. Soltanto riconoscendolo lo si dimostra.

Ogni conoscenza razionale di Dio è una ricoscienza. Così, quando un fascio di raggi sflogoranti squarcia il cielo plumbeo, mi diventa chiaro che tutto ciò che vedevo prima di guardare il sole lo vedevo grazie alla sua luce. Un giorno senza sole è giorno soltanto grazie al sole.

Se al termine del percorso io affermo l'assoluto, tale affermazione non può essere che silenzio. Infatti nulla potrebbe essere affermato se non in termini di relazione, ossia contraddicendo la mia affermazione di un Essere senza relazione.

A meno che..., siccome l'iniziativa del procedimento conclusosi veniva da lui, un'altra iniziativa in forma di Parola esplicitamente proferita non mi permetta di spingermi oltre e di parlare anch'io in termini di Fede esplicitamente confessata.

M'OSTINERÒ dunque a provare Dio. Ma guiderò il mio pensiero in modo tale che sia semplice e non si svincoli dall'esperienza che è il suo punto di partenza. Semplicità, rifiuto di rottura col vissuto: due condizioni essenziali perché la prova sia umana, oserò dire popolare, nel suo vero senso della parola, ossia nobile e robusta.

Semplicità non è semplicismo. Gli uomini più tentati di semplicismo sono coloro che, infarinati di scienza o persino scienziati patentati, assimilano la questione sul significato ultimo dell'esistenza alle questioni che essi si pongono in matematica o in fisica. Provare, o dimostrare, non può significare la stessa cosa in questo campo e in quello. Ciò che già dovrebbe far sorgere il sospetto è che "non si

prova" in matematica come "si prova" in fisica. Là si deduce, qui si sperimenta; là si conclude, qui si formula una legge. Basta, dunque, un po' di familiarità con i metodi scientifici per ammettere l'originalità delle prove peculiari ad ogni disciplina. E per accettare, in conseguenza, poiché l'interrogazione sull'assoluto è di un altro ordine, che la prova corrispondente sia strutturata in modo totalmente diverso. Nelle scienze si evidenzia una coerenza particolare, o un sistema di coerenze anch'esso particolare. Quando si tratta di Dio, c'è in causa l'Universale, la Realtà stessa. Non si può trasferire tale e quale nel campo della libertà il tipo di prova che opera efficacemente nel mondo della necessità. Oggi, nel tempo della tecnica sovrana, il passo che permette di accedere alla semplicità è ostruito. A forza di cercare il *come* delle cose, lo spirito si abitua a non saper più chiedere ingenuamente il *perché*. C'è un candore da riscoprire.

Ma un candore attento. Esperienza non significa necessariamente coscienza dell'esperienza. Molto spesso si vive senza osservarsi vivere. Ma ci sono circostanze che invitano all'attenzione. Claudel ha intitolato precisamente *Gli invitati all'attenzione* alcune pagine scritte per i paralitici di Berck. Dice loro:

Tutta quella gente in piedi ed irrequieta ed attiva che voi invidiate, siete sicuri che viva tanto quanto voi? Forse che per loro la vita non è un sogno in cui l'ingragnaggio dell'idea e dell'atto, dell'abitudine e del gesto si realizza per così dire da se stesso, e quasi senza nessun intervento del

pensiero? Ma a voi, Dio ha dato uno svago amaro. Il gusto di un pugno di ciliegie, ad esempio, non è forse diverso per l'invitato sazio che le pilucca distrattamente alla fine di un buon pranzo, o per il viaggiatore assetato e affamato che le assapora non solo con la bocca e col palato, ma nel più profondo del cuore e dello stomaco? E un fascio di bei fiori freschi, un piatto ben ripieno e straripante di grossi grappoli d'uva forse che non reca più gioia al guanciale di un malato che sul tavolo da tè di una Parigina? Nel primo caso, c'è stato semplicemente un rapido sfiorare dello sguardo e dello spirito: lo schiavo non ha il diritto di soffermarsi un secondo, bisogna che compia il suo lavoro. Nel secondo caso, c'è comunione e la presenza solenne al nostro fianco di queste belle cose che Dio ha fatto ha qualcosa di sacramentale...¹³

Nessuno è costretto ad essere attento alla vita nella sua esuberanza. Si è soltanto "invitati". L'attenzione è libera. Quanto più l'attenzione alla questione fondamentale: di questa vita che pullula, radiosa o desolante, qual è il SENSO? Da dove viene e dove va? Perché esiste? Nessun uomo la evita del tutto, a meno che abbia finito di essere uomo. Ma succede che sia mantenuta reclusa, protetta in quell'« inesauribile torrente delle belle apparenze » di cui parlava Proust. Le ci vorrebbe un posto tranquillo dove stabilirsi. Altrimenti esiste soltanto « un rapido sfiorare dello sguardo e dello spirito ». A questo punto è impe-

¹³ Positions et Propositions II, *Oeuvres complètes*, XV, Gallimard, Parigi, 1959, p. 308.

gnata la libertà. La questione si impone, ma non l'attenzione alla questione. Perciò, c'è più di uno che la ritiene oziosa, più vana di quelle "apparenze", pure riconosciute tali, ma belle a tal punto, anche quando feriscono, che si decide di preferirle. Allora l'interrogativo sul significato dell'esistenza sfuma, e, alla fine, svanisce. Si giunge, secondo l'espressione di Gide, a « non sentirne più il bisogno ».

All'origine della prova di Dio c'è, dunque, un atto libero. È importante sottolinearlo, poiché in nessun momento del percorso si dovrà attendere un argomento vincolante per lo spirito. La libertà, che si trova al punto di partenza, si trova anche al termine, e dunque tra l'uno e l'altro. Ma laddove c'è la libertà, c'è anche la ragione. Se l'uomo è libero, è segno che è ragionevole. Come riconosco la libertà all'inizio del mio procedimento devo riconoscermi anche la ragione.

Proprio per questo bisogna evitare di opporre esperienza e razionalità. La razionalità è intrinseca al "vissuto" più umile, altrimenti non sarebbe un "vissuto" di uomo, ma di animale. Spesso si confonde intelligenza e astrazione. La cosa non succede senza motivo: infatti l'intelligenza è sempre tentata di prendere dalla parte di un gioco concettuale del quale può invaghirsi senza rendersi conto che ha tagliato il nesso che la lega alla realtà. È l'esperienza ad essere reale. Al di fuori di essa, la concettualizzazione necessaria (come pensare senza concetti?) spezza lo spirito, lo fa muovere nell'illusione dei "sistemi". Péguy è uno di quelli che hanno intravisto il pericolo con maggiore eloquenza, indignazione e umorismo:

Oggi tutti i testi scompaiono sotto tutti i commenti, tutti i testi vivi sono coricati morti sotto la polvere muta e sotto la cenere del cicalio delle chiose, tutti gli spiriti si pietrificano in tutte le lettere, tutti i popoli scompaiono sotto le demografie, le società sotto le sociologie, i monumenti crollano sotto le archeologie, le iscrizioni si disgregano sotto le epigrafi, gli affreschi cadono a scaglie, le nazioni scompaiono sotto le demagogie, persino tutte le infanzie scompaiono sotto le pedagogie, ogni vita scompare nel sudario della registrazione, ogni invenzione è morta, tutti gli istinti si vetrificano in intelletti... Ogni razza, ogni linfa, ogni sorgente è sepolta in questo strascico mortuario, nello strascico nevoso e spugnoso e sporco di tutta questa cenere¹⁴.

Non si va dalla cenere a Dio. Ma il "vissuto" che esclude la ragione è anch'esso cenere, a modo suo.

L'attenzione alla domanda sul significato dell'esistenza, che è atto di libertà e di ragione, è anche atto di fede. Esiste un sì *al senso*, al di fuori del quale la questione stessa non ha senso. Ciò non significa che pregiudico la risposta, o che la inserisco indebitamente nei termini della questione: sarebbe una petizione di principio. Ma c'è nell'uomo un'audacia di esistere che è fondamentale quanto l'esistenza. Gli è consustanziale. Spinoza la chiamava *conatus*, Nabert *affermazione originaria*, Blondel *azione*. Senza una tale speranza (della quale si può dire in ugual misura che è naturale o che è l'atto primario della libertà), nessun

¹⁴ *Deuxième Élégie XXX*, Gallimard, Parigi, 1955, p. 11.

fallimento sarebbe sperimentato come fallimento, o delusione. Kant ritiene razionale la fede nel senso. Io posso negarla, o fingere di negarla, ma allora, per parlare come padre Auguste Valensin, non mi resta più che da « uscire dall'essere sbattendo la porta ».

CESSARE di oscillare tra il sentimento e l'astrazione, mantenere bene stretto il nodo della razionalità e del vissuto, acconsentire alla deviazione del discorso logico a condizione che emerga dal silenzio e sappia che ritorna al silenzio, diffidare di qualunque forma di "neurastenia" filosofica e fare affidamento all'umile ragione per cui l'uomo è uomo: sono queste le condizioni che permettono di proporre alcune linee principali in vista di un'affermazione razionale di Dio¹⁵.

L'esperienza immediata è, inestricabilmente, esperienza di senso e di non-senso.

Esiste del *senso*. Le scienze positive scoprono nel mondo della natura strutture, coerenze, leggi: queste includono un *senso*. Lo sforzo storico verso una società più giusta, più fraterna, più unita nella sua diversità ha *un senso*. Le relazioni umane — cameratismo, amicizia, amore — hanno *un senso*. L'arte (Bach, Mozart, Rembrandt) ha *un senso*. *Un certo senso*. Che Claude Lévi-Strauss "sospetti" questo senso, come è generalmente vissuto e riconosciuto, di "non essere quello buono", e voglia situarlo nelle "infrastrutture" che

¹⁵ Nell'essenziale mi ispiro ad un brano del padre Edouard Pousset, pubblicato in *Etudes* (settembre 1967, pp. 266-268), e sviluppato nel libro *Un chemin de la foi et de la liberté* (4, montée de Fourvière, Lionne, 5.e), 1971.

sfuggono alla coscienza spontanea e all'osservazione diretta, non importa molto a questo punto iniziale del nostro proposito. Dico semplicemente, elementarmente, innocentemente: *c'è del senso*. È un fatto innegabile.

Esiste anche del *non-senso*. Quella bellissima ragazza stesa su un letto di ospedale mi dice piangendo che c'è un cancro che la divora: non posso fare a meno di ribellarmi con lei, di fronte all'assurdità. Il maremoto che riduce alla fame migliaia di uomini: non-senso. Non-senso anche l'inferno sartriano di quanti non possono vivere insieme, né possono cessare di vivere insieme. Non-senso, soprattutto, del tradimento che toglie alla donna o all'uomo abbandonato qualsiasi motivo di sussistere. Il non-senso non è meno innegabile del senso.

Senso e non-senso sono mischiati come il grano e la zizzania della parabola. Ma il non-senso domina sul senso, finanche sul più gioioso e magnifico. Poiché, da un lato, si incolla ad esso e lo corrode: l'essere particolare è precario e si muove verso la morte. « Tutto va sotto terra e rientra nel gioco », osa scrivere Valéry. Che la libertà, emersa dalla natura, riesca ad essere vinta da essa, è proprio questo il non-senso.

Dall'altro lato i significati particolari, adizionati all'infinito, non si totalizzano in un senso inglobante. Non c'è un senso universale immediato. Il tutto è *là*, e basta. Da cui, la domanda fondamentale posta da Heidegger: « Perché esiste qualcosa e non nulla? ». E, in modo ancor più radicale, poiché l'interrogatore non può escludere se stesso dalla domanda: « Perché ci sono io che chiedo: perché? ».

I significati particolari sono incapaci di dare un significato al tutto: se il tutto avesse senso, io non chiederei: perché? Ma questo nonsenso immediato del tutto raggiunge i significati particolari, in modo che è proprio nel cuore stesso della scienza, dell'arte, dell'amicizia, dell'amore, dello sforzo storico, e insomma della vita, che il "perché" nasce e rinasce incessantemente. Questa è la prova di ciò che i filosofi chiamano contingenza.

Prova nel duplice significato del termine: esperienza è sofferenza. Esperienza riflessa, dunque umana. Sofferenza, giacché colui che interroga freme, sfiorato dal vento dell'assurdo. Egli "scappa" a se stesso, come dice Claudel servendosi del linguaggio tecnico dell'orologiaio. Se non ci fosse senso in nulla bisognerebbe davvero, a costo di qualsiasi vertigine, acconsentire all'assurdità di tutto e del tutto. Ma il senso è innegabile. E perciò l'esistenza non è assurda: è contraddittoria.

A questo punto mi posso fermare. Nessuno mi obbliga. Ma allora non mi resta che tacere. Poiché se, rifiutando di superare la contraddizione, vanifico la domanda sull'uomo, distruggo l'uomo stesso nella sua razionalità. Questo non posso volerlo.

Perciò affermo l'assoluto, « sorgente di ogni senso e fondamento la cui presenza si fa per l'appunto sentire nella ricongiunzione dei sensi, che rimangono tutti particolari, e della contingenza che è immediatamente nonsenso » (E. Pousset). In altri termini, confessare la contingenza e riconoscere l'assoluto sono un solo e identico atto indivisibile di ragione e di libertà.

IN QUESTA "prova" non c'è nulla di scientifico. Nessun argomento vincolante. Proprio per questo i rimproveri di "proiezione" e di "alienazione", che non mancheranno di oppormi, non riuscirebbero a sorprendermi. Sarei un ingenuo se non me li aspettassi. Invero, soltanto l'umiltà di Dio, che costituisce per me il segreto più profondo del suo mistero, mi convince della loro derisione. Ma già, a questo punto del percorso, posso respingerli, in virtù di un'esigenza che è insieme intellettuale e morale.

Infatti, io non affermo l'assoluto come correlativo della contingenza. Come lo potrei? Se la contingenza fosse legata all'assoluto con un legame necessario, non sarebbe più contingenza. La distruggerei nell'atto stesso con il quale la esperimento. O, ciò che è la stessa cosa, il Necessario la sopprimerebbe fondendola. L'essere contingente, dunque, è relazione all'assoluto solo se l'assoluto è non-relazione al contingente. Dio non è per il mondo. Dio non è per me. Egli è. Io lo affermo soltanto spossandomene. La gratuità è già presente: la fede religiosa la innalzerà al suo massimo grado. Dovrò ricordarmene, per paura che il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe non sia adorato con minore gratuità, a causa delle sue promesse, del Dio senza promesse dei filosofi e degli scienziati. Il pericolo non è chimerico, lo so bene! La grazia, però, non sarebbe grazia se non fosse l'offerta di un superamento in gratuità.

L'assoluto che affermo, posso e devo proclamarlo inutile. Salvo a precisare in seguito che l'inutile è il più utile! Ma allora il vocabolo cambia significato: si tratta del più alto li-

vello di esistenza, esistenza fuori di sé, che sia mai concesso all'uomo di sperare. Indicando la presenza dell'assoluto nel cuore stesso della contingenza (presenza notturna, presenza in modo di assenza) già mi impegno a volere per se stesso Colui che vale per se stesso, a riconoscere Dio per Dio. L'affermazione razionale e libera di Dio è gravida di un obbligo morale.

Essendo quello che sono, non posso credere che l'adesione di fede all'Inutile, fede filosofica e fede religiosa, sia una proiezione illusoria. Ancor meno una alienazione immorale. E tuttavia mi si dice, talvolta, con tale insistenza che, in quanto credente, io manco di coraggio dinanzi alla realtà, che mi succede di rimanere turbato. Se dicessero la verità! Ma non è difficile rendermi conto, di fronte all'immensa Maestà inutile, che se la mia fede in certe ore assume ai miei occhi figura di vigliaccheria, significa che in quelle ore il mio Dio ha cessato di essere il Dio che è.

SE DIO è inutile, il buon senso mi inviterà forse a negarlo? Sento sussurrare: « Che dobbiamo farne di questo lusso? ». Infatti, il buon senso..., quello di Satana nel deserto di Giuda, o quello di Erode che rimanda Gesù a Pilato. Per l'uno e per l'altro, il padrone e il lacchè, esperti in buon senso, Gesù è inutilizzabile. Il lavoro mio, di me prete, è di spezzare il cerchio dell'utilità e di perseguire con pazienza, per quanto ardua ne sia la missione, l'educazione alla gratuità.

Affermare Dio perché è utile, negarlo perché è inutile: due forme opposte della stessa mediocrità. Quando il "lusso" sembra non es-

senziale all'uomo, significa che l'uomo inizia a malapena ad essere uomo, o scivola sul pendio dove cessa di esserlo.

L'ESPERIENZA comune del sentirsi spaesato addita una strada che può condurre alle soglie dell'adorazione pura. È possibile, a partire dall'altro relativamente altro che incontriamo, presentire l'Altro assolutamente altro che non vediamo e che chiamiamo Dio.

Essere spaesato significa essere strappato alla sicurezza delle realtà familiari: ambiente, orizzonte, ambito di vita, idee, opinioni, gusto. Familiari della musica classica, rimaniamo spaesati dalle tecniche di Boulez o di Xenakis. Eravamo nati nella musica di Bach: bisogna cambiare paese, attraversare una frontiera al di là della quale si parla una lingua diversa. La nostalgia del "già sentito", del "già noto" ci trattiene dal cedere al fascino nuovo e ci fa tremare dinanzi ad esso. La "casa" di Bach era la nostra casa. Uscire da casa sua significa perciò uscire dalla propria casa. L'esodo estetico è una espropriazione.

Così ogni esodo. Ma gli esodi terrestri non sono esodi che a metà. L'altro è sempre fino ad un certo punto lo stesso. Nel sole che inonda il rotolare dei frutti d'oro sui mercati arabi, io riconosco il mio pallido sole di Francia. Nessuna mutazione di cultura o di civiltà è profonda a tal punto ch'io non ritrovi in essa elementi di poco fa o di altri tempi. E volere che gli uomini nostri fratelli siano diversi, senza trattarli come satelliti di sé, è uno sforzo di carità la cui riuscita è soltanto un limite.

Ma Dio! Non è identico in nulla. Non sol-

tanto Altro, non soltanto Totalmente-Altro, ma, diceva don Monchanin, Totalmente-Altro dell'altro. E questo autorizza a dire che è Non-Altro. I concetti e le parole, forgiati per esprimere lo Stesso, in questo caso non possono se non esplodere. I mistici si sfiancano ad inventare vocaboli che negano ciò che affermano ed affermano ciò che negano. Dicono: Superdeità, Superessenza, Nulla, Supernulla. Ma non sono ingenui. Essi sanno che tutte queste espressioni sono manchevoli. Blondel fa rilevare che le parole "natura divina" che si leggono nella seconda lettera di san Pietro (*divinae consortes naturae*) sono anch'esse manchevoli, poiché, dice, « non ci si può riflettere troppo: Dio non ha una natura, non è nato (*natura* deriva da *nascor*); dunque non è affatto assimilabile a ciò che subisce o riceve ciò che non detiene da sé solo: *ratio sui est* »¹⁶.

Poiché bisogna parlare, e parlare semplicemente, io dico con una tradizione più comune di quella dei mistici: Dio è mistero. Ma devo poi vegliare affinché questo termine non indichi la parte d'ignoto che, malgrado i progressi della scienza, sussiste e forse sussisterà sempre nella natura. Devo anche stare attento affinché non ne venga ridotta la portata, dandogli per contenuto l'al di là delle rappresentazioni che gli uomini spontaneamente si fanno del divino: sarebbe ancora un modo di "situare" Dio rispetto allo spirito umano, e dunque di relativizzarlo. Il Mistero è l'infinito dell'Ineffabile.

¹⁶ *La philosophie et l'esprit chrétien*, PUF, Parigi, 1944, I, p. 56 (vers. it.: *La filosofia e lo spirito cristiano*, La Scuola, Brescia).

IN CIELO, dice san Giovanni della Croce, « i beati che conoscono Dio maggiormente sono anche quelli che comprendono meglio che rimane loro un infinito da comprendere »¹⁷. Tale è la pienezza della gioia: non venire a capo dell'"inventariabile", ma percepire l'"inesauribile" in quanto tale. Non comprendere, ma accogliere senza mediazione e nell'amore l'incomprensibilità. Il Mistero finalmente riconosciuto come Mistero in se stesso. Non è mordendo sul mistero che l'uomo si realizzerebbe, nel modo in cui lo scienziato morde su un'incognita della natura, strappando un frammento di essere alla notte di un irrazionale provvisorio. Il Mistero non è mistero soltanto provvisoriamente. L'Altro è Altro, per sempre. Se cessasse di esserlo, come amarlo in assoluto? Non esiste amore senza la riconoscenza di una alterità. L'amore non è assoluto, non è amore dell'Assoluto se non nel riconoscimento assoluto dell'Alterità assoluta. La vita eterna non è assorbimento in Dio: l'identificazione al Mistero sarebbe negazione del Mistero. Questo lo hanno ben capito quei "mistici della volontà", meno altamente speculativi dei "mistici dell'intelligenza", ma certamente più umili, e perciò più profondi. Penso a san Bernardo, a san Francesco di Sales, a Fénelon. Tutti ci dicono che l'unione a Dio e la distinzione da Lui crescono non in proporzione inversa, ma uguale. La perfezione dell'una è la perfezione dell'altra.

¹⁷ *Cantico spirituale*, comm. alla VII strofa, cur. p. Nazzareno dell'Addolorata, Post. Gen. Carm. Scalzi, Roma, 1959 (cfr. *Poesie*, Edizioni Paoline, Alba, 1971).

NON OSERÒ affermare che la religione incomincia laddove la filosofia finisce. Sarebbe un interpretare con rigore tutto superficiale la dialettica di Blondel, e già forse quella di Pascal, l'immaginare che la fede prenda il posto della ragione quando quest'ultima, estenuata al termine del suo sforzo, lascia irrisolti i problemi dell'uomo. Non c'è trucco nell'*Azione*. Blondel è insieme filosofo e cristiano. Quando si propone di dimostrare che in ogni volere umano è necessariamente implicata un'esigenza ultima, egli si costringe, certo, a limitarsi alle sole risorse del pensiero riflesso. Si può dunque affermare che parla *in quanto* filosofo. Ma l'"in quanto" non è senza ambiguità, sia che si tratti del filosofo, dell'esegeta, dello scienziato. Non si vuol negare che una disciplina abbia i suoi metodi specifici, né che la confusione, in qualsiasi settore, debba essere rigorosamente proscriotta. Ma non ci può essere cesura assoluta tra un metodo e l'uomo che lo adopera. Uno specialista interpreta la sua stessa specialità partendo sempre dalla sua umanità plenaria. Ogni procedimento particolare suppone in partenza una totalità percepita totalmente. E questo pone, è chiaro, un delicato problema di onestà, che nessuno potrebbe risolvere *a priori*.

Il deismo, trionfante nel secolo XVIII, è riuscito a disintegrare la totalità della fede. Ed è incapace di ricostituirla. Se si scompagina un Vivente, bisogna sapere che non si riuscirà a ricomporlo, tranne che artificialmente. Sarei dunque davvero un inetto se dessi l'impressione a questo punto di voler passare dal deismo alla fede: se prendessi cioè la parola io stesso *prima* di lasciare la parola a Dio e se

stabilissi la razionalità dell'affermazione di Dio *prima* di sentirlo dirmi che Egli è. Non c'è un *prima*. Ma c'è un *dentro*: è dall'interno della Rivelazione intesa nella sua integralità che io convoco la mia ragione perché ascolti la parola dell'Ineffabile. Ascoltare, per la ragione, significa voler comprendere. La confessione razionale dell'esistenza di Dio è immamente alla fede.

Colui del quale non si può parlare parla. L'Ineffabile si manifesta e si esprime. In virtù di che cosa la mia ragione sarebbe abilitata a proibirglielo? O come negare all'Infinito la libertà? Si dirà che c'è contraddizione ad affermare al tempo stesso che Dio è l'Essere senza relazione e poi che decide di entrare in una relazione? Tale questione implica un presupposto: quello di un Dio monolitico che sarebbe in qualche modo costretto a non essere se non quello che è. La contraddizione sta piuttosto nell'immaginare l'infinita libertà in preda ad una qualsiasi necessità.

Un Dio che non sarebbe amore è d'altronde concepibile? La Rivelazione ci dice fin dove può giungere l'amore, quale vertice inaudito di gratuità raggiunge: la morte del Cristo, l'offerta alla creatura di condividere la vita divina. Ma quando tale liberalità ci viene rivelata, essa raggiunge una zona segreta del nostro essere che la attendeva, poiché Dio aveva impresso in noi questo desiderio imprimendo la sua immagine.

SE L'UOMO non è attento al suo proprio mistero, la sua parola sul mistero di Dio non è che vana logomachia. Ma si deve il rispetto agli appassionati dell'umano che non riesco-

no a chiamare "Dio" il "divino" che percepiscono in esso.

Saint-John Perse ci dice che il poeta, del quale è compito « l'approfondimento stesso del mistero dell'uomo », quando si è tuffato in quell'« universo in espansione » che è « l'infinito morale » di un'anima, riappare in superficie « carico di breve fosforescenza ». Ha visto che « la scintilla del divino vive per sempre nella silice umana ». Allora può lodare « la ferezza dell'uomo in cammino sotto il suo carico d'eternità ». « Assistito dalle sole folgorazioni dell'intuizione », egli non misconosce la ricerca dello scienziato suo fratello, « cieconato » come lui, « equipaggiato di arnesi scientifici ». « Il mistero è comune... Per quanto la scienza indietreggi le sue frontiere, e su tutto l'arco stesso di queste frontiere, si sentirà correre la muta da caccia del poeta »¹⁸.

Ma ciò non equivale a dire che la parola "Dio" si imponga a lui come designazione del mistero della realtà. Claudel riconosce che, se Saint-John Perse la "evita", lo fa "religiosamente"¹⁹. E questi ringrazia il suo fratello maggiore di aver "saputo inserire" questo avverbio all'apice amichevole di un elogio letterario. « E fin troppo vero, dice, che io debba, scrupolosamente, impedire a me stesso di usar male di un termine oggi contrassegnato da significato confessionale, tanto è vero che le nozioni metafisiche di assoluto, di eternità o di infinito non possono raggiungere per me

¹⁸ *Oeuvres complètes*, Pléiade, Gallimard, Parigi, pp. 443-447 (vers. it.: Utet, Torino, 1972).

¹⁹ P. CLAUDEL, *Oeuvres en prose*, Pléiade, Gallimard, Parigi, p. 627.

la nozione morale e personale che sta alla base delle religioni rivelate. La ricerca del "divino" in ogni cosa, tensione nascosta di tutta la mia vita pagana, e quell'intolleranza, in ogni cosa, del limite umano, che in me continua a crescere come un cancro, non potrebbero abilitarmi a null'altro di più che alla mia aspirazione. Voi solo, indubbiamente, potevate intuire, nel mio poema, la portata di quel "Mare al di sopra del Mare" che trae sempre al largo la mia linea di orizzonte »²⁰.

Un anno prima, Saint-John Perse aveva confessato a Claudel la sua sofferenza: « Che c'è di più miserabile, e persino di più tragico, nella sua assurda contraddizione, di questa vocazione perenne di uno spiritualismo senza oggetto né fine religioso; in cui tutto, dell'essere umano, nell'impazienza della condizione umana, è soltanto vana irruzione e tentativo di effrazione al di là dei limiti umani?... Quale impresa amara, nelle salite dello spirito, questa esplorazione senza "scoperta" e queste evasioni senza termine, queste "uscite" senza uscita! Nessun regresso possibile, né rassegnazione, per colui che odia troppo, con tutto il suo essere, l'abdicazione materialistica. Piuttosto questa fatalità, in tutte le cose, di una impregnazione "divina" senza accesso né ricorso »²¹. Dio è "lo sparso" che « ci raggiunge nella diversità »²².

Credo che Dio è così poco "sparso" e a tal punto personale che abbia per questa nobiltà dolorosa un rispetto infinito, del quale il mio,

²⁰ *Op. cit.*, *ibid.*, p. 1019.

²¹ *Ibid.*, p. 1017.

²² *Ibid.*, p. 437.

spontaneo e ponderato, è solo un pallido riflesso.

NON VOGLIO cedere alla paura panica dell'antropomorfismo, da cui vedo dominati fino al parossismo tanti miei contemporanei, anche cristiani. Poiché questo termine barbaro è di moda, mi sento autorizzato ad esser più barbaro ancora: Dio si è "antropomorfizzato" perché l'uomo sia "teomorfizzato". Questo significa, nel linguaggio comune, che Dio si è fatto uomo perché l'uomo sia fatto Dio. L'Incarnazione è senza inganno: Dio fatto uomo parla agli uomini un linguaggio di uomo; non si aspetta dagli uomini che parlino di lui e gli parlino in una lingua diversa dalla loro. Se la Parola divina è parola umana, la parola umana su Dio e a Dio non è *a priori* alienazione.

Che si debba stare attenti all'evoluzione semantica delle parole e al contesto culturale nel quale esse si radicano, è cosa evidente. Ma questo è un altro problema.

A questo punto io insorgo contro un'ossessione della mistificazione che non è sana. È sempre il segno di un'intelligenza davvero critica? Può benissimo essere segno di rifiuti malcelati. Come ci sono maniaci del "sospetto", ben diversi dai grandi Sospettosi (Marx, Freud, Nietzsche) che ebbero abbastanza genio da dare « in cento anni, come dice Mounier, tre ingiunzioni a questa civiltà troppo sicura del suo equilibrio », ci sono maniaci del linguaggio che non assomigliano se non da molto lontano agli spiriti seriamente esigenti che fanno una giusta guerra alle approssimazioni e alle confusioni.

Non sparlerò del concetto. Come farne a meno? Il poeta se ne insospettisce a buon diritto, ma non può escluderlo. Lo strappa all'usura dell'abitudine, lo rinnova, lo trasfigura; non lo riduce a nulla. Dice bene Léon-Paul Fargue: « Che nulla di raziocinante venga ad appestare il tuo fiuto di Dio ». Ma riprende: « La poesia sceglie la ragione come confidente: ha fiducia in questa giovane secca, intelligente e dall'odore di formica, che ha salvato dall'anemia perniciosa e che la serve fedelmente ».

Gesù fu un grande poeta, il massimo dei poeti, la Poesia stessa. Voglio dire che fu il luogo della Presenza, l'adesione alla Presenza, l'esperienza unica dell'indicibile, l'indivisibile intimità col Dio vivente la cui essenza è Intimità. Servendosi delle parole di ogni giorno, parole che traducono concetti, egli esprime quest'indicibile, condivide con i suoi fratelli quest'invisibile. Perché mai, io, dovrei fare il delicato? Parlando di Dio, dirò dunque: amore, liberalità, povertà, umiltà... Parole? Concetti? Certo, ma salvati dall'"anemia perniciosa" se il loro legame originale con l'esperienza di Gesù non è interrotto.

È vero, infatti, che i concetti spesso sono anemici. Sono essenziali alla vita dello spirito, ma non sono *tutta* la vita dello spirito. Sono ciò che vi è di meno spirituale in lui. O, se si vuole, ciò che vi è di più esteriore nella sua interiorità. Del resto, essi diventano tanto più anemici quanto più li si lascia giocare tra loro senza controllo: infatti, si dice giustamente, giochi concettuali. Usciti dal singolare concreto, si vantano di universalità e del potere di riflessione che testimoniano. Bel vantaggio,

se poi non tornano al concreto! E come fare, dunque, per impedirne lo svuotamento? Il Reale è universale, ma universale concreto.

Fiducia dunque nel concetto e sfiducia del concetto. La riflessione è già immanente all'audizione della parola di Dio. Non c'è da una parte la parola di Dio allo stato puro e dall'altra la riflessione umana. Una fede che non fosse in qualche modo concettualizzata è un mito. È proprio per questo che negli scritti di san Paolo e di san Giovanni c'è già un inizio di teologia.

Mi rifiuto di sospettare che ogni teologia sia l'inizio di una ideologia. Ma non ignoro il pericolo: lo spirito manifesta spesso il suo limite volendo costruire sistemi.

PERCHÉ respingere senza appello la dottrina tomista dell'analogia? È una dottrina profonda. Essa permette di includere una conoscenza naturale di Dio nel cuore della conoscenza di fede, senza separazione tra l'una e l'altra. Essa ci preserva da quell'"estrinsecismo", denunciato con lucidità da Blondel, che rende un onore sospetto alla Rivelazione. Essa mostra in qual modo la conoscenza di Dio, totalmente ricevuta, è totalmente nostra: si conosce Dio soltanto attraverso Dio, ma siamo davvero noi che lo conosciamo. La Grazia si inserisce nella struttura stessa dello spirito. Dio onora la sua creatura ragionevole predisponendola ad accogliere il dono che le fa di se stesso. Tale facoltà di accogliere, anch'essa data, è l'essenza stessa della ragione. Ho dunque il diritto di essere fiero di essere spirito. Fierezza indissociabile dall'umiltà: virtù più metafisiche che morali, esse rendono o-

maggio al rispetto sovrano di Dio per l'autonomia, relativa ma reale, della ragione, sua immagine. Esiste indubbiamente una grande distanza tra il Dio dei filosofi e il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe e di Gesù Cristo. Ma è proprio il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe e di Gesù Cristo che rifiuta di cessare di essere il Dio dei filosofi: tale rifiuto significa che prende sul serio l'uomo, non solo nella sua vocazione ultima e nella trascendenza del suo termine, ma anche nella profondità del suo radicamento.

Dirò perciò che Dio è umile, sapendo che non lo è come possono e debbono esserlo gli uomini. Il concetto di umiltà, come quelli di saggezza, di potenza o di bontà, si applica di per sé soltanto alla creatura. Non esiste un concetto suscettibile di inglobare l'infinito e il finito. Neppure il concetto di essere. Di Dio non posso affermare nulla, puramente e semplicemente. La negazione deve attraversare immediatamente e da un punto all'altro l'affermazione: Dio è umile, Dio non è umile. In modo più radicale: Dio è, Dio non è. Allargare fino all'infinito il significato di un concetto ordinato al finito equivarrebbe ad introdurre Dio nella categoria del finito, dunque negarlo, oppure, ma è equivalente, "mitificarlo". La negazione è una morte che infliggo al concetto, affinché, risuscitando altro da quello che era, dica di Dio qualcosa di vero. In tal senso oso parlare di un "mistero pasquale" dell'intelligenza. I cristiani, soprattutto i mistici, potranno dispiegarlo, compreso e vissuto in tutta la sua ampiezza cristica nella luce dello Spirito Santo; ma esso è già presente nel profondo dell'essere pensante.

Nulla senza morte; l'intelligenza non sfugge a questa legge di vita.

Ma la negazione, che attraversa l'affermazione, non la abolisce, poiché non è possibile che Dio non sia la sorgente di tutto ciò che vi è nella creatura. C'è somiglianza tra la sorgente e il fiume, ma la sorgente è tutt'altra cosa. Quello che diciamo del fiume è vero della sorgente, ma secondò un modo superiore di significato che, nel vocabolario classico, dichiariamo eminente. Dio è umile; Dio è eminentemente umile. Questo modo eminente non può essere determinato: ci sfugge. « Il limite estremo della conoscenza umana di Dio, dice san Tommaso, consiste nel sapere che Dio è per noi uno sconosciuto, nel senso che il suo essere proprio oltrepassa tutto ciò che noi comprendiamo di lui »²³. O ancora: « Noi non possiamo intuire ciò che è Dio, ma ciò che non è, e quale rapporto sostiene con lui tutto il resto »²⁴. Nessun concetto *rappresenta* Dio. Parlando in modo rigoroso, non esiste dunque analogia del concetto. Ma c'è un giudizio di analogia che *significa* Dio senza rappresentazione, fosse anche imperfetta.

È possibile pensare Dio rifiutando *ogni* analogia? Più di uno si è sforzato di farlo. Tempo inutilmente. Ma mi rendo ben conto che a questo punto una preoccupazione di rigore genera timidezza e sfiducia. Il rigore e l'audacia possono andare di pari passo soltanto se si riconosce la presenza attiva di Dio fin nell'origine del processo riflessivo che conduce a Lui. Precisiamo: non dico dell'idea di Dio,

²³ *De Potentia*, q. 7, art. 5, ad 14.

²⁴ *Contra Gentes*, I, 30, fine.

dico Dio. Ed ecco nuovamente che la chitarra silenziosa di Donna Musica ci fa segno, per avvertirci che il fondo misterioso dell'uomo è indivisibilmente presente a sé e assente da sé, memoria di sé e memoria di Dio, nostalgia e appello. E che mettersi in cammino verso l'Assoluto fino a pretendere di raggiungerne la riva, significa ricordarsi di Lui.

BISOGNEREBBE non aver paura di Dio. Ma, per evitare di rimanere bruciati al suo contatto, noi interponiamo tra Lui e noi lo schermo del concetto. O piuttosto ci rallegriamo segretamente che il concetto esista, opaco. Fa le veci del riparo, del rifugio, della corazza. Anche se purificato, l'idea di Dio ci protegge da Dio, poiché nessuna purificazione intellettuale è sufficiente a denudare l'essere fin nella sua radice: ci vuole in essa la Presenza attiva e trasformante. Similmente l'idea di carità attutisce l'esigenza di carità; l'idea di libertà smussa il pungiglione della libertà. Così la paura di Dio porta alla paura di vivere, e si giunge ad invidiare le esistenze, individuali o collettive, che non hanno storia: senza pensiero, senza iniziativa, senza amore.

Per vincere la paura, si può desiderare di avere una intuizione di Dio? Se interrogo i mistici, testimoni di una tale vittoria, sento che mi avvertono severamente. Mi parlano di passività, e mi invitano a stare attento alla trappola di una conoscenza privilegiata di Dio che non sia aliena da spirito di possesso. Essa prenderebbe la piega dell'estetismo: ci sarebbe pronto uno specchio, a portata di mano, dove non si potrebbe non contemplare se stesso, credendo di contemplare Dio. Si sarebbe

spettatori del passaggio al privilegio, e sarebbe la fine del privilegio. Poiché la morte implicata da tale passaggio è vera morte solo se si realizza nella notte.

Non è dunque il caso di prestare tanta attenzione all'aspetto noetico del misticismo. Fénelon ha ragione nel volere che venga mortificato il desiderio della Notte. È bene coltivare in se stesso dei sentimenti abbastanza "amichevoli" verso Dio (questo significa "essere uomo", diceva Platone) per voler stare e camminare dinanzi a lui, nudo, senza appoggio, senza difesa e senza sicurezza. Ma tutto questo a condizione di non appropriarsi in anticipo il sacrificio della rappresentazione che costituisce il dinamismo stesso dello slancio mistico. Ciò equivarrebbe ad attribuirsi l'iniziativa, mentre soltanto Dio può operare il capovolgimento spirituale che rende possibili questo sacrificio e questo slancio.

Di tale capovolgimento nel non-vedere e nel non-sapere i testimoni più commoventi sono spesso uomini e donne senza nessuna pretesa. In essi la paura di Dio è stata esorcizzata dal compimento fedele degli atti concreti imposti dal dovere. Nessun colpo di forza. Non "saprebbero" spiegare che, se la volontà è il luogo dell'unione a Dio, è perché essa è ciò che c'è di più profondo nell'essere; ma sforzandosi con semplicità di volere in ogni cosa ciò che Dio vuole, essi respirano, financo nella sofferenza e nel fallimento, la fiducia, la pace, la gioia. La conversione del cuore, nel senso biblico del termine, è anche in essi conversione dell'intelligenza. Gusto di Dio e senso di Dio indissolubilmente. Essi sono più teologi del teologo che hanno invitato a cena; il

Vangelo è interpretato in modo più luminoso da loro che non da lui. In lui le idee fanno da schermo, in loro no. Era venuto armato di concetti; se ne ritorna spoglio di tutto, eccetto che della Presenza irrecusabile.

Incontri del genere persuadono che è Dio ad affermarsi con sovrana discrezione nella trama stessa dell'esistenza, e che la nostra affermazione è soltanto un'eco della sua. Allora si fa più profonda la sofferenza di essere ancora separato dalla visione splendida. E si capisce perché i teologi dell'Oriente cristiano sottolineano con tale insistenza il decadimento dell'intelletto ferito dal peccato. Il passaggio dall'esperienza così semplice al discorso logico, per quanto si sia attenti a non spezzare il legame che deve tenerli uniti, non avviene mai senza una qualche deflorazione. Ciò è forse dovuto al fatto che la riflessione è riverbero, distanza in rapporto a sé, sguardo che si guarda? Mentre Dio... Che l'interrogativo a questo punto rimanga interrogativo, come gradino sulla strada che conduce all'umiltà divina! Ma accolgo, come un messaggio forse provvidenziale in questi tempi in cui l'intendimento è troppo spesso ridotto alla sua funzione calcolatrice, l'invito di un Lossky, di un Evdokimov, di un Olivier Clément, a non sottrarre la mia intelligenza alla morte e alla resurrezione battesimali. Mi dicono che essa non solo è circoscritta nel suo limite: è peccatrice. Dio la onora guarendola. Non c'è nulla, dunque, in questi propositi che ci rivelerebbe un anti-razionalismo sospetto. Bisogna provvedere all'evangelizzazione di tutte le nostre facoltà.

Una viva luce dello spirito può coesistere

con le tenebre del cuore. Chi non ha sofferto di sentirsi molto lontano da sé e da Dio nel momento stesso in cui si meravigliava di scoprire la profondità di un enunciato dommatico? Allora la luce è soltanto passeggera: i lampi si succedono nella notte, ma la notte rimane notte: si scivola nell'idolatria, ci si ritrova davanti un Dio che non è Dio. « Se la luce che è in te è tenebra, quanto grande sarà la tenebra! » (Mt 6,23).

NON PERCHÉ la sfiducia verso i dogmi non cessa di aumentare, devo astenermi di affermare la necessità. Lavoro faticoso! Talvolta si è tentati di abdicare, per paura di favorire, peccando per rigidità razionalistica e oblio del mistero, il pullulare dei malintesi. Ma ciò equivarrebbe ad imboccare la via della minore resistenza, la quale presto o tardi si perde nelle paludi.

A dire il vero, i dogmi ci proteggono dai sogni più pericolosi, i sogni religiosi. Sogni che si ritengono puri, poiché Dio ne è l'oggetto. Ma nessuno dei nostri sogni è puro, e noi inganniamo noi stessi quando, proiettando verso l'alto le nostre nobili aspirazioni per costruire in libertà (così crediamo) un Dio che forse sarebbe più grande del Dio di Gesù Cristo, non vediamo che proiettiamo anche il nostro peccato. Ascoltiamo Nietzsche: « Colui che loda questo Dio come il Dio d'amore non si fa un'idea abbastanza elevata dell'amore stesso », e ci illudiamo di concepire, al di là dei dogmi apparentemente limitativi, un amore del quale sarebbe indispensabile l'"elevazione". Ci vuole indubbiamente molto tempo e una dolorosa esperienza per capire che una

concezione simile è al di là dell'umano. Non è possibile negare, neppure nel pensiero, il ripiegarsi su di sé che grava di egoismo l'amore più disinteressato.

L'Altro non è altro nei nostri sogni. In essi noi inseguiamo l'Identico, e finalmente noi stessi. Il Dio della soggettività pura non può essere se non una proiezione peccatrice di sé. Perciò l'affermazione dommatica interrompe questo processo mortale. Con la sua stessa razionalità, essa orienta verso lo spirito d'infanzia, impedendo all'Io proprietario di violare il mistero oggettivo. Gli sbarrò il passaggio.

Col rischio di apparire essa stessa colpevole di effrazione! E a questo punto di capovolgimento che brulicano i controsensi: essi danno un'apparente salubrità a quel vento violento di antidommatismo che oggi spazza quasi tutto il campo dell'esperienza cristiana. L'uso del termine "dommatismo" in un senso diventato esclusivamente peggiorativo indica a sufficienza che in molti casi l'antipatia, e persino la repulsione per una "dommatica", devono essere interpretate come una reazione di salute. Si tratta del rifiuto viscerale e cosciente di quel despotismo intellettuale del quale si sa bene che le frontiere sono state superate più di una volta.

Per questo molti si lasciano andare alla deriva in vista di una fede più pura e di una responsabilità più impegnata. Qui nasce l'illusione.

Se esistono dogmi nella Chiesa è perché nessuno si inganni su ciò che è l'amore. Essi danno adito al rimprovero di ideologia: in realtà essi hanno per scopo e debbono avere

per effetto di impedire che l'amore venga trasformato in ideologia. Essi hanno un andamento trionfale: sono al servizio della modestia della teologia negativa. Essi ne segnalano il movimento. È paradossale che si presentino in forma di affermazione, poiché la loro funzione è di opporre dei limiti alla soggettività scatenata per trattenerla dall'affermare secondo il suo proprio impulso. Ma questo paradosso è necessario, poiché certe negazioni puramente formali non orienterebbero verso la ricchezza dell'Ineffabile: ci sarebbe riduzione del mistero in enigma. Ossia scomparsa della Realtà stessa.

La Chiesa non onora il suo Dio a titolo di Professore supremo che tematizza il suo essere in enunciati logicamente articolati per la soddisfazione dello spirito. Essa non impone con autorità, e in modo del tutto estrinseco, dei teoremi che si vanta di aver dimostrato e dei quali pretende che la conoscenza sia necessaria alla salvezza. Essa veglia semplicemente a che venga ricevuta correttamente, in ogni tempo e in ogni luogo, la luce del Cristo di cui essa è il sacramento. Questa preoccupazione la spinge a formulare su tale o tal altro aspetto del Mistero, a tale o tal altro momento della storia, la sua propria esperienza, affinché non sia corrotto il rapporto dei suoi figli al Dio vivente. Queste formulazioni, che sono al termine di una riflessione lunga e laboriosa, inaugurano anche una riflessione nuova. Esse sono dei punti di partenza tanto e più che dei punti di arrivo. Esse rendono possibile la reciproca conoscenza di tutti i fratelli di Gesù nella medesima adorazione. Se manca un linguaggio comune re-

gna l'anarchia, generatrice di divisioni. Se questo linguaggio invecchia, nulla vieta di rinnovarlo, nella fedeltà al significato che esso include. Anzi bisogna dire: è un dovere lavorare in tal senso, poiché « la fede non è un grido ».

Blondel scriveva a Bremond: « La dommatica suggerisce i segreti divini come le percezioni suggeriscono i segreti della natura ». Verifico queste parole a proposito dell'umiltà di Dio: è stato il dogma, cristologico e trinitario, che mi ha suggerito di progredire, all'estremo opposto di ogni deismo, in direzione di quel segreto dei segreti che mi illumina e mi alimenta.

X Dio rivela chi è attraverso ciò che fa. Il suo disegno sull'uomo, realizzato in Gesù Cristo, svela il suo essere profondo. In lui non è possibile scindere l'atto e l'essere. Se l'Incarnazione è atto di umiltà significa che Dio è essere di umiltà. « Chi ha visto me ha visto il Padre », dice Gesù (Gv 14,9). Vedendolo lavare con umiltà i piedi di uomini, "vedo" dunque, se dice il vero, Dio stesso eternamente e misteriosamente Servitore con umiltà nel più profondo della sua Gloria. L'umiltà del Cristo non è una metamorfosi eccezionale della gloria. Essa manifesta nel tempo che l'umiltà è al centro della gloria.

Questo mio tranquillo enunciato è un paradossale talmente forte che la ragione inizialmente vacilla, sconcertata, e quasi scoraggiata in anticipo. Eppure se, abbandonando provvisoriamente i concetti alla loro apparente opposizione, si sceglie di far riferimento, senza più attendere, alla esperienza elementare che si ha dell'amore, anche se frammista a peccato, un raggio di luce già filtra attraverso il buio delle parole. Si intuisce che amare con orgoglio non è amare veramente. Se Dio è amore, è umile.

LA CREATURA, spontaneamente, cerca il suo Dio sulla linea della Potenza. Inizialmente non rifiuta di orientarsi in questa direzione. Diventata cristiana ed invitata a contemplare

l'assoluta Impotenza del Cristo crocifisso, essa si ricorda con ostinazione di quel suo primo procedimento che l'ha profondamente condizionata. Mal convertita, essa oscilla tra due immagini del divino che riesce a malapena a conciliare, non essendo riuscita ad unificarle: quella della Potenza pagana, dominatrice, rimane sottostante, immutata; quella dell'Impotenza cristiana, che agonizza e muore, è in sovraimpressione.

Questa coesistenza è disastrosa sia per l'anima che per lo spirito. Certamente, Dio è Onnipotente. Ma potente di quale potenza? Solo l'Onni-Impotenza del Calvario rivela la vera natura della Onni-Potenza dell'Essere infinito. L'umiltà dell'amore offre la chiave: ci vuole poca potenza per esibirsi, ce ne vuole molta per nascondersi.

Dio è Potenza illimitata di nascondimento di sé.

DUE uomini mi hanno aiutato a capire che l'umiltà è l'espressione dal valore più alto: Jean Nabert, filosofo; Romano Guardini, teologo.

Devo precisare che, per Nabert, il "divino" è ciò che qualifica certi esseri o certi atti umani, in quanto oltrepassano l'ordine dell'etica: questo approccio dell'assoluto non implica affatto l'affermazione di Dio. Qui accollo, senza estrapolazione, la precisione e l'altezza propriamente spirituale di un'analisi¹.

Ecco un uomo che rinunzia all'esercizio o alla difesa di un diritto: non vi è costretto

¹ Si veda *Le désir de Dieu*, Aubier, Parigi, 1966, pp. 353 e ss.

da una qualche necessità derivata dalle circostanze. Rinunzia pure a certi affetti che per lui sarebbero stati fonte di gioia: senza che nulla lo obblighi a tanto. Rinunzia persino a favorire in lui lo sbocciare di certe facoltà, le quali, pur procurandogli nella vita sociale aumento di potere e allargamento di reputazione, lo avrebbero interiormente arricchito: sviluppo libero e buono al quale nessun imperativo morale si oppone. Una rinunzia del genere è umiltà pura. Pura? Non lo sarebbe, se fosse "cercata o voluta come tale", se qualche compiacimento la inclinasse in brama di virtù esemplare, se fosse ispirata dalla timidezza, da un confuso sentimento di indegnità o dalla cupa paura del fallimento. Nulla di tutto questo. Essa è pura, ossia « totalmente spontanea e accordata alle più segrete potenze della coscienza, nella certezza che in ogni pretesa a farsi valere sia presente un elemento di vanità e di amore di sé o il desiderio di primeggiare su un altro essere... ».

Nessuna etica contesta che nella vita sociale sia necessario che l'uomo abbia dei diritti e debba rivendicarne il rispetto. Questi stessi diritti sono fondati su un diritto generale di avere dei diritti. E tale Diritto si fonda, in ultima analisi, sulla fede nella ragione, ossia nell'uomo. Nessuno può dunque obbligare un essere all'umiltà rinunciataria. Se lo facesse, distruggerebbe l'ordine giuridico necessario. L'umiltà non è un dovere. Non la si può neppure raccomandare. Sul piano etico, essa è ambigua: spesso spezza l'individuo, tranne che sia vissuta ipocritamente. Tutt'al più le si può chiedere di temperare l'orgoglio o la presunzione. Ma questo equivarrebbe a perver-

tire, minimizzandolo, il suo significato essenziale. La verità è che essa testimonia « di un superamento radicale dell'ordine della moralità ». « Si travisa il significato dell'umiltà o della sua idea, quando si abbassa il valore dell'essere di cui essa è l'atto. Bisogna pensare, invece, che essa acquista la sua pienezza soltanto in rapporto al massimo valore concepibile e che ne è come l'espressione suprema ». In questo senso essa è "divina".

Impossibile, dunque, per un credente di non attribuirle a Dio.

PARIMENTI, bisogna chiamare "divino" l'amore che è abbastanza forte da non esigere la reciprocità come condizione della sua costanza. Poiché è avviluppato di umiltà, esso rimane identico a se stesso malgrado "le oscillazioni" della risposta dell'amato. « Il desiderio di Dio, dice Nabert, non è nient'altro che il desiderio di un essere il cui amore per noi supererebbe radicalmente la nostra indegnità e le fluttuazioni del nostro amore per lui ». Dio, se esiste, è quell'Essere che pronunzia un "Ti amo" incondizionato. Lui soltanto lo può: nel nostro mondo, l'amore « non può durare e mantenersi senza un minimo di reciprocità ». Quelli e quelle che hanno amato senza essere amati sanno che non hanno amato abbastanza da rimanere invulnerabili alla tentazione della disperazione e persino del suicidio.

In Dio intensità e purezza dell'amore non sono dissociabili. Intensità, ossia potere di andare fino al limite di sé: follia, *manikos eros*, diceva Cabasilas. Purezza, ossia umiltà di non pretendere nulla per sé.

« QUALE Dio, domanda Guardini, si rivela attraverso questo Gesù, che fallisce così miserevolmente, che non trova altri seguaci se non quei pescatori, che è vinto da una casta di teologi politici, al quale si intenta un processo e che si condanna come illuminato e rivoluzionario? ». Si ha esitazione nel credere che « tutto quello che accade in questa vita accade in Dio ». Eppure bisogna crederlo, almeno se ci si decide ad intendere senza riduzione arbitraria la frase inaudita riportata da san Giovanni: « Chi ha visto me ha visto il Padre ». Ma la ragione non evita lo scoglio dell'incomprensibile se non rinuncia all'idea che essa si fa di Dio prima di conoscere Gesù Cristo. La cristologia non è in sovrimpressionazione su una teologia antecedente: è la teologia che si radica nella cristologia. Perciò Guardini pone la vera domanda: « Se Gesù è quello che è, se la sua vita si svolge come la vediamo svolgersi, qual è il Dio che in lui si manifesta? ». In altri termini: « Che deve essere Dio per potersi dare un'esistenza del genere? ». La risposta si trova nella Scrittura: Dio è Amore. Ma nell'amore c'è « qualcosa che noi percepiamo immediatamente »: l'umiltà.

Inclinarsi dinanzi alla grandezza altrui non è, a rigore di termini, umiltà. È soltanto lealtà, onestà, verità, "educazione dello spirito". Che uno più piccolo renda omaggio ad uno più grande, non è un fatto che testimoni di una eccezionale nobiltà d'animo. Ma che il più grande si pieghi "rispettosamente" dinanzi al più piccolo, è un fatto che significa l'amore nella pienezza della sua libertà e della sua potenza. Francesco d'Assisi non è umile quando si inginocchia dinanzi al Papa,

ma quando si abbassa davanti ad un povero, del quale riconosce che, in quanto povero, è vestito di maestà. Il suo non è un gesto condescendente; il suo sguardo non piomba dall'alto in basso. Nessuna necessità: la spontaneità è assoluta, ed esprime l'amore come il respiro esprime la vita. Per respirare così bisogna essere immensamente grande. Bisogna essere Dio. L'umiltà di Francesco è una partecipazione a quella del suo Signore².

È nota la frase di un giovane gesuita fiammingo del sec. XVII, posta da Hölderlin a frontespizio del suo *Hyperion*: *Non coërceri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est.* « Non essere ristretto nel più grande, ma essere contenuto nel più piccolo, è cosa divina ». Non esiste forse un'espressione più bella della concezione cristiana della grandezza di Dio. Ma oso superare l'opposizione: l'essere contenuto nel più piccolo costituisce la grandezza che nulla può racchiudere.

L'UMILTÀ è l'aspetto più radicale dell'amore. La povertà, intesa in senso totalmente spirituale, non è il suo sinonimo perfetto. C'è una leggera sfumatura che si farebbe male a trascurare. Il concetto di povertà è legato originariamente all'ordine dell'avere. Lo si trasferisce in quello dell'essere, dove assume un significato nuovo. Ma conserva il ricordo del suo significato originario. Non si riesce mai a spegnerne del tutto la nota armonica. Così che le parole "povertà orgogliosa" non soffro-

² Cfr. *Der Herr*, 1940; vers. fr.: *Le Seigneur*, Alsatia, 1945, II, pp. 21-29 e 69-73; vers. it.: *Il Signore*, Vita e Pensiero, Milano, 1963.

no tanto di essere accoppiate, tranne che, dicendo "povertà", non si pensi "umiltà". Povertà, di per sé, non significa assenza di ripiegamento egoistico, anche se, trattandosi di vita spirituale, d'ordinario la si intende in tal senso. L'umiltà, nata nell'ordine dell'essere, senza riferimento all'ordine dell'avere, è l'anima della povertà.

Perciò Osty traduce ottimamente la prima beatitudine evangelica: Beati coloro che hanno un'anima di povero. "Povero" viene mantenuto a causa del legame, costante nell'Antico Testamento e mai distrutto nel Nuovo, tra i due significati, economico e spirituale, del termine. "Anima" indica il superamento nell'interiorità.

È PERMESSO qualificare spiritualmente gli attributi ontologici di Dio. Forse lo si deve anche fare, se si crede che è inutile ricercare l'intelligenza del suo mistero in una via diversa da quella dell'amore. L'amore è più dell'essere. Nel senso in cui si dice che Mozart è la Musica fatta uomo, mi arrischio a pensare che Dio è la vita spirituale ipostatizzata. Al di là delle distinzioni tra essere e non essere, finito e infinito, contingente e necessario, c'è un fondo abissale di Dio che si tradirebbe meno grossolanamente, mi sembra, tentandone l'avvicinamento in termini di spiritualità. Come nel linguaggio della Scuola dei trascendentali c'è dell'essere in quanto tale, nulla vieta che si concepiscano i trascendentali dell'essere spirituale, meta-ontologici se si vuole.

Se Dio è invisibile è proprio perché è Spirito e ci è immanente. Questo è "ontologico". Ma è anche, e questo è "spirituale", perché ci

è « più intimo dell'intimo di noi stessi ». "Intimo" esprime, a differenza di "immanente", che Dio stringe l'anima nell'amore. Egli è l'Altro, ma senza distanza. Nascosto. Umilmente nascosto, poiché non lo si potrebbe vedere e rimanere libero. L'invisibilità di Dio è la sua umiltà rispettosa della nostra libertà.

NON esiste una pienezza orgogliosa. Come immaginare un Dio pieno di se stesso? Sarebbe un Creso soddisfatto della propria ricchezza. Per lui l'essere sarebbe un avere. Idolo per se stesso. Dunque idolo per la sua creatura che sarebbe soltanto una propaggine di se stesso.

Dio è eccesso di amore. Ciò significa che Egli non si contempla eccedere narcisisticamente nell'amore.

Questo mistero me lo ha suggerito la musica. La pienezza di Bach, quella di Mozart sono senza orgoglio: cantano senza sentirsi cantare. Ma la prodigiosa sinfonia wagneriana, anche nei suoi vertici, è caratterizzata da un segno inquietante: l'uomo di Bayreuth sa, e lo si sente, di essere un semidio.

È DIFFICILE impedire all'immaginazione di vagabondare. All'immagine rifiutata di un Narciso infinito che si ammira e si incanta da sé si sostituisce, se non si sta attenti, il fantasma di un Essere timido, rattrappito, tutto grigio, vergognoso, al limite, di essere Dio e abdicante l'assoluto. La gloria fiammeggiante o barocca si dilegua, ma nell'annientamento di qualsiasi gloria. L'idea di una umiltà che sarebbe l'ammissione di un vuoto o di un bisogno si introduce assurdamente.

Bisogna insospettirsi anche di un estetismo dell'umiltà. In Dio non c'è nulla di quella "modestia capziosa" di cui Gide confessa di essersi talvolta "inebriato". Non c'è l'incongnito assaporato. Certi uomini si compiacciono nella debolezza come certi altri nella forza. Ce ne sono altri che coltivano il fallimento. Quando si pensa a Dio bisogna spazzare via questi fantasmi sospetti.

DIFFICILMENTE perdoniamo ad un uomo di essere superiore a noi in un qualunque campo, se non è umile. Se lo è, tutto cambia: la sua superiorità viene al tempo stesso annullata e confermata. Annullata, in quanto non rischia di annullarci. Confermata, perché l'umiltà le imprime il suo sigillo. Non si è gelosi di un grande umile.

Gesù ci raccomanda di non dire a nostro fratello che è stupido. Eppure ci sono persone che lo dicono senza parlare. La loro maniera di essere umilia. L'umile non umilia: vi si oppone la profondità del suo essere. Così Dio nella sua trascendenza. *e come ci si rivela in Cristo -*

GLI SCRITTORI più ammirati non sono sempre i più amati. Quando amiamo fraternamente, come se ci vivesse vicino, un poeta o un romanziere la cui opera ci affascina, il cuore e lo spirito affiatati vi trovano una preziosa felicità. Ma la meraviglia è fragile! Basta che spunti, nel giro di una frase o di un verso, una punta d'orgoglio perché si annunci l'appassimento.

Se amo Claudel come un amico per quanto lo ammiro, è perché ho raccolto nel campo della sua opera, specie nel suo *Diario*, se-

gni abbondanti ed evidenti di umiltà. Le braccia d'Ysé, nel 1900, avevano soffocato il suo giovane orgoglio: riconobbe in lei "la grande umiliatrice". Non sono mai stato disturbato dalla vanità a fior di pelle che sopravvisse in lui. Poiché la viveva come un vuoto. Non era di quelli di cui parla Péguy, coloro che "mancano di mancare". In ciò molti si sono sbaigliati: ammirano Claudel, ma senza poterlo amare.

Péguy stesso, che diceva di « odiare un'umiltà che non sarebbe affatto un'umiltà cristiana, che sarebbe una specie di umiltà civile, civica, laica... una contraffazione dell'umiltà », e che a questo livello si augurava di essere « ricolmo di orgoglio », come potremmo amarlo come un amico se non discernessimo in lui, evidente per chi sa leggere, l'umiltà senza contraffazioni?

Così accade non soltanto agli scrittori che ci sono cari, ma anche ai personaggi che essi hanno inventato. Quei preti senza orgoglio di Bernanos, noi li amiamo con tenerezza. E amiamo quella Vera Gangart di cui Solzenicyn ha modellato il viso e l'anima con tanto fervore. E tanti altri...

Se Dio non fosse umile, come proveremmo per lui quei "sentimenti di amicizia" che Platone riconosce essenziali all'uomo?

L'ESPERIENZA dell'amore umano è la realtà meno inadatta per suggerire l'amore come è vissuto in Dio. Poiché, anche se è ancora molto "naturale" e tale che se ne possono descrivere le componenti in modo semplicemente fenomenologico, l'amore si muove già in direzione del suo termine ultimo, alla radice

di se stesso è già desiderio di amare come Dio ama, e capacità di essere trasfigurato dallo Spirito per compiersi nella linea della sua vocazione. Certo, non si avvicina se non in modo molto vago al disinteresse assoluto dell'amore divino, ma, per quanto sia misto alla passione egoistica che lo incurva su se stesso, si può discernere in lui una luce che, nel crepuscolo del suo mattino, non è diversa da quella del sole eterno. Non ci sono due soli; non ci sono due amori. Se l'amore umano può condurre all'amore divino, significa che ne è una manifestazione, anche se ancora non ha coscienza della sua nobiltà e non sa che dovrà essere trasfigurato. Perciò ho l'ardire di invitare il fidanzato, lo sposo o l'amico ad auscultare il battito migliore del suo cuore: sentirà una eco del battito del cuore di Dio.

L'amore è povertà, dipendenza, umiltà.

L'amante dice all'amato: « Tu sei la mia gioia ». È un'affermazione di povertà: senza te sono povero di gioia. Oppure: « Tu sei tutto per me »: affermazione del mio nulla senza di te. Amare è volere essere grazie all'altro e per l'altro. Grazie all'altro: accoglienza. Per l'altro: dono. I due aspetti sono di povertà. Nell'amore vissuto umanamente, ciò che limita la volontà di accogliere e di donarsi è rivendicazione di ricchezza autarchica, dunque mutilazione dell'amore. Nel nostro mondo ogni amore è più o meno mutilato. Ma in ogni amore c'è abbastanza amore perché possiamo intravedere cos'è l'amore quando è soltanto amore, quando non c'è nulla che limiti la sua potenza di accogliere e di donare: è povertà. Le relazioni delle tre Persone divine sono relazioni di povertà. Dio è Povero, assolutamente.

Non si può dire al tempo stesso « Ti amo » e « Voglio essere indipendente da te »: si annullano a vicenda. Quando si ama, si vuole dipendere: « Ti seguirò in capo al mondo ». Il più amante è il più dipendente. Un infinito d'amore è un assoluto, non dico di dipendenza, poiché non si eviterebbe di intenderlo in senso ontologico e ci sarebbe contraddizione nei termini, ma di volontà di dipendenza. Se l'amore non è un aspetto di Dio, ma Dio stesso, voler dipendere qualifica il suo essere. Tale dipendenza non è l'effetto di un bisogno, come la dipendenza del bambino nei confronti di sua madre; essa è pura tensione verso l'altro, o attenzione all'altro, come quella della madre verso il suo bambino. Se in Dio non si prende sul serio la purezza dell'amore, se ci si ostina ad immaginare in lui un essere non convertito nell'amore, il paradosso si dissolve in assurdità.

Non si può guardare dall'alto uno al quale si dice « Ti amo ». Lo sguardo strapiombante annienterebbe l'amore. La cosa è evidente se si tratta di disprezzo. Ma è già vero se l'amante, in qualche modo più grande dell'amato, non nega radicalmente la sua superiorità nell'atto stesso di amare. Negazione senza parola, e che sta tutta nello sguardo. Uno sguardo che significa « Valgo più di te » non può dire « Ti amo ».

Quale potenza ci sarà mai in Dio perché in lui l'amore sia senza condescendenza! Una potenza che è mistero insondabile. Gesù la rivela quando lava i piedi ai discepoli, senza finzione o simulazione: il suo gesto dice in verità come Dio ama.

Se il paradosso è decisamente troppo for-

Fives in misericordia

te e se la nostra ragione, impotente a concepire un infinito di povertà, di dipendenza e di umiltà non può trattenersi dal recalcitrare, il mistero può essere suggerito altrimenti.

Dio è infinitamente ricco. Ma ricco di amore, non di avere né di essere posseduto come una proprietà. Ricchezza di amore e povertà sono sinonimi.

Dio è sovraneamente indipendente, dunque libero. Ma libero di amare e di andare fino al limite dell'amore. Il limite dell'amore è la rinuncia all'indipendenza. Al limite, è la morte. « Nessuno ha un amore più grande di colui che dona la vita per coloro che ama ».

Dio è immensamente grande, potente. Ma la sua grandezza è di potere tutto ciò che può l'amore, fino all'annientamento di sé nell'umiltà dello sguardo.

In altri termini, Dio è tale che la sua ricchezza, la sua libertà, la sua potenza — ricchezza d'amore, libertà di amore, potenza di amore — possono essere e sono, di fatto, tradotte, espresse, rivelate soltanto dalla povertà, la dipendenza e l'umiltà di Gesù Cristo.

Se, da un lato, non conosco Gesù Cristo e se, d'altra parte, non ho nessuna esperienza dell'amore, dell'amicizia, o della carità, non c'è nulla di più misterioso, tutto diventa enigmatico. E quanto tristemente!

MEGLIO sarebbe se si evitasse di immaginare uno sguardo di Dio sull'uomo. Dico "immaginare", poiché in verità si tratta soltanto di una immagine. Ma come abolirla? Essa sopravvive allo sforzo critico. A malapena si riesce a liberarsi dalle sue forme più grossolane: lo sguardo che spia, quello che annulla, quel-

cf. SARTRE: "L'Inferno non gli altri"

(→ per lo sguardo su di me) —

lo che trasforma in oggetto o in spettacolo, quello che congela la libertà. Pur supponendo che ci si riesca, rimane lo sguardo di cui più di uno non giunge nemmeno ad offuscarsi, ma che angoscia fino alla follia Kirillov, l'eroe dei *Dèmoni* di Dostoevskij: lo sguardo che guarda. Kirillov è un personaggio inventato, ma Guardini ha ben mostrato che il suo caso rivela quello di Nietzsche, come spesso la patologia rivela le molle e gli orientamenti della sensibilità normale. Per un essere orgoglioso è intollerabile essere violato nella propria intimità segreta dallo sguardo di un altro, fosse anche Dio.

« Ciò che angoscia Kirillov non è un motivo particolare, ad esempio la paura di essere colpevole; ma, dinanzi all'ombra gigantesca dell'altro, egli sente l'angoscia di un'esistenza limitata e fragile, che aspira ad una pienezza di vita e rivendica la sua libertà e dignità; egli prova il sentimento di essere scacciato dal più intimo fondo del suo essere, violato nella sua dignità e nel suo pudore ». Similmente Nietzsche: lo sguardo di Dio lo spoglia « della sua umanità e del suo onore ». Dio angoscia l'uomo. Egli è l'angoscia dell'uomo. Bisogna farlo scomparire, poiché « se devo esistere, lui non può esistere. Ebbene, bisogna che io esista: dunque, lui non deve esistere »³.

Se Dio fosse l'altro semplicemente altro, Kirillov e Nietzsche — ed oggi Jean-Paul Sartre — avrebbero ragione. Sarebbe un dovere porre l'ateismo come postulato della libertà. Si tratterebbe soltanto di "legittima difesa".

³ R. GUARDINI, *Welt und Person*, 1950; vers. fr.: *Le monde et la personne*, Seuil, Parigi, 1959, pp. 41 e ss.

Mondo e persona

Ma il Dio della fede cristiana non è l'altro che fa numero con la sua creatura. Non è neppure il Tutto Altro. Egli è Tutt'Altro dell'altro, e perciò anche il Non-Altro. Eppure io non sono identico a lui: egli non è l'Identico. Né Altro né l'Identico. Ma Trascendenza di amore che implica alterità e mi è più immanente della mia stessa immanenza.

Mentre la ragione si sfianca a purificare i suoi concetti, l'immagine dello sguardo continua a sussistere malgrado tutto. Che importa! Disperando ormai di distruggerla, ne accolgo la tenacia, purché si copra di una umiltà radiosa. Allora non sussiste più alcun pericolo.

Dio solo è umile. L'uomo non lo è, se non nella misura in cui riconosce la sua impotenza ad esserlo. A questo punto bisogna avanzare con circospezione.

L'umiltà, nel suo nascere, è il rispetto dei valori che si impongono alla coscienza. La giustizia, la bellezza sono in noi, sono noi stessi, e non sono noi. Esse non sono astrazioni inutili, e, se è vero che richiedono, per esistere, di essere attualizzate in opere giuste e belle — e in tal senso bisogna dire che la ragione le "inventa" — è altrettanto vero che esse vengono percepite come un *dato*, ossia come ricevute. Esse hanno una "autorità". Rispettare tale autorità è già umiltà.

Quando Dio si rivela come un Essere personale e vivo, interiore alla coscienza, in me non c'è più soltanto qualcosa di diverso da me, ma Qualcuno che è "in me più me di me stesso". In conseguenza di ciò, l'umiltà varca un limite. Il *dato* viene da un *Datore*

« dinanzi al quale io sto » (1Re 17,1). Riconoscere non è più solo conoscere, o confessare, come a livello dei valori impersonali, ma rendere grazie. Dunque, già amare. È il mio Creatore che mi concede di essere creatore. Esiste una iniziativa anteriore e superiore alla mia, senza di cui io non avrei nessun potere d'iniziativa. Qualcuno mi permette di possedermi come spirito e come libertà. C'è una Sorgente senza della quale non sarei sorgente, un Fuoco che mi accende come fuoco. C'è una gratuità creatrice. Il rispetto dei valori è diventato rispetto amoroso di Dio.

Un altro limite viene varcato quando il Cristo rivela il Creatore come Padre che divinizza le sue creature e le chiama suoi figli (1Gv 3,1). L'umiltà allora diventa accoglienza attiva di Dio conosciuto non più soltanto come *Datore*, ma come *datore di Se stesso*. L'Intimo di Dio si apre per introdurci in lui: non si esiste più dinanzi a lui; « nel Cristo si vive, ci si muove, si esiste » (At 17,28). A questo punto l'umiltà è soltanto balbettio, confusione di povertà, ammirazione senza parole della immensità dell'Amore.

La terza soglia è la riconoscenza dell'immensità dell'Amore come immensità di Umiltà. È a questo punto che l'umiltà dell'uomo riconosce il suo fallimento. Soltanto alla fine del suo itinerario, quando il Purgatorio avrà eliminato in lui, per dirla con Blondel, « il nulla che egli è », l'uomo sarà capace di amare come Dio ama, di essere umile come Dio è umile. Finché siamo sulle strade della terra, l'umiltà, sempre perseguita come necessaria, dev'essere ritenuta come un limite inaccessibile. Poiché l'istinto proprietario, non evitan-

do di prenderla per oggetto e di compiacersene, la inonda di vanità a mano a mano che essa si radica e cresce, e la distrugge. Dio soltanto, facendoci vedere che non possiamo essere umili, ci rende umili. La vittoria dell'umiltà non può essere altro che il riconoscimento del suo fallimento.

Basta interrogare i santi. Tutti, a vari livelli, avevano iniziato a diventare perfetti scolpendo la loro stessa statua. Tutti, presto o tardi, vi hanno rinunciato, illuminati da Dio sulla loro impossibilità nel cessare di guardarsi crescere in perfezione. Senza una tale rinuncia essi non sarebbero santi. Infatti non è nell'ordine dell'*avere* che l'appropriazione si oppone nel modo più radicale all'amore. Più pericolosa e sottile è la proprietà nell'ordine dell'*essere* e dell'*agire*: proprietà di sé, e soprattutto del proprio progresso morale. Come una donna vanitosa allo specchio si vede diventare bella e si rallegra di ciò che l'artificio aggiunge al suo fascino, così accade all'anima che si sforza e si inorgoglisce nel suo stesso sforzo. Il "nulla che siamo" è ripiegato su di sé.

Ma Dio lo dispiega e, così facendo, lo annulla in quanto nulla. La sua presenza attiva ci distacca da noi stessi e, in proporzione del nostro abbandono a Lui, ci purifica da ogni proprietà. L'umiltà del Dio totalmente "dispiegato" distrugge ciò che, nel nostro necessario progetto di umiltà, è distruttore di umiltà. Egli opera ciò che da soli siamo impotenti ad operare: la rottura dello specchio di fronte al quale, impegnati a disfarci del nostro orgoglio, eravamo soddisfatti del nostro spogliamento. Allora non si sa più se si è u-

mili. Si sa soltanto, come Simon Pietro in riva al lago (Gv 21,15), che è sufficiente che Dio lo sappia e voglia che lo si diventi maggiormente. Si procede nella vita come un bambino felice per cui tutto è luce, tranne se stesso.

SANT'AGOSTINO distingueva tre stadi nell'amore: *amare amari*, amare di essere amato; *amare amare*, amare di amare; *amare*, amare. L'umiltà è assente dai primi due. Ma conferisce al terzo stadio la sua purezza.

« Fénelon, scrive Vladimir Jankélévitch, raccomandava all'amante di amare non certo *per amare*, ma *per l'amato*: *amare amatum* e non *amorem*; poiché l'amore è fatto non per amare se stesso con un amore abortito e contro natura, con un amore vergognoso, con un amore nero, ma per amare la beneamata con un amore riuscito; l'amore che ritorna su di sé richiudendo il cerchio è un triste aborto dell'amore; ma il soggetto di amore che, in linea retta, corre a raggiungere il suo oggetto di amore, un tale soggetto di amore sfocia nell'alterità infinitamente lontana del non-io; l'amore di questo soggetto è un amore che raggiunge lo scopo »⁴.

Questa citazione introduce i prossimi temi della semplicità di Dio (nel senso etimologico del termine) e della sua infinita distanza in rapporto a se stesso.

È COMMOVENTE essere amato da qualcuno che è molto umile. Quello sguardo — mi è evidente che non è fissato su se stesso — se si mette a fissare me, mi inonda di una dolcezza

⁴ *Le pur et l'impur*, Flammarion, 1960, p. 271.

za invincibile. La domanda che mi pone è talmente lancinante, che io oso appena rispondergli. Dolcezza e dolore insieme, come quando canta il più profondo Mozart. Ho anzitutto il sentimento di qualcosa di inaccessibile che, nel momento stesso in cui mi offre di accedere a lui, rimane inaccessibile. Eppure, se io cedo lentamente, la mia emozione è al massimo quando scopro che la mia risposta viene accolta. E allora, quale coscienza della mia indegnità! Nel corso dei nostri scambi, dovrò trattenere lacrime di contrizione.

Credo che sia stato Gide a dire che la musica di Bach è una musica di contrizione, poiché ci procura il sentimento di ciò cui non cessiamo di mancare.

C'È FORSE da parte dell'uomo una pretesa intollerabile a credere che tra il suo Dio e lui possa esistere uno scambio vero, fondato su un legame di reale reciprocità? Molti protestano contro ciò che affermano essere soltanto ingenuo orgoglio. Bergson la pensava diversamente. Il santo, egli dice, « non trae nessun orgoglio dalla sua elevazione. Grande è, invece, la sua umiltà. E come non sarebbe umile, quando nei suoi colloqui silenziosi, in solitudine con Dio, ha potuto costatare, con un'emozione in cui l'anima si sentiva fondere tutt'intera, ciò che si potrebbe chiamare l'umiltà divina? »⁵. In questa emozione non c'è niente di falsamente sentimentale. La Scrittura, i Padri della Chiesa ed i mistici non esitano a

⁵ *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, 1932, p. 249 (vers. it.: *Le due fonti della morale e della religione*, Ed. di Comunità, Milano, 1966).

parlare di una "fede" di Dio. L'idea di Alleanza è fondamentale: in essa Dio dona la sua fede e chiede all'uomo di dargli in cambio la sua. Se l'uomo risponde, è degno, dice san Cirillo di Gerusalemme, « di essere chiamato con lo stesso nome di Dio ». Sono fedeli l'uno all'altro. San Giovanni della Croce osa evocare « la fede delle due parti »⁶. Ma dare la propria fede, significa impegnarsi a dipendere; la fedeltà è la vita vissuta in questa dipendenza. Lungi dunque dall'esserci opposizione tra libertà e dipendenza, la dipendenza nella quale Dio vuole entrare rivela la vera natura della sua libertà. E anche della nostra, immagine della sua.

Non si dirà dunque che Dio, diventando nell'incarnazione dipendente di una "natura", si abbassa. Egli mostra, invece, che cosa significa essere Dio. Bulgakov dice che Egli « si allinea sull'inferiore ». L'espressione è arditata, ma non significa che Dio abdica la sua trascendenza. Essa, invece, ci invita a capire che Egli la abdicerebbe solo rinchiudendosi in se stesso. Una clausura solipsistica nell'amore è una contraddizione nei termini.

Eppure noi non seguiremo un Angelo Silesius quando, audace all'eccesso, ci dà a pensare che la reciprocità della creatura sia una necessità per Dio. Ma con lui affermeremo che il Creatore ha realmente fame e sete dell'amore della sua creatura. Non che abbia *bisogno* di essa: Dio basta assolutamente a se stesso; egli è Dio indipendentemente dal mondo. Eppure è vulnerabile. « Dio non è ferito da

⁶ H. DE LUBAC, *La foi chrétienne*, Aubier, 1970, p. 165.

nulla », ma « si può ferire Dio »⁷. Ecco due proposizioni formalmente contraddittorie! Si intravede però il superamento di tale contraddizione se si ammette che la volontà costituisce ciò che c'è di più divino in Dio, così come essa è ciò che di più umano esiste nell'uomo. Dio è quello che vuole essere. In principio c'è la Gratuità della libertà. Il Cristo ci rivela che Dio, nella sua beatitudine, non vuole fare a meno di noi. Dio è vulnerabile perché vuole esserlo. Ma per Lui voler essere, equivale ad essere.

QUANDO si parla di Dio, la parola "amore" è al tempo stesso la più necessaria e la più pericolosa. Il pericolo consiste nel fermarsi a mezza strada nell'esplorare il suo significato: esso può coprire, allora, ogni tipo di fughe e camuffare molteplici scivolamenti, o intellettuali verso la confusione, o spirituali verso il sentimentalismo.

Quando san Giovanni dice e ripete nella sua prima lettera: « Dio è amore » (4,8 e 16), bisogna capire con tutta la Tradizione che l'amore non è *un* attributo di Dio che, foss'anche il primo, farebbe numero con gli altri suoi attributi. Ciò che afferma l'apostolo, è che l'amore è soggetto: dire Dio è dire Amore. Gli attributi di Dio, in conseguenza, sono gli attributi dell'amore: è l'amore che è onnipotente, sapiente, libero, buono e bello. In tal

⁷ *Cherubinischer Wandersmann* (Il pellegrino cherubico), III, 202, poema religioso di Angelo Silesio (Johannes Scheffler, Breslavia, 1624-1677). (Esistono due versioni italiane: una curata da A. Hermet, Firenze, 1927; la seconda fu pubblicata a Milano nel 1942).

modo, c'è al tempo stesso continuità e rottura tra la rivelazione dell'Antico Testamento e quella del Nuovo Testamento. Nulla è scaduto dell'Antico, ma tutto è trasfigurato fin dalla radice. In verità, sono i nomi che l'Antico Testamento dava a Dio che sarebbero carichi di equivoci se non fossero compresi, alla luce del Vangelo, come preludi al supremo disvelamento, e già disvelamento. Poiché l'esperienza e la riflessione manifestano, da un lato, che la potenza, la sapienza, la bontà... sono grandezze autentiche soltanto se sono dimensioni dell'amore, e, d'altra parte, che l'amore non è di per sé una grandezza se non è potente, sapiente, buono... Due sono, dunque, gli errori da evitare: misconoscere che l'amore non è attributo, bensì soggetto; privare il soggetto degli attributi che gli sono essenziali.

L'umiltà è un attributo dell'amore? Se si vuole. Ma a tal punto interiore al soggetto, che ne è, certamente, non soltanto l'esatto sinonimo, ma altresì ben più di un suo aspetto. La sua stessa profondità. Cercherò di mostrare che, se manca l'umiltà, gli attributi di Dio si "decompongono", come privi di sale.

L'altissimo - Non si sfugge all'ingenuità di un'immagine sostituendole un'immagine opposta della stessa categoria. Né vale di più preferire il concetto. La metafora dell'altezza suggerisce la trascendenza, quella della profondità l'immanenza. Ma questi concetti, nella loro stessa astrazione, sono anch'essi caratterizzati da una connotazione spaziale. Léon Brunschvicg non si lasciava certamente ingannare dall'antitesi, davvero fittizia, da lui isti-

tuita tra "l'immaginazione in altezza" e la "riflessione in profondità". Immagini e concetti devono venire ugualmente sottoposti a critica, se non si vuole venir tratti in inganno grossolanamente o sottilmente. I mistici non lo erano quando parlavano del "culmine", della "cima", della "punta", o del "fondo" dell'anima: *apex, acies, acumen mentis, intimum, supremum*.

Soltanto l'esperienza spirituale, fino ad un certo punto già quella dell'amore umano, autorizza l'immagine concreta dell'altezza senza pericolo di estrinsecismo spaziale. Ma a questo punto, bisogna ricordarsi di quei stadi di finissima sensibilità dove la coesistenza dei contrari confina con l'indicibile. Lo sguardo dell'amore non cade sull'amato dall'alto in basso. Non potrebbe coesistere con una dichiarazione di superiorità, debole per quanto si voglia. È umile. Ma nell'umiltà stessa si rivela la grandezza. Perciò, il rispetto di cui testimonia l'umiltà dell'amante suscita nel cuore dell'amato un altro rispetto, effetto e segno di un'altra umiltà. È perché nessuna ombra di orgoglio appanna la pupilla dell'amante che il suo sguardo sembra, all'amato, venire da molto lontano, da *molto alto*, da un mondo senza opacità, né pesantezza, né possibilità di ripiegamento su di sé. Più l'intimità si approfondisce, più, allora, la distanza si allarga. L'umiltà di meraviglia corrisponde all'umiltà della potenza di amare. Quando si tratta di Dio, bisogna dire "adorazione". La creatura strettamente abbracciata e abbracciante adora "dal profondo" l'umiltà dell'Immenso che si racchiude nell'infimo, il più alto dell'Altissimo, il cuore del quale batte con-

tro il suo. L'adorazione è un bocca a bocca — *ad os* — in cui i respiri si congiungono in un diverso rispetto derivato da una diversa umiltà.

L'Altissimo! Come pronunziare senza tenerezza queste sillabe quando si sa che Dio non è altrove se non nella nostra più intima intimità e nella comunione con i nostri fratelli? E come oserei essere affettuoso con Lui senza il rispetto che il suo rispetto mi ispira?

La gloria - È l'apparire dell'essere, la sua manifestazione. Se l'essere è sorgente di luce, la gloria è incandescenza, fiammeggiamento, irradiazione. Così Saint-John Perse vide, una sera sul mare, la nuvola bianca che incoronava un'isola « copiosamente attraversata da quel fascio di spade luminose che nel linguaggio di altri secoli gli antichi Maestri incisori erano soliti chiamare *gloria* ». La parola, ricca di armoniche, opera in poesia come un incanto, quando Baudelaire o Mallarmé la strappano alla banalità e la pongono nel verso con intelligenza.

La gloria umana è ambigua, pura o impura secondo i casi. Di per sé, essa esprime rinomanza, raddoppio del nome, rumore intorno al nome, riuscita, prestigio, trionfo, consacrazione pubblica. Spesso immeritatamente, poiché accade che in mezzo ad un tale superficiale dispiegamento si disveli una mediocrità fondamentale, soprattutto quando segni non equivoci fanno capire che la fama è stata voluta ed inseguita in quanto tale, e che si gioisce per averla ottenuta. Quando la maschera brillante del vuoto viene strappata, il ridicolo si fa strada e fornisce, da Plauto a Destou-

ches, ampia materia teatrale. Il disprezzo, sorridente o no, la accompagna: soldato o conte, abbasso il "glorioso"!

Lontano da tale derisione, la storia ci offre delle glorie pure. Pure? Solo fino ad un certo punto, poiché è raro che l'apparire non superi l'essere, non lo ipertrofizzi in modo indebitato, e quindi non lo falsifichi. Gli "uomini grandi" non sono grandi sotto tutti gli aspetti. L'averne corrompe sempre un qualche poco il valore, e male si intuisce come si farebbe ad evitar totalmente di possedere la gloria come una ricchezza. Péguy non aveva torto nel pensare « che c'è sempre una qualche impurità nella riuscita, una rozzezza nella vittoria... un residuo di impurità nella fortuna... e che... di totalmente puro... di totalmente grande c'è solo la sconfitta ». I grandi umili non sono legione. Assolvendo al loro impegno senza ansia di gloria, sono assai spesso vittime dell'ingiustizia dei loro contemporanei, e la storia tarda a vendicarli. Essi, almeno, sono rimasti puri. Tranne che non abbiano sofferto eccessivamente e non senza amarezza, come di una ingratitudine, a motivo dell'oscurità in cui li si lasciava vivere ed operare! Qui siamo giunti al limite superiore dell'uomo: mai il candore eguaglia in modo assoluto il valore.

La gloria di Dio, superando ogni limite, è la sua santità. La Bibbia non fa una differenza tanto netta tra l'una e l'altra. La gloria è la pienezza dell'esistenza, la sua intensità, la sua densità, il suo peso. Se la santità è la sostanza stessa del fuoco, la gloria è l'intollerabilità ed il fascino del suo approccio: essa è al tempo stesso la frontiera del cuore dell'es-

sere e il dispiegarsi su tutta la terra del suo segreto più intimo. Essa è mobile, dunque, e, se fosse possibile suggerirne vagamente qualcosa, bisognerebbe unire paradossalmente la leggerezza alla gravità, l'aquila al basalto, la danza alla colonna. Tutto quello che c'è di robusto e di aereo in ciò che chiamiamo Bellezza. Il terribile e l'amabile in una stessa realtà.

Rilke, nella prima *Elegia di Duino*⁸, ha tremato dinanzi agli Angeli, espressioni viventi della Gloria:

Chi dunque, se gridassi, mi ascolterebbe
tra le gerarchie degli angeli?
Ed anche se uno di essi all'improvviso
mi prendesse sul cuore,
della sua troppo forte esistenza perirei.
Poiché il bello è solo l'inizio del terribile,
appena quello che ne possiamo sopportare,
e se tanto lo ammiriamo, è perché disdegna
di distruggerci.
Qualsiasi angelo è terribile.
Vale meglio tacere la salita oscura del richiamo.

Il poeta ha trattenuto il suo grido perché non ha sperimentato che il fascino è più forte del tremore. Gli antichi Ebrei ne avevano avuto il presentimento, ma sapevano perché? Perché c'è in Dio una Gloria al di là della gloria: la gloria di voler essere soltanto amore. Là trova radice, al dire di Eckart, l'umiltà. La gloria è "peso": è questo il significato originale del *kabod* ebraico. Non certo il peso di un avere, e neppure il peso di se stesso come

⁸ R. M. RILKE, *Duiniser Elegien*, 1922; vers. it., *Elegie duinesi*, Bologna, 1948.

di chi si possiede. Dobbiamo dire balbettando: il peso spirituale eternamente nato dall'alleggerimento del peso di sé? In una parola: il peso dell'amore. Incarnandosi e morendo Dio rinuncia alla gloria, ma rivela la Gloria che è al di là della gloria. Abisso per il quale non rimane più né immagine, né concetto, né parole, neppure biblici. Ma, al posto di essi, l'"evidenza" della Croce.

L'onnipotenza - Ci vuole una lunga esperienza, forse ci vuole tutta la vita, per capire alquanto che, nell'ordine dell'amore, come la ricchezza è povertà, la potenza è debolezza. Quando pensa al suo Dio, l'uomo ha sempre la tendenza ad uscire dalla sfera dell'amore, ad immaginare attributi che non sarebbero quelli dell'amore. Ci sono voluti dei secoli perché il Dio degli eserciti fosse finalmente adorato come il Dio disarmato. Il gioco di parole è classico ed esprime bene quello che vuol dire; traduce benissimo la pedagogia della Rivelazione. Come c'è una Gloria al di là della gloria, c'è una Potenza che supera ogni potenza. Se Rilke lo avesse saputo, non avrebbe parlato di "disdegno" degli angeli per la distruzione. Avrebbe detto "impotenza". Poiché l'amore non ha nessuna potenza per distruggere ciò che crea, né deve dominarsi per disuadersene. La Onnipotenza di Dio è all'estremo opposto della *potentia* che gli uomini nella loro originaria debolezza immaginavano, e che ora, diventati ricchi e forti, respingono come concorrenziale. L'umiltà non fa concorrenza a niente. All'estremo limite della potenza, essa è la vulnerabilità di un bambino depresso in una greppia o di un giovane in-

chiodato su di una croce. Perché, quando nella liturgia si prega « Dio eterno ed onnipotente », è tanto difficile ricordarsi della parola di Gesù: « Chi ha visto me ha visto il Padre »? Non c'è un altro Dio diverso dal Padre di Gesù.

L'onniscienza - Su questo punto l'equivoco è terribile: se Dio sa tutto, presente passato avvenire, come sfuggire al fatalismo? Il suo sapere immobilizza la mia libertà. Avrò un bel da fare per frenare il vagabondare della mia immaginazione, non riuscirò a cancellare dalla sua visuale questo osservatorio sull'altopiano dove Dio si mantiene immobile, guardando dall'alto e sorvegliando l'intera superficie dei mari e delle pianure, teatro di marionette sul quale si svolge la commedia umana, di cui egli, da tutta l'eternità (come si dice) conosce l'esposizione, le peripezie e lo scioglimento. Che rimane agli attori, se non lo sforzo per una buona interpretazione? E, per sottolineare il tratto più offensivo della caricatura, come evitare di intravedere sulle labbra divine un sorriso di orgogliosa ironia: « Non sanno niente! Io, Dio, so »? Affermare, poi, che Dio è Amore, non soltanto non rettifica nulla, ma suscita la rivolta e il rifiuto, poiché un amore simile non può essere amato.

L'immagine deformante è tenace, e più di uno, che si perita di filosofare, non cessa però, dopo di averla scacciata dal primo piano dello spirito, di subirla nello sfondo. Essa è nata quando ho trasferito tale e quale in Dio il mio sapere costituito in avere. Tale somma di conoscenze, di cui so che in me è soltanto parziale, ho pensato che in Dio fosse

totale. In me limitata, finita; in Lui illimitata, infinita. Ho allargato fantasticamente la mia scienza cancellando le frontiere entro le quali è rinchiusa ed ho detto: in Dio non c'è né angolo, né riva, né tempo, né spazio: onniscienza. Il risultato dell'operazione è questo fantasma di un Dio sapiente che finge di dialogare con la sua creatura, ma che, invero, dialoga soltanto con se stesso.

L'errore è consistito nel non individuare in me la disgiunzione, la falla tra la conoscenza e l'amore, o, per parlare come certi filosofi, tra lo spirito e l'anima. È questo il limite umano: poter conoscere senza amare ed amare senza conoscere. La conoscenza senza amore è quello sguardo dello spirito su di sé che blocca lo slancio dell'anima. « La luce di un pensiero che si ferma a conoscere e a conoscersi non può sgorgare che da uno slancio spezzato: spirito. Bisogna ripartire: anima »⁹. Ma l'anima riparte solo se si rinuncia al piacere che recano « il gioco dello spirito e la prova della sua potenza », e il suo avanzare è anzitutto un procedere a tastoni nella notte. Lo spirito poi la illumina, ma in un rinnovato ripiegamento su di sé. L'unità della conoscenza e dell'amore, sempre inseguita, non è mai raggiunta.

Quando in Dio si afferma l'onniscienza dell'amore, bisogna negare questo modo di procedere. In Lui non c'è affatto disgiunzione tra l'atto di amare e l'atto di conoscere. Egli non è spirito *ed* anima, ma, trasparente a se stesso senza essere spettatore di se stesso, cono-

⁹ J. PALIARD, *Profondeur de l'âme* (Profondità dell'anima), Aubier, 1954, p. 131.

sce tutto senza che nulla sia spettacolo per Lui. Dire che Dio non sa di sapere sarebbe equivoco e, in questi termini, persino falso. Ma il mistero dell'umiltà di Dio è che in Lui la semplicità (in senso etimologico: assenza di piega) del movimento di amore esclude tutto ciò che di narcisismo implica il modo umano di conoscere, fin nelle sue operazioni più eccelse e più disinteressate.

La bellezza - Direttamente, non possiamo dire nulla della bellezza di Dio, poiché ciò che noi chiamiamo così è legato al sensibile, mentre Dio, come è in se stesso, è « ciò che l'occhio non ha mai visto, ciò che l'orecchio non ha mai sentito ». D'altra parte, come nella nostra esperienza c'è una separazione tra la conoscenza e l'amore, ne esiste pure una tra l'amore e la bellezza. Il senso dell'arte è legato al dinamismo stesso dello spirito: ricomporre l'unità perduta, cercare di raggiungere l'identità originale. Péguy pensa a questa coincidenza tra l'estetica e l'etica, quando esprime in termini di valori morali « il paesaggio classico nel suo punto di bella e virile maturità ». Si tratta, egli dice, di

« ...un paesaggio giusto... di un paesaggio equo... di un paesaggio buono. Ma non di quella bontà odiosa che è soltanto debolezza... rammollimento... ricaduta di deliquescenza. Ma di quella bontà giusta, figlia di giustizia, figlia di giustezza, di quella bontà ferma, figlia di giusta fermezza. L'unica realmente buona... Soltanto robustezza; soltanto robustezza... Paesaggio dolce; ma solo nel senso della fermezza, che è la sola vera dolcezza... Né quell'odiosa debolezza,

che farebbe odiare finanche la bontà. Né quell'odiosa durezza che farebbe odiare anche la fermezza »¹⁰.

A questo punto, nulla vieta di sostituire "paesaggio" con "Dio": i predicati della bellezza sono gli stessi di quelli dell'amore. Perciò, scrive Arthur Lourié nel suo *Diario Musicale*, « la melodia è legata in modo impercettibile alla morale. Essa possiede una particolarità di ordine morale-estetico che è uno dei segni dai quali si riconosce la presenza della melodia... Oggi, forse, non componiamo più delle buone melodie solo per il fatto che siamo diventati molto cattivi... Del resto non può esserci una cattiva melodia. Una cattiva melodia è un non-senso »¹¹.

Eppure, nel nostro mondo, la bellezza non è l'amore, anche se è bello amare e se non c'è bellezza senza un po' di amore. Né Péguy né Lourié pronunciano la parola "umiltà". È vero che le loro espressioni la suppongono, ma, da parte mia, ci tengo a riconoscerla esplicitamente. Poiché, secondo me, si tratta di uno degli attributi essenziali della bellezza, quello almeno che mi permette di rettificare il meno male possibile le maldestre raffigurazioni che io, spontaneamente, mi faccio della bellezza di Dio. Un essere ragionevole non può essere orgogliosamente bello. Soddisfatta di sé, la bellezza si offusca subito, si imbeve di possesso; essa si ferisce da sé con lo sguardo

¹⁰ *Deuxième Élégie XXX*, Gallimard, Parigi, 1955, p. 134.

¹¹ *Profanation et sanctification du Temps*, *Journal musical* (Profanazione e santificazione del Tempo, *Diario musicale*), Desclée de Brouwer, 1966, p. 18.

dei suoi stessi occhi, ed è impotente a ferire di amore colui che la contempla; invece, qualsiasi bellezza innocente è straziante. Marcel Proust parla di « certe giovani che con uno sguardo sembrano mettere tra loro e voi quella distanza che la loro bellezza rende dolorosa ». Che cosa diventerebbe, se l'umiltà di sguardo di queste ragazze mettesse una distanza tra esse stesse!

La Vergine di Moissac mi ha aperto un varco verso la bellezza di Dio. Essa fugge in Egitto. È seduta su di un asino, che sembra fuoruscito da un racconto di Supervielle; lo si direbbe davvero meravigliato di sapere chi porta e si preoccupa di esserne degno. Maria è una giovane contadina dal volto di bambola interiormente illuminato da una musica più terrena che celeste, da un ritornello di villaggio che certamente sta canticchiando. Porta sulla fronte una corona, ma posta così ingenuamente, che lei certamente ne ignora l'esistenza; altrimenti, non avrebbe mancato di aggiustarsela. Il bambino tiene la mano destra all'altezza del suo busto; lei trattiene il suo braccio sinistro. Ogni gesto fornisce "santamente" all'altro gesto « l'accordo della nota necessaria ». Non rimane altro da fare che guardare questo gruppo come un bambino guarda il suo giocattolo, per convincerci che un Dio che non fosse umile non potrebbe far venire il desiderio di cantare.

La maestà - Rileggendo Pascal, immagino che Vincenzo de' Paoli, quando si trovava al cospetto di Luigi XIV, si inchinava dinanzi alla maestà regale (poiché è "stupidità" e "bassezza di spirito" rifiutare alle "grandezze sta-

bilità" ciò che è loro dovuto), mentre il re si inchinava interiormente dinanzi alla maestà del santo. Due maestà differenziate alle quali corrispondono due aspetti diversi.

Quando si tratta della maestà di Dio, solo la contemplazione di Gesù Cristo può impedire all'immaginazione di errare. È necessario un lungo e profondo raccoglimento, poiché un'arte spesso mediocre dirige lo sguardo dello spirito verso un tipo di maestà del tutto esteriore, dove il non essenziale trionfa. Ma in Dio c'è solo interiorità, c'è solo l'essenziale. « Gesù Cristo, senza beni e senza alcuna invenzione scientifica, è nel suo ordine di santità. Non ha inventato nulla, non ha regnato; ma è stato umile, paziente, santo, santo a Dio, terribile ai demoni, senza alcun peccato. Oh! come è venuto con grande fasto e con prodigiosa magnificenza, agli occhi del cuore che vedono la sapienza! ».

Nei portici delle nostre cattedrali ci sono bellissimi "Cristi in Maestà", ma il crocifisso, da solo, rivela meglio la maestà di Dio. Poiché nella morte sono espresse, senza nessuna obiezione possibile, l'intensità e la purezza dell'amore, senza delle quali la maestà non è assolutamente maestà. Alcuni mistici sono stati più sensibili all'intensità, altri alla purezza. Entrambe sono ugualmente necessarie ed esigono che nulla di diverso venga mescolato ad esse. L'umiltà è nella linea della purezza.

Una volta sono stato tentato di inginocchiarmi davanti ad una donna che era tutta dedizione. Il linguaggio popolare esprime bene ciò che provai: « Ci si metterebbe in ginocchio dinanzi a quella donna! ». Non era né principessa né regina, ma quanta maestà

nell'estrema modestia del portamento, del contegno, del tenere la testa, dell'insieme! Eppure, sarebbe bastato che trasparisse dal suo sguardo un sospetto di interesse proprio, un atomo di egoismo o di autocompiacimento, un'ombra di calcolo o di intrigo, perché dalla sua fronte svanisse la maestà dell'umiltà, e in me l'emozione della venerazione.

No, veramente, un Dio senza umiltà non può essere adorato. Non si potrebbe immaginare un tale saccheggio della Maestà.

La discrezione - Soltanto Dio rispetta in maniera assoluta la libertà dell'uomo. Egli la crea: non certo per pietrificarla o violarla. Perciò Dio non grida mai, né impone. Invece suggerisce, propone, invita. Non dice "Io voglio", ma "Se vuoi...". Certe espressioni, come "comandamenti di Dio", "volontà di Dio" devono essere criticate e comprese grazie all'amore. Dio non rimprovera: egli abbandona questo dovere alla nostra coscienza. « Egli è più grande del nostro cuore » (1Gv 3,20). Rimane nascosto per non essere irresistibile; la sua invisibilità è pudore. Non vuole che di lui si possano fornire le "prove" così che la nostra ragione rimanga "incastrata". L'indiscrezione, incompatibile con la maestà, significherebbe un allargamento dell'amore di sé! Quella stessa realtà che, in fondo, noi andiamo scoprendo alla radice dei nostri imperialismi e dei nostri clericalismi. Ma la voce di Dio a malapena si distingue dal silenzio: è una "voce di fine silenzio". Non posso dire "timidezza", poiché spesso la timidezza si innesta sull'orgoglio e impedisce l'audacia. Ebbene, l'audacia di Dio è infinita: creazione,

incarnazione. Partendo dai nostri rari momenti di più fine sensibilità, dobbiamo cercare di intuire la coesistenza dei contrari. Bisogna sottoporre alla prova altre parole, ma quasi vergognandosi di "provarle". Forse castità? Gregorio Nazianzeno, che era anche poeta, ha scritto arditamente: « *Prima Virgo, sancta Trinitas...* La prima Vergine è la santa Trinità ». Questa parola mi ritorna in mente, quando sento Saint-John Perse che loda in Paul Valéry « l'incomparabile castità della lingua (tanta fedeltà e tanta "modestia" nel senso latino del termine) ». Di Valéry Larbaud egli dice che « un pudore segreto lo teneva ugualmente lontano dalla facilità e dall'ostentazione... da ogni narcisismo e da ogni esibizionismo ». Dato che ho deciso di non cedere alla sospetta paura dell'antropomorfismo, perché mi interdirò dall'attribuire a Dio ciò che qualifica i grandi poeti? Così, quando sento un personaggio di Michel del Castillo dire ad un compagno: « Credimi, è molto difficile donare. Vorrei che tu sapessi una cosa: qualunque cosa io ti doni o faccia per te, tu non mi devi nulla. Capisci? Nulla », non esito a credere che Dio mi parla lo stesso linguaggio. Ma la mia coscienza "vuole" restargli obbligata, sapendo che essa si disonorerebbe se tralasciasse di onorare con la gratitudine la gratuità di Dio.

La tenerezza - Parlerò con prudenza della tenerezza di Dio. Questa parola evoca una realtà talmente bella che la si vorrebbe poter trasferire tale e quale nel regno dove, esistendo soltanto l'effusione, non c'è nulla di arido. Eppure bisogna criticarla senza indulgenza.

Spesso la tenerezza si manifesta con gesti automatici, prolungamento sino all'altro o proiezione sull'altro di una vibrazione spontanea che potrebbe certo essere amore, ma soltanto di sé. L'illusione, in proposito, è brulicante. Essa è stata denunciata dai mistici, in particolare da Fénelon con un'insistenza più sistematica dei suoi maestri e dei suoi pari, poiché per esperienza egli sapeva che « la pace arida e amara » accompagna con il minimo rischio l'amore centrifugo.

Ma, nei riguardi sia di Dio che delle creature, si incontrano certe tenerezze purificate, ritrovate dopo l'ascesi. In quel caso non esiste nulla di più profondamente umano. Dunque, di divino. Né questo fatto posso non riconoscerlo in Dio. Gesù ci manifesta tale meravigliosa realtà, lui i cui gesti non possono certo essere sospettati di automatismo. Lui non aveva nulla da rendere puro, era puro come Dio è puro.

« O uomo, ti è stato insegnato ciò che è buono e ciò che richiede il Signore da te: praticare la giustizia, amare la pietà, camminare umilmente con il tuo Dio » (Mic 6,8).

INIZIALMENTE avevo pensato di intitolare questa operetta *L'infanzia di Dio*, a ricordo del racconto che Claudel fece della sua conversione. Nei vesperi di Natale del 1886, a Notre-Dame, aveva avuto « in un istante, il sentimento straziante dell'innocenza, dell'infanzia eterna di Dio: una rivelazione ineffabile ». Ho preferito il termine *umiltà*, poiché Dio è anche agonia. Eterna infanzia ed eterna agonia, distinte da noi, indistinte in lui, e che l'una e l'altra, l'una nell'altra, sono la sua

stessa vita. Rileggendo lo stupendo saggio di Albert Béguin su Georges Bernanos¹², mi sono persuaso che mi era possibile trasferire nell'oggi immobile dell'Assoluto quel mistero, abbagliante per il romanziere, di un'infanzia che si realizza in pienezza di innocenza soltanto in colui che agonizza.

Specie dopo Freud, sappiamo che il bambino non è innocente. Ma, "perverso polimorfo" per quanto sia, c'è in lui quel tanto di innocenza sufficiente a simbolizzare l'innocenza agli occhi dell'adulto che l'ha perduta. Per dire che cosa dev'essere l'uomo, Nietzsche preferisce l'immagine del bambino a quella del cammello e del leone. Non il bambino com'è al momento della nascita, ma come diventa grazie ad una duplice metamorfosi: da bestia da soma, che pronuncia un sì inginocchiato di fronte ai pesi dell'esistenza, a bestia da preda che dice al fango un no liberatore; dall'animale rapitore al bambino che pronuncia il sì sacro, unico autentico creatore di nuovi valori. Del complesso insegnamento di Zarathustra mi preme ritenere una sola intuizione: l'infanzia, anzitutto, non è nostalgia ma progetto; non è innocenza di aurora, ma pienezza futura di innocenza. Eppure, non è senza ragione che questa figura viene scelta, a preferenza di un'altra: essa include, proiettandola in avanti, la nostalgia di un passato; il ricordo di un'alba pur senza memoria.

Quaggiù l'innocenza primordiale è senza amore e senza libertà; ma l'innocenza finale raggiunge nell'agonia la frontiera del puro amore e della libertà senza ostacolo. Poiché

¹² Bernanos par lui-même, Seuil, Parigi, 1954.

« non c'è amore più grande del morire per coloro che si ama » (Gv 15,13), e per poter affrontare la morte non bisogna essere più schiavo di nulla e di nessuno. Ma Dio è "un'alba splendente ed umida", e al tempo stesso quel peso di amore che soltanto l'agonia può esprimere con un'approssimazione assai severa. È la gravità dell'amore ai confini della morte che costituisce lo "splendore" e il "bagno" mattutino della libertà di Dio.

Di quest'armonia, in cui parole e concetti si frantumano, Bach e Mozart sono indubbiamente in Occidente l'espressione meno imperfetta: se la loro musica è una straziante musica aurorale è perché l'infantile beatitudine da essa suggerita abbraccia l'intero universo delle agonie d'amore.

IN UNO sguardo di fanciullo c'è un raggio che trivella la nostra coscienza adulta e suscita in noi il rimorso di non essere in nessun momento ciò che dovremmo essere.

L'Innocenza ci accusa, nel senso in cui la luce dà risalto ad un rilievo. Non dico che, se Dio non esistesse, la morale sarebbe senza fondamento, ma, semplicemente e senza teoria, che quello sguardo sarebbe meno implacabile. Come l'angelo di Rilke, è uno sguardo "terribile". Ma lo sarebbe di meno se non fosse così essenzialmente disarmato. È perché è povero ed indifeso che io posso appena sostenerlo. Venuto da molto lontano, da un mondo senza arma, senza calcolo, senza intrigo e senza menzogna (il mondo del Totalmente Altro) diventa pure molto prossimo, segno del "prossimo" povero ed indifeso, verso il quale il dovere, qui ed ora, è di porre

tutte le armi di calcolo, di intrigo e di menzogna.

NON si può, senza misconoscere l'amore, aspettare Dio di pensiero recondito o di intenzione recondita. L'amore non offre qualcosa di sé riservandosi il fondo: offre, invece, il fondo di sé. Altrimenti sfugge all'innocenza. Riservare un pensiero o un'intenzione dentro di sé, sicuri della sua invisibilità, significa voler rimanere padrone di sé. In tale discordanza tra l'essere e il sembrare, creata dai pensieri reconditi, in questa distanza tra la "continenza esteriore" e le "disposizioni del cuore", Rousseau non aveva torto di scorgere l'essenza del peccato del mondo. Due secoli prima di Valéry, egli segnalava il regno dei pensieri nascosti come il luogo in cui si svolgono tutti i dibattiti umani.

L'Antico Testamento si era spinto fino alla radice del male. Se gli uomini si sospettano a vicenda di non sembrare ciò che sono significa, esso dice, che nel loro archetipo Adamo essi ne hanno sospettato prima Dio. Perché il Creatore dichiara alla creatura che la Vita non può essere conquistata come preda, ma dev'essere accolta come un dono? Il più astuto degli animali suggerisce la risposta: perché si riserva di non donarla. Così gli uomini cessano di essere innocenti, quando mettono in dubbio l'innocenza di Dio.

SE FOSSE necessario alla purezza dell'amore ignorare di amare, bisognerebbe dire che Dio non conosce la sua propria essenza. Se fosse impossibile sapere che si è umile senza distruggere in sé l'umiltà, bisognerebbe cre-

dere che Dio possa esserlo soltanto in un'assoluta nescienza di sé. Infatti, non si può sapere che si ama senza amare di amare, e questo appanna l'amore. Come concepire una trasparenza a sé che non sia una proprietà di sé? E se l'umiltà è essenziale all'amore, come evitare che colui che dice "Amo" non dica anche "Sono umile"? Nell'esperienza umana, questo fa sorridere e conduce all'antipatia. Quando l'*Io* attribuisce a se stesso alcune qualità secondarie, come la forza fisica o la bellezza, il fascino o l'abilità nel destreggiarsi con le idee, è semplicemente ridicolo. Ma quando porta un giudizio di valore e di favore sul fondo di sé, diventa contemporaneamente ridicolo ed odioso. Da cui si potrebbe dedurre che Dio è impossibile, salvo congedare a questo punto l'esperienza come punto di partenza di un'affermazione dell'Amore assoluto, e a dichiarare misteriosamente unito a Lui, poiché rivelato, ciò che per noi implica contraddizione, cioè l'umiltà vissuta nella sua perfezione e perfettamente ammirata come tale da se stesso. Ma allora mi si rimprovererà a buon diritto di ricorrere al mistero nel momento in cui ho bisogno della sua idea per colmare in me l'assenza di idea.

È risaputo che Malebranche accettava senza ripugnanza un Dio che amava se stesso con amore egocentrico. Poneva in lui una priorità logica della perfezione dell'essere in rapporto all'amore: se Dio ama, diceva, è segno che è perfetto. Non può non amare se stesso, poiché ci sarebbe imperfezione a non amare un Sé che è perfetto. Se Dio è amore, significa che la perfezione è di amare; l'amore è la più alta forma dell'essere; il quale è puro se esclu-

de qualsiasi traccia, per quanto leggera, di ritorno su di sé.

Bisogna scegliere. Se si pensa come pensava Malebranche, Dio non è umile. E quindi che cosa si vuol dire dicendolo perfetto? Se si preferisce seguire Fénelon, Dio non ama se stesso. Ma l'arcivescovo di Cambrai si è sempre tenuto lontano da una conseguenza così temeraria, se non assurda. Siamo alle strette? Credo che ci saremmo, se Dio non fosse Trinità. Questo mistero sembra "complicare" Dio, e invece lo "semplifica". Intendo dire che esso solo permette di affermare la sua semplicità, parola che va compresa nel suo significato di assenza di piega, di ripiego, di ripiegamento. Dio è umile solo se è semplice. È semplice soltanto grazie alla pluralità in seno all'unità.

Non c'è narcisismo, né della conoscenza, né dell'amore, non c'è curvatura che "complichi" l'essere, se si è se stessi soltanto in tensione verso l'altro, in movimento verso di lui. È proprio questo che soffriamo di non poter realizzare nell'amore umano. Poiché siamo noi stessi prima di amare, ed anche nell'amore rimaniamo noi stessi indipendentemente dall'amore. Ma abbiamo il presentimento che l'amore sarebbe perfetto se ci realizzasse nell'altro allo stesso tempo che nell'essere: così saremmo noi stessi soltanto fuori da noi stessi. Nessuno su questa terra, qualunque sia la degradazione disumanizzante, è del tutto estraneo a questo presentimento. Anche se rimane molto oscuro, è partendo da esso che si può aderire, grazie alla Rivelazione, ma senza versare in un estrinsecismo fideista, alla Trinità come mistero della semplicità, dunque dell'umiltà di Dio.

INNOCENTE, nel senso latino del termine, è colui che non nuoce. Né a sé, né agli altri. Quando l'egoismo è re, è per evitare di nuocere a se stesso che ci si adopera di nuocere agli altri. Ma Gesù di Nazareth, che pone le condizioni di un regno dell'amore, insegna invece che nella misura in cui si nuoce agli altri, si nuoce a se stesso. In tal modo, egli guasta tutto. È un seccatore, lo si uccide. Niente di più facile, e si tratta davvero di bassezza, poiché nuocere a colui che vieta di nuocere non comporta nessun rischio. Ciò che è accaduto a Gesù accade nel corso della storia a coloro che portano in sé il riflesso dell'Innocenza eterna: li si sopprime. E tutti sanno che lo si può fare in molti modi: violenza o inganno, e "disordine stabilito".

L'Incarnazione, se fosse stata splendente e gloriosa agli occhi degli uomini, non avrebbe rivelato l'Innocente. Il mondo non avrebbe mancato di integrare Dio nel suo ordine malefico. Del resto, esso si adopera senza posa affinché le Chiese dimentichino di Chi sono il sacramento, ed assai spesso vi riesce. Da qui l'attuale sfiducia nei loro confronti. Emmanuel Lévinas ha visto bene che « l'idea di una verità perseguitata » è « l'unica modalità possibile della trascendenza. Non certo, egli dice, a motivo della qualità morale dell'umiltà, che del resto non intendo affatto contestare, ma a causa del suo *modo di essere* che forse è la sorgente del suo valore morale. Manifestarsi come umile, come alleato del vinto, del povero, del perseguitato, significa precisamente non rientrare nell'ordine. In questo disfattismo, in questa timidezza che non osa osare, con questa sollecitazione che non ha il

coraggio di sollecitare e che è la perfetta non-audacia, con questa sollecitazione di mendicante e di senza patria che non ha dove posare il capo, in balia del *sì* o del *no* di colui che accoglie, l'umiliato disturba in modo assoluto; non è del mondo. L'umiltà e la povertà sono un modo di essere dell'essere — un modo ontologico (o metaontologico) — e non una condizione sociale. Presentarsi in questa povertà di esiliato significa interrompere la coerenza dell'universo. Attraversare l'immanenza senza ordinarsi ad essa »¹³.

LA REALTÀ che i mistici chiamano "stato passivo" può aiutarci a intravedere, debolmente e da molto lontano, "l'eterna infanzia di Dio", Eden della semplicità perfetta.

C'è uno stato passivo pre-riflessivo. Maine de Biran lo ha analizzato con sottigliezza, proprio come lo sperimentava nella sua coscienza adulta. Egli evoca i momenti di beata armonia con se stesso e con la natura che talvolta, troppo raramente e troppo brevemente, ad esempio durante una passeggiata, interrompono il malessere e la stanchezza abituali. Impotente a suscitargli a suo piacimento e a prolungarli, egli si mette a cercare altrove l'antidoto alla sua tristezza: si dissipa nella vita mondana, sperando di ammortire quel suo intollerabile sentimento di vuoto. Ma il divertimento non è disgiunto dal rimorso. In seno al turbine, la solitudine appare più piena e meno amara. Eppure, non appena vi

¹³ Recherches et Débats, *Semaine des Intellectuels Catholiques* 1968, *Qui est Jésus-Christ?*, Desclée de Brouwer, 1968, p. 188.

si chiude, il gusto dell'agitazione esterna si ripresenta. Solo il temperamento è in causa in queste variazioni in cui né il corso delle idee né le disposizioni della volontà possono fornire una spiegazione sufficiente. È senza di noi e malgrado noi che la tristezza e la gioia menano il loro gioco di altalena. Noi subiamo le vicissitudini del corpo, dipendiamo dalla nostra organizzazione vitale. Ci sono modi di essere puramente affettivi che sono in me, non vengono da me, e dunque non sono l'io.

Ma nella misura in cui noi rifiutiamo, perché ne soffriamo come di una schiavitù, di abbandonarci a questa passività, l'io sorge come attività. A questo punto importa poco sapere come Maine de Biran comprenda questa scaturigine: la sua filosofia dell'« Io voglio » interiore all'« Io penso » ha dato luogo a mille commenti e discussioni. Al mio scopo specifico interessa sottolineare soltanto questo: la vita attiva e riflessiva, grazie alla quale l'uomo si ritrova e si realizza parzialmente separandosi da ciò che non è lui, opponendosi a ciò di cui non è la sorgente, suscita a sua volta una nuova passività, di natura totalmente diversa, tanto luminosa quanto la prima era oscura, e che esclude fino ad un certo punto lo sforzo; in essa la coscienza dell'io scompare, ma allora senza rimorso e nella gioia. Ha inizio un'altra vita, che il filosofo chiama « vita dello spirito », o « terza vita ». La prima vita, affettiva, era caratterizzata dall'assenza dell'io, dalla passività in rapporto al sensibile. La seconda, umana, dall'attività dell'io nello sforzo. La terza, al di là dello sforzo, è in un calmo abbandono, dobbiamo dire a Dio? Biran, letto-

re assiduo di Pascal e Fénelon durante gli ultimi anni della sua vita, non lo dirà senza essersi prima premunito contro l'illusione. In ogni modo, egli ha almeno intravisto, se non vissuto, lo stato passivo del quale bisogna chiedere la descrizione ai mistici.

Stato passivo, stato d'infanzia: Dio comunica all'anima la sua propria Infanzia, intendete la sua stessa Vita assolutamente disappropriata di sé, tutta Innocenza, Semplicità, Umiltà. Commentando Maine de Biran, Gabriel Madinier orienta bene l'attenzione verso questa "supercoscienza" della creatura deforme, dunque di Dio: « Nello sforzo, egli dice, l'essere si possiede solo in relazione al suo corpo che muove; si possiede soltanto come potere semovente. Conoscersi nello sforzo, dire io, significa perciò conoscersi in modo oscuro e imperfetto... Il mio *io* non è il mio *essere*, esso è l'affermazione che dipende da me attribuirmi l'essere... Nella vita dello spirito, l'io si perde... Come può il perfezionamento dell'essere coincidere con la scomparsa della coscienza personale? Forse il problema esiste solo per il fatto che la coscienza dell'io viene considerata come un vertice che deve accompagnare il modo di esistenza più perfetto concepibile, ma se il sentimento dell'io fosse solo una limitazione, se l'io che noi poniamo in quella presa di coscienza realizzata dalla vita umana fosse solo un modo per opporci, per *distinguerci da ciò cui non possiamo unirci*, se l'io non fosse altro che lo schermo che ci nasconde a noi stessi, ci si potrebbe rappresentare un modo di essere più elevato in cui l'essere non ha più la coscienza di un sé, entità separata, ma ha coscienza del-

l'essere che lo costituisce... Dire *io*, porsi come *io*, non è tanto percepirsi come essere quanto come separato dall'essere »¹⁴.

Perciò, ciò che costituisce la grandezza dell'uomo, il potere di riflettere, ne costituisce anche il limite. L'uomo passerà in Dio solo rinunciando al limite al quale si aggrappa nella misura in cui costituisce la sua propria forza. Egli teme certamente più di tutto la semplicità che dice *Io*. Per questo impone agli altri il suo potere. In Dio non c'è nulla che possa imporsi: non c'è nessuna artificiosità. Dunque, nessun processo nell'essere e nell'agire, nulla che risponda alla domanda *come*. Quello che Pierre Emmanuel dice del povero beatificato dal Vangelo, penso di poterlo dire *a fortiori* di Dio:

Il suo perfetto spogliamento la rende così chiara
Che quest'acqua non sa nulla della sua limpidezza.

Nello stesso senso Bonhoeffer: « Chi ha il cuore puro? Colui che non sporca il suo cuore né col male che commette né col bene che fa ».

IL MISTERO della Trinità è l'essenziale della fede cristiana. Per mettersi al sicuro dal sospetto di ideologia, per scongiurare la tentazione di quella moderna forma di infantilismo che è l'impazienza (ciò che non si capisce immediatamente è ritenuto nullo e falso; ciò che non è subito convertibile in *prassi* è

¹⁴ G. MADINIER, *Conscience et Mouvement* (Coscienza e movimento), PUF, 1938 pp. 173-175.

privo di interesse), è conveniente riflettere come la Chiesa storicamente ha riflettuto. Ebbene, la Chiesa ha riflettuto a partire da Gesù Cristo, avvenimento della storia.

Chi è quest'uomo? Gli apostoli hanno affermato la loro fede nella sua divinità solo al termine di una genesi. Hanno prima sentito Gesù che diceva « Padre » a Dio, usando una parola (Abba) che significa l'abbandono filiale che sta alla radice stessa dell'essere. Lo hanno visto agire secondo un'esperienza di Dio e dell'uomo parimenti immediata, come uno che fosse al tempo stesso Dio che guarda l'uomo e l'uomo che guarda Dio. Sono stati testimoni di quell'intimità unica, vissuta non solo dinanzi a loro, ma per loro, poiché li invita a condividerla: « Dite come me: Abba, Padre ». Intimità mantenuta fin nell'estrema sofferenza, quando Dio tace e gli uomini sono crudeli all'eccesso: « Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito... Perdona loro ». Risorto, è evidente che Dio è *con* quest'uomo, ma rimane ancora la questione di sapere se quest'uomo è Dio. Dio e Gesù sono due o uno? Nella Pentecoste gli apostoli sono invasi dallo Spirito di Gesù. L'esperienza di tale investimento è tale che non possono interpretarla metaforicamente. È tutta diversa dallo "entusiasmo" poetico dei Greci. Ormai hanno in essi Colui che Gesù aveva in sé. Li conduce agli stessi gesti, ad affrontare gli stessi rischi, allo stesso coraggio dinanzi alla morte. È proprio lo Spirito di Gesù, ma non è diverso dallo Spirito di Dio, poiché solo Dio può donare il suo Spirito. « Già lo spirito dell'uomo, il nostro stesso spirito, è la realtà che ci è assolutamente personale, ciò che nessuno può to-

glierici, ciò che, d'altronde, siamo radicalmente incapaci di donare a chiunque. Solo a Dio è possibile dare il suo Spirito, essere se stesso di fronte a se stesso »¹⁵.

Dunque Gesù è Dio. Ma dice « Tu » a Dio. Dio parla a Dio. Dio si dice inviato da Dio. Dio ha per cibo di fare la volontà di Dio. C'è dunque una dualità in Dio. E lo Spirito, anch'egli Dio, è un terzo.

La Chiesa, posta di fronte al paradosso di un Dio uno e trino, ha subito intuito che, se non lo avesse mantenuto rigorosamente, la speranza umana sarebbe stata liquidata. « Se l'Incarnazione, dice Cirillo di Gerusalemme, fu pura immaginazione, anche la salvezza sarà pura immaginazione ». Se Dio stesso non si è fatto uomo, come l'uomo sarà fatto Dio? E come un Dio unipersonale potrebbe incarnarsi? Non appena enunciata, la domanda si disstrugge: un tale Uomo-Dio non conoscerebbe altro Dio all'infuori di se stesso: sarebbe l'adoratore di sé.

Se, durante i primi secoli della sua storia, la Chiesa ha condotto una lotta appassionata affinché la profondità del mistero non venisse abolita a profitto di una razionalità immediata, ciò significa che una logica rigorosa — espressione di una razionalità superiore di cui lo Spirito Santo, malgrado le nostre tentazioni di mediocre compromesso, mantiene sempre l'esigenza — le imponeva di non separare nell'unità della sua fede la triplice credenza della Trinità, nella divinità di Gesù Cristo, nella divinizzazione dell'umanità. Se Dio non è Trinità, l'Incarnazione è un mito, e la

¹⁵ J. GUILLET, Conferenza inedita.

nostra speranza è vana. Anche se non bisogna poi lasciare svanire, come troppo spesso accade in certe catechesi, l'orizzonte di questa speranza. Quando la Chiesa parla della "salvezza", non dice soltanto *da che cosa* l'uomo è salvato, ossia dal peccato e da una forma inferiore di finitezza, ma *in vista di che cosa* è salvato, ossia della sua partecipazione alla vita di Dio.

Se la promessa di una tale salvezza è universale, è inconcepibile che il cristianesimo, che la trasmette da secolo in secolo, sia una gnosi. Spesso sarà necessario un lungo e complesso discorso, e talvolta il ricorso a sistemazioni scientifiche, per persuadere i dotti di interrompere il discorso e l'edificazione dei sistemi a favore dello spirito di infanzia, unico compatibile con la semplicità di Dio. Se essi sentono ripugnanza per l'infantilismo non c'è nulla da eccepire: un qualche motivo di allarme rimane. Del resto, san Paolo ci avverte tutti: « Fratelli, non comportatevi da bambini nei giudizi, siate come bambini quanto a malizia, ma uomini maturi quanto ai giudizi » (1Cor 14,20). Ebbene, questa intelligenza, che nulla deve alla farragine dei concetti, coincide con lo spirito d'infanzia, per il fatto che trae origine da una semplice riflessione su un'esperienza comune. Il Dio trinitario è "richiesto" dall'esperienza dell'amore umano. La Rivelazione dà risposta a questa richiesta concreta.

Quaggiù l'amore è, tutt'insieme, gioia e sofferenza. Gioia di dire a colui o a colei che si ama: « Tu ed io non siamo due, ma uno ». Sofferenza di essere costretti a riconoscere che, dicendo così, si dice non ciò che è, ma ciò

che si vorrebbe che fosse e non può essere. Poiché, se l'amante e l'amato non fossero più due, non ci sarebbe più l'altro, e in quel momento l'amore sarebbe abolito. Rimarrebbe soltanto l'amore di sé. Ma l'amore di sé non è l'amore: è compiacenza; né accoglienza, né dono.

Al contrario di quanto certi Romantici hanno immaginato, l'amore non si consuma nell'assorbimento o nella fusione di due in uno. Il sogno di Tristano e Isotta che si illudono del fatto che la congiunzione "e" tra i loro nomi, tra i loro esseri, potrebbe beatamente svanire nella Notte, svanisce esso stesso tragicamente nella Morte. L'amore vuole contemporaneamente la distinzione e l'unità, l'alterità e l'identità. Nella condizione umana, il desiderio profondo di essere non soltanto *unito* all'altro, ma *uno con* l'altro pur rimanendo se stesso, è incoercibile e irrealizzabile. Perciò, nessuno entra nel regno dell'amore senza soffrire.

Il mistero della Trinità è l'esaudimento eterno di questo desiderio. Ciascuna delle tre Persone esiste per se stessa solo in quanto esiste per le altre due. Il Padre non esiste come Padre distinto dal Figlio, se non in quanto si dona interamente al Figlio; il Figlio non esiste come Figlio distinto dal Padre, se non in quanto è tutto slancio d'amore per il Padre. Il Padre non esiste, anzitutto, come persona costituita in se stessa e per se stessa: è l'atto di generare il Figlio a costituirlo persona. Dunque, bisogna evitare di dire che il Padre è "Colui che" si dona; egli è piuttosto "Atto di" donarsi. Similmente il Figlio e lo Spirito Santo.

Ciò che, in tal modo, ci viene rivelato è che la relazione di amore costituisce la forma originale dell'essere. Oppure, ma è lo stesso, che il fondo dell'essere è amore, o comunione.

Ogni persona è se stessa solo fuori di se stessa. La loro es-tasi è perfetta per il fatto che l'impossibilità di ripiegamento su di sé è assoluta. Ogni riflessione sulla Trinità che lasciasse sussistere la possibilità di uno sguardo su Dio stesso (o, secondo l'espressione di san Bernardo, di un « incurvamento ») sarebbe intaccata da errore. Dio esiste come modo di amare.

Perché tre Persone, e non due? Possiamo proporre due approcci del mistero dello Spirito. Il primo, partendo dall'esigenza di reciprocità, essenziale alla perfezione dell'amore. Nell'amore umano tale reciprocità viene percepita soltanto attraverso il segno: in se stessa sfugge a coloro che si amano. « Ti amo, e vedo che mi ami attraverso le parole che dici, i gesti che fai, il tuo comportamento verso di me. Ma non vedo il tuo amore stesso ». Donde quella sofferenza, e quella tentazione di dubbio, quando parole, gesti, comportamento sembrano meno spontanei o meno ardenti. Donde anche quel desiderio violento di conoscere l'amore dell'altro altrimenti che attraverso quei segni la cui presenza ci entusiasma, ma la cui diminuzione ci ferisce, e la cui assenza ci fa disperare. Sant'Agostino ha scritto in proposito una di quelle frasi da ricordare delle quali aveva il genio: « *Videt illa illum; videt ille illam; amorem nemo videt...* Lei lo vede; lui la vede; nessuno vede l'amore ». Nella Trinità lo Spirito Santo è l'Amore stesso: Amore del Padre per il Figlio, Amore

del Figlio per il Padre. Bacio comune, se si vuole. La reciprocità dell'amore ipostatizzata.

Un altro approccio di questo mistero può essere tentato a partire dall'esigenza di purezza, essenziale, essa pure, alla perfezione dell'amore. Se non ci fosse terza Persona, il Padre troverebbe nel Figlio, e il Figlio nel Padre, un possesso di sé. L'altro sarebbe per ognuno una proiezione, o una estensione di sé. Ogni forma di avere non sarebbe esclusa. Se il reciproco compiacimento del Padre e del Figlio si apre su di un Terzo, non c'è avere: la povertà è assoluta.

Se Dio non fosse Trinità, non sarebbe Amore in se stesso. Ma se non fosse Uno, non sarebbe Dio. Va da sé che nessun cristiano oserebbe parlare di tre dèi. Ma non bisogna fidarsi di espressioni che rischiano di favorire certe pericolose fissazioni dell'immaginazione. Alcuni giorni prima di morire, il rev. Jules Monchanin scriveva: « Per favore, finiamola con l'uso dell'espressione "famiglia divina" che i Padri del IV secolo avrebbero anatematizzato. La scoperta della piena personalità di ogni persona come base di tutte le forme di spiritualità, specialmente di quella della famiglia cristiana, è una delle grazie di quest'epoca; ma questa scoperta non deve velare l'unità infrangibile dell'essenza divina. Sarebbe un ricadere nel paganesimo ».

Innestata sul Vangelo, la teologia deve ritornare al Vangelo. Le parole di Gesù, nella loro stessa umiltà, rivelano allora delle note armoniche di una ricchezza inaudita: « Io e il Padre siamo una cosa sola » (Gv 10,30). « Che siano come noi una cosa sola » (Gv 17, 22). « Lo Spirito Santo, che il Padre manderà

nel mio nome, vi insegnerà ogni cosa » (Gv 14,26).

Il mistero trinitario illumina tutti i viali dell'esistenza umana. Bisogna « imitare Dio », dice san Paolo (Ef 5,1). Si tratti della nostra più intima vita personale o dell'esercizio della nostra libertà ai vari livelli della famiglia, della professione, dello Stato, o della società internazionale, tutto si riduce a non ingannarsi sull'amore. La vocazione dell'uomo, dunque il senso della sua vita, è di vivere come Dio vive, dunque di amare come Egli ama. Nulla ne sradicherà il desiderio dal suo cuore.

Dio è immanente all'essere creato poiché è trascendente. La ragione, eliminando il fantasma dell'esteriorità spaziale, non può capire la trascendenza se non come un al di là nell'interiorità: Dio in me più me di me stesso. Ma il mistero trinitario rivela, se oso dire, una più alta trascendenza, che è una più profonda immanenza. Dio non è presente a sé se non secondo il suo modo di essere presente all'altro. Il suo rapporto a sé è la sua relazione all'altro. Egli non ha altra presa su di sé eccetto nella e attraverso la comunicazione che egli fa di se stesso all'altro. Non è l'Esse-re che si eclissa, come se dovesse superare dialetticamente una sostanza autarchica: egli è *Atto di* eclissarsi. Se il concetto di umiltà implica negazione di un rapporto orgoglioso a sé, bisogna, attribuendolo a Dio, negare la negazione. Se "disappropriazione" suppone una proprietà di sé logicamente anteriore all'atto di abbandonarla, parlando di Dio bisogna negare l'anteriorità logica. L'essenza di Dio è di essere infinitamente distante da sé. Egli è

prossimo soltanto dell'altro. Supertrascendenza d'intimità. Dunque, intimità al di là della immanenza. Se Dio fosse meno distante da se stesso, mi sarebbe meno intimo.

Se l'uomo non fosse legato a sé come ad un essere singolare, separato da tutti gli altri, non potrebbe dire Io. La secessione delle coscienze è costitutiva della loro soggettività. Essa non è dunque, di per sé, un male, ma il male mette radici in essa: poiché costituirsi come un sé porta a preferirsi, ad amare di meno, e finalmente a non amare altri che sé. Quanto più profondamente questo è vero se per Dio, del quale l'uomo è l'immagine, "Io è un altro". Non è nel rapporto del relativo all'assoluto, o del finito all'infinito, o degli esseri all'Essere, che la nozione cristiana di "peccato originale" può essere elucidata. La Trinità è un Abisso senza comune misura con l'abisso ontologico. Il peccato, all'occhio della fede è, dunque, anch'esso senza paragone possibile con la colpa, o persino col male radicale, tale quale lo intendono, nel loro ambito, i filosofi.

NELLE ultime pagine del suo romanzo *Sogno*¹⁶, Zola ci descrive Angelica, una povera trovatella, mentre consegna la sua pagella di alunna al fidanzato, il grande e ricchissimo signore Félicien de Hauteceur. « Essa era ormai, egli scrive, in stato di umiltà perfetta, voleva che conoscesse la bassezza donde la traeva per innalzarla nella gloria del suo nome leggendario e della sua enorme ricchezza. Costituiva tutti i suoi titoli personali, quel

¹⁶ *Le rêve*, cur. G. Genusio, Minerva Italica, Bergamo.

documento amministrativo, quel pezzo di carta in cui c'era soltanto una data seguita da un numero. Lo sfogliò per l'ultima volta, poi glielo diede senza confusione, con gioia, poiché lei non valeva nulla e lui la faceva tutto ».

Brano meraviglioso, la cui lettura orienta il mio sguardo in direzione dell'umiltà dell'accoglienza in Dio Trinità. Lì, né ricco né povero, né arricchimento del povero grazie al ricco, ma consustanzialità di accogliente povertà. Il Padre, anche se lo si dice Principio, non è Padre se non attraverso il Figlio; il Figlio non è Figlio se non attraverso il Padre; lo Spirito non è Spirito se non attraverso il Padre e il Figlio. Ciascuna delle persone non sarebbe nulla, se le Altre non la facessero Tutto. L'accoglienza è dono. In nessuno c'è possesso.

A questo punto non c'è più il rischio che Dio faccia dell'uomo la sua proprietà. Non possedendo se stesso, come potrebbe possedere noi?

RIMBAUD afferma: « Io è un altro ». Chi ha fatto sì che « il legno si ritrovi violino »?, che « il rame si svegli tromba »?, che questo adolescente di diciott'anni sia poeta? « Niente accade per sua colpa ». « Io assisto allo sbocciare del mio pensiero: lo osservo, lo ascolto: dò un colpo di archetto: la sinfonia sommuove le profondità, o balza di colpo sulla scena ». L'ispirazione nasce altrove. Il poeta non è poeta se non grazie ad un altro. « Tanti *egoisti* (sottolineato nel testo) si proclamano autori... La loro intelligenza... è cecità ». Il male sta nell'avere un'anima da proprietario. Non bisogna, dunque, scrivere soltanto per sé: bi-

sogna trovare una lingua che sia « anima per l'anima ».

Queste parole tratte dalla *Lettera del Veggente*¹⁷ stanno proprio all'opposto dell'estetismo. Ciò che è "dato" non è dato per il solo piacere. Ciò che non viene da sé non è per sé. Rimbaud non indica quell'altro che è il suo Io. Se è mistico, lo è "allo stato selvaggio". Ma, selvaggio o no, essere mistico significa sempre assumere la responsabilità di essere se stesso solo grazie ad un altro, dunque per gli altri. La Trinità è il modello supertrascendente di quella realtà *grazie alla quale e per la quale*, sotto il nome di carità, c'è la "chiave" di ogni progresso umano.

A LIVELLO della creazione, l'espressione « essere grazie all'altro » è pericolosamente ambigua. Se non la si intende, rigorosamente, come assenza di proprietà di sé, o accoglienza, all'interno della sfera dell'amore, essa rischia di evocare ciò che Zundel chiama il nostro « essere prefabbricato », ed altri la nostra « archeologia » o « preistoria », sottolineando in tal modo ciò che è anteriore alla nascita della libertà. Lodare come ideale supremo questo « essere grazie all'altro » sarebbe un terribile controsenso. Poiché, « chiamati alla libertà » (Gal 5,13), la nostra vocazione è di nascere a noi stessi.

Utilizzo tre definizioni del p. Edouard Pousset che elimineranno l'equivoco.

L'universale. - È l'elemento nel quale tutto comunica ed è, in ciascuno, ciò per

¹⁷ A. RIMBAUD, *Oeuvres complètes*, Pléiade, Gallimard, Parigi, 1954, pp. 269-273; *Opere*, Feltrinelli, Milano, 1971.

cui egli comunica con tutti gli altri. Ogni uomo è universale, in potenza, col suo desiderio, poi col suo potere di conoscere e di comunicare. L'universale supera tutti i limiti con un potere di negazione della particolarità che promuove ciascuno, al di là di sé stesso, in quell'elemento di comunicazione tra tutti. Colui che ha la vocazione all'universale, dunque, è se stesso solo nella misura in cui rinuncia a se stesso.

Il particolare. - È ciò che è definito in se stesso tramite un principio che gli rimane esteriore. Così, in quanto membro della comunità francese, io sono ciò che sono a motivo di un atavismo familiare, etnico, di influssi geografici, sociali, storici: in breve, sono ciò che gli altri mi hanno fatto. Questa definizione tramite gli altri e tramite le circostanze esteriori, diciamo pure questa costituzione di me tramite gli altri, non è il tutto di ciò che sono, ma è questo tutto sotto un aspetto essenziale: sotto l'aspetto del mio essere-grazie-all'altro. In tal modo devo accettare di essere definito da una filiazione, da un sesso, da un radicamento biologico che mi destina alla morte... non ho scelto, "non mi hanno consultato". È un dato di fatto. La mia libertà non si può costruire se non partendo da tale consenso.

Il singolare. - È il soggetto che desidera, vuole agire... Egli detiene il potere di mettere in opera la sua propria universalità, di negare la sua particolarità e di ordinarla alla comunione con gli altri. In quanto soggetto singolare, mi rimane da scoprire e da fare in modo che la mia particolarità non costituisca il limite contro il quale urto, ma il mezzo con cui comunico con gli altri superando me stesso. E questo, il sog-

getto singolare lo realizza in quanto non è soltanto un essere particolare che subisce la limitazione impostagli da un principio esteriore di negazione, ma, precisamente, un soggetto, ossia colui che detiene il principio di negazione. Sono, dunque, al tempo stesso, in quanto essere particolare, come colui che è determinato e come colui che mi determino¹⁸.

RILEGGENDO il *Narciso*¹⁹ di Valéry, rilevo alcuni tratti che esprimono in modo eccellente ciò che Dio non è e come, al limite, si può concepire un Incurvamento-su-di-sé ipostatizzato:

...colui che si avvicina a sé...
Fin nella piega dell'amore di se stesso...
Quale perdita in se stesso...
Del mostro dell'amarsi, fatevene uno schiavo...
Fino a quel tempo piacevolé mi ero sconosciuto
E non sapevo accarezzarmi e congiungermi!...
Ma io, Narciso amato, non sono curioso
Se non della mia sola essenza;
Ogni altro per me ha un cuore misterioso
Ogni altro è soltanto assenza...
Il più bello dei mortali può amare soltanto se stesso...
Amo... Amo!... E chi può dunque amare altri
Che se stesso?...

È la lirica dell'Io che conosce soltanto l'Io e se ne innamora. Chi comporrà il canto del-

¹⁸ E. POUSSET, *op. cit.*, p. 93.

¹⁹ P. VALÉRY, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Parigi, 1936.

l'Essere incommensurabilmente distante da sé, per il quale non c'è specchio in cui contemplare ed amare il proprio Volto? Quel poeta esalterebbe la gioia dell'Immagine, che non è il simile a sé come Identico, ma come Altro; la felicità che c'è nell'essere impotente ad avvicinarsi a sé, o a vivere diversamente morando eternamente di quella morte che, ben lungi dal sopprimere l'essere, lo costituisce. Non certo le "Acque chete", la "bonaccia", l'"universo dormiente", ma, come in san Giovanni della Croce, il soffio, il torrente, l'acqua viva, la fiamma, l'incendio.

Anche certe confidenze di Gide indicano il cammino nel Vuoto adorno di illusioni. Così ne *I falsari*²⁰: « Il nuovo quaderno, su cui sto scrivendo queste cose, non uscirà tanto presto dalla mia tasca. E uno specchio che porto a passeggio con me. Nulla di quanto succede riveste per me un'esistenza reale finché non mi ci vedo riflesso ». E nel *Se il grano non muore*²¹: « Nello specchio di un piccolo scrittoio... che mia madre aveva posto nella mia stanza e sul quale lavoravo, contemplavo i miei tratti, senza stancarmi, li studiavo, li educavo come attore, e cercavo sulle mie labbra, nei miei sguardi, l'espressione di tutte le passioni che desideravo provare... In quell'epoca mi sembrava che non riuscivo a scrivere, e stavo per dire neppure a pensare, tranne che di fronte a quel piccolo specchio; per prendere conoscenza della mia emozione,

²⁰ *Les faux-monnayeurs*, 1925; *I falsari*, Bompiani, Milano, 1959.

²¹ *Si le grain ne meurt*, 1924; *Se il grano non muore*, Bompiani, Milano, 1964.

del mio pensiero, mi sembrava mi fosse necessario leggerli prima nei miei occhi. Come Narciso, mi curvavo sulla mia immagine; tutte le frasi che allora scrivevo ne rimangono alquanto curvate ».

PARLANDO di Dio rischieremmo di sbagliare di meno se ci imponessimo di eliminare le parole che iniziano col prefisso *ri*, e a maggior ragione con *retro*. La maggior parte di queste parole contraddicono l'estasi ed incurvano l'essere. Ad esempio: ripiego, riflusso, rinvio, riflesso, retrospezione, retrovisione, retroazione, retroversione. E finanche: riflessione...

SCIUPANDO il vocabolario dell'amore, si svaluta agevolmente il cristianesimo. Quando incontro giovani e ragazze irritati da tale inflazione, non ne rimango meravigliato. Al contrario! Ciò significa che con le mie parole io partecipo, mio malgrado, a questo sciupio, o che essi osservano nei loro genitori, educatori o compagni ciò che l'amore può avere, non dico soltanto di superficiale o di sentimentale, ma di positivamente pericoloso. Infatti, c'è una concezione e una pratica dell'amore che, persino nell'età adulta, rimangono ostinatamente adolescenti. L'amore, allora, è già infanzia degradata e non ancora agonia. Si intuisce che non lo sarà mai con certezza, eccetto forse al momento della fine della vita. Si tratta, allora, dell'amore come pulsione vitale, rivendicazione giovanile dell'irrazionale come tale, giustificazione degli impegni sconsiderati o prematuri, militantismo all'acqua di rose, oblio delle puntualizzazioni e delle me-

diazioni necessarie, anti-istituzionalismo sistematico, infantilismo del pensiero, romanticismo dell'azione. C'è chi dice: Amore, amore... come chi dice: Spirito, spirito... e come altri: Signore, Signore...

C'è pericolo a parlare del Dio che è Amore alla svelta e di passaggio.

Ciò che sto per dire dell'Atto creatore illuminerà, lo spero, ciò che intendo paradossalmente per Agonia costitutiva dell'Essere e della Vita di Dio. Essa non è altro se non l'assoluta serietà dell'amore, quando lo si è spogliato decisamente da qualsiasi arbitrarietà, diletterantismo o gioco, e lo si considera al termine senza termine del suo divenire senza divenire. Bernanos, del quale ho ricordato che il suo itinerario doloroso mi aveva condotto a meditare l'eterna sovrimpressionazione dell'infanzia e dell'agonia, mi è, a questo punto, più che mai presente. Il suo ricordo mi preserva dal rischio di cadere nel terribile rimprovero, meritato o no, che Lévinas rivolse una volta ad Heidegger di aver « ridotto i pensieri patetici alle categorie professorali »²². Egli mi invita a tenere strettamente abbracciate, in ogni cosa, l'esperienza e la riflessione.

Dico *agonia*, poiché *morte* sarebbe un paradosso molto violento. Eppure, parlando di Dio, siamo al di là delle antinomie. Perché, nel momento in cui Gesù muore, non lo sentirei più ripetermi: « Chi vede me vede il Padre »? È rendere onore a colui che si ama dimenticare per lui di mangiare, di dormire, di

²² Cfr. J. WAHL, *Petite Histoire de l'existentialisme* (Piccola storia dell'esistenzialismo), Ed. Club Maintenant, 1947, pp. 84 e 90.

riposarsi, e, al limite, di respirare e di vivere. Ma non bisogna oggettivare il limite. Soprattutto quando si tratta della creazione, che è efflorescenza, effusione, straripamento di Vita!

Dio è assolutamente sufficiente a se stesso. È necessario affermarlo, non tanto perché, dal punto di vista della ragione, l'idea di un Infinito insufficiente sarebbe contraddittoria, quanto per salvaguardare, dal punto di vista della fede, la gratuità dell'Atto creatore. Se in Dio c'è una mancanza o un bisogno che lo spinge a creare, tutto quello che abbiamo detto della purezza inviolabile dell'amore va in frantumi. Si potranno pure moltiplicare le distinzioni tra Dio come è in se stesso e Dio quale agisce "al di fuori", ma non si cambierà nulla, tranne che il gioco delle rappresentazioni rischierà molto di mascherare la perfetta semplicità del suo essere. In ogni modo, si attribuisce a Dio un motivo interessato, lo si ripiega su se stesso; ma, più profondamente, è la semplicità dell'amore che rimane ferita. Se Dio è indipendente, come abbiamo detto e ripeteremo, bisogna che lo sia in un senso che non alteri in nulla la sua autosufficienza.

È conveniente, poi, premunirsi da un'illusione più grossolana, che è quella dell'esteriorità spaziale e temporale dell'Atto creatore. Dio non ha deciso di creare ad un certo momento della sua esistenza: la sua esistenza è senza momenti. Quando sant'Ireneo parla di un "Consiglio" delle tre Persone divine che istituiscono una "economia" di creazione, egli non si lascia ingannare dall'antropomorfismo dell'immagine; lo stesso dicasi di sant'Igna-

zio di Loyola, quando contempla le Persone divine che decretano l'incarnazione. L'iniziativa creatrice è coestensiva all'eternità di Dio, la quale è senza estensione temporale. Questo è vero anche dal punto di vista della storia: porre la creazione all'origine del tempo, considerarla come un avvenimento del passato, come un "buffetto" grazie al quale il mondo avrebbe cominciato ad esistere, è letteralmente in-sensato.

Parimenti in-sensata è l'idea di un Dio artigiano. Un "fabbricare", o un "produrre" implica un procedimento operativo incompatibile con la semplicità di Dio. All'occhio della fede, questo non senso porta allo scandalo, poiché il "fare" cose "già fatte" non è degno dell'amore. L'amore non può non volere che quello che egli crea si crei se stesso grazie a se stesso. L'amore è contagio bruciante di esistenza. Io diffido del termine "fare", né posso pronunciarlo senza pensare a "fabbricare" o "produrre". Preferisco dire che nel creare Dio non "fa" nulla, ma esiste "in modo contagioso". I veri educatori sono così. Come quel religioso che ebbi al mio fianco per oltre vent'anni, che non mi ha mai ordinato e neppure formalmente consigliato nulla, ma la cui presenza era per me un continuo richiamo, nel senso in cui si parla di risucchio d'aria, ad un'esistenza più alta. Come pure certi uomini e certe donne che, se osservano con amicizia alcuni adolescenti, male amati, avviarsi verso quel quasi-nulla di esistenza che è il "gangsterismo", riescono ad orientarli di nuovo verso la grandezza di vivere.

È necessaria molta umiltà. Dio non è un Astro che si regala satelliti.

È vero, come si è soliti dire dopo Hegel, che, per un oggetto, essere significa manifestarsi. Il significato originario del termine *aletheia* (verità) depone a favore di questa concezione del reale come non-velamento (*alfa* privativo e *lanthanô*, essere nascosto). Esso ci preserva dall'immaginare la pienezza autosufficiente di Dio come un cerchio all'interno del quale l'amore trinitario rimarrebbe rinchiuso. Se il disvelarsi appartiene all'essenza dell'essere, Dio si svela all'eccesso, superando la sua autosufficienza. L'eccesso, è l'auto-sufficienza aperta. Questa contraddizione di termini non sorprenderà eccessivamente chi ha l'esperienza di un'espansione necessaria dell'amore al di là dei limiti di una famiglia perfettamente unita. Necessaria? Questa necessità è la libertà stessa: nulla e nessuno fa pressione. Ciò che c'è di irriducibilmente misterioso, e dunque di non rappresentabile, nell'Atto creatore, è il legame tra il perfetto compimento di Dio in se stesso e il progetto eterno, interno a questo stesso compimento, di apertura di sé ad esseri diversi da sé. Eppure si intravede che, se Dio è Amore, la sua completa perfezione non è chiusura, ma iniziativa.

Il termine *manifestazione*, nonostante tutto, è equivoco. Evoca troppo facilmente l'idea di spettacolo. Ma Dio non è spettatore di se stesso; né tanto meno si dà in spettacolo al creato; né la natura, né l'uomo sono uno spettacolo per lui. Non c'è spettacolo senza un certo orgoglio. Dunque, bisogna parlare piuttosto di umiltà creatrice: Dio si eclissa rinunciando ad essere tutto. Questa rinuncia non è certo un episodio, ma il suo essere stesso. È la sua onnipotenza in atto non di esibizio-

ne, ma di ritiro. Esibizione sarebbe ammissione di potenza deficiente. Ritiro, invece, è suprema potenza. Non dirò, dunque, che Dio limita la sua potenza affinché sorgano libertà diverse dalla sua. Preferisco dire, invece, che egli la esercita in eccesso (nel senso preciso del termine). Solo la Onni-Potenza di un'assoluta rinuncia a sé, che costituisce Dio nel suo essere trinitario — ogni Persona essendo se stessa grazie alle altre e per le altre — è creatrice di libertà. Col beneplacito di quest'umiltà, le creature possono esistere in se stesse e grazie a se stesse. A rigore di termini, Dio le "regala" a se stesse. Ciò significa che Egli si dona sino in fondo volendole diverse, e non come prolungamento di sé. Non c'è finzione: la Potenza di Dio non si diverte, non giuoca.

L'affermazione biblica e dommatica della creazione si contrappone a qualunque forma di panteismo e di emanatismo in cui, non essendo la creatura realmente diversa da Dio, la sua unità con Lui non sarebbe né potrebbe essere l'unità dell'amore. L'amore, in un unico e identico movimento, differenzia ed unifica. In tal modo Dio può essere, contemporaneamente, se stesso e diverso da se stesso. Può costituire l'altro come pure la sua propria realtà. Questo mistero non è un enigma: lo si può in qualche modo avvicinare partendo dall'esperienza. Amare, significa indissolubilmente rispettare l'altro ed unirsi a lui. Rispettarlo, cioè volere che sia, e sia veramente, altro da sé: questo è il cuore della giustizia. Unirsi a lui, cioè desiderare che, pur rimanendo altro, sia più-me-stesso-di-me-stesso, e dunque che non venga mai trattato come un altro puramente e semplicemente altro. In

ogni amore, anche molto imperfetto, c'è affermazione e negazione simultanea dell'alterità. La negazione non abolisce l'affermazione; l'altro non cessa di essere diverso nell'atto col quale lo dico e lo faccio mio. Troviamo una certa difficoltà, noi, nel pensare i due tempi, rispetto ed unione, giustizia ed amore, come interiori l'uno all'altro. In Dio essi costituiscono l'atto stesso della sua semplicità. La Trinità è l'unità eterna di una eterna differenza.

In tal modo il Cristo è, quando Dio crea, colui che è indivisibilmente voluto come altro e negato come altro. Egli è l'unità perfetta nell'alterità, la realizzazione stessa dell'amore creatore. L'Uomo-Dio. Non c'è, dunque, prima creazione e, poi, incarnazione, qualsiasi cosa si dica della genesi e dell'apparizione storiche del Cristo. In altri termini, l'atto creatore ha la sua struttura cristica. « Dio ci ha eletti in lui (il Cristo), dice san Paolo, fin dalla creazione del mondo » (Ef 1,4). « Egli è l'immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura... Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui » (Col 1,15-17).

Ma il Cristo è crocifisso. In questo appare la vulnerabilità di Dio e ciò che noi abbiamo osato chiamare la sua eterna "agonia". L'Amore non manipola le libertà che egli crea. Non può costringerle ad amare. Donando loro di creare se stesse, egli accetta il rischio di vederle allontanarsi da lui o di rivoltarsi contro di lui. Un amore creatore di libertà può essere solo un amore che soffre. Gregorio il Taumaturgo non teme di parlare di una "passione" del Dio impassibile. E, prima di lui, sant'Ireneo vedeva il Verbo di Dio « impresso in forma di croce (*kechiasmenos* traduce nel-

la retroversione greca il latino *infixus*) in tutta la creazione ». Fu questo il motivo per cui, egli dice in sintesi, questo stesso Verbo fu sospeso visibilmente al legno della croce²³. Su questa croce, dice Evdokimov²⁴, « Dio, contro Dio, si è fatto partigiano dell'uomo ». E in questo Egli si manifesta come Dio, poiché l'amore non può non spingersi fino all'estremo di se stesso. È amore sacrificale, altrimenti si limita. Ma l'uomo rimane libero davanti alla croce. Ed il rispetto di Dio per la libertà dell'uomo va, anch'esso, fino al limite di se stesso. Il sacrificio divino può essere un fallimento. Il rifiuto dell'uomo è possibile: e, dunque, la sua infelicità; e, dunque, l'agonia del Padre suo fin nel segreto della sua interiorità.

All'intelligenza della fede è necessario non separare ciò che la rappresentazione distingue e la Chiesa propone alla nostra riflessione sotto forma di precisioni dogmatiche. Atomizzate e quasi allineate una di fianco all'altra, queste precisazioni perdono ogni credibilità. La loro coerenza è fragile, la loro originalità sospetta. Tutto questo è inevitabile quando l'esperienza non alimenta la riflessione, o quando la riflessione non illumina l'esperienza. A dire il vero, esperienza, riflessione e dogmi cristiani *presi contemporaneamente* conducono al mistero di Dio in cui tutto è uno: amore, libertà, Trinità, creazione, incarnazione, croce del Cristo, divinizzazione degli uomini, e finanche la loro eventuale dannazione.

²³ *Adversus haereses*, V, 18, 3; *Contro le eresie*, Cantagalli, Siena, 1968.

²⁴ *Les âges de la vie spirituelle*, Desclée de Brouwer, 1964, p. 44 (vers. it.: *Le età della vita spirituale*, Il Mulino, Bologna, 1968).

↑
anche
EDB 1981

LA SPERANZA non è estranea a Dio. Dio ed io, insieme, speriamo la mia salvezza. Si può sganciare la speranza divina dalla temporalità che il suo concetto sembra necessariamente connotare? Non certo completamente. Ma preferisco questo antropomorfismo, che non è possibile controllare, a quello che toglierebbe dalla storia questo fattore di incertezza che Dio vi ha introdotto creando l'uomo libero. Non bisogna razionalizzare Dio. Dio è un cuore che batte. Se, col pretesto di salvaguardarne l'onniscienza, gli rifiuto la speranza, pietrifico la sua eternità. Un'eternità pietrificata sarebbe come un cielo di piombo sul mio capo. E, pur cantando "Amore... amore", ricadrei nell'*Eimarméne* (destino) o nel *Fatum* degli antichi!

UN UOMO che per tutta la vita aveva sofferto, disse a Dio prima di morire: « Dio mio, se esisti, ti perdono ». Lasciando vagare la mia immaginazione, mi piace rappresentarmi Dio mentre ascolta questa preghiera (giacché di preghiera si tratta). Egli sorride gravemente, senza ironia. Accetta seriamente il perdono dell'uomo. Ricorda la sua esitazione nel correre il rischio della sofferenza umana e della "immolazione" dell'Agnello (Ap 13,8). Ed apre umilmente le braccia perché vi si abbandoni quel suo figlio straziato e pacificato.

Antropomorfismo, certamente, ma che mantengo sotto controllo proprio mentre lo traduco in riflessione, stando bene attento ad avvicinarsi al mistero della sofferenza solo con mani di infermiera. Poiché, quando un uomo soffre, so che c'è in lui al tempo stesso il desiderio che gli venga fornita una "spiegazione"

religiosa del suo male e il rifiuto di quell'astrazione che gli verteranno, lo sa in anticipo, come un acido sulla sua piaga aperta. E teme questa più di quanto non aspetti quella.

Tutto quello che posso dire è che per me, così come sono, non c'è niente di meno astratto di questo: Dio non è l'artigiano del mondo. Non lo ha fabbricato, come l'orologiaio l'orologio. Dio non costruisce cose già fatte. Che anzi si ritrae, affinché sorgano da se stessi e per se stessi gli esseri che egli suscita. Questi possono accedere all'esistenza solo partendo da quel "caos" di cui parla la Genesi (1,2), il vuoto e il vago, il molteplice puro, l'esteriorità pura, la dispersione pura. Se Dio intervenisse perché fossero evitati le incertezze, i disordini, le resistenze dell'inerzia, i maremoti, le epidemie, il mondo sarebbe per lui come un oggetto da manipolare. La nostra immaginazione portata all'infantilismo ci vedrebbe, di certo, un amore più grande. Ma Dio non ama come vorremmo che amasse quando proiettiamo su di lui i nostri sogni. Egli non ci risparmierebbe la sofferenza se non al prezzo di un paternalismo con il quale cesserebbe di essere l'Amore. La serietà di Dio è la sofferenza e il rispetto. A questo ed a quella noi possiamo accostarci solo da molto lontano, appoggiandoci sulla nostra più sublime esperienza. Invero, Dio ci rispetta troppo per evitarci magicamente di soffrire, e rispetta troppo se stesso per risparmiare a se stesso di soffrire per la nostra sofferenza.

Ed in quanto al male che è opera della nostra libertà — la violenza, lo « stato di guerra » di cui Lévinas dice che « sospende la morale » quanto più è esigente, a questo livello,

il rispetto e quanto più è profonda la sofferenza dell'Amore creatore! Qui, siamo giunti nel cuore del mistero (dico bene: mistero) dell'umiltà di Dio.

A PROPOSITO di Wagner, Proust scrive: « In lui, qualunque sia la tristezza del poeta, essa è consolata, superata, ossia disgraziatamente un po' distrutta, dall'allegrezza del fabbricatore ». E Julien Green, ammirando l'*Ouverture* dei *Maestri Cantori*: « È il genio con la sua meravigliosa certezza, stavo per dire insolenza ». Conosco e ammiro Wagner, e la verità di questi rilievi mi aiuta a purificare l'idea che mi facevo della creazione.

La "tristezza" di Dio, della quale è segno quella di Gesù nel Getsemani, non è di natura tale che l'allegrezza del fabbricatore la possa consolare o superare. "Insolenza" va meravigliosamente d'accordo con "fabbricatore", e l'unione delle due parole esprime bene ciò che Dio non è: gioia di essere sé, potente, dominatore, colui che si impone. L'allegrezza di Dio, che traduce il termine *agalliasis* caro a san Luca, è tanto umile quanto immensa. È l'Altro, soltanto l'Altro, che la versa nel suo essere rinunciato. Ognuna delle Persone della Trinità è l'allegrezza delle altre, e l'uomo è l'allegrezza di Dio. Non si può fabbricare senza giubilare in se stesso. È perché Dio non fabbrica la libertà umana che la libertà umana può ferirlo al cuore, e l'Atto gioioso di creare è adombrato dalla croce.

Wagner, genio potente, è, si conosce e si vuole invulnerabile: da cui la sua "insolenza". Ed in questo egli volta le spalle a Dio.

LA PAROLA *kénosi*, per molti ancora barbara, incomincia, intanto, ad essere conosciuta ed usata fuori delle scuole di teologia e di esegesi. Essa deriva dal greco *kenòs*, vuoto, oppure *kenòo*, svuotare. Nella sua lettera ai Filippesi (2,7-11) san Paolo ha introdotto un inno cristiano, anteriore probabilmente a quella stessa lettera, in cui questo verbo ha per soggetto il Cristo. Questa è la citazione-chiave:

Egli, pur essendo di natura divina,
non considerò un tesoro geloso
la sua uguaglianza con Dio.
Ma spogliò se stesso,
assumendo la condizione di servo
e divenendo simile agli uomini.
Apparso in forma umana,
umiliò se stesso
facendosi obbediente fino alla morte
e alla morte di croce!...

Non è finita, tra gli esperti, la discussione sulla portata teologica di *ekénosen* in questo brano. Si ha l'impressione che per i primi cristiani che hanno composto l'inno, gente certamente poco versata nella metafisica, non si trattasse di un atto eterno del Verbo, ma soltanto della condizione di umiltà e di povertà scelte da Gesù nella sua vita terrestre. Questo lo precisa il p. Benoit in una nota della Bibbia di Gerusalemme: « Si tratta meno, egli dice, del fatto dell'Incarnazione che della sua modalità. Ciò di cui il Cristo fatto uomo si è liberamente spogliato, non è della natura divina, ma della gloria che questa gli valeva per diritto, che egli possedeva nella sua preesistenza (cfr. Gv 17,5) e che, normalmente, sarebbe dovuta ricadere sulla sua umanità (cfr.

la Trasfigurazione, Mt 17,1-8) ». È attraverso la sua morte sulla croce che il Cristo si è realmente "annientato", "svuotato di sé": tale è, secondo diversi esegeti, l'affermazione centrale del testo.

Ma la Tradizione ci autorizza ad ampliare, in funzione dell'insieme del mistero cristiano, il significato del termine *kénosi*. L'accordo profondo, malgrado certe sfumature secondarie, manifestatosi nei primi secoli tra i Padri di Oriente e di Occidente, ed ai giorni nostri tra l'ortodosso Sergej Bulgakov ed il cattolico Hans Urs von Balthasar, ci incoraggia a porre la *kénosi* in Dio stesso e a scoprire in essa il segreto della sua opera e del suo essere. Fino a questo punto, per evitare questo termine esoterico, ho detto *umiltà*. Ma *kénosi* era sottinteso alle mie riflessioni. Per me, le due parole erano come in sovrimpressione. Avevo anche pensato, soltanto per un attimo, di intitolare questo libro *La kénosi del Padre*. Senza mai tralasciare di udire la parola di Gesù « Colui che ha visto me ha visto il Padre », senza della quale l'audacia di parlare di Dio non sarebbe che presunzione, abbiamo seguito, come dice René Char, « l'inghiataura che il nostro cuore si era tracciata », e tutto questo ci conduce alla croce, suprema rivelatrice della Gloria.

Il centro della mia fede è che *l'essere* di Dio corrisponde al suo *apparire* nel Cristo. Gesù non ci dice soltanto come l'uomo deve amare, ma, anche ed anzitutto, come Dio ama. Se c'è una *kénosi* del Cristo, significa che Dio, Padre, Figlio, Spirito, è eternamente in *kénosi*, cioè in atto di offerta sacrificale di sé. Non c'è affatto bisogno di essere cristiano per sa-

pere che nessuno entra nella gioia di amare senza entrare con identico movimento nella sofferenza di amare. Ma il cristiano fonda in Dio stesso questa reciprocità, stavo per dire questa identità. Dio è quello che diventa nel Cristo. Non ci sarebbe una *kénosi* del Verbo incarnato se la Trinità, e non soltanto il Verbo, non fosse in se stessa Potenza ed Atto di *kénosi*. Questo non vuol dire che il Padre o lo Spirito avrebbero potuto incarnarsi. La Tradizione anteriore a sant'Agostino non ha mai preso in considerazione tale possibilità. La temporalità dell'esistenza di Gesù traduce la forma propria dell'esistenza del Verbo, differente di quella del Padre e dello Spirito. Se la specificità dell'amore sta tanto nel differenziarsi quanto nell'unire, non c'è da meravigliarsi che la differenza tra le Persone sia « così grande da non permettere se non con debolissima analogia di applicare ad esse nello stesso modo il concetto di persona » (K. Rahner). La forma di esistenza del Figlio è di essere Immagine, dunque polo di accoglienza, di umiltà e di povertà nella Trinità. « Non è *Colui* che egli esprime, ossia il Padre », ma è « ciò che egli esprime, ossia Dio » (Hans Urs von Balthasar). Egli è in *kénosi* in quanto Immagine del Padre, ma è di una *kénosi* che egli è l'immagine. Egli non sarebbe in *kénosi* se il Padre non vi fosse.

Bulgakov parla di un « Golgota metafisico ed eterno » del quale il « Golgota storico » sarebbe la traduzione fenomenica. Basta così! e tanto meglio se certe parole ruvide servono di appiglio alla memoria! Ma, di grazia, che l'esperienza dell'amore, quello che noi umilmente viviamo, non cessi dall'esserci vicina:

per persuaderci che gioia e sacrificio, lungi dall'opporsi in modo contraddittorio, vanno di pari passo! Altrimenti, l'idea di un Golgota celeste scandalizza la ragione e fa ribellare il cuore.

SIAMO creati a immagine di Dio e chiamati a essere a sua somiglianza. Quando il divertimento non ci allontana troppo da noi stessi, noi approviamo l'esigenza di morte che sta nel cuore dell'amore, e comprendiamo un poco che Dio, vivendola in se stesso, la voglia anche per noi. Gesù ce la traduce in parole semplicissime ed in gesti molto umili. Nelle ore di minore egoismo, quando nelle nostre membra si attenua la paura di essere uomini, noi acconsentiamo che egli ci tolga le maschere fabbricate con le nostre stesse mani per riconoscerci il diritto di essere mediocri, ossia di non dover morire. Allora, a volto scoperto, guardiamo in faccia la grandezza della nostra libertà. E noi stessi invociamo ciò che Gesù ci dice. La sua voce e la nostra sono una sola voce: vali più di quanto tu non creda, la tua nobiltà supera la coscienza che tu ne hai nella tua vita dissipata. A queste parole fanno eco quelle di Bernanos:

Penso a Lui, ed a poco a poco scopro me stesso, quasi fosse un altro Lui stesso, nel fondo della melma in cui ancora mi agito. Non si tratta di conformare la nostra volontà alla Sua, poiché la Sua volontà è la nostra, e quando siamo in rivolta contro di Essa, lo facciamo al prezzo di una lacerazione del nostro essere interiore, di una dispersione mostruosa di noi stessi. La nostra volontà è unita alla Sua fin

dall'origine del mondo. Egli ha creato il mondo con noi... Quale dolcezza nel pensare che, anche nell'offenderlo, non cessiamo mai del tutto dal desiderare quello che nel più profondo Santuario dell'anima Egli desidera!

In realtà, noi vogliamo quello che vuole Lui, vogliamo veramente, senza saperlo, le nostre pene, la nostra sofferenza, la nostra solitudine, mentre ci immaginiamo di volere soltanto i nostri piaceri. Ci immaginiamo di temere la nostra morte e di fuggirla, mentre poi vogliamo realmente quella nostra morte come Lui ha voluto la Sua. Nello stesso modo in cui Egli si sacrifica su ogni altare dove si celebra la messa, Egli ricomincia a morire in ogni uomo che agonizza. Noi vogliamo tutto ciò che vuole Lui, ma non sappiamo di volerlo; noi non ci conosciamo, il peccato ci fa vivere alla superficie di noi stessi; rientreremo in noi stessi soltanto per morire: lì Egli ci aspetta²⁵.

Quando l'infanzia e l'agonia coincidono, allora noi conosciamo noi stessi e conosciamo Dio. E questo, per quanto è possibile, nel cuore della vita e dell'azione, nella piena salute dell'anima e del corpo.

ACCOPIANDO due termini che hanno identica radice, libertà e liberalità, penso di poter designare l'insondabile fondo di Dio. Hegel mi insospettisce nella misura in cui la morte, che egli ha ben osservato essere interiore a Dio, è concepita da lui come necessità dialettica, e non come libera spontaneità del-

²⁵ *Agenda 1948*, 21, 23 e 24 gennaio. Cfr. BÉGUIN, *op. cit.*, p. 146.

l'amore. Dio non è Necessità, è Gratuità. Se il termine "decisione" potesse essere sganciato dalla temporalità che esso implica, ossia se fosse possibile pensare una decisione che non fosse atto dello spirito posto in un dato momento, ma che fosse eterna e qualificasse nel suo fondamento l'essere che eternamente la "prende", bisognerebbe dire che Dio è decisione di liberalità assoluta. Ossia libertà liberale. In tal modo si eviterebbe di degradare, cedendo alla pressione dell'immaginazione, l'amore stesso in necessità: Dio ama, è fatto così, non può essere diversamente, è la sua natura, non ha merito! Si sentono frasi di questo tipo. Né bisogna tacciarle troppo rapidamente di infantilismo. Esse significano che ci si immagina Dio che subisce il peso dell'amore con la stessa necessità con cui subirebbe il peso dell'odio, se la sua natura fosse di odiare. Al limite, si assimila l'amore divino ad una forza biologica irresistibile.

Non dirò che al di là dell'amore c'è la libertà, paragonabile, dice Berdjaev, ad un « pozzo senza fondo ». L'immagine sembra suggerire che un abisso di oscurità precede logicamente il sorgere di Dio come decisione di amare. Sono piuttosto portato a pensare che la decisione di amare, che è Dio stesso, è il fondo, o piuttosto il senza-fondo primordiale. L'ultimo segreto in cui l'oscurità è luce. La libertà è liberalità.

Così si ragiona ordinariamente: sofferenza e felicità sono incompatibili; non è possibile che la felicità sia una parte accessoria della perfezione; ma Dio è perfetto, dunque, è felice; se è felice, non soffre; un Dio che soffre

non è Dio. Su questo la testimonianza della coscienza religiosa è d'accordo con la logica: per l'una e per l'altra l'idea di una sofferenza di Dio rappresenta una pietra d'inciampo. Se la logica fosse sola in causa, la si costringerebbe certamente ad arretrare, persuadendola che è rigida più che rigorosa, e sottesa da una psicologia sommaria. Il ragionamento non è poi tanto difficile, ed io mi ci proverò. Ma non urtare la coscienza semplice è un compito più delicato, che deve circondarsi di prudenza. Perciò, è necessario tranquillizzarla affermando prima di tutto, e senza reticenza, che Dio è felice di una felicità assoluta. Nulla può oscurare il mistero della sua Gioia. Ma proprio questa Gioia è mistero: non soltanto più alta e più totale della nostra, ma diversa, totalmente.

Eppure la *nostra* esperienza ci invita a rifiutare il dilemma: o Dio è imperfetto e soffre, o è perfetto e non soffre. Ma quale esperienza? Non certo l'esperienza grossolana in cui le sensazioni di piacere e di dolore non possono coesistere. Un terribile mal di denti non può al tempo stesso procurare dolore e piacere. Ma non appena ci si pone su livelli diversi di sensibilità, le parole piacere e dolore non hanno più lo stesso significato. Dolore rimane, data la povertà del vocabolario, ma non piacere; lo si respinge per sostituirgli gioia o felicità, a seconda dei casi. E già incomincia ad apparire un superamento delle sensazioni in stati affettivi più fini in cui gioia e dolore non sono più tanto incompatibili, anche se ancora non si è penetrati nel regno dell'amore. Il genio analitico di un Marcel Proust è abile a sbrogliare questa matassa il-

luminandone la complessità. L'estetica si compiace in quelle frange di coscienza che la psicologia degli antichi misconosceva, ma che la moderna psicologia, meglio fornita di mezzi, esplora.

Eppure, solo ponendosi a livello del sacrificio accettato per amore, si riesce a sperimentare la paradossale unità tra sofferenza e gioia. Quando l'altro è colui al quale senza mentire troppo si dice « Tu per me sei tutto », quando la vita o un settore della vita è "consacrato" ad un altro, allora la sofferenza è vissuta come essenziale alla gioia. Lo si intuisce da quella semplice frase, spesso sentita, dell'amico che rende all'amico un servizio che gli costa: « Sono davvero felice di fare questo per te! ». Basta prolungare questa linea, e si capirà come si può arrivare al limite: la gioia di morire d'amore. La sofferenza non è più imperfezione né ostacolo alla felicità: essa è la felicità stessa.

L'esperienza degli artisti, almeno di quelli che rifiutano l'arte per l'arte, dirige l'intuizione. Quella dei mistici la prolunga, spostandola radicalmente. Dio è l'orizzonte e l'al di là dell'orizzonte.

Antropomorfismo? Certo, in qualsiasi caso. Ma lo scelgo, preferendolo all'antropomorfismo opposto che permette di razionalizzare un Dio impassibile, attribuendogli l'intelligenza e negandogli il cuore. Il Dio biblico ha visceri. È madre, dice Isaia: « Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio del suo seno? Anche se ci fosse una donna che si dimenticasse, io invece non ti dimenticherò » (49,15). Una madre che osasse dire che è davvero felice di

non essere colpita dalla sofferenza dei suoi figli, sarebbe felice di una ben mostruosa felicità! Un Padre che dal trono della sua gloria contemplasse senza dolore quello che succede nel Getsemani e sul Calvario, chi potrebbe chiamarlo Padre? Se un antropomorfismo incontrollato può essere spaventoso, quanto più il mischiare antropomorfismi secondo l'umore! In questo caso, ad esempio: si conserva, se non il trono, almeno l'osservatorio celeste, e si rifiutano a Dio le lacrime!

Se la Chiesa, nel III secolo, ha condannato i "Patripassiani", è perché la loro affermazione di una « sofferenza del Padre » era legata ad una falsa idea dell'Incarnazione. Non si tratta di rinnovare il loro errore, ma di trarre la parte di verità racchiusa in esso, certamente a loro insaputa.

NEL TESTO di Charles du Bos che stiamo per leggere, basta attribuire alla parola *distacco* il significato più forte, con tutte le sue armoniche di sofferenza e perfino di morte, per intravedere qualcosa di quei finissimi stati di sensibilità, dai quali ci si eleva più agevolmente ad un'esperienza di Dio:

Sembra che ci sia in sant'Agostino una delicatezza suprema che lo incita a perfezionare e quasi ad accarezzare con l'espressione le cose da cui è necessario che si allontani, e proprio nel momento in cui sta per allontanarsene. Il cerchio all'interno del quale egli si muove è a tal punto il cerchio più largo possibile che, compiuto da lui, mai nessun movimento sembra strozzato, né riveste mai il minimo carattere di *antinomia*. Financo il distacco, in lui, è un movimento

che ha la dolcezza di un moto floreale. Quando la sua anima, piena di fervore e di ingenuità, lascia un oggetto per un altro posto più in alto, sente con sicuro istinto che nell'oggetto più elevato troverà il meglio e l'essenza dell'altro, e sempre con qualcosa *in più*, un *di più* che viene dal nuovo oggetto e dal suo nuovo stato. Questa certezza di un incremento senza vera rottura conferisce a tutti i gesti di sant'Agostino, distacco compreso, la più naturale nobiltà. Sant'Agostino si distacca dai fiori con un sentimento analogo a quello con cui Parsifal li scopre nella prateria »²⁶.

« Nella vita, nel suo più alto grado di intensità, diceva Cabasilas, vita e morte non si oppongono più, ma si compongono nella figura liberatrice della croce ».

QUANDO, nella *Scarpina di raso*, Prodezza prende la via dell'adulterio, l'Angelo le dice: « Ma io ti accompagno ». L'Angelo, qui, è figura di Dio. Ciò che Egli dice alla giovane donna, lo dice a tutti i suoi figli, senza mai stancarsi: è il linguaggio dell'amore in atteggiamento di redenzione. L'accompagnamento discreto, quasi silenzioso, nei bassi fondi. Una parola sola, sufficiente perché la Sua presenza diventi percettibile, quando più acuta è l'attenzione. Quando ci rendiamo conto che Egli è presente, noi adoriamo ciò che fa che Egli non possa non essere presente, cioè Lui stesso. Dio non può accompagnarci senza entrare in agonia. Altrimenti rimarrebbe indifferente

²⁶ C. DU BOS, *Choix de textes*, La Colombe, 1959, p. 236.

alla nostra miseria. E allora, forse, sarebbe permessa la bestemmia: Farebbe meglio a rimanere assente!

DUE mesi prima di morire, Paul Valéry contemplava un altro Angelo, figura anch'esso di Dio. Ma di un tutt'altro Dio. Spirito di intelligenza pura, il male del mondo gli pone una questione che rimarrà tale eternamente. L'antico Narciso ha disertato l'universo mitologico, si è mutato in Angelo metafisico. Nella fontana in cui egli si specchia, si scopre Uomo, ed in lacrime. La sua immagine non è a sua immagine. Infedeltà incomprensibile! La sua « sostanza spirituale meravigliosamente pura » è « nell'onda nuda, questa preda di una tristezza infinita ». « C'era una tristezza in forma d'Uomo, che non trovava la sua origine nel cielo limpido ». « O mio male, egli diceva, che siete voi per me? ». « Cercava di sorridersi: si compiangeva ». Enigma per Dio. Non che l'Angelo soffra, « poiché ciò che nelle nostre nature imprecise causa il dolore, nelle essenze assolute fa solo nascere una domanda ». Una domanda che ferisce l'universalità e l'unità della conoscenza, tiene in sospenso « la sua operazione ineffabile », ma non raggiunge il soggetto luminoso. « Chi è dunque costui che si ama a tal punto da tormentarsi?, diceva. Capisco tutto, eppure vedo bene che soffre ». Due Io: l'Angelo e la sua immagine in forma di Uomo, il suo doppio incomprensibilmente diverso. Non soltanto diverso: contrario. L'Angelo vede, l'Uomo soffre. « Questo volto è davvero il mio volto, queste lacrime sono le mie lacrime... eppure non sono forse quella potenza trasparente della quale questo volto e

questi pianti, e la loro causa, e ciò che dissiperrebbe questa causa, non sono altro se non impercettibili grani di durata? ». Eppure, c'è armonia perfetta nel cielo delle idee: esse scintillano « al luccichio di ciascuna di esse, esse stesse come gioielli della corona della conoscenza unitiva ». Perché queste lacrime, e da dove? « Quello che io sono di puro, diceva, Intelligenza che consuma senza sforzo ogni cosa creata, senza che nessuna di rimando la raggiunga né la alteri, non può affatto riconoscersi in quel volto portatore di pianto; in quegli occhi la luce che compone i quali è, per così dire, intenerita dall'umida imminenza delle lacrime ». « O mio stupore... O capo incantevole e triste, esiste dunque qualcosa di diverso dalla luce? ». Lo stupore di Dio non avrà posa né fine. L'uomo, per il fatto che piange, fa che l'Intelligenza sia inintelligibile a se stessa. « E per tutta l'eternità non cessò dal conoscere e dal non capire ».

Angelo di Rilke, Angelo di Claudel, Angelo di Valéry, ciascuno sceglie il suo angelo, ossia l'idea che si fa di Dio. Non sono sicuro se, ai suoi occhi, l'Angelo di Valéry significhi il vuoto del cielo, l'impossibilità radicale di Dio a causa del male dell'uomo. E non so neppure se la Questione ultima, tradotta nel mito, fosse per lui venata di angoscia. Ma, avendo scelto da parte mia l'angelo del Getsemani, non mi fido della trappola della purezza. Fu questa, a parer mio, a frenare il poeta, figlio di Leonardo, matematico fin nella sua filosofia. Egli non poteva concepire la sofferenza e la morte come elementi costitutivi della Vita totale, né la dialogante coesistenza dei contrari come interiore a Dio stesso. Donde il

suo Dio, la cui luce, mediterranea, è ghiaccio, forse inquieto di essere così, che si vede piangere nell'uomo, non piange, e conoscendo tutto, non comprende. Vera o falsa purezza, purezza pura o purezza impura...

NON è cosa senza difficoltà acconsentire al Vangelo. L'umiltà del Dio che vi si manifesta è riconosciuta come "perla", che vale il sacrificio di tutto, soltanto al prezzo di dure battaglie, nelle quali una qualsiasi realtà palpabile ed immediata, purché di solida sostanza e di bella apparenza, viene inizialmente preferita a quest'occhio impercettibile, col quale non si vede che tutti i fuochi del mondo vi si congiungono purificati. Quando si rimane avvolti nelle onde prestigiose del sensibile — e mentre scrivo così penso al *Tristano*, e sento la fluidità immateriale di quella musica nella quale l'impazienza dell'amore in un cuore di donna sposa come per miracolo, disgiunti e confusi, il vento notturno e la nascita di una sorgente — è duro, molto duro far prevalere il nome austero di Gesù Cristo. Nome, infatti, che si carica di genuina tenerezza solo dopo una lunga ascesi; e non sempre! Uno ha il sentimento di immolare la realtà ad un fantasma, e di abbandonare la festa della vita, o finanche il suo tormento, per un'esistenza spenta, ombra di un'ombra.

Quanto più se, considerata l'ingiustizia del mondo, si decide di darsi da fare per limitarla! Nell'evidenza dello scandalo e dinanzi ai casi urgenti di chirurgia politica, sembra che interrogare il Vangelo ed obbedire alle sue norme tolga all'azione il suo mordente e favo-

risca il sogno. È difficile, molto difficile, al combattente che si appassiona per il suo combattimento, chiudere per un attimo gli occhi per verificare la presenza di un'Immagine, che teme sia sciupata.

E se qualcuno mi dice che non se ne intende affatto di musica, che è estraneo alle grandi passioni della carne e del cuore, o che conosce la politica solo attraverso i giornali, gli certifico che Teresa di Lisieux nel suo convento, dice uno dei suoi biografi, provò « così a fondo come i non credenti della nostra epoca quell'impressione di irreale che, in certe ore, pareva irresistibile dinanzi al soprasensibile ». Per lei, si trattava di una prova dolorosa. Per noi, si tratta semplicemente dello schermo delle cose. E, soprattutto, dell'umiltà di Dio.

Che né gli uni né gli altri si meravigliano! L'umiltà di Dio esige che la fede stia al limite della nostra libertà, checché ne sia del suo percorso e delle sue tappe. Gesù Cristo è senza prestigio: il prestigio, direttamente o no, è legato sempre all'inessenziale. L'essenziale è la Gratuità. Se, spontaneamente, Gesù Cristo ci fosse più desiderabile della passione amorosa, della scienza o della bellezza, sarebbe Colui su cui si può stendere la mano, che si può catturare nella rete dei sogni. Troppo utile per essere Dio.

LA KÉNOSI del Cristo fu totale nella sua morte. Per questo motivo, tale morte rivela pienamente la Gloria di Dio, che è, al tempo stesso, l'Amore come Potenza di annientamento di sé. In Gesù Crocifisso è reso manifesto

il puro "per te", negatore del "per sé", dell'Assoluto trinitariamente vivente. La croce è la figura centrale della Rivelazione: un uomo sfigurato svela l'eterno Essere senza figura.

Gesù visse poco al di là dei trent'anni. Fu forse, nella sua figura ancora non sfigurata, una sicura epifania della kénosi di Dio? O bisogna forse ammettere che tale kénosi umana fosse limitata? Uomo tra gli uomini, egli ha su di loro un'autorità che nessun uomo ha mai avuto; non è peccatore; è onnisciente. Partendo da una concezione antropomorfa della Gloria e della Potenza, ereditata acriticamente dall'Antico Testamento, ci si può applicare a discernere quello che bisogna escludere dallo stato kenotico di Gesù, in quanto incompatibile con la sua divinità. Ad un problema così malposto verranno, poi, attribuite certe soluzioni che, al termine di un discorso troppo sottile, delineano del Cristo una immagine solo in parte kenotica. E non ci si renderà conto che una kénosi parziale del Cristo può svelare una kénosi soltanto parziale di Dio. Coloro che pongono in origine un Assoluto senza kénosi spiegano ciò che c'è di kenotico nel Cristo come un effetto della sua volontà umana. Ma allora, pur continuando a celebrare l'umiltà di Betlemme e di Nazareth, bisogna cessare di parlare dell'umiltà di Dio. E così ci si trova alle sbarre, poiché, in fin dei conti, cos'è l'amore?

L'autorità di Gesù? Essa si manifesta, o fuoriesce, da tutte le pagine del Vangelo. Dodd, attento alle sfumature e preoccupato di evitare le estrapolazioni o gli eccessi, la attribuisce in definitiva ad una « indefinibile qualità

personale »¹. Indefinibile? Non si può tentare forse, se non proprio presuntuosamente di definirla, di derivarne almeno la componente essenziale? In quanto a me, penso che sia l'umiltà. Poiché qualsiasi autorità in cui si intuisce un pensiero o un'intenzione reconditi diviene immediatamente sospetta. Su questo punto il popolo non si sbaglia. In Gesù non c'è nulla di simile, neppure quando afferma nettamente, ma usiamo parole più forti: quando "rivendica" o "pretende" — rivendicazione e pretesa uniche — di potere e di dover dire come Dio: « Io sono » (Gv 8,58). Se una fessura, per quanto minima, apparisse allora nell'umiltà di Gesù, sarebbe intollerabile. Non vedo come si possa rifiutare questo criterio. Poiché l'« Io sono » di Gesù è misteriosamente l'« Io sono » di un'umiltà assoluta, esso svela l'umiltà dell'eterno « Io sono » di Dio, e la vera natura della sua autorità.

L'impeccabilità di Gesù? Non è un limite della kénosi. Ci sarebbe contraddizione nei termini a volere che un Cristo peccatore, cioè orgoglioso, sia più kenotico di un Cristo senza peccato, cioè umile. A meno che non si definisca *a priori* la kénosi come partecipazione all'integralità della nostra condizione peccatrice. Ma ciò che definisce la nostra condizione di peccato è precisamente la kénosi rifiutata fin dall'origine. L'impeccabilità del Cristo sta nella sua incapacità di deformare in atti umani la Potenza di nascondimento di sé in cui consiste la gloria del Padre. Se potes-

¹ C. H. DODD, *The Founder of Christianity*, MacMillan Co., Nuova York, 1970 (vers. it.: *Il fondatore del cristianesimo*, LDC, Torino, 1975, p. 56).

se peccare, sarebbe un "per sé" negatore del puro "per te" di Dio. In apparenza più kenotico, tradirebbe, in realtà, la kénosi dell'Assoluto.

L'onniscienza di Gesù? Più di uno trasferisce nella sua umanità l'aberrante attribuzione a Dio di un sapere costituito come possesso e realmente distinto dall'amore. Per vincere questo fantasma, penso che sia necessario ammettere una certa ignoranza del Cristo. Un accordo assai esteso dei teologi moderni mi incoraggia in questo. Il criterio del sapere del Cristo, essi dicono, è la sua missione. Quando gli antichi concili affermano che il Cristo non è persona umana, ma divina, vogliono dire che l'umanità del Cristo si appropria l'esistenza del Verbo con una disappropriazione singolare; in altri termini, che l'esistenza divina gli è comunicata perché sia incomunicabile: il Verbo diventa Cristo perché il Cristo divenga Chiesa, o Mondo. Gesù non sa di più di quanto è necessario che egli sappia per il compimento della missione che è il suo essere stesso. Senza opporsi alla Tradizione, è almeno permesso pensare così.

La kénosi del Cristo inizia nel seno di sua Madre, e si consuma sul legno della croce. Tra i due momenti tutto è kénosi.

GESÙ è nato da una donna innocente, semplice, cristallina. Parole chiare, queste, come l'immagine che la Tradizione si è fatta di questa giovane madre. Tra tanti testi su Maria scritti nel corso di diciannove secoli, uno di Bernanos è così meravigliosamente consono con quello che mi sforzo di dire qui, che non posso esimermi dal trascriverlo. Che lo stile

incerto ceda il passo alla prosa purissima e tanto vicina al cuore degli uomini che sanno dove il reale dimora!

Lei è madre nostra, è chiaro. È la madre del genere umano, la nuova Eva. Ma è pure sua figlia. Il mondo antico, il doloroso mondo, il mondo anteriore alla Grazia l'ha cullata a lungo sul proprio cuore desolato, per secoli e secoli, nell'attesa oscura, incomprensibile, di una *virgo genitrix*... Per secoli e secoli il mondo ha protetto con le sue annose mani pesanti di delitti, con le sue mani stanche, la piccola meravigliosa fanciulla della quale ignorava finanche il nome. Davvero una fanciulla, questa regina degli Angeli! Questo il Medio Evo lo aveva capito, il Medio Evo ha capito tutto... La santità di Dio! La semplicità di Dio, la spaventosa semplicità di Dio che ha dannato l'orgoglio degli Angeli!... La Santa Vergine non ha avuto né trionfo né miracoli. Suo Figlio non ha permesso che la gloria umana la sfiorasse, neppure col tocco più esile della sua grande ala selvaggia. Nessuna creatura ha vissuto, ha sofferto, è morta in maniera così semplice e in una così profonda ignoranza della propria dignità, di una dignità che pertanto la pone al di sopra degli Angeli...

Se gli Angeli non "ignorano" la loro stessa dignità, nel senso in cui Bernanos dice che Maria "ignorava" la sua, non è forse anche proprio per questo che lei è al di sopra di loro?

...Poiché, insomma, lei era nata senza peccato, quale inaudita solitudine! Una sor-

gente così pura, così limpida, così limpida e pura che non poteva neppure vederci riflessa la sua stessa immagine, fatta per la sola gioia del Padre: o sacra solitudine!... Certo, la nostra povera specie non vale molto, ma l'infanzia commuove sempre le sue viscere, l'ignoranza dei piccoli le fa abbassare gli occhi: occhi che sanno il bene e il male, occhi che tante cose hanno visto. Ma, in fondo, quella è soltanto ignoranza! La Vergine era l'Innocenza... Lo sguardo della Vergine è l'unico sguardo veramente fanciullo, l'unico vero sguardo di fanciullo che mai si sia levato sulla nostra vergogna e sulla nostra sventura. Sì, per pregarla, bisogna avvertire su di sé questo sguardo che non è affatto quello dell'indulgenza — poiché l'indulgenza non è disgiunta da qualche amara esperienza — ma quello della tenera compassione, della sorpresa dolorosa, di non si sa quale altro sentimento, inconcepibile, inesprimibile, che la rende più giovane del peccato, più giovane della razza da cui è uscita, e anche se Madre per grazia, Madre delle grazie, la più giovane del genere umano².

In questo brano tutto è riunito, completo. L'infanzia eterna di Dio, e quella "sorpresa dolorosa" che ricorda, in tutt'altro registro, l'Angelo di Valéry, ed avvicina l'infanzia all'agonia...

PER l'adulto, infanzia ed agonia insieme significano lotta. Esse ne costituiscono l'ele-

² *Journal d'un curé de campagne*, Pléiade, Gallimard, Parigi, 1961, pp. 1192-1194 (vers. it.: *Diario di un curato di campagna*, Mondadori, Milano, 1965).

mento spirituale, mistico, se si vuole. Se all'etica si toglie la mistica, l'insulsaggine si fa strada, e Gesù non è più l'epifania di Dio. Proprio per questo il suo sguardo non cessa mai dall'essere uno sguardo di fanciullo, ma di un fanciullo che lotta. Che lotta per l'uomo. Affinché esista l'uomo. Sguardo serio, in cui si leggono decisioni di uomo. Di uomo libero, ma di una libertà che, nella complessità delle situazioni, non è priva di discernimento. L'agonia è interiore a questo discernimento e a queste decisioni.

Certe precisioni di vocabolario possono non essere superflue.

L'*ambito temporale* è il luogo della decisione *morale*. Ma per chi crede che il Dio vivente è attivamente presente nella sua libertà, la *decisione morale* è *decisione mistica*.

L'*ambito temporale* è il mondo in cui si sviluppa la nostra attività di uomini liberi: persone, cose, avvenimenti, situazioni. Ma le persone sono sempre impegnate in *situazioni* (famiglia, mestiere, patria) e alle prese con *avvenimenti* (familiari, professionali, politici). Considerare le persone indipendentemente dalle situazioni e dagli avvenimenti che condizionano la loro storia, significa trasformarle in astrazioni inumane.

Le *situazioni* e gli *avvenimenti* causano i *valori* (giustizia, onestà, verità, fraternità, libertà). Il mondo, l'*ambito temporale* non è una somma di *fatti* (pace, guerra, sciopero) che sono soltanto fatti. Questo sciopero è giusto o ingiusto. Questa pace è acquisita a prezzo di viltà. Questa situazione comoda è il frutto di un prelievo disonesto sul reddito nazionale o internazionale. Questa organizzazione

professionale non riconosce spazio al merito dei lavoratori.

Una *decisione morale* è quella che, provocata dai *fatti* (situazioni o avvenimenti), si propone di fare trionfare i *valori* (giustizia, onestà, verità). Essa ha, dunque, un influsso, diretto o indiretto, sull'ambito temporale. L'*assenza di decisione* è anch'essa, molto spesso, una *decisione*, proprio come l'inerzia è una forza.

A questo punto interviene l'opposizione tra *morale* e *moralismo*. C'è *moralismo* quando la coscienza, per decidere, si riferisce ad una legge data una volta per sempre, ideale immutabile, somma di principi. Allora non c'è nessun bisogno di cercare — parola chiave della Scrittura: « Cercate e troverete » (Mt 7,7) — di inventare, di analizzare le situazioni nelle quali le persone sono implicate. Ci si contenta di individuare i punti di applicazione della legge. In una vita autenticamente morale, invece, la coscienza comprende la legge come una norma creatrice che suscita decisioni personali, partendo da situazioni analizzate quanto più correttamente possibile. Queste decisioni costituiscono l'*impegno*. I *valori*, allora, sono implicati nella decisione stessa che orienta, su piccola o grande scala, nella vita privata come nella vita pubblica, il corso della storia. In altri termini, *moralismo* significa sottomissione alla legge perché "è la legge", obbedienza formale che si degrada facilmente in rispetto delle convenienze, di "ciò che si fa", a detrimento del coraggio, della responsabilità, del "carattere". *Morale* significa *fedeltà creatrice* grazie alla mediazione della legge,

assunzione della legge nelle decisioni che esprimono l'io profondo.

Molti, che si oppongono con ragione al moralismo di cui subodorano l'infantilismo senza essere sempre capaci di analizzarne le cause, tendono a disprezzare i valori propriamente morali in nome dello *spirituale* (o del *mistico*). Si tratta di un'aberrazione. Poiché se, per ogni uomo, la separazione tra ambito temporale e morale genera il moralismo, per un cristiano la separazione tra morale e mistico volatilizza sia il morale che il mistico.

Il Vangelo non è esente da questa complessità. Come potrebbe essere normativo per tutti gli uomini, quali che siano le forme della loro lotta? La vita di Gesù è un tessuto di decisioni che le circostanze provocano e lo Spirito ispira. In lui obbedienza e libertà coincidono. L'umiltà sta alla base. Invano nei suoi gesti si cercherebbe il minimo pensiero ricondotti di un "per sé". È questa la ragione che rende il suo discernimento infallibile.

GESÙ decide di ricevere il battesimo di Giovanni. Decisione di umiltà. Ma fino a quale profondità? La portata di questo gesto viene falsata e svuotata, qualora si scorga in esso l'effetto di una condiscendenza: l'uomo senza peccato si mischia alla folla dei peccatori nell'acqua del fiume, benché il suo posto non sia quello. Il suo posto è nelle altezze; ne discende, perché lo vuole. Se l'umiltà di Gesù fosse tale, tale sarebbe quella di Dio. E tale l'incarnazione: una decisione "virtuosa" dell'Altissimo. Se non si frena l'immaginazione dallo scendere in rappresentazioni di questo tipo, il sospetto, anche a livello etico, aumenta. Poiché

l'umiltà, così concepita, rimane problematica. L'umiltà è pura soltanto se non viene cercata e voluta come tale.

L'umiltà di Dio è il suo modo di essere; anche quella di Gesù. Ma Dio è secondo il modo di *essere con*. C'è un abisso tra "essere con" e "chinarsi su". Gesù non si china sui peccatori: è con loro. Non abbandona il suo luogo specifico, lo indica. Poiché è senza peccato, la sua solidarietà con l'umanità peccatrice è senza ombra di orgoglio, dunque totale e vera. Non c'è finzione in lui.

Né c'è finzione nella tentazione cui viene sottoposto. Gesù sperimenta che "chinarsi su" sarebbe in apparenza più efficace di "essere con". Ma non ci si china sulle libertà senza già cominciare a captarle, e dunque a distruggerle. L'uomo mediocre accetta di essere ferito nella sua libertà a dispetto della sua dignità. In fondo, le suggestioni di Satana nel deserto di Giuda sono le nostre. Il Dio che ci rispetta non è colui che noi vorremmo che fosse, almeno quando i cattivi sogni ci portano a preferire la felicità alla libertà e ad acconsentire ad una tranquillità di schiavi. Sono tante le forme di schiavitù dorata! Pane a profusione, o "l'economia anzitutto"; al di là celeste garantito dalla dimostrazione della sua esistenza e della sua potenza, e che, dunque, si impone a tal punto che dubitarne sarebbe stupidità; religione così strettamente legata alle tradizioni e agli usi che l'interesse sta nell'aderirvi. Sono questi gli aspetti principali di una "utilità" di Dio. Gesù, proprio perché "è con" i peccatori, vive dal di dentro, senza commetterlo, il loro peccato. Questa intima contraddizione tra l'esperienza e la missione,

il Vangelo la chiama tentazione. Ciò significa che Gesù vede in ogni istante, poiché gli uomini glielo fanno vedere, quello che sarebbe la libertà captata, e quello che dev'essere la libertà rispettata, dunque salvata. Egli è il Salvatore. Salvatore di chi? Dell'uomo. Di che cosa nell'uomo? Di ciò che lo rende uomo, la libertà. Egli, dunque, rifiuta i trionfi affinché la Gratuità esista, rimanga, e regni. Egli è il Servitore umile e doloroso della libertà creata, del Dio che la crea, annunciato dal deuterio Isaia. Egli rispetta l'umiltà, non l'utilità.

L'INSEGNAMENTO di Gesù, particolarmente nel discorso della montagna che lo riassume, non ha altro scopo se non di farci riacquistare come libertà la nostra infanzia perduta per l'avanzare degli anni. « Se non ritornate allo stato di bambini, non entrerete nel regno dei cieli » (Mt 18,3). Dalla natura infantile alla libertà infantile il passaggio è sotto forma di morte e di rinascita. Affinché diveniamo quello che siamo, figli di Dio, è necessario che l'Infanzia eterna del Padre — che noi chiamiamo Grazia — ci strappi dal determinismo dell'invecchiamento. Noi, invece, ci stringiamo ad esso: è questa la sua agonia, e la nostra.

L'infanzia è al vertice della libertà solo se si è figli di qualcuno: essa non è affatto un assoluto, ma la qualità di una relazione. Essa è pura solo se Colui del quale si è il bambino è più Bambino di suo figlio. Se l'"infanzia eterna di Dio" fosse increspata da una ruga, voglio dire se Dio non fosse un infinito di umiltà, non ci sarebbe possibile essere suoi figli, con tutto quello che un patto simile comporta di fiducia, di abbandono, di gioia e di

rispetto. Il sospetto che sorge in noi non sarebbe peccato, come lo fu quello di Adamo; poiché è Dio stesso, un Dio che non sarebbe Dio, che gli dà origine. Gesù non può, dunque, invitarci a passare all'infanzia, se non fosse il rivelatore di un Dio in cui l'infanzia è senza difetto. Il padre del prodigo è più fanciullo nella sua accoglienza che non il figlio col suo ritorno. In lui non c'è il minimo atomo di risentimento. L'umiltà ancora imperfetta del figlio potrà progredire verso l'incontro dell'illimitata umiltà del padre.

« Siate perfetti, dice Gesù, come è perfetto il Padre vostro celeste » (Mt 5,48). L'uomo può raggiungere la perfezione di Dio solo non cessando mai di aspirarvi. Ma l'esigenza è tale che può essere percepita solo come appello alla libertà. C'è correlazione tra il radicalismo dell'esigenza e la totale libertà della risposta. Proprio per questo non è possibile diminuirne il prezzo, né tanto meno fissarlo. Il Vangelo non dà consigli morali: è normativo. L'intento del discepolo trascende l'ordine etico, ma deve prendere corpo in decisioni etiche che derivano dalla sua libertà. È questo che Gesù ripete nei giorni della sua vita terrena, finché non appaia con perfetta chiarezza che non è possibile mostrarsi soltanto corretto con un Crocifisso.

IL MIRACOLO non mi è più antipatico quando intuisco il suo legame di solidarietà col non-miracolo. Nel Vangelo, il rifiuto del miracolo sta in primo piano; il consenso al miracolo fa da sfondo. Ma l'uno e l'altro sono in sovrapposizione.

Il Gesù che guarisce i malati è lo stesso Gesù che, all'inizio del suo ministero, rifiutava di cambiare la pietra in pane, e che sulla croce non conoscerà la presenza del Padre se non sotto forma di silenzio e di assenza. Tra la scena inaugurale e l'atto finale, tutta la vita di Gesù è segnata col sigillo del non intervento di Dio. Così non cessa di essere profetizzata la sua morte. È in questa chiave che si inserisce, in modo paradossale, la sua attività taumaturgica. Essa è dello stesso stile della sua parola. Ma questa è all'estremo del silenzio: lo rompe per significare la profondità kenotica di Dio. Questa parola è nata dal silenzio — trent'anni oscuri e, durante la vita pubblica, notti intere di solitudine e di preghiera — e ritorna al silenzio quando sul Calvario il Padre e il Figlio non si parlano. Ma questo silenzio non è né allontanamento né opacità. Proprio la parola lo qualifica come l'essenza stessa del Reale nella sua prossimità. Essa rivela che non è nulla, ma pienezza. Così pure il miracolo. Perché il non-miracolo riveli l'ultimo segreto dell'amore, bisogna che il miracolo rompa l'apparente assenza della Gloria, dicendoci qualcosa di quello che essa è: attenzione all'uomo, cura dell'uomo, "dolce pietà" per l'uomo, potenza di guarigione, perdono.

In un quadro di Vermeer l'essenziale è quello che si indovina o si intuisce attraverso quello che viene offerto allo sguardo: il non-espresso, da percepire al di là di quello che è espresso. Il gesto immobile di una lettrice, la carezza del sole sulla città in risveglio, il turbante giallo e blu che copre una giovane testa; è permesso parlare di "miracolo artistico", tan-

to è solare qui l'evidenza che profondi segreti fremono in un "interno" invisibile al quale dà accesso l'estrema sobrietà dell'"esterno". Parimenti, Gesù che tocca gli occhi di un cieco o fa stare dritto un paralitico permette che si ascoltino i battiti del cuore di Dio. Egli non invita a vedere i prodigi. Non c'è traccia di messa in scena. Nulla che sia preparato in anticipo. Gesù non suona la tromba. Vieta severamente di suonarla ai malati guariti (Mr 1, 43). Anche se Marco lo ha organizzato in una certa fissità, il "segreto messianico" traccia intorno ai miracoli uno spazio di kénosi.

Prima di svelare nel non-miracolo della morte il suo mistero più intimo, la Potenza di Dio va per strade e vicoli, sulle piazze, sui sagrati del tempio, attenta alla vita più semplice, più concreta degli uomini. Essa soffre di vederli soffrire e prova gioia nel donare ad essi immediato vigore e gioia elementare. Il miracolo testimonia un Dio sensibile e fremente che ci toglie dal punto più basso per elevarci verso il più alto. La suprema esigenza dell'amore sarà di trasformazione e di superamento, poiché se Dio è diventato uomo è affinché l'uomo diventi Dio. Ma Dio fatto uomo non disprezza gli umili inizi della sua creatura carica di desiderio. Egli la raggiunge in quelle regioni in cui la sua carne è più carnale e in cui si dispiegano spontaneamente i suoi appetiti. Egli toglie ciò che è di impedimento: lebbra, paralisi, cecità, fame.

Se leggo il Vangelo inglobando in uno stesso sguardo il miracolo e il non-miracolo, io percepisco l'umiltà di Dio presente ed attiva a tutti i livelli del suo e del nostro desiderio.

L'EPISODIO della Trasfigurazione mostra, è vero, che la gloria di Dio è presente e nasosta nell'umiltà dell'uomo Gesù. Ma rivela anche, e soprattutto, che l'umiltà dell'uomo Gesù è il cuore della gloria di Dio. Lo squarciarsi del velo manifesta non soltanto che, nel tempo, Dio ha preso in Gesù forma di servo, ma anche, e soprattutto, che la forma di servo, che appare in Gesù, è la forma eterna di Dio.

In questa scena, tutto è centrato sulla Passione prossima. Anzitutto il contesto, nel racconto dei Sinottici. Alcuni giorni prima, Gesù ha annunciato per la prima volta in termini chiari che doveva essere rifiutato, soffrire e morire. Eppure, ha dichiarato di essere quel Figlio dell'Uomo di cui parla Daniele (7,13-14) che « viene sulle nubi del cielo » e al quale sono conferiti per i secoli « potere, gloria e regno ». Ha rimproverato Pietro, scandalizzato da questa intollerabile identificazione del glorioso Figlio dell'Uomo di Daniele con il miserabile Servitore di Isaia. Ha aggiunto che nessuno, a meno di rinunciare a se stesso e di portare la croce (Mr 8,31-38), poteva essere suo discepolo. Scendendo dalla montagna, Gesù, secondo Matteo, ripete l'annuncio delle sue sofferenze. Profetizzata prima e dopo, la Passione è evocata anche durante la Trasfigurazione. Luca precisa: Mosè ed Elia si intrattengono sul prossimo viaggio di Gesù verso Gerusalemme (9,31). Ma tutti i dettagli del racconto ricordano le teofanie dell'Antico Testamento: la montagna è alta come erano alti il Sinai e l'Horeb; c'è Mosè, l'uomo del Sinai, ed Elia, l'uomo dell'Horeb; i vestiti di Gesù sono abbaglianti di candore; il suo volto splende come il sole; una voce parla dal seno della

nube luminosa che è quella dell'Esodo. Tutto dice: è Dio. Dio, dunque, soffrirà e morirà, perché sia rivelata pienamente l'essenza della sua gloria.

Questo brano evangelico dev'essere compreso in tutte le sue dimensioni. Che Gesù abbia voluto ridurre lo scandalo di un Messia doloroso e umiliato, mentre lo si attendeva trionfante, penso sia vero. Che la sua trasfigurazione sia un'anticipazione della sua risurrezione, è vero pure. Ma l'essenziale è che i testimoni della Gloria sulla montagna saranno domani i testimoni della santa debolezza del Cristo nell'orto degli Ulivi, e che tra questa debolezza e questa gloria c'è non opposizione, ma inscindibile unità. Lo stile pedagogico delle teofanie cede all'assenza totale di stile che, nel Getsemani, dice con chiarezza chi è Dio.

« QUESTO è il mio corpo offerto, questo è il mio sangue versato ». L'estrema semplicità di queste parole, e del gesto che le accompagna, è ad immagine dell'incomprensibile semplicità di Dio. Ciò che prima aveva sviluppato, nell'annuncio della Buona Novella, assumendo i molteplici aspetti della complessità umana, Gesù lo racchiude nella Cena, senza escludere nulla, in un rito che è al limite dell'insignificanza. Poiché soltanto una forma di insignificanza può significare il fondo abissale dell'umiltà della Gloria. Tutto quello che entrasse nell'ordine della spiegazione o del sentimento, lungi dal rivelare Dio, lo nasconderebbe. Gesù, nell'ora più ardentemente desiderata della sua vita, se ne astiene rigorosamente. « Corpo offerto... sangue dell'alleanza versato

per tutti... prendete... mangiate... bevete »: niente altro, checché se ne dica delle differenze tra i quattro racconti. C'è soltanto l'essenziale.

Quando l'essenziale prende una forma insignificante, c'è rischio che passi inosservato. C'è, allora, scivolamento verso la banalità. Ma c'è anche rischio pretendendo di mettere in rilievo l'essenziale, ricorrendo a certe pedagogie nelle quali scomparirebbe il valore eminentemente significativo della forma di insignificanza. È vero che, per coloro che vi partecipano, l'Eucaristia dev'essere una festa; e l'uomo è in festa soltanto in un ambiente in cui predominano gli elementi sensibili. Ma ciò che rende possibili le feste umane, al di là delle illusioni e della precarietà, è il fatto che Gesù ha offerto il suo corpo ed ha versato il suo sangue. La festa eucaristica, poiché è condizione di ogni festa, è essa stessa di un altro ordine, ed è unica nel suo ordine. Come un Dio "utile" non cesserà mai di essere rispettato da quelli che lo hanno "utilizzato", così una liturgia troppo indiscretamente lontana dalla forma sobria, modesta, spoglia, priva di falso splendore, che Gesù le ha dato, sarebbe, prima o poi sospetta a quelli in favore dei quali la si sarebbe artificialmente composta. L'uomo educato sanamente, diceva Fénelon, « è dello stesso gusto di Dio ». Non c'è nulla di aristocratico in quest'espressione; ma stima del popolo.

LA RISURREZIONE di Gesù non è un prodigio evidente. Se lo fosse, dove sarebbe la libertà della fede? Potremmo ancora credere nell'umiltà di un Dio che costringe la nostra ragione? O bisognerebbe dichiarare incolti, igno-

ranti o di mala fede coloro che pretendono sfuggire a questa coercizione? In verità, il Vangelo post-pasquale ci propone soltanto dei segni modesti che sollecitano la fede. Nessuno ha visto Gesù uscire dalla tomba. Non si è mostrato mentre risuscitava. Ai suoi, egli insegna semplicemente a riconoscerlo risorto. Siamo, qui, all'estremo opposto delle mitologie. Nulla che evochi l'idea di un dio morto che prende la sua rivincita, accecando con una vittoria sfolgorante coloro che lo hanno fatto perire. Se, malgrado i testi, noi scivoliamo verso una rappresentazione di questo tipo, facciamo Dio a nostra immagine, trasferendo in lui la nostra aggressività e il nostro sogno malsano di una storia dalla quale si potrebbe evadere con l'aiuto di portenti ultraterrestri.

Gesù risorto affida agli apostoli la missione di essere i testimoni della sua libertà. Egli ha vissuto da uomo libero, ed è morto per essere rimasto libero. Risorto, diventa chiaro agli occhi della fede che la libertà stessa di Dio era la sorgente della sua libertà di uomo, e che non ha mai opposto il minimo ostacolo al suo zampillare nel profondo del suo essere. Nessun rischio che voglia captare la nostra libertà, dopo essersi spinto fino al limite dell'amore per salvarla! Egli non cambia, dunque, la nostra vita nel suo condizionamento multiforme, poiché una libertà creata non può essere creatrice di sé senza attraversare certi sentieri di tenebra, di determinismo e di violenza. Ma Egli promette e dona lo Spirito, affinché l'Energia di amore che lo rese libero ci renda liberi a sua somiglianza, e diventiamo, così, suoi fratelli in tutta libertà.

Gesù risorto non esibisce l'incandescenza

della sua Gloria. Come lo potrebbe, se il punto più incandescente della divina Incandescenza è la potenza dell'amore che, lungi dall'esibirsi, si nasconde? Quando, radicalmente trasformati, noi stessi saremo nel cuore del Fuoco, *la finalmente compresa identità tra l'umiltà e la splendida folgorazione costituirà la nostra gioia adorante*. Questo non è possibile quaggiù. Perciò Gesù appare ai suoi secondo le leggi della condizione umana, nella realtà di una Gloria della quale l'essenziale, per essi, ha forma di ombra.

SE DIO non fosse umile, il suo perdono sarebbe sospetto, e saremmo in diritto di chiederci se per noi non ci sarebbe più grandezza nel respingerlo che nell'accoglierlo. Il sospetto non può pesare sulla concessione del perdono senza pesare ugualmente sul suo accoglimento. In un caso e nell'altro l'umiltà è, rigorosamente, condizione di autenticità. Dubitare se Dio è umile quando fa grazia porta a dubitare se noi lo siamo rendendo grazie. Poiché la gratitudine vale soltanto come omaggio alla gratuità del dono. In mancanza di questo, qualsiasi rapporto di verità tra l'uomo e Dio è impossibile. E lo stesso accade tra gli uomini, poiché se la loro filiazione comune è ferita, lo è anche, fin nella radice, la loro fraternità: gli uomini non possono vivere insieme se non si perdonano a vicenda di essere soltanto quello che sono.

A Dio, ci vuole più potenza per perdonare che non per creare. Più esattamente, la sua potenza di perdonare è interiore alla sua potenza di creare, come una super-potenza di ricreazione. Creando le libertà Dio si impegna,

in un raddoppio di amore — l'eccesso è il suo essere stesso — a restituire loro, se lo lasciano deperire, il potere che egli concede di creare se stesse. Questo impegno è scritto nel "sacrificio" trinitario: fin dall'origine del mondo l'Agnello è immolato, il Verbo è eternamente impresso sulla creazione in forma di croce. Il per-dono di Dio è attuale come perfezione del dono.

Se Dio creatore non è un Astro che si regala satelliti, Dio ricreatore lo è ancor meno. Restituendo le libertà a se stesse, egli manifesta un amore più umile che non suscitandole. Nessun guardare dall'alto in basso, né la minima traccia di quella altezza che nelle nostre maniere umane di perdonare è una forma larvata di calcolo o di disprezzo. Dio è estraneo a quella specie di amicizia che André Gide chiama « discendente », ossia accompagnata di condiscendenza e di protezione, e che fa sentire, fin nella più calda intimità, che l'amato non è uguale all'amante. Per dire quello che non è il perdono di Dio bisognerebbe, a questo punto, evocare tutte le figure degradate del perdono umano, irritanti, addormentatrici o, secondo i casi, avvilenti, quali l'esperienza ci propone: piacere di sentire se stesso superiore all'offensore, astenendosi dalla vendetta; egoismo sottile; calcolo politico; evasione idealista; e tutte le sfumature del risentimento. Il perdono di Dio è un atto: la morte di Gesù Cristo. Quest'atto rivela qual è il suo essere.

La coscienza della mia indegnità è tale che il perdono mi è più necessario del pane. Solo con me stesso, provo disgusto di essere quello che sono. Nel dialogo con un Dio più umile

di me, ogni minuto della mia vita è un rinascere alla Gratuità creatrice: l'impegno umano è senza limite.

E di questo cerco, come posso, di farne partecipi, nel modo più fraterno, i miei contemporanei.

Fermenti

« Non sapete che un po' di lievito fa fermentare tutta la pasta? Togliete via il lievito vecchio, per essere pasta nuova » (1Cor 5,6-7). Sotto il segno di questa immagine biblica nasce una nuova collana di letture spirituali per quanti non vogliono « lasciarsi vivere », bensì realizzare in pienezza e fecondità la propria esistenza cristiana.

1. **Madre Teresa di Calcutta**, Sorridere a Dio, 5^a ed.
2. **Fortunato Pasqualino**, Le vie della gioia
3. **John Navone**, Teologia del fallimento
4. **Bernard Tyrrell**, Cristoterapia
5. **Pedro Arrupe, Helder Cãmara, Bernhard Häring, Madre Teresa di Calcutta, Dorothy Day, Rosemary Goldie**, Le fami nel mondo e l'eucaristia
6. **Walbert Bühlmann**, Coraggio, Chiesa!
7. **Ambroise-Marie Carré**, Gli occhi illuminati del cuore
8. **Bernhard Häring**, Confessione e gioia, 6^a ed.
9. **Bernhard Häring**, C'è ancora speranza, 2^a ed.
10. **Karl Rahner**, Esperienza dello Spirito
11. **Feige**, Santifichiamo il momento presente, 3^a ed.
12. **François Varillon**, L'umiltà di Dio.