

Heschel

Il capolavoro del grande pensatore ebraico

l'uomo non è solo

Abraham

Joshua

UOMINI E RELIGIONI

MONDADORI

Abraham Joshua Heschel

L'UOMO NON È SOLO

Una filosofia della religione

Introduzione di Cristina Campo

MONDADORI

Traduzione dall'inglese di
Lisa Mortara ed Elèna Mortara Di Veroli
Revisione di Claudia Galli

<http://www.mondadori.com/libri>

ISBN 88-04-49022-5

Man Is Not Alone: A Philosophy of Religion by Abraham Joshua Heschel.
Copyright © 1951 by Abraham Joshua Heschel, renewed 1979 by Sylvia Heschel
Published by arrangement with Farrar, Straus & Giroux, LLC, New York
© Adelphi 1998 per l'Introduzione di Cristina Campo
© 2001 Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano
Titolo originale dell'opera: *Man Is Not Alone*
I edizione Uomini e Religioni aprile 2001

L'editore ha ricercato con ogni mezzo i titolari dei diritti della traduzione italiana senza riuscire a reperirli: è ovviamente a piena disposizione per l'assolvimento di quanto occorra nei loro confronti.

Indice

- 13 *Introduzione*
di Cristina Campo
- Parte prima
IL PROBLEMA DI DIO
- 19 I Il senso dell'ineffabile
La consapevolezza della grandiosità, 19 - Il senso dell'ineffabile, 20 - L'incontro con l'ineffabile, 20 - Esiste un via d'accesso all'essenza delle cose?, 21 - Disparità tra anima e ragione, 22
- 25 II Stupore radicale
Ragione e meraviglia, 25 - La filosofia inizia con la meraviglia, 26 - Il mistero all'interno della ragione, 27 - Esperienza senza espressione, 29 - La radice della ragione, 29
- 31 III Il mondo è un'allusione
Un'intuizione conoscitiva, 31 - Una percezione universale, 31 - L'allusività dell'essere, 33
- 35 IV Esistenza significa impegno
Universalità della riverenza, 35 - La riverenza: un imperativo categorico, 36 - Un significato che trascende la mente, 37 - Aspettativa e certezza del significato, 38 - La scienza: una via d'accesso all'infinito, 39 - Ogni conoscenza è una particella, 40 - L'ineffabile è un'illusione?, 41

- 43 V La conoscenza attraverso l'apprezzamento
Una percezione al termine della percezione, 43 - La via della convenienza, 44 - La volontà di meravigliarsi, 45 - Il mondo come oggetto, 45 - Il mondo è forse alla mercé dell'uomo?, 47 - Noi cantiamo per tutte le cose, 47
- 49 VI Un interrogativo al di là delle parole
Non sappiamo fare domande, 49 - Per quale ragione? Nell'interesse di chi?, 50 - Chi è l'«io»? , 51 - Io sono quello che non sono, 53 - Manca un soggetto che ponga la domanda, 53
- 55 VII Il Dio dei filosofi
Dio come problema speculativo, 55 - È l'ordine che conta più di ogni cosa?, 57 - La filosofia della religione, 58
- 60 VIII L'interrogativo supremo
Ciò che l'uomo fa con la sua meraviglia suprema, 60 - La religione inizia con il senso dell'ineffabile, 61 - L'interrogativo ultimo, 61 - La situazione che rende possibile l'interrogativo, 63 - Al di là delle cose, 64 - Una presenza spirituale, 65
- 67 IX Alla presenza di Dio
Dalla sua presenza alla sua essenza, 67 - L'alba della fede, 67 - Che cosa dobbiamo fare con la meraviglia, 68 - Chi è l'enigma, 69 - L'invincibile interrogativo, 70 - Alla ricerca di un'anima, 71 - La premessa della lode, 73 - Lasciamo che si verifichi l'intuizione, 73 - Dio supplica l'uomo, 74 - La sollecitudine imposta, 75
- 78 X Dubbi
- 82 XI Fede
La fede non è una scorciatoia, 82 - Le vie della fede, 83 - Alcuni di noi arrossiscono, 85 - La prova della fede, 86 - Un atto dello spirito, 87
- 90 XII Che cosa significa per noi il divino?
Il pericolo del discorso, 90 - Criteri di espressione, 92 - Che cosa significa per noi il divino?, 92 - L'attributo di perfezione, 93 - L'idea dell'universo, 94 - Fratellanza cosmica, 96 - Il regno dell'essere e il regno dei valori, 97 - Uno non è Dio, 98

- 101 XIII Un Dio unico
L'attrazione del pluralismo, 101 - L'unità come meta, 101 - Nessun rifiuto della pluralità, 102 - Dove me ne andrò..., 103 - Ascolta, Israele, 104 - Uno significa unico, 105 - Uno significa «uno soltanto», 106 - Uno significa identico, 107 - Il bene e il male, 108 - Egli è tutto dappertutto, 109 - Unità è sollecitudine, 111
- 112 XIV Dio è il soggetto
L'«io» è un «esso», 112 - Il pensiero di Dio non ha una facciata, 113 - La visione che Dio ha dell'uomo, 115 - È impossibile conoscere Dio?, 116 - La nostra conoscenza è inadeguata, 117 - Conoscenza o comprensione, 119
- 120 XV La sollecitudine divina
Il problema dell'esistenza, 120 - La vita è sollecitudine, 121 - La sollecitudine transitiva, 122 - Le tre dimensioni, 123 - Una costrizione a dimenticare se stessi, 124 - La libertà è un'estasi spirituale, 126 - La sollecitudine divina, 126 - Espressione continua, 128 - La civiltà è appesa a un filo, 129 - Compassione, 130 - Manifestazione e mascheramento, 132
- 133 XVI Il Dio che si nasconde
- 139 XVII Oltre la fede
Il pericolo della fede, 139 - Credere è ricordare, 140 - La fede come memoria individuale, 143 - Fede e credenza, 144 - Fede e credo, 145 - Idolatria dei dogmi, 147 - I dogmi sono inutili?, 147 - Fede e ragione, 148 - «Concedici la conoscenza», 149 - Fede è reciprocità, 151 - La religione è più dell'interiorità, 152

Parte seconda

IL PROBLEMA DEL VIVERE

- 157 XVIII Il problema dei bisogni
Dalla meraviglia alla religiosità, 157 - Il problema del neutrale, 158 - L'esperienza dei bisogni, 158 - La vita: un cumulo di bisogni, 159 - L'inadeguatezza dell'etica, 160 - Il pericolo del vivere, 161 - I bisogni non sono sacri, 163 - Chi conosce i suoi bisogni reali?, 163 - Bisogni giusti e ingiusti, 165

- 167 XIX Il significato dell'esistenza
Il disinteresse preferito dell'uomo, 167 - Il significato dell'esistenza, 168 - Il presupposto supremo, 168 - L'uomo non è fine a se stesso, 169 - L'uomo esiste nell'interesse della società?, 170 - L'autodistruzione del desiderio, 172 - La ricerca del durevole, 172 - La brama indifesa, 173 - Che cos'è l'esistenza?, 174 - La temporalità dell'esistenza, 174 - Il carattere ininterrotto dell'esistenza, 175 - Il segreto dell'esistenza, 176 - Esistendo, noi obbediamo, 177 - La meta ultima, 178 - Tempo ed eternità, 179
- 181 XX L'essenza dell'uomo
L'unicità dell'uomo, 181 - Nel buio della potenzialità, 183 - Tra Dio e le bestie, 184 - Al di là dei nostri bisogni, 185 - Chi ha bisogno dell'uomo?, 186
- 189 XXI Il problema dei fini
Le necessità biologiche e culturali, 189 - Il mito dell'espressione della personalità, 190 - Fini e bisogni, 191 - L'errore della pan-psicologia, 192 - La coscienza del bene e del male, 194 - L'arma segreta di Dio, 195 - La vita è tridimensionale, 196
- 198 XXII Che cos'è la religione?
Come studiare la religione, 198 - La religione è una funzione dell'anima?, 200 - Magia e religione, 201 - Il lato obiettivo della religione, 203 - Non esiste neutralità, 204 - La dimensione sacra, 205 - La religiosità è una risposta, 205 - La modestia dello spirito, 206
- 208 XXIII Una definizione della religione ebraica
Dio ha bisogno dell'uomo, 208 - Il pathos divino, 210 - «Che cosa vuole Dio?», 212 - Il bisogno religioso, 213 - I fini ignoti, 214 - La trasformazione dei fini in bisogni, 215 - Il piacere delle buone azioni, 216
- 218 XXIV Il grande anelito
L'anelito al vivere spirituale, 218 - La nobile nostalgia, 219 - L'infinita scontentezza, 221 - Aspirazioni, 223
- 225 XXV Un modello di vita
L'inespresso, 225 - Né deificazione né denigrazione, 226 - Lo spirito e la carne, 227 - In prossimità di Dio, 228 - Il sacro

all'interno del corpo, 229 - Non sacrificare ma santificare, 230 - Bisogni come mizvòth, 231 - Vivere entro un ordine, 232 - La vita nella totalità, 232 - Il non eroico, 233 - L'autorità interiore, 233

235 XXVI L'uomo religioso

Che cos'è la religiosità?, 235 - Il metodo dell'analisi, 236 - Un atteggiamento di tutto l'uomo, 238 - La sola vita degna di essere vissuta, 238 - L'anonimato interiore, 240 - Non un'abitudine, 240 - Saggezza e religiosità, 241 - Fede e religiosità, 241 - In presenza di Dio, 242 - Dio sta tra l'uomo e il mondo, 243 - Una vita compatibile con la presenza di Dio, 244 - Il valore della realtà, 244 - Un atteggiamento verso tutta la realtà, 245 - La riverenza, 246 - La gratitudine, 247 - Gli atti comuni sono avventure, 247 - La responsabilità, 248 - Un dono perpetuo, 250 - Il significato del sacrificio, 250 - Affinità con il divino, 251 - Un tesoro di Dio, 252 - Il nostro destino è di aiutare, 253

255 *Note*

259 *Nota biografica*
di Vito Mancuso

L'UOMO NON È SOLO

Introduzione

Lo scopo della filosofia è mantenere imperturbata l'unione con il divino amore e la pace.

Ignoto del Monte Athos, epoca postbizantina

Heschel colpisce al primo sguardo per quello che i giapponesi definirebbero un classico portamento *hara*. Centrato sulla verticale psichica che regge tutta la persona, eretto e abbandonato insieme, riposante perfettamente in se stesso.

La stessa virtù desueta emana dai suoi libri. Noi ci muoviamo oggi in un orbe intellettuale di larve barcollanti, rotolanti da una nell'altra ideologia, da uno nell'altro inganno, meretricio, delirio. È ragionevole che, in un simile contesto, quasi atterrisca l'apparizione dell'uomo la cui mente – ma assai di più, la cui vita intera – ruota, in ardente quietudine, intorno a un centro. E questo centro, come la pertica che gli indiani Achiepa portano sempre con loro e piantano nel mezzo di ogni luogo dove vadano, non è di questa terra eppure tutta la attraversa e la ordina, è in ogni punto del tempo e dello spazio e insieme e totalmente altrove. È quella terza dimensione dell'estasi che Heschel stesso ha indicato con maestosa e casta esplicitezza: «Noi non viviamo soltanto nel tempo e nello spazio ma anche nella consapevolezza di Dio».

Tutti gli istanti di una consimile esistenza appaiono semplici particole di un unico e incessabile rapimento. Per l'uomo di tal fatta non vi è, strettamente parlando, l'eccezionale «poiché per lui i più comuni tra i fatti sono avventure nel dominio spirituale e tutti i suoi normali pensieri sono, per così dire, sensazioni del sacro». Il mondo intero non gli è che «una spirituale suggestione della realtà, un'allusione continua al significato trascendente». Egli è, nel profondo, impassibile, sottratto al gioco alterno di cupezza e gioia, i due atteggiamenti dell'uomo naturale: «l'uomo

pio non ne ha che uno, giacché per lui la cupezza rappresenta un arrogante e presuntuoso dispregio delle realtà celate». È intimamente anonimo, immerso com'è «nella visione dell'indicibilmente puro... assorbito nella bellezza di ciò che venera e dedicato a fini la cui grandezza eccede la sua capacità di adorazione».

Lo stile dei contemplativi, così inalterabilmente sollevato all'orizzonte della visione, è in realtà un puro precipitato di esperienze. Il mistico non specula, riferisce. Le opere che lascia hanno la vita sommaria e sovrabbondante delle reliquie, ovvero degli scapolari, dei filattieri, dei lini lungamente bruciati al contatto del cuore e su cui talora restano impressi arcani simboli e monogrammi che solo ad altri visionari sarà dato di decifrare. Alle voci atrocemente astratte di un mondo ancor più atterrito che ignaro dell'adorazione, Heschel oppone il grave sguardo, celestiale insieme e carnale, dell'amante ricevuto e colmato notte dopo notte, nel giardino murato, dalla sublime regina che l'intero paese crede morta. Egli appare il vero vivente e veggente in una città di pietrificati o di sonnambuli che non sanno più nulla di se stessi, che hanno dimenticato persino l'elemento primario e miracoloso nel quale vivono immersi. Poiché «esattamente come l'uomo vive nel regno della natura ed è soggetto alle sue leggi, allo stesso modo egli è situato nella dimensione del sacro. Può sfuggire ai confini del sacro altrettanto poco quanto può accomiarsi dalla natura. Egli non può scindersi dalla dimensione del sacro né con il peccato né con la stupidità né con l'apostasia né con l'ignoranza. Non c'è scampo da Dio».

Apprendere che la regina è viva quando si sia ordinata tutta la propria esistenza intorno alla celebrazione tetra e compiaciuta della sua morte, può essere insopportabile. Per un lettore cresciuto nei libri del secolo, l'incontro con Heschel è senza dubbio un seguito di percosse mentali dalle quali si rialzerà malamente se non avrà scelto tra l'uno e l'altro dei sentimenti spiritualmente decisivi: la rivolta o la contrizione. Non parlo, come è chiaro e purtroppo, di un lettore meramente mondano. Al contrario. È del tutto possibile (è già avvenuto) che i salutiferi detti di Heschel siano bevuti in avido silenzio dalle zolle bruciate, ma non aride ancora, di molti spiriti secolari piuttosto che ricevute negli specchi ormai disertati dove un tempo si raccoglieva il sale incorruti-

bile della conoscenza spirituale. È del tutto prevedibile (è già avvenuto) che da pergami e cattedre, piuttosto che da semplici luoghi di studio e di meditazione, si anatematizzino certi postulati di Heschel. Come questi, per esempio, nei quali, come sempre, la matematica pura della mistica combacia precisamente con le leggi della poesia.

«Noi possiamo dissetarci soltanto al flutto dei pensieri che sgorgano dalla rupe delle loro parole. Solo parole che non disconvergono alla presenza di un morente, solo pensieri che non impallidiscono in faccia al sole che sorge o nel cuore di un terremoto: “Dio è uno...” o: “Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti celesti...”, possono essere usati quali metafore per parlare di Dio.»

«Il diritto di interpretare si concede soltanto a colui che si copre il volto, “atterrito di guardare Iddio”, a colui che, quando la visione gli è imposta, dice: “Sono perduto..., perché i miei occhi hanno veduto il re”.»

«All’uomo è dato il potere di superarsi, di rispondere per tutte le cose e di agire per un Dio. Tutti gli esseri obbediscono alla legge; all’uomo è dato di cantare la legge.»

Heschel, cui sono noti tutti i trucchi della ragione, che congeda psicologie e sociologie come incongrue e inabili piccole schiave, per cui la stessa filosofia non è che l’antico ponte atonita alla «unione imperturbata con il divino amore e la pace», prosegue, come i suoi grandi antecessori chassidici, il lignaggio spirituale dei profeti. Di coloro cui è stata imposta la visione, che hanno cantato, che ancora cantano la legge: ciascuno la sua legge. Egli è forse uno dei dieci giusti superstiti che da Oriente e Occidente, Aquilone e Austro dovranno un giorno convenire insieme per elevare intorno alle grandi tradizioni minacciate di questa terra – senza volerne mutare uno iota – il bastione di quella musica indicibile, la musica della legge. Costoro non saranno ecumenici perché saranno magnanimi. Radicati a fondo nel loro suolo spirituale, incarnaeranno l’ospitalità. Fedeli al mistero sacro del destino interiore, la riverenza sarà veramente il loro imperativo categorico.

La melodia della legge può chiamarsi volta a volta, per i singoli spiriti, contemplazione rapita, estatica obbedienza, visione, volo. Per tutti, un tempo, si chiamava rito. Vorrei consigliare ai lettori di questo libro due piccoli diamanti nell’opera di Heschel: un

volumetto sulla festa, *Il sabato*, e il saggio *The Vocation of the Cantor* nella raccolta *The Insecurity of Freedom*. Come ogni mistico, Heschel è, fin nell'intima vena dell'anima, homo liturgicus. E forse non una pagina di quest'opera augusta, che da un capo all'altro accende e disseta, come le acque spirituali «attinte nel cuore del fuoco», vale per me la pagina non scritta di un lungo colloquio con Heschel intorno all'apostasia liturgica del secolo, alla morte del culto sacro del suono e della parola; sui terrificanti, estremi pericoli di un mondo divenuto aliturgico e sul suo possibile, se pur già quasi insperabile, riscatto. Nella *Vocazione del cantore* una parabola di Heschel riassume, in certo modo simbolico, il senso di quel colloquio:

«Si dice che nei tempi in cui uno che avesse trasgredito alla Legge recava il suo sacrificio al tempio santo di Gerusalemme, il sacerdote lo guardasse in viso e leggesse tutti i suoi pensieri. Se scopriva che l'uomo non era veramente pentito, il sacerdote faceva cenno ai leviti di intonare la melodia di un cantico, sì da condurre l'uomo a contrizione.»

Cristina Campo

Parte prima

IL PROBLEMA DI DIO

Il senso dell'ineffabile

La consapevolezza della grandiosità

Tre aspetti della natura si impongono all'attenzione dell'uomo: la potenza, la bellezza, la grandiosità. La potenza gli serve, la bellezza gli procura gioia, la grandiosità lo riempie di timore. Noi diamo per scontato che lo spirito umano sia sensibile alla bellezza della natura. Allo stesso modo consideriamo disumano un individuo che non si commuova alla visione della terra e del cielo, che non abbia occhi per vedere la grandiosità della natura e che non senta, sia pur vagamente, il sublime.

Ma perché? Che cosa significa ciò per noi? La consapevolezza della grandiosità non serve ad alcuno scopo sociale o biologico; l'individuo assai raramente riesce a comunicare ad altri il proprio apprezzamento del sublime o a farlo diventare parte del proprio bagaglio di conoscenze scientifiche. Né il percepirlo procura piacere ai nostri sensi o soddisfa la nostra vanità. Allora, perché esporci alla inquietante sollecitazione di qualcosa che crea ostacoli al nostro desiderio di conoscere, a qualcosa che potrà anche riempirci di paura, di melanconia o di scoraggiamento? Eppure, noi continuiamo a sostenere che il non accorgersi del sublime è indegno dell'uomo.

Forse, più significativa della nostra stessa consapevolezza del cosmico è la nostra consapevolezza di dover essere coscienti di esso, come se ci fosse un imperativo, una spinta a dedicare la nostra attenzione a ciò che supera la nostra comprensione.

Il senso dell'ineffabile

La capacità di esprimersi non è monopolio dell'uomo; in un certo grado, anche gli animali sono capaci di esprimersi e di comunicare. Ciò che caratterizza l'uomo non è soltanto la sua capacità di elaborare parole e simboli, ma anche il fatto di essere costretto a distinguere tra quello che si può e quello che non si può esprimere, il fatto di essere costretto a stupirsi per cose che esistono ma che non possono venir tradotte in parole.

Questo senso del sublime sta alla radice delle attività creative dell'uomo nell'arte, nel pensiero e nel vivere nobilmente. Come nessuna pianta ha mai espresso tutta la segreta vitalità della terra, così nessuna opera d'arte è mai riuscita a esprimere tutta la profondità dell'inesprimibile, al cui cospetto vivono le anime dei santi, dei poeti e dei filosofi. Il tentativo di comunicare ciò che vediamo e che non possiamo esprimere costituisce il tema eterno della sinfonia incompiuta dell'umanità, un'impresa destinata a restare sempre inconclusa. Soltanto coloro che vivono di parole prese a prestito credono di possedere il dono dell'espressione. L'individuo sensibile sa che la realtà intrinseca, la sua essenza più vera non può mai essere espressa. La maggior parte – e spesso il meglio – di ciò che avviene in noi rimane un nostro segreto; da soli dobbiamo lottare con esso. Nessuna lingua è in grado di spiegare quel che si agita nel nostro cuore allorché guardiamo il cielo ingioiellato di stelle. Quel che ci colpisce con incessante stupore non è il comprensibile e il comunicabile ma ciò che, pur trovandosi alla nostra portata, è al di là della nostra comprensione; non è l'aspetto quantitativo della natura ma qualcosa di qualitativo; non ciò che si estende al di là del nostro tempo e del nostro spazio, bensì il significato vero, la sorgente e il termine dell'essere: in altre parole, l'ineffabile.

L'incontro con l'ineffabile

L'ineffabile si trova negli eventi straordinari e in quelli comuni, negli eventi grandiosi della realtà e in quelli minuscoli. C'è chi sente l'ineffabile a intervalli distanziati, negli avvenimenti

eccezionali; altri lo sentono negli avvenimenti abituali, in ogni piega, in ogni angolo; giorno per giorno, ora per ora. Ai loro occhi le cose non sono mai banali; per essi l'esistenza non si accompagna mai al non senso. Essi riescono a sentire la quiete che riempie il mondo nonostante il chiasso che noi facciamo, nonostante la nostra ingordigia. Le cose più esigue e semplici (un pezzo di carta, un tozzo di pane, una parola, un sospiro) nascondono e custodiscono un segreto che non verrà mai violato: uno sguardo di Dio? l'affinità con lo spirito dell'essere? l'eterno balenare di una volontà?

Abolite le nozioni preconcepite, sopprimete la tendenza a ripetervi e a conoscere ancora prima di aver visto, sforzatevi di guardare il mondo per la prima volta, con occhi non offuscati dalla memoria o dal desiderio, e scoprirete che voi e le cose che vi circondano – gli alberi, gli uccelli, le sedie – siete come linee parallele vicine ma mai convergenti. Ben presto abbandonerete la vostra pretesa di conoscere il mondo.

In che modo si svolge questo nostro tentativo di conoscere il mondo? L'intelligenza indaga sulla natura della realtà e, non potendo lavorare senza i suoi strumenti, considera come una risposta alla sua ricerca i fenomeni che paiono rientrare nelle sue categorie. Però, allorché ci mettiamo faccia a faccia con la realtà, senza valerci né di parole né di concetti, allora ci avvediamo che ciò che è intelligibile alla nostra mente è soltanto un leggero strato superficiale della realtà che nel suo profondo ci rimane nascosta, una lieve incrinatura nell'eterno silenzio che resta imperscrutabile a ogni curiosità e indagine, come foglie lontane nell'ora del crepuscolo.

Esiste una via d'accesso all'essenza delle cose?

Si può analizzare, pesare e misurare un albero, osservare e descrivere la sua forma e le sue funzioni, la sua genesi e le leggi alle quali è sottoposto, ma non si giungerà mai a *conoscere l'essenza*. Guardare le cose attraverso i nostri pensieri è come vederle attraverso un globo di cristallo; le immagini che ne ricaviamo possono anche essere parte della verità, ma restano sempre immagini della mente, non le cose in sé. Nella loro fret-

tolosa corsa lungo l'angusto sentiero del tempo l'uomo e il mondo non hanno un momento di sosta, un presente in cui conoscersi. Il pensiero non è mai contemporaneo al suo oggetto, poiché esso è sempre successivo al processo di percezione che si è svolto precedentemente. I nostri pensieri riguardano sempre oggetti postumi. Venendo sempre dopo la percezione, il pensiero dispone soltanto di ricordi. Il suo oggetto è nel passato, come fosse un attimo prima dell'ultimo: tanto vicino eppure tanto lontano. La conoscenza è pertanto un insieme di reminiscenze e, dato che la nostra percezione è sempre incompleta e piena di omissioni, una successiva combinazione di memorie raccolte qua e là. Raramente ci capita di scoprire; noi ricordiamo, prima di pensare; noi vediamo il presente alla luce delle cose che già conosciamo. Noi paragoniamo sempre, invece di penetrare, e non siamo mai completamente liberi dai pregiudizi. Spesso la memoria ostacola l'esperienza creativa.

Il pensiero viene incatenato in parole, in nomi, e i nomi descrivono ciò che gli oggetti hanno in comune. Ciò che la realtà ha di individuale e di unico non si lascia catturare dai nomi. La nostra mente, tuttavia, è costretta ad arrivare a compromessi con le parole e con i nomi. Ciò aumenta la difficoltà di arrivare all'essenziale. Non siamo in grado neppure di definire con precisione che cosa non riusciamo a raggiungere.

Occorre dunque innalzarsi sul cumulo delle idee per rendersi conto che le nostre soluzioni sono enigmi, che le nostre parole sono inadeguate? Davanti alla nostra mente si apre un mondo di cose, eppure spesso la mente sembra una rete nella quale noi cerchiamo di fermare il flusso della realtà; e vi sono momenti in cui la mente viene spazzata via dalla marea dell'inesplorabile, una marea generalmente arginata ma che non retrocede mai.

Disparità tra anima e ragione

La consapevolezza dell'ignoto viene prima della consapevolezza del noto. L'albero della conoscenza cresce sul suolo del mistero. Più prossimi alla nostra mente non sono i concetti, le parole, le definizioni, ma ciò che non ha nome, che non si lascia

esprimere, l'essere. Mentre è vero che il dato di fatto, l'elemento apparente è *vicino* alla nostra esperienza, *dentro* alla nostra esperienza scopriamo invece la diversità e la lontananza. I concetti sono come spuntini deliziosi con i quali cerchiamo di mitigare la nostra sorpresa. Cercate di pensare alla realtà in se stessa, dimenticate ciò che sapete, e vi accorgete del vostro penoso stato di denutrizione. Non dovremmo aspettarci dai pensieri più di quanto essi contengono. L'anima *non* è uguale alla ragione. Noi stessi e i nostri concetti sembriamo degli estranei che si incontrano in qualche punto del tempo senza fine e diventano amici. Talvolta si legano, altre volte no, con vantaggio reciproco. Quanto più incisiva è la consapevolezza dell'ignoto e più forte è la nostra comprensione immediata della realtà, tanto più acuta e inesorabile diventa la percezione di questa disparità.

Come l'individuo non dotato di una mente critica identifica l'apparenza con la realtà, così il «sapiente» identifica l'esprimibile con l'ineffabile, il logico con il metalogico, i concetti con le cose. E come il pensiero critico è conscio di non essere identico alle cose, così la nostra anima quando riflette su se stessa conserva nel suo profondo la consapevolezza di essere distinta dal contenuto logico dei suoi pensieri.

È dalla consapevolezza dell'ineffabile che la nostra indagine deve prendere il via. La filosofia, allettata dalle promesse del conosciuto, ha spesso lasciato ai poeti e ai mistici i tesori di una più alta incomprendimento, dimenticando che senza il senso dell'ineffabile non esistono problemi metafisici, né esiste consapevolezza dell'essere come tale e dei valori come valori.

Le ricerche della ragione finiscono sulla riva del noto; soltanto il senso dell'ineffabile è in grado di spingersi sulla immensa distesa che si trova al di là di esse. Esso soltanto conosce la strada che conduce a ciò che è lontano da ogni esperienza e comprensione. Nessuno dei due è anfibio: la ragione non può oltrepassare le rive del noto e il senso dell'ineffabile è fuori luogo là dove si pesa e si misura.

Noi non oltrepassiamo le rive del noto in cerca di avventura o di rischi o perché la ragione non arriva a rispondere ai nostri interrogativi. Ci inoltriamo poiché la nostra mente assomiglia

a una fantastica conchiglia marina, e tutte le volte che accostiamo l'orecchio al suo orlo sentiamo l'incessante mormorio delle onde al di là della riva.

Cittadini di due regni, noi dobbiamo mantenere una doppia fedeltà: sentire l'ineffabile nell'uno; definire, utilizzare il reale nell'altro. Tra questi due regni costruiamo un sistema di riferimenti, ma non riusciamo mai a colmare la distanza che li separa. Essi sono lontani e vicini tra loro quanto lo sono il tempo e il calendario, il violino e la melodia, la vita e ciò che sta al di là dell'ultimo respiro.

Noi scrutiamo con la ragione i fenomeni tangibili; percepiamo con il senso dell'ineffabile ciò che è sacro e indimostrabile. La forza che predispone al sacrificio di se stessi, i pensieri che creano umiltà nella mente e al di là di essa non sono identici all'abilità logica. La ragione non potrà mai darci quella purezza che mai cessiamo di sognare, le cose inesprese che amiamo di un amore insaziabile, la visione del bene per cui siamo pronti a morire o a rovinarci da vivi. Solo l'ineffabile ci dà il gusto del sacro, la gioia dell'imperituro.

II

Stupore radicale

Ragione e meraviglia

Il più grande ostacolo sulla via della conoscenza proviene dallo spirito conformistico con cui accettiamo nozioni convenzionali, cliché mentali. Un senso di meraviglia o di profondo stupore, uno stato di disagio nei confronti di parole e nozioni, sono pertanto il presupposto per una autentica consapevolezza di ciò che esiste.

Trovandoci faccia a faccia con l'essere in se stesso, ci accorgiamo di poter guardare al mondo con due facoltà: la ragione e la meraviglia. Con la prima cerchiamo di spiegare il mondo o di adattarlo ai nostri concetti; con la seconda ci sforziamo di adattare al mondo la nostra mente.

È la meraviglia, più che il dubbio, la fonte della conoscenza. Infatti, il dubbio sorge sulla scia della conoscenza, come uno stato di incertezza tra due concetti contrari o contraddittori; come una situazione in cui sentiamo vacillare la fede che avevamo abbracciato. Esso sfida la mente riguardo alla realtà e le chiede un esame e una verifica di ciò che è depositato in essa. In altre parole, il dubbio si esplica più in un controllo del rapporto tra mente e realtà che in un interesse verso la realtà stessa; esso si occupa non tanto della percezione in se stessa quanto del suo contenuto.

Il dubbio non si applica a ciò di cui abbiamo una consapevolezza immediata: noi non dubitiamo della nostra esistenza o della nostra vista; ci domandiamo soltanto se conosciamo ciò che vediamo o se ciò che vediamo è un riflesso vero di ciò

che esiste nella realtà: solo allorché la percezione si è cristallizzata in un concetto, comincia a sorgere il dubbio.

Il dubbio quindi è un'attività mentale che dipende da altri elementi: prima noi vediamo, poi giudichiamo e ci formiamo un'opinione, e solamente dopo cominciamo a dubitare. In altre parole, dubitare vuol dire mettere sotto esame ciò che un attimo prima avevamo accettato come possibile verità. Il dubbio è un atto di appello, un processo con il quale un giudizio logico che giaceva nella memoria viene riesaminato dalle capacità critiche della mente. Prima di poter dubitare dobbiamo giudicare e arrivare a credere nel nostro giudizio. Ma se per esaminare dobbiamo prima conoscere, se per dubitare di una credenza dobbiamo prima sostenerla, il dubbio non può essere l'origine della conoscenza.

La meraviglia trascende la conoscenza. Noi non dubitiamo di dubitare, ma rimaniamo stupiti della nostra capacità di dubitare e della nostra capacità di meravigliarci. L'indolente condanna il dubbio; il cieco respinge la meraviglia. Il dubbio può finire, la meraviglia non finisce mai. La meraviglia è uno stato d'animo in cui non guardiamo alla realtà attraverso il reticolato della nostra conoscenza memorizzata; nella meraviglia nulla è dato per scontato. Il nostro spirito non può vivere soltanto riprendendo conoscenze prese a prestito o ereditate. Esaminate quello che sa la vostra anima, ciò che essa accetta come indiscutibile: vi dirà che niente è indiscutibile, che ogni cosa costituisce una sorpresa, che *l'essere è incredibile*. Siamo stupiti dal fatto stesso di vedere qualcosa; stupiti non solo di fronte a valori e cose particolari, ma per il *carattere inatteso dell'essere come tale*, per il fatto che un qualche essere esista.

La filosofia inizia con la meraviglia

Una filosofia che scaturisca da un dubbio radicale finisce in disperazione radicale. È stato il principio del *dubito ut intelligam* a preparare il terreno ai moderni vangeli della disperazione. «La filosofia inizia con la meraviglia» (Platone, *Teeteto* 155d), in uno stato d'animo che vorremmo definire *taumatico* (da *thaumázein*, dubitare) per distinguerlo dallo scetticismo.

Anche prima di ridurre a concetto ciò che percepiamo, noi siamo stupiti, al di là di ogni parola, al di là di ogni dubbio. Tutto possiamo mettere in dubbio, tranne il fatto di sentirci colpiti dallo stupore. Se ci coglie il dubbio, noi poniamo delle domande; ma se ci coglie lo stupore, non sappiamo neanche formularle. I dubbi possono venir sciolti, mentre lo stupore radicale non si cancella mai. Al mondo non vi è risposta allo stupore radicale dell'uomo. Sotto il mare fluttuante delle nostre teorie e delle nostre spiegazioni scientifiche giace l'abisso aborigeno di uno stupore radicale.

Lo stupore radicale possiede un raggio d'azione più vasto di ogni altro atto umano. Mentre ogni atto di percezione o cognizione ha per oggetto un segmento determinato della realtà, lo stupore radicale si riferisce alla realtà nel suo insieme: non solo a ciò che vediamo, ma anche allo stesso atto di vedere e a noi stessi, agli esseri che vedono e che si stupiscono della loro capacità di vedere.

Il mistero all'interno della ragione

L'ineffabile non è per la mente un indovinello, come potrebbe essere, per esempio, la causa delle eruzioni vulcaniche. Non occorre arrivare al fondo del ragionare per incontrarlo. L'ineffabile, come abbiamo detto prima, è qualcosa che ci si presenta ovunque e in ogni momento. Lo stesso atto di pensare sconcerta il nostro pensiero, così come ogni fatto intelligibile, in quanto è un fatto, sommerso in un distacco sconcertante. Non regna forse il mistero all'interno stesso del ragionamento, della percezione, della spiegazione? Dov'è l'autoconoscenza capace di scoprire il miracolo del nostro stesso pensiero, capace di spiegare il nostro privilegio di svuotare il concreto con il fascino dell'astrazione? Quale formula può spiegare e risolvere l'enigma del fatto stesso di pensare? Non è nostra la cosa né il pensiero, ma soltanto la sottile magia che li lega.

Ciò che ci riempie di uno stupore radicale non sono i rapporti in cui ogni cosa si trova inserita, ma il fatto che persino la minima percezione costituisca un massimo enigma. Il fatto più incomprensibile è che noi comprendiamo qualcosa.

È impossibile starsene a proprio agio e basarsi su idee che si sono trasformate in abitudini, su teorie «messe in scatola», che inglobano le nostre o altrui intuizioni. Non possiamo riporre il nostro interesse nella cassetta di sicurezza delle opinioni né possiamo delegarne la forza ad altri e ottenerne così intuizioni di seconda mano. Dobbiamo invece mantener vivo il nostro stupore, il nostro desiderio. E se non riusciamo in questa ricerca dell'intuizione, non è perché sia impossibile trovarla, ma perché non sappiamo come vivere, o meglio come salvarci dalla tendenza narcisistica del nostro spirito a innamorarsi della sua stessa riflessione, tendenza che taglia alla radice ogni pensiero.

L'albero della conoscenza e l'albero della vita affondano le radici nel medesimo suolo. Giocando però con i venti e con i raggi della luce, l'albero della conoscenza anziché frutti produce talvolta foglie brillanti ma senza linfa. Appassiscono pure le foglie, l'importante è che non si prosciughi la linfa. Che valore può avere una speculazione sottile se prima non si è intuita la sacralità della vita, una intuizione da tradurre poi nei termini razionali della filosofia, in un modo di vivere religioso, nelle forme e nelle visioni dell'arte? Mantenere vivi in tutti i pensieri il movimento e il flusso di questa intuizione, in modo che nemmeno nei nostri dubbi la sua linfa cessi di scorrere, significa nutrirsi di tutto ciò che è creativo nella civiltà e nella religione, di un terreno di cui possono fare a meno soltanto le piante artificiali.

Il senso dell'ineffabile non assopisce la ricerca del pensiero, anzi, al contrario, perturba i placidi e dissuggella la nostra impressionabilità repressa. All'ineffabile ci si accosta attraverso una profonda conoscenza, e non con ignorante sguardo animalesco. Per coloro che non cadono nell'errore universale di considerare come noto un mondo ignoto e di dare soluzioni prima di avvertire l'enigma, l'abbondanza di ciò che è esprimibile non sostituirà mai il mondo dell'ineffabile.

Le anime che sanno concentrarsi e non vacillano alla prima occasione, ricorrendo alle parole e alle nozioni prefabbricate di cui è piena la memoria, sono in grado di considerare le montagne come gesti di esaltazione. Per esse ogni vista è subi-

taneità, e gli occhi che nel buio di una cosa non riescono ad avvertire alcun balenio non percepiscono altro che una serie di stereotipi.

Esperienza senza espressione

Siamo sempre a caccia di parole, ma sempre le parole ci sfuggono. Le più grandi esperienze sono però quelle per cui ci manca la possibilità di espressione. Vivere soltanto con ciò che si può dire significa voltolarsi nella polvere, invece di scavare la terra. Come è possibile ignorare il mistero nel quale siamo immersi e al quale ci lega la nostra stessa esistenza? Come possiamo restare sordi al palpitar del cosmo che trova echi sottili nelle nostre anime? Ciò che è più intimo, è più misterioso. La meraviglia è l'unica bussola che possa dirigerci verso il polo del significato. Mentre varco la soglia del prossimo secondo della mia vita, mentre scrivo queste righe, sono consapevole che sentirsi toccato dall'enigma e soffermarvisi – invece di fuggire e dimenticare – significa vivere nell'essenziale.

Divenire consapevole dell'ineffabile vuol dire entrare in urto con le parole. L'essenza, la tangente alla curva dell'esperienza umana, è al di là dei confini del linguaggio. Il mondo delle cose che percepiamo altro non è che un velo. Il suo vibrare è musica, il suo ornamento è scienza, ma ciò che vi si cela è imperscrutabile. Il suo silenzio rimane intatto: nessuna parola riesce a cancellarlo.

Talvolta vorremmo che il mondo potesse gridare e raccontarci da dove gli derivi la sua grandiosità che ci riempie di paura. Talvolta vorremmo che il nostro stesso cuore potesse dirci che cosa lo carica di tanta meraviglia.

La radice della ragione

Tutto quanto sappiamo ci deriva dal pensiero discorsivo? Il nostro potere sillogistico resiste forse a tutti i colpi? La ragione non è l'unico motore nella vita della mente. Chi non sa che le nostre convinzioni contengono molto più di quanto non si è cristallizzato in concetti definibili? È un errore credere che non

c'è nulla nella nostra coscienza che non sia già passato attraverso la nostra percezione o ragione analitica. Gran parte della saggezza inerente alla nostra coscienza è la radice, non il frutto, della ragione. Vi sono nelle nostre anime più canti di quanti la nostra lingua non possa esprimere. Allorché viene staccato dalle sue intuizioni originali, lo spirito sillogistico diviene una perforatrice, e allorché ci avvediamo che i concetti non recano alcun sollievo alla nostra coscienza oltraggiata e alla nostra sete di integrità, noi torniamo alle origini del pensiero, alla riva senza fine che si estende al di là del logico. Come la mente è capace di formulare concetti basati sulla percezione dei sensi, così è anche in grado di ricavare intuizioni dalla dimensione dell'ineffabile. Le intuizioni sono le radici dell'arte, della filosofia e della religione e sono da considerarsi come fatti comuni e fondamentali della vita intellettuale. Le vie del pensiero creativo non sempre coincidono con quelle elencate dai logici tradizionali; il regno in cui si muove il genio, in cui opera l'intuizione, difficilmente è accessibile alla logica.

Il mondo è un'allusione

Un'intuizione conoscitiva

Non è per via indiretta, per analogia o deduzione che prendiamo coscienza dell'ineffabile; noi non vi pensiamo *in absentia*. Lo sentiamo invece come qualcosa che ci viene direttamente attraverso un'intuizione che non conosce fine né origine, logicamente e psicologicamente anteriore a ogni giudizio, a ogni processo di assimilazione della materia soggettiva alle categorie mentali; un'intuizione universale di un aspetto oggettivo della realtà, accessibile a ogni uomo in ogni momento; non è la retorica dell'ignoranza, bensì l'apice del pensiero, congeniale al clima che prevale al culmine dello sforzo intellettuale, là dove nascono opere come gli ultimi quartetti di Beethoven. È un'intuizione conoscitiva, poiché la consapevolezza che ne scaturisce rappresenta un preciso contributo allo spirito.

Una percezione universale

Il senso dell'ineffabile non è una capacità esoterica, ma una facoltà di cui tutti gli uomini sono dotati; è una qualità potenzialmente comune a tutti, come la vista o la capacità di formulare sillogismi. Infatti, come l'uomo è dotato della capacità di conoscere determinati aspetti della realtà, così è dotato della capacità di sapere che nella realtà esiste più di quanto egli sappia. La sua mente si interessa all'ineffabile e a ciò che è esprimibile, e la consapevolezza del suo stupore radicale è

universalmente valida quanto il principio di contraddizione o quello di ragione sufficiente.

Come le cose materiali oppongono resistenza ai nostri impulsi spontanei – ed è appunto questa sensazione di resistenza che ce le fa sentire come reali e non illusorie – così l'ineffabile resiste alle nostre categorie.

Il senso dell'ineffabile percepisce qualcosa di *oggettivo* che non si lascia concepire dalla mente o captare dall'immaginazione o dal sentimento, qualcosa di reale che, per la sua stessa natura, trascende la portata del pensiero e del sentimento. Ciò di cui diventiamo consapevoli in primo luogo non è il nostro io, il nostro stato d'animo, ma una condizione trans-soggettiva, di fronte alla quale viene meno qualsiasi nostra capacità. Soggettivo è il *modo*, non il *contenuto* della nostra percezione. Ciò che percepiamo è oggettivo nel senso che è indipendente dalla nostra percezione e vi corrisponde. Il nostro stupore radicale è la reazione al mistero, non la sua causa. Né voi né io abbiamo inventato la maestà del cielo, come non abbiamo conferito all'uomo il mistero della nascita e della morte. Noi non creiamo l'ineffabile, lo incontriamo.

La nostra consapevolezza di esso è potenzialmente presente in ogni percezione, in ogni atto del pensiero e in ogni fruizione e valutazione della realtà. Essendo un fatto incontestabile, nessuna teoria dell'uomo sarebbe completa se lo escludesse. Lo attestano intrepidi e vittoriosi esploratori i quali, arrivati sulla vetta, si sentono più umili che mai.

È soggettiva l'assenza, non la presenza dello stupore radicale. Tale mancanza o assenza rivela uno spirito incompleto, privo della capacità di ascolto, una sensibilità non sviluppata per quella che è la profondità delle cose.

L'ineffabile, d'altra parte, si lascia verificare da ogni individuo non sofisticato, che deve incontrarlo in tutta la sua completa esperienza. Così si spiega perché le parole che accennano all'ineffabile siano sempre comprensibili a tutti.

Senza il concetto di *ineffabile* sarebbe impossibile spiegare la diversità che caratterizza i tentativi dell'uomo di esprimere e raffigurare la realtà, la varietà delle filosofie, delle visioni poetiche o delle rappresentazioni artistiche, la consapevolezza

za che gli sforzi per esprimere ciò che vediamo sono appena agli inizi.

Abbiamo caratterizzato come universale la percezione dell'ineffabile. Ma se il suo contenuto è incomunicabile, come possiamo sapere che è identica in tutti gli uomini?

A questo proposito è da rilevare che mentre non siamo in grado di definire né di descrivere l'ineffabile, ci possiamo tuttavia indirizzare a esso. Mediante termini *indicativi* più che descrittivi, siamo in grado di chiarire ad altri quei tratti della nostra percezione che fanno parte della esperienza di tutti gli uomini.

Anche la percezione della bellezza non si lascia esprimere dalle definizioni, e dato che ciò che sentiamo non è identico sotto ogni aspetto, le descrizioni che se ne danno sono assai differenti tra di loro. Eppure, noi affermiamo che esse significano fundamentalmente la stessa cosa. Questo avviene perché il lettore riconosce nelle descrizioni gli elementi essenziali di una percezione a cui anch'egli partecipa, anche se le descrizioni di per sé differiscono largamente tra loro.

L'allusività dell'essere

L'ineffabile non è sinonimo dell'ignoto o di ciò che non viene descritto; la sua essenza non sta nel fatto di essere un enigma, di essere nascosto dietro una cortina.

Ciò che noi incontriamo nella nostra percezione del sublime, nel nostro stupore radicale, è un'allusività spirituale della realtà, qualcosa che *allude* a un significato trascendente. Nella sua grandiosità, il mondo è pieno di uno splendore spirituale per cui non abbiamo né un nome né un concetto.

Di colpo diventiamo consapevoli dell'immensa preziosità dell'essere; una preziosità che non è oggetto di analisi ma è causa di meraviglia; è inspiegabile, senza nome, e non si lascia specificare né inquadrare in alcuna delle nostre categorie. Pure sentiamo in noi una *certezza senza conoscenza*: è reale pur non essendo possibile esprimerla. Non è comunicabile ad altri; ognuno la deve trovare da sé. Nei momenti in cui sentiamo l'ineffabile siamo certi del valore del mondo quanto lo sia-

mo del fatto che esso esiste. Ci deve essere un valore che giustifichi l'esistenza del mondo. Possiamo essere scettici sulla questione se il mondo sia perfetto. Comunque, anche ammettendo che sia imperfetto, la preziosità della sua grandezza è fuori discussione.

Così, pur essendo l'ineffabile un termine negativo che indica un limite nell'espressione, il suo contenuto è fortemente affermativo: esso dice *allusione* a qualcosa che è carico di significato, per il quale noi non abbiamo mezzi d'espressione. Di solito consideriamo carico di significato ciò che può essere espresso, e privo di significato ciò che non può essere espresso. Eppure, l'equazione tra il significato e l'esprimibile ignora un vasto campo dell'esperienza umana, ed è respinta dal nostro senso dell'ineffabile il quale è consapevolezza di un'allusione a un significato che tuttavia non si può esprimere. Che il senso dell'ineffabile esprima la consapevolezza di un significato risulta dal fatto che esso suscita nel nostro intimo timore e riverenza.

Universalità della riverenza

La riverenza è un atteggiamento innato della coscienza umana come il senso di paura di fronte al pericolo, o il dolore causato da una ferita. Può variare la sfera degli oggetti venerati, ma la riverenza in sé è una caratteristica dell'uomo in tutte le civiltà. Cerchiamo di analizzare un esempio piuttosto comune e forse universale di questo atteggiamento, la cui struttura interiore si dimostrerà uguale in tutti gli esempi, qualunque sia l'oggetto venerato. Ovviamente, noi non osiamo schernire le stelle, non osiamo beffarci dell'alba o deridere l'esistenza nella sua totalità. La grandiosità sublime suscita un timore reverenziale che non esita e non indietreggia. Lontani dall'immensità, rinchiusi nei nostri concetti, saremmo anche capaci di disprezzare e ingiuriare ogni cosa. Ma allorché ci troviamo tra la terra e il cielo, ciò che vediamo ci impone il silenzio...

Perché non è possibile essere arroganti di fronte all'universo? Per paura, forse? Le stelle non possono farci del male, anche se volessimo beffeggiarle. O forse è per una paura ereditata dai nostri lontani antenati, una specie di superstizione atavica di cui ci dovremmo liberare? Nessuno, a meno che non sia prevenuto, si sente di considerare fatua o assurda la propria riverenza di fronte alla grandiosità. Si tratta, forse, di una forma più alta di egotismo? Non è da persona sana di mente il desiderio di autovenerarsi. La riverenza è sempre rivolta verso qualcun altro; la riverenza verso se stessi non esiste.

Né causa della riverenza è l'ignoranza: l'ignoto di per sé non ci incute timore. Non abbiamo paura dell'altra faccia della luna, né proviamo riverenza per ciò che potrà verificarsi domani. Né possono il potere o le masse suscitare un simile atteggiamento. Quelli che riteniamo degni della nostra riverenza non sono il grande campione o il ricco miliardario, bensì il vecchietto fragile o nostra madre. Né veneriamo un oggetto per la sua bellezza, un'affermazione per la sua consistenza logica o un'istituzione per la sua utilità.

Neppure è venerabile ciò che è conosciuto, giacché il noto si trova entro il raggio della nostra comprensione, mentre noi veneriamo soltanto ciò che ci trascende. Noi non veneriamo il corso regolare delle stagioni ma ciò che lo rende possibile; non veneriamo il calcolatore ma la mente che l'ha inventato; non il sole, ma la forza che lo ha creato. Sono le cose *estremamente preziose* dal punto di vista morale, intellettuale o spirituale che noi veneriamo.

La riverenza è una delle risposte dell'uomo alla presenza del mistero. È questa la ragione per cui, contrariamente a quanto avviene per altre emozioni, la riverenza non chiede di venir espressa a parole. Quando ci troviamo in uno stato di timore reverenziale, le nostre labbra non cercano parole, ben sapendo che con esse corromperemmo noi stessi. In simili momenti parlare è abominazione. Noi desideriamo soltanto fermarci, restare in silenzio, perché quel momento possa durare. È come ascoltare la grande musica: quale raccolto proviene dal terreno fertile del silenzio! Pur non essendo in grado di valutarla, ce ne sentiamo trascinati. Il significato delle cose che veneriamo ci schiaccia e trascende l'ambito della nostra comprensione. Per esso non disponiamo di alcuna categoria, e lo deformeremmo se cercassimo di misurarlo con il metro dei nostri valori abituali: esso trascende essenzialmente i nostri criteri.

La riverenza: un imperativo categorico

Qualcuno obietterà che una reazione psicologica non prova un fatto ontologico e che non si può dedurre un oggetto dalla

sensazione che ne ha un individuo. Il sentimento di timore reverenziale potrebbe talvolta derivare dalla errata interpretazione di un fatto ordinario: potrebbe accadere di essere impressionati oltre misura da uno spettacolo artificioso o dalla ostentazione di un potere maligno. Tale obiezione è valida. Ma ciò da cui noi partiamo non è il sentimento effettivo di timore reverenziale, bensì la certezza intellettuale che di fronte alla grandiosità e al mistero della natura dobbiamo rispondere con il timore reverenziale; noi partiamo non da uno stato psicologico ma da una regola fondamentale della coscienza umana, da un *imperativo categorico*. Certo, la validità e l'imperiosità con cui si impone il timore reverenziale arrivano a un grado di certezza che non viene oltrepassato neanche dalla sicurezza assiomatica della geometria.

Noi non percepiamo il mistero perché ne sentiamo il bisogno, così come non ci accorgiamo dell'oceano o del cielo perché proviamo il desiderio di contemplarli. Il senso di mistero non è il prodotto della nostra volontà: la nostra volontà può sopprimerlo, non generarlo. Il mistero non è il risultato di un bisogno: è un fatto.

L'ondata di mistero non è un pensiero della nostra mente ma una presenza potentissima al di là della mente. Affermando che l'ineffabile è spiritualmente reale, indipendente dalla nostra percezione, noi non rivestiamo di esistenza una mera idea, come non lo faccio quando affermo: «Questo è un oceano», nel momento stesso in cui le sue onde mi trascinano via. L'ineffabile esiste prima che in noi se ne sia formata l'idea. Lo spirito dell'uomo gli testimonia validamente il fatto che il mistero non è assurdo, che, al contrario, le cose note e percepibili sono cariche di un significato che galvanizza e mette a nudo il cuore.

Un significato che trascende la mente

La nostra affermazione che le cose contengono un significato capace di ispirare allo spirito umano un senso di timore reverenziale implica un principio che forse sorprenderà più di un lettore: il significato è qualcosa che si manifesta nelle cose og-

gettive *al di fuori della mente*, indipendentemente dalla consapevolezza soggettiva di esso. In verità, i significati, come i fatti, non dipendono dalla struttura della mente umana, ma sono concomitanti alle cose e agli eventi o contenuti in essi. Nell'analisi astratta noi distinguiamo e dividiamo il fatto dal significato, ma nella percezione reale essi ci vengono dati insieme. Non esistono fatti nudi, neutrali. L'essere come tale non è concepibile; esso è sempre rivestito di significato.

Il significato non è dato dall'uomo alla realtà. Affermare che la realtà è caotica, priva di significato finché l'uomo non la raggiunge con il magico tocco del suo spirito, significherebbe negare che la natura si comporti secondo una legge. L'essenza del pensiero sta nella scoperta più che nell'invenzione.

La percezione dell'uomo comune gli rivela nei fatti un minimo di significato; per l'artista invece essi traboccano di significato; a lui, le cose comunicano più valore di quanto egli sia capace di assorbire. La vita creativa, nell'arte, nella scienza e nella religione, smentisce l'affermazione che l'uomo sia la fonte del significato; egli non fa altro che prestare le proprie categorie e i mezzi di espressione a un significato che già esiste. Soltanto chi ha perduto il senso del significato potrà sostenere che scopo della vita è l'autoespressione e non l'espressione del mondo.

Aspettativa e certezza del significato

L'aspettativa di un significato, la certezza che ogni cosa che esiste è degna di esistere e che ogni cosa reale deve essere compatibile con un pensiero, è alla base di ogni nostro pensare, sentire e volere. È l'oracolo o l'assioma della ragione; per rivendicarlo siamo disposti a impegnare tutto quello che abbiamo, al di fuori di esso non esiste che lo scempio di noi stessi o il desiderio di impazzire. Continuamente alla ricerca di una qualità intrinseca che riveli il suo significato nella realtà, noi abbiamo la certezza che il nascosto e l'ignoto non si riveleranno mai assurdi o privi di significato. Vi è una *preziosità* trascendente che supera la nostra capacità di apprezzamento, e di cui anche i nostri valori più elevati non sono che un'indica-

zione vaga. Il mondo risplende di questa preziosità; l'avvertiamo dovunque andiamo, con il nostro cuore troppo debole o troppo indegno per comprenderla.

Dovremmo forse condannare questa certezza come un atto di audacia temeraria, giacché non viene sempre rivendicata? O non è, invece, da biasimare la nostra mente perché misconosce la sua stessa aspettativa e si compromette con le sue digressioni e nozioni eccentriche, travisando così ciò che in origine era un'intuizione autentica? La pretesa che il significato ultimo debba reclamizzarsi da solo come una campana, la tendenza a riversare sull'universo i concetti antropocentrici preferiti, hanno ridicolizzato il mistero. La nostra scandalosa tendenza a conformare il significato alla nostra mentalità, a volere sempre vedere quale valore abbia il mondo per noi, può segnare il nostro destino alla comprensione del significato.

La scienza: una via d'accesso all'infinito

La scienza non tenta di sondare il mistero: essa si limita a descrivere e a spiegare in termini di necessità causale in che modo reagiscono le cose. Non cerca di fornirci una spiegazione in termini di necessità logica: perché le cose *devono* esistere e perché le leggi della natura *devono* essere così come sono. Non sappiamo, per esempio, *perché* alcune combinazioni di un certo tipo formano una costellazione che si associa ai fenomeni dell'elettricità, mentre altre si associano ai fenomeni del magnetismo. Conoscere come funziona il mondo non ci porta a comprendere la sua natura né ci fa intuire il suo significato, così come la conoscenza della fisiologia e della psicologia generale non ci permette di conoscere il dalai lama che non abbiamo mai incontrato.

Cercare di penetrare un mistero con le nostre categorie è come cercare di mordere un muro. La scienza non riduce la portata dell'ineffabile, anzi la allarga; il progredire della conoscenza non riduce, ma aumenta in noi lo stupore radicale. La teoria dell'evoluzione e dell'adattamento della specie non toglie all'organismo l'incanto del suo mistero. Uomini come Keplero e Newton che sono stati faccia a faccia con la realtà del-

l'infinito sarebbero stati incapaci di dire che i cieli proclamano la gloria non di Dio ma di Keplero e Newton, oppure di dire: «Gloria all'uomo nel più alto dei cieli poiché l'uomo è il signore di tutte le cose».

L'indagine scientifica apre un accesso all'infinito, non a un vicolo cieco; risolto un problema, se ne presenta uno più grande. Ogni risposta porta in sé una moltitudine di nuovi interrogativi; le spiegazioni servono soltanto a indirizzarci verso enigmi più difficili. Ogni cosa accenna a qualcosa che la trascende; il dettaglio indica il tutto; il tutto, l'idea; l'idea, la sua radice misteriosa. Ciò che sembra un centro non è che un punto sulla circonferenza di un altro centro. La totalità di una cosa è in effetti l'infinità.

Ogni conoscenza è una particella

Non esiste pensatore vero che non sia consapevole del fatto che il suo pensiero è parte di un contesto senza confini, che le sue idee non vengono dal nulla. L'intera filosofia è una parola nel contesto di una frase, così come per un compositore la sinfonia più completa non è che una nota in una melodia inesauribile. Soltanto quando siamo inebriati dalle nostre stesse idee il mondo dello spirito ci appare come un soliloquio e ideali, pensieri, melodie come ombre di noi stessi. I ricchi nello spirito non sanno come si possa essere fieri di ciò che si comprende, giacché sentono che le cose che essi comprendono sono esplosioni di un significato che è inconcepibile; sentono che non esistono idee solitarie vaganti nel vuoto di cui appropriarsi. *Essere* implica *significare*, poiché ogni essere rappresenta qualcosa che è più di se stesso; poiché ciò che si vede, ciò che si conosce, sta per ciò che non si vede, per ciò che non si conosce. Persino la formula matematica più astratta a cui potremmo ridurre l'ordine dell'universo fa sorgere la domanda: che cosa significa questo? E la risposta sarà necessariamente: tutto questo rappresenta la maestà di ciò che è superiore a se stesso. A qualunque vetta del pensiero si possa arrivare, sempre si scoprirà un significato trascendente.

Il mistero dell'universo o è un caos privo di ogni valore, o è

colmo di un significato infinito che oltrepassa la portata delle menti finite; in altre parole, o è assolutamente privo di significato o assolutamente pieno di significato; o è troppo al di sotto o troppo al di sopra perché possa diventare oggetto della comprensione umana.

Allora, come conosceremmo il mistero dell'essere se non attraverso il nostro senso dell'ineffabile? Appunto questo senso ci trasmette la supremazia e la grandiosità dell'ineffabile insieme con la conoscenza della sua realtà. Così, non possiamo negare la superiorità dell'ineffabile nei riguardi della nostra mente, anche se, per la stessa ragione, non possiamo provarla.

D'altronde, il fatto che siamo capaci di sentirlo e di essere consci della sua esistenza indica chiaramente che esiste un certo rapporto tra l'ineffabile e lo spirito umano. Non dovremmo, dunque, classificarlo come *irrazionale*, e disprezzarlo quale residuo della conoscenza, quale desolato avanzo di una speculazione indegna della nostra attenzione. L'ineffabile è concepibile, nonostante sia inconoscibile.

L'ineffabile è un'illusione?

Contro la nostra affermazione dell'ineffabile si potranno avanzare le seguenti argomentazioni: ammesso pure che nella realtà esistano certi attributi significativi, ve ne sono certamente altri che, pur essendo considerati da noi come reali, non sono che mera illusione. Noi non sosteniamo, per esempio, che nella realtà esista qualcosa che corrisponde alle immagini grottesche dei demoni venerate nei culti primitivi. Non sarà anche l'ineffabile una mera parola, una mistificazione? Il fatto che esso abbia per noi un significato prova necessariamente che esso rappresenta qualcosa? Che cosa garantisce che il senso dell'ineffabile sia qualcosa di più che un'impressione soggettiva? Accettiamo pure questa teoria e diciamo che si tratta di un sogno che si sviluppa ai margini della mente, quale germoglio magico di un pensiero intenso ma interessato. Però, la via piana ed elegante che questa teoria offre è falsa; è troppo scivolosa per camminarci sopra. Perché mai l'uomo dovrebbe desiderare o postulare l'esistenza di un mistero che egli non può né dominare né com-

prendere, che lo riempie di terrore e di umiltà? Le teorie sono sempre grandiose, ma la loro validità viene dimostrata soltanto allorché vengono applicate. È mai possibile immaginare che un bel giorno un'accademia internazionale di studiosi proclami: non c'è niente da venerare; il mistero della vita, del cielo e della terra non è altro che finzione della mente?

Sostenere che gli spiriti più sensibili di tutte le epoche sono stati vittime di una illusione; che la religione, l'arte, la filosofia sono il risultato di un autoinganno, sa troppo di sofisma per essere ragionevole. Gettando il discredito sul genio umano, una simile affermazione squalificherebbe automaticamente anche la nostra mente, negandole la capacità di fare una qualunque affermazione. È vero che la storia della religione abbonda di idoli e simboli che hanno avuto un significato per alcuni e nessun significato per altri. Ma non rappresentavano proprio niente? Si potrà certo far osservare che complessi psichici hanno presumibilmente determinato il desiderio di creare quegli idoli primitivi, come si potrà metterne in rilievo i lati ridicoli e perversi. Tuttavia, il rifiutarli come intenzionali prodotti dello spirito non annulla il senso di mistero implicito nell'ansia stessa di crearli e di venerarli. L'errore degli idolatri comincia nel momento in cui cercano di esprimere il loro senso del mistero, allorché cominciano a rapportare il trascendente alle loro necessità e idee convenzionali e tentano di specificare ciò che si trova al di là della loro capacità di comprensione. In questo processo si inseriscono dei moventi che non hanno alcun legame con la loro intuizione originale. Per essi il mezzo diviene fine, il temporale diviene definitivo, travisando così non solo i fatti venerati ma anche l'attributo divino che hanno loro conferito. Essi devono ancora sentire: «Non ti creerai immagine scolpita né qualunque altra forma di somiglianza». Nessuna cosa può servire da simbolo o somiglianza di Dio, neppure lo stesso universo.

In uno splendido pomeriggio d'estate, un noto educatore stava ammirando il cielo, quando la sua figlioletta gli si rivolse con la domanda: «Che cosa c'è al di là del cielo?». Il padre le diede una risposta «scientifica»: «Etere, bimba mia». Al che la bambina esclamò: «Etere!», e si tappò il naso con le mani...

La conoscenza attraverso l'apprezzamento

Una percezione al termine della percezione

Il cerchio turbinoso dell'esperienza ha come tangente ciò che supera questa esperienza, ma noi ne siamo raramente consci. Nella passione di conoscere, la nostra mente utilizza la ricchezza di un mondo che non oppone resistenza; poi, afferrando lo scarso bottino, frettolosi abbandoniamo il campo per perderci nel turbine della nostra conoscenza.

L'orizzonte della conoscenza scompare nella nebbia prodotta dai capricci e dai luoghi comuni. Ci rifiutiamo di notare ciò che si trova al di là della nostra vista, contenti di tramutare la realtà in opinioni, i misteri in dogmi e le idee in una moltitudine di parole. Ciò che è straordinario ci pare abitudine: l'alba non è che una routine quotidiana della natura. Ma di tanto in tanto ci svegliamo: tutt'a un tratto, nella processione senza fine dei giorni e delle notti, un terrore solenne s'impadronisce di noi, con la sensazione che la nostra sapienza sia meno che polvere. Non possiamo reggere allo splendore commovente dei tramonti. A che servono allora le opinioni, le parole, i dogmi? Tra le pareti del nostro studio il nostro sapere ci sembra un fascio di luce. Ma quando ci troviamo davanti a una porta che si apra sull'infinito, ci accorgiamo che tutti i nostri concetti non sono che pagliuzze brulicanti in un raggio di sole.

Per alcuni di noi le spiegazioni e le opinioni segnano la scomparsa della meraviglia, una sorta di coprifuoco che annuncia la fine dell'intuizione e della ricerca. Tuttavia, coloro

che tengono più alla realtà che all'informazione, coloro per i quali la vita è più importante dei concetti e il mondo vale più delle parole, non arrivano mai a illudersi che ciò che sanno e percepiscono sia il nocciolo della realtà. Noi siamo capaci di servirci delle cose, di catalogarle con parole forbite; ma allorché cessiamo di piegarle ai nostri scopi e di imporre loro i modelli del nostro intelletto, rimaniamo come storditi e incapaci di dire che cosa sono in realtà; incapaci di affrontare qualcosa che si affaccia davanti a noi: qualcosa di troppo grandioso perché lo possiamo percepire. Musica, poesia, religione, tutte hanno inizio nell'incontro dell'anima con un determinato aspetto della realtà per il quale la ragione non ha concetti e il linguaggio non ha definizioni.

La via della convenienza

La nostra attenzione si rivolge principalmente alla convenienza, a ciò che aumenta i nostri vantaggi e ci permette di sfruttare le risorse del nostro pianeta. Se la nostra filosofia fosse la proiezione dell'effettivo comportamento dell'uomo, il valore della terra verrebbe definito come una fonte di rifornimento per le nostre industrie e l'oceano una riserva di pesci. Però, come abbiamo già visto, vi è più di un aspetto della natura che si impone alla nostra attenzione. Il nostro incontro con il mondo non avviene soltanto sulla strada dell'utile ma anche attraverso la meraviglia. Sulla prima, accumuliamo dati d'informazione che ci permettono di dominarlo; sulla seconda approfondiamo il nostro apprezzamento per essere in grado di rispondere. Linguaggio dell'utilità è il potere; linguaggio della meraviglia è la poesia.

Allorché cerchiamo di allargare le nostre conoscenze per soddisfare la nostra sete di potere, il mondo appare avverso ed estraneo; invece la conoscenza che acquistiamo nell'anelito di apprezzamento ci porta a scoprire il nostro unisono con le cose. L'informazione ci lascia soli; l'apprezzamento ci mette in comunione con tutte le cose.

La volontà di meravigliarsi

L'avanzare della civiltà comporta quasi necessariamente il declino del senso di meraviglia. E questo fatto costituisce un sintomo allarmante del nostro stato d'animo. L'umanità non perirà per mancanza d'informazione ma per mancanza di apprezzamento. L'inizio della nostra felicità sta nel comprendere che una vita senza meraviglia non vale la pena di essere vissuta. Quello che ci manca non è la volontà di credere, ma la volontà di meravigliarci.

Captare le allusioni sommerse nelle cose percettibili, i valori interstiziali che non salgono mai alla superficie, la dimensione indefinibile di ogni esistenza: è questa l'impresa della poesia autentica. Sotto questo aspetto, la poesia costituisce per la religione ciò che l'analisi costituisce per la scienza. Non a caso la Bibbia è stata scritta non *more geometrico* ma nel linguaggio dei poeti. L'artista però percepisce l'ineffabile come anonimo, qualcosa trovato per caso. All'uomo religioso, invece, nulla appare abbandonato o non richiesto; è come se Dio stesse fra lui e il mondo. Scompare alla sua vista ciò che gli è più familiare e sotto il palinsesto delle cose egli riesce a distinguere l'originale.

Il mondo come oggetto

La nostra mente sicura di sé si specializza nella produzione di coltelli, come se fosse una fucina, e con ogni suo pensiero brandisce una lama che taglia il mondo in due: la cosa e l'io; un oggetto e un soggetto che percepisce l'oggetto come qualcosa di distinto da sé. Asservita al nostro desiderio di potere, la mente viene abituata ad assalire per saccheggiare invece che a entrare in comunione per amare. Inoltre, poiché la nostra attenzione è necessariamente selettiva, considerando una cosa trascuriamo tutte le altre che, essendo al di là di ogni controllo, sfuggono alla nostra autorità.

Quando l'uomo cessa di trasformare il mondo in oggetti dell'astrazione, si rende conto che la sua mente lo tratta come un satellite e gli impedisce di avvicinarsi alla stessa realtà e

non gliene rivela mai il segreto, precludendogli la strada all'essenza piuttosto che avvicinarlo a essa.

Quando l'uomo incontra il mondo non con gli attrezzi da lui fabbricati ma con l'anima con la quale è nato; non come cacciatore in cerca della preda, ma come un amante che corrisponde all'amore; quando l'uomo e la materia si incontrano da eguali di fronte al mistero, ambedue creati, sostenuti e destinati a scomparire, egli non sente un oggetto o una cosa ma una comunanza che lo coinvolge con tutte le cose; non incontra un fatto particolare ma la situazione sorprendente che esistono dei fatti; l'essere; la presenza di un universo; lo svolgersi del tempo. Il senso dell'ineffabile non sta fra l'uomo e il mistero; lungi dal separarli, li accomuna.

Per la nostra conoscenza il mondo e l'«io» sono due entità, oggetto e soggetto; ma *entro* la nostra meraviglia, il mondo e l'«io» sono una cosa sola nell'essere, nell'eternità. Divenuti sensibili al fatto che viviamo nella grande comunanza con tutto ciò che esiste, noi cessiamo di considerare le cose quali occasioni da sfruttare. La conformità all'*ego* non è più il nostro unico interesse, e il nostro diritto di servirci della realtà per i cosiddetti fini pratici viene messo in dubbio.

Le cose intorno a noi si liberano dalla banalità che abbiamo loro conferito e la loro estraneità apre tra esse e il nostro spirito come un abisso, non colmabile con nessuna parola. Come avviene che io usi questa penna e scriva queste righe? Chi siamo noi per poter scrutare le stelle esoteriche, assistere ai tramonti del sole, avere a nostra disposizione la primavera che ci aiuta a sopravvivere? Che cosa daremo come contraccambio per il fatto di respirare e di pensare, per il dono di vedere e di sentire, per l'amore e per il successo? Un'evidenza insistente che penetra nella nostra mente ci trattiene dallo scambiare la benignità del mondo per mancanza di proprietario, il suo vivere simbolico per monotono ordine.

Una delle esperienze più sconvolgenti della nostra infanzia è legata alla scoperta che i nostri bisogni e azioni non sempre sono graditi al nostro prossimo, che il mondo non è soltanto alimento per il nostro piacere. La resistenza che incontriamo, i rifiuti nei quali incorriamo, ci aprono gli occhi sull'esistenza

di un mondo al di fuori di noi stessi. Man mano però che cresciamo e ci rinforziamo, poco alla volta ci rimettiamo da questa esperienza, cerchiamo di scordare la sua lezione dolorosa, e usiamo quanto più possibile la nostra abilità per imporre la nostra volontà sulla natura e sugli uomini. Nessun ricordo della nostra esperienza passata smantella l'arroganza che di tanto in tanto ostruisce il flusso della nostra mente. Abbagliati dalle brillanti conquiste dell'intelletto nella scienza e nella tecnica, siamo stati indotti a crederci padroni della terra e a considerare la nostra volontà come l'estremo criterio di ciò che è giusto e sbagliato.

Il mondo è forse alla mercé dell'uomo?

Ci stiamo svegliando ora da uno stato di ebbrezza, da una felicità giovanile legata ai trionfi della nostra sapienza. Stiamo rendendoci conto della desolata situazione in cui si troverebbero la natura e l'uomo stesso se tutto fosse lasciato completamente alla mercé dell'uomo e dei suoi capricci. Non dobbiamo lasciarci ingannare dallo splendore limitato di teorie che non rispondono ad alcuno dei nostri problemi più vitali e che, al contrario, ridicolizzano il nostro bisogno innato di porre l'interrogativo più evidente e più urgente: Qual è il segreto dell'esistenza? Per quale motivo e nell'interesse di chi viviamo? Solamente chi non ha mai provato il terrore della vita, solamente chi afferma che vivere è un piacere e che un piacere sempre maggiore è riservato alle generazioni future non sentirà la necessità fondamentale di domandarsi: Per quale motivo? Nell'interesse di chi?

Noi cantiamo per tutte le cose

Nell'ampio testo della realtà lo spirito pratico è più attento alle virgole e ai due punti che al contenuto e al significato, mentre per il senso dell'ineffabile le cose risaltano come punti d'esclamazione, come testimonianze silenziose; l'anima dell'uomo spinge a prestare la voce a tutte le creature per cantare ciò per cui esse esistono. Tutte le cose comportano più signifi-

cato di quanto non sia contenuto nel loro essere: esse significano più di quanto sono in se stesse. I fatti finiti contengono anch'essi un significato infinito. È come se tutte le cose fossero vibranti di un significato spirituale, e ciò che noi cerchiamo con l'arte creativa e le azioni giuste è di intonare questa corda segreta, un aspetto di quel significato.

Fino a quando non vediamo che oggetti, noi siamo soli. Quando cominciamo a cantare, noi cantiamo per tutte le cose. La musica, nella sua essenza, più che descrivere ciò che esiste, cerca di trasmettere ciò che la realtà significa. L'universo è una partitura di musica eterna, e noi siamo il suo grido, siamo la sua voce.

La ragione esplorando le leggi della natura tenta di decifrare le note ma non afferra l'armonia; il senso dell'ineffabile, invece, ricerca il canto. Quando pensiamo, noi usiamo parole o simboli di ciò che sentiamo riguardo alle cose. Quando cantiamo, invece, veniamo trascinati dalla meraviglia; e gli *atti di meraviglia* sono segni o simboli di ciò che le cose significano.

Un interrogativo al di là delle parole

Non sappiamo fare domande

L'universo è un'allusione immensa e la nostra vita interiore è una citazione anonima; soltanto le parole in corsivo sono nostre. Abbiamo la capacità di verificare questa citazione, di identificarne la fonte, di conoscere il significato di tutte le cose?

La domanda è l'inizio di ogni pensiero. Soltanto sapendo formulare la domanda giusta si può sperare di giungere a una risposta. Nel fare una domanda, dobbiamo in un certo senso anticipare qualcosa sulla natura di ciò che è oggetto della nostra domanda. Per questo motivo non siamo in grado di formulare la domanda sulla sorgente prima di tutta la realtà. Essa riguarda qualcosa che non si lascia inquadrare nelle nostre categorie limitate, che non si lascia mettere nelle catene di una frase e trasformare in una materia definita che si possa indagare. Formule quali: Qual è l'origine ultima dell'universo? Che cosa sta dietro a tutti gli eventi? sono travestimenti di ciò che si presenta irresistibilmente al nostro primitivo senso di meraviglia. Con la nostra domanda cerchiamo l'origine dell'universo o non piuttosto la sua presenza, il suo fine e il suo compito? Sappiamo veramente delimitare i confini tra l'origine sconosciuta e il prodotto conosciuto, ossia sappiamo dove finisce la sorgente e dove inizia la sua derivazione? Persino nella loro struttura queste formule sono impregnate di presupposti logici che a un'analisi approfondita rivelano delle difficoltà che è arduo risolvere.

Requisito primo dei nostri sforzi per trovare una risposta è la profonda consapevolezza di quanto siano inadeguate tutte le categorie nei confronti dell'indefinibile, insondabile onnipresenza del mistero. Quanto più curiamo che il nostro interrogativo incomparabile non venga adulterato o addirittura soffocato da formulazioni inadeguate, tanto maggiore è la probabilità di tenere testa a risposte finali capziose.

Per quale ragione? Nell'interesse di chi?

Infatti nella nostra ansia dimentichiamo ogni precauzione e ogni prudenza. Né il saggio né il selvaggio riescono a aggirare l'interrogativo: Chi è il grande autore? Perché esiste un mondo? Quale senso ha l'essere vivi?

Malgrado tutte le nostre conquiste e tutta la nostra potenza, noi siamo come mendicanti ciechi in un labirinto, e non sappiamo a quale porta battere per ottenere sollievo alle nostre ansie. Noi sappiamo *come* agisce la natura, ma non *perché* e *nell'interesse di chi*; sappiamo di vivere, ma non perché e per che cosa. Sappiamo di dover indagare, ma non sappiamo chi ha posto in noi questo bisogno di indagare.

Intimidito dalla forza dell'agnosticismo, secondo cui l'unico atteggiamento onesto nei riguardi degli interrogativi ultimi è quello di ignorarli, l'uomo moderno evita la metafisica ed è portato a sopprimere il suo senso istintivo, a escludere le domande che oltrepassano il suo spirito e a cercare rifugio entro i confini del suo io limitato. Eppure, un tale atteggiamento non è che un tranello, inconsistente e autoingannevole. Insistendo sulla nostra incapacità di conoscere, noi mostriamo proprio quella conoscenza che affermiamo irraggiungibile. L'asserzione che non ci sia alcun significato ultimo suona stridente nel profondo silenzio dell'ineffabile.

È possibile sfuggire all'interrogativo ultimo ritirandosi entro i confini del proprio io? Spesso la tendenza della mente per le dicotomie prende il sopravvento sulla nostra consapevolezza della meraviglia, facendoci apparire l'ineffabile come una cosa o un aspetto delle cose distaccato da noi stessi; come se soltanto le stelle fossero circondate da un alone di mistero e

non già la nostra stessa esistenza. La verità è che il nostro io, il nostro «signore», è qualcosa di ignoto, in sé inconcepibile. Penetrando nell'io, scopriamo il paradosso di ignorare quello che crediamo di conoscere tanto bene.

Chi è l'«io»?

L'uomo vede la realtà che lo circonda assai prima di prendere coscienza del suo proprio io. Molti di noi sono coscienti della misteriosità delle cose; ben pochi, invece, sentono il mistero della propria stessa presenza. Non è possibile descrivere l'io con i termini della ragione, poiché tutti i nostri simboli sono troppo miseri per darne un'idea. L'io è più di quanto possiamo immaginare; esso, per così dire, volge la schiena alla mente. In verità, persino la mente costituisce per sé medesima un enigma più grande di quello di una stella. La mente umana agisce in modo elusivo; le idee, che sono i mattoni di cui si compongono le convinzioni, sono dei simboli il cui significato l'uomo non penetra mai completamente; e ciò che egli desidera esprimere è sommerso nella profondità insondabile dell'inconscio. Al di là della mia portata c'è tutto il fondo della mia vita interiore. Non sono neanche sicuro se la voce che esce da me sia espressione di una precisa unità personale. Che cosa della mia voce deriva da me stesso e che cosa è invece risonanza di una realtà trans-soggettiva? Dicendo «io», cerco di differenziare me dalle altre persone e dalle altre cose. Ma qual è il contenuto diretto, positivo dell'«io»: il fiorire della coscienza sul terreno impenetrabile del subconscio? L'io include la realtà ignota, subconscia, non meno di quella nota e conscia. Questo significa che è possibile separare l'io, in modo distinto, solamente nelle sue ramificazioni; cioè dagli altri individui e dalle altre cose, ma non alle sue radici.

Tutto ciò che conosciamo dell'io è la sua espressione, ma l'io non viene mai espresso in maniera completa. Che cosa siamo, non possiamo dirlo; che cosa diventiamo, non lo possiamo comprendere. Tutto è un'abbreviazione segreta e allusiva, che la mente cerca invano di decifrare. Come il rovetto ardente, l'io brucia senza mai consumarsi. Portando dentro di sé qualcosa

che è più della ragione, soffre le doglie del parto con l'ineffabile. Vi è un significato nella similitudine dell'uomo. Ma quale?

Come vedremo più avanti,¹ esistere implica avere del tempo. Ma l'uomo possiede il tempo? Il fatto è che il tempo, gli attimi nel corso dei quali io vivo, non li posso possedere, come sicuramente non è mia proprietà privata il fattore atemporale nella mia temporalità. Comunque, se la vita non appartiene a me esclusivamente, quale titolo legale vanto nei suoi confronti? La mia natura ha il diritto di dire «io»? Chi è questo «io» a cui si crede appartenga la mia vita? Nessuno ne conosce il contenuto o i limiti. È qualcosa che deperisce o che, invece, il tempo non può eliminare?

Come individuo, come «io», mi trovo separato dalla realtà esteriore, dagli altri uomini e dalle altre cose. Ma nell'unico rapporto in cui l'«io» diviene cosciente di se stesso, cioè nel suo rapporto con l'esistenza, mi accorgo che ciò che chiamo «me stesso» è un autoinganno; che l'esistenza non è una proprietà ma una custodia; che l'io non è un'entità isolata, chiusa in se stessa, un regno governato dalla nostra volontà.

Allorché cerchiamo di penetrare nel profondo dell'io, ci si presenta il paradosso di non conoscere affatto ciò che crediamo di conoscere tanto bene. Una volta che ci siamo resi conto che l'io in se stesso è un mostruoso inganno, che l'io è qualcosa di trascendente travestito, allora cominciamo a sentire la pressione che ci abbassa al mero livello dell'io; cominciamo a comprendere che la nostra consapevolezza normale è in uno stato di trance, che ciò che si trova più in alto in noi è generalmente tenuto in sospeso; cominciamo a sentirci estranei all'interno della nostra consapevolezza abituale, come se la nostra stessa volontà ci venisse imposta.

Le anime dotate di una visuale chiara, prese nella tensione esistente tra ciò che è ovvio e la quiete clandestina, non rimangono abbagliate né sorprese. Osservando la pantomima senza fine che si svolge in un mondo pieno di ostentazione e di turbolenze, sanno che il mistero non è là, mentre noi siamo qua: la verità è che noi siamo tutti immersi nel mistero, ne siamo impregnati; anzi, in parte, siamo noi stessi mistero.

Io sono quello che non sono

E Dio disse a Mosè:

Io sono quello che sono; e aggiunse:

Così dirai ai figli d'Israele:

l'Io sono mi ha mandato da voi.

(Esodo 3,14)

Io sono dotato di una volontà, ma questa volontà non è la mia; sono dotato di libertà, ma è una libertà imposta alla volontà. La vita è qualcosa che visita il mio corpo, un prestito trascendente; io non ho né originato né compreso il suo valore e il suo significato. L'essenza di ciò che sono non è mia. Io *sono ciò che non è mio*. Sono quello che non sono.

Sul piano della mia consapevolezza abituale io mi trovo avvolto in un'autocoscienza e asserisco che i miei atti e stati d'animo hanno origine in me e appartengono a me. Quando però mi inoltro di più e metto a nudo l'io, mi avvedo che il mio io non trae origine da se stesso, che l'essenza dell'io sta nel suo essere un non-io; che, in ultima analisi, l'uomo non è un soggetto ma un *oggetto*.²

Manca un soggetto che ponga la domanda

A parole è facile porre la domanda: Chi è il soggetto del quale il mio io è l'oggetto? Ma il sentire intensamente il significato di questa domanda supera le nostre capacità di comprensione, perché è impossibile comprendere logicamente le sue implicazioni. Infatti, formulando la domanda, sono sempre conscio del fatto che sono io a farla. Ma appena mi conosco come «io», come soggetto, non mi riesce più di comprendere il contenuto della domanda, nella quale sono collocato quale oggetto. Perciò, sul piano dell'autoconsapevolezza, non vi è alcun modo di affrontare il problema, di porre l'interrogativo supremo. D'altra parte, quando sono sopraffatto dallo spirito dell'ineffabile, non rimane alcun io logico che possa porre la domanda, né alcuna capacità mentale di ergermi a giudice nei confronti di Dio, considerato come oggetto, di cui sto per deci-

dere l'esistenza. Sono incapace di alzare la voce e sedere in giudizio. Non c'è un io che dica: Penso che...

Infatti non esiste un piano speculativo dal quale possa venire la domanda. O non afferriamo il significato del problema oppure, quando ci rendiamo conto della domanda che dovremmo formulare, non rimane alcun soggetto logico che possa domandare, esaminare, approfondire.

VII

Il Dio dei filosofi

Dio come problema speculativo

È tradizione esprimere l'interrogativo ultimo in termini speculativi. Prendendo come punto di partenza il mondo o l'ordine naturale, la domanda che si porrebbe è: I fatti di questo mondo esprimono la presenza o l'esistenza di un'intelligenza suprema?

La scienza si fonda sul presupposto che nella natura esistono leggi intelligibili che possono essere osservate, interpretate e descritte dalla mente umana. Non è stato lo scienziato a inventare queste leggi complicate; esse esistevano assai prima che egli ne avesse intrapreso l'esplorazione. Pertanto, qualunque sia il modo in cui tentiamo di comprendere la realtà della natura – come un meccanismo o come un ordine organico –, essa ci si presenta come un'entità piena di significati, i cui processi sono regolati da principi severi. Tali principi non sono solo inerenti ai rapporti effettivi tra le componenti della realtà, ma sono anche intrinsecamente razionali, se la nostra mente sa afferrarli.

Ammettendo allora che nella natura operi la razionalità, non vi è altro modo di spiegarla se non riferendosi all'attività di un'intelligenza suprema.

Perciò, la probabilità che l'universo sia sorto senza alcun disegno è infinitesimamente esigua, mentre la probabilità che l'intelligenza sia alla radice degli esseri è talmente grande da superare persino la verosimiglianza che sta alla base della

scienza. L'insorgere dell'ordine universale per puro caso – ciò che sarebbe una categoria irrazionale – sembra alla nostra mente assai meno plausibile del suo insorgere per opera di un creatore sovrarazionale.

Non è molto difficile scoprire nelle prove speculative alcuni errori sottili. Si potrà obiettare, per esempio, che l'esistenza di un ordine nel mondo non prova necessariamente l'esistenza di una mente divina al di sopra e al di fuori dell'ordine stesso: dall'ordine possiamo dedurre solamente l'esistenza di una causa superiore, non l'esistenza di un essere che trascende ogni causalità. Oppure, per esprimere questi concetti in termini logici, l'universo, come lo comprendiamo noi, è un sistema chiuso di rapporti logici, e tutto quello che ne possiamo dedurre è una struttura logica suprema. Ammettendo l'esistenza di una mente o di un essere supremo al di là dell'universo, dall'ambito della logica passiamo a quello dell'ontologia. Dal punto di vista logico, si potrà affermare che non vi è alcuna giustificazione per supporre l'esistenza di un essere supremo: nella natura possiamo osservare un ordine meccanico, non già una coscienza viva. Di conseguenza, tutto quello che la mente umana può presumere è l'esistenza di una suprema forza meccanica, di un cieco potere del fato. Come filosofi ci rifiutiamo dunque di credere nell'esistenza di un essere supremo, dotato di volontà e di intelligenza.

Un siffatto rifiuto è in perfetto accordo con le nostre abitudini. Ci comportiamo come se la natura fosse un albero che prorompe da una tomba primordiale non contrassegnata e come se noi, gli uomini, fossimo vivi per sbaglio, per caso o per una svista.

Trattiamo il mondo come una potente quercia dalla quale i bambini tolgono fronde e rami e nella cui corteccia i turisti incidono il loro nome.

Le argomentazioni speculative sono cosmocentriche oppure antropocentriche. L'argomentazione cosmologica dell'esistenza di Dio parte dal presupposto del disegno e della realtà dell'universo. Essa domanda: Qual è la causa suprema di tutto ciò che esiste? Il principio di causalità serve da scala sulla quale la mente ascende verso un essere supremo; e si cerca

Dio come spiegazione degli eventi naturali, come soluzione scientifica di un problema. Analogamente, l'argomentazione morale dell'esistenza di Dio di Kant parte da premesse morali. Se la moralità deve essere qualcosa più di un sogno vano, si deve realizzare l'unione della virtù con la felicità. L'esperienza invece dimostra con abbondanti esempi che nel sistema naturale noto empiricamente non esiste alcuna dipendenza della felicità dalla virtù. L'unione deve dunque venir realizzata non da noi ma da un potere supremo, per noi. Diventa perciò un postulato morale che esista un essere supremo dotato di assoluta sapienza e sacralità.

La fondamentale debolezza di queste argomentazioni dipende dal fatto che il loro punto di partenza è costituito da un problema cosmologico o antropologico invece che religioso. Esiste, però, anche una situazione religiosa unica nella quale la mente si sente sollecitata non dai problemi della natura e dell'uomo – per quanto urgenti e importanti possano essere – ma da Dio; non dal rapporto del mondo con le nostre categorie, ma dal rapporto del mondo con Dio.

È l'ordine che conta più di ogni cosa?

Un'altra deficienza nelle prove speculative dell'esistenza di Dio sta nel fatto che, quand'anche avessero un valore indiscutibile, esse provano troppo poco. Qual è il punto essenziale di tali prove? È l'affermazione che, dati certi fatti di esperienza, come per esempio l'ordine razionale dell'universo, Dio è l'ipotesi necessaria per spiegarli. Poiché una conclusione non può contenere più di quanto implicino le sue premesse, nella migliore delle condizioni un dio derivato dalla speculazione sarebbe ciò che la nostra conoscenza dei fatti dell'universo comporterebbe, cioè un'ipotesi. Partendo da una giustificazione razionale del nostro credo, noi possiamo acquisire l'idea che l'esistenza di Dio è probabile quanto lo è l'etere per la fisica o il flogisto per la chimica, cioè un'ipotesi che facilmente può essere negata o resa inutile cambiando le premesse. Inoltre, ammesso che si sia dimostrata l'esistenza di un essere dotato di supremo genio e saggezza, rimane sempre la doman-

da: Perché dovremmo noi, povere creature, preoccuparci di lui, che è il più perfetto? Potremmo anche accettare il concetto che ci sia un ideatore supremo e ciò nonostante dire: E con ciò? Finché il concetto di Dio non ci sconvolge, finché noi continuiamo a dire: E con ciò?, non è di Dio che stiamo parlando, ma di qualcos'altro.

Il concetto di un supremo ideatore potrà procurarci una certa sicurezza intellettuale nella nostra ricerca di un piano, di una legge e di un ordine dell'universo, garantendoci la validità delle teorie scientifiche. Comunque, l'universo può essere accettato come un colpo di genio e le stelle come se fossero lucenti di significato, e ciò nonostante le nostre anime non cesserebbero di essere inseguite da un timore di futilità, un timore che non potrà essere vinto dalla convinzione che in qualche angolo dei recessi infiniti della divinità esista una fonte di sapienza. È l'ordine che conta più di ogni cosa? È l'ordine il culmine di ciò che la saggezza divina poteva creare? Siamo più ansiosi di sapere se vi sia un Dio della giustizia che un Dio dell'ordine. Vi è un Dio che raccoglie le lacrime, che appaga la speranza e ricompensa le prove degli innocenti? Oppure dovremo credere che gli imperi del pensiero, le finalità sante, le armonie e gli atti di sacrificio degli onesti e dei miti non sono altro che immagini tracciate sulla superficie di un oceano?

La filosofia della religione

Il problema che si presenta per primo alla filosofia della religione non è quello del credo, del rito o dell'esperienza religiosa, bensì quello della sorgente di tutti questi fenomeni: la condizione totale dell'uomo, non che cosa egli incontri nella sua esperienza di soprannaturale, o come la incontri, ma perché egli lo senta e lo accetti. L'interrogativo è questo: Che cosa rende necessaria la religione nella mia vita e nella vostra?

La filosofia della religione non è filosofia di una filosofia, la filosofia di una dottrina, le interpretazioni di un dogma, ma la filosofia di eventi concreti, atti, intuizioni, di tutto ciò che è direttamente connesso con l'uomo religioso. I dogmi non sono altro che un catalogo, un indice indispensabile, perché la reli-

gione è più di una credenza o di un'ideologia, e non può essere capita se viene staccata dalla vita reale. La religione viene alla luce quando l'anima è scossa dall'ansia implacabile di interrogarsi sul significato di tutti i significati, sul proprio impegno supremo, che è parte della sua stessa esistenza; quando si rifiutano tutte le conclusioni passate, tutte le meschinità che soffocano la vita; quando l'anima si strugge per un balenio di realtà eterna; nei momenti in cui si riesce a discernere l'imprevisto indistruttibile all'interno del costante distruttibile.

Molto possiamo acquisire nella nostra ricerca di Dio valendoci di metodi razionali, sempreché ricordiamo di far entrare nelle questioni riguardanti la vita nella sua totalità tutte le più alte acquisizioni della nostra personalità, in modo particolare il nostro senso dell'ineffabile.

L'interrogativo supremo

Ciò che l'uomo fa con la sua meraviglia suprema

Le prove speculative sono il risultato di ciò che l'uomo realizza con la sua ragione. Ma la speculazione, come sappiamo, non è l'unica nostra fonte di certezza. Per quanto preziosi possano essere la mano tesa, la guida vitale e la spinta moderatrice della ragione, non per questo si alleggerisce il fardello di pensieri che il mondo ci impone o la coercizione a occuparci di cose che non si lasciano convertire in raffigurazioni intellettuali. Vi è, in verità, un altro tipo di evidenza che testimonia che cosa Dio rappresenta e significa: è il risultato di ciò che l'uomo fa con la sua meraviglia suprema, con il suo senso dell'ineffabile.

L'umanità non avrebbe mai potuto far scaturire dalla roccia dei fatti finiti il fiume senza fine della sua consapevolezza di Dio, se essa si fosse limitata ad analizzare gli strati geologici di questa roccia. In verità, quando oltrepassiamo l'analisi, tentando di vedere una roccia come una roccia e di meditare su ciò che significa il suo *essere*, il suo volto sfugge alle nostre ricerche, e ciò che rimane è più inverosimile e incredibile del fondo misterioso dell'essere. Allora sorge in noi la sensazione che il mondo della realtà nota è un mondo ignoto, tranne che nei suoi avamposti funzionali; che sostenere il concetto per cui la vita è un fatto limpido e familiare è come aggirarsi in un mondo di favola. Per la mente non sviata da abitudini intellettuali e non influenzata dalle cognizioni già acquisite; per l'assoluto innato stupore non esistono assiomi, non esistono dogmi: esiste soltanto la me-

raviglia, la percezione che il mondo è troppo incredibile, troppo carico di significati per noi. Che il mondo esista è il fatto più impensabile e più incredibile. Anche la nostra capacità di stupore supera ogni aspettativa. Nella nostra assoluta meraviglia siamo come spiriti che non abbiano mai preso coscienza della realtà esteriore, ai quali sia fatta conoscere per la prima volta l'esistenza dell'universo. Chi vi crederebbe? Chi potrebbe concepirlo? Dobbiamo imparare a superare le nostre lucide certezze e imparare a comprendere che l'esistenza dell'universo è contraria a ogni aspettativa ragionevole. Noi partiamo dal mistero, senza presupposti o asserzioni, senza dottrine, senza dogmi.

La religione inizia con il senso dell'ineffabile

Il pensiero di Dio nasce sulle rive estreme della mente, là dove il mormorio cessa improvvisamente e noi non sappiamo più come struggerci e provare timore. Soltanto coloro che sanno vivere spiritualmente su queste rive estreme sono in grado di andare oltre la riva senza rincorrere le certezze basate sulla roccia artificiale della nostra speculazione.

Non la speculazione teorica ma il senso dell'ineffabile è alla base di tutti i problemi. Non ciò che è apparente ma ciò che è celato nell'apparente; non la sapienza ma il mistero del disegno dell'universo; gli interrogativi che non sappiamo formulare hanno sempre portato legna al fuoco dell'ansia umana. La religione inizia con il senso dell'ineffabile, con la consapevolezza di una realtà che scredita la nostra sapienza, che infrange i nostri concetti. Appunto per questo dobbiamo iniziare dall'ineffabile; altrimenti non esistono problemi; ed è alla percezione dell'ineffabile che dobbiamo tornare, giacché altrimenti nessuna soluzione avrà valore.

L'interrogativo ultimo

Spesso un dannoso errore disturba i tentativi filosofici di trattare il nostro problema. Sembriamo dimenticare che un interrogativo legittimo rappresenta più di quanto non dica. Come la natura rifiuta il vuoto, così il vuoto intellettuale rifiuta i

problemi. Per essere in grado di indagare, di cercare una risposta, bisogna disporre di una certa conoscenza, si deve sapere che cosa cercare. Deve esserci una situazione che spieghi il suo insorgere, una *raison d'être* che giustifichi la presenza dell'interrogativo nella mente. Il nostro primo compito è dunque quello di seguire la traccia che ci conduca all'origine dell'interrogativo, di ricuperare la conoscenza che esso ha lasciato dietro di sé. Se il nostro cuore non è aperto a ciò che si nasconde dietro l'apparenza verbale dell'interrogativo, esso passerà davanti a noi con la faccia voltata.

Il regno dell'ineffabile e non la speculazione è l'ambiente in cui sorge l'interrogativo ultimo, ed è appunto in questa sua dimora naturale, qui dove il mistero è accessibile a tutti i pensieri, che l'interrogativo dev'essere studiato. Allo stato originale l'interrogativo ultimo è differente dalla cornice logica a cui viene ridotto quando è portato sul piano astratto della speculazione.

Vi è un mondo dove la meraviglia è morta, dove l'interrogativo ultimo è fuori di portata. Il regno della speculazione, nel quale generalmente discutiamo il valore del nostro interrogativo, si trova assai lontano dal suo luogo di origine, dal regno dell'ineffabile: prima di arrivare davanti ai nostri occhi critici, l'interrogativo è già appassito, come una foglia nel soffio di una fornace.

Il crescente senso dell'ineffabile che tende e si dirige verso la luce di una realtà ultima non può mai venir trapiantato nell'angustia della mera riflessione. Strappato dal suo ambiente, esso generalmente si trasforma come una rosa compressa tra le pagine di un libro. Ridotto a termini e definizioni, è poco più che il residuo disseccato di una realtà un tempo viva.

Se, ciò nonostante, ci sforziamo di meditare sull'interrogativo ultimo nella sua forma logica, dovremo almeno trattarlo come una pianta sradicata dal suo suolo, allontanata dai venti abituali, dai raggi solari e dal suo ambiente terrestre, capace di sopravvivere soltanto in condizioni in qualche modo analoghe a quelle originarie. Per questo, anche quando il pensiero si pone a livello discorsivo, il nostro ricordo deve rimanere ancorato alle nostre percezioni dell'ineffabile, e la mente deve

persistere in uno stato di timore reverenziale senza il quale non potremo mai acquisire un linguaggio comune con lo spirito dell'interrogativo, senza il quale la natura intima del problema non ci si rivelerà mai.

Il problema in gioco sarà compreso soltanto da chi sa trovare delle categorie che possano mescolarsi con la realtà pura e sa colare l'imponderabile in un'espressione unica. Non basta descrivere il contenuto apparente della consapevolezza dell'ineffabile. Dobbiamo incalzare l'anima con domande, costringendola a comprendere e a chiarire il significato di ciò che avviene allorché essa si trova di fronte all'orizzonte ultimo. Penetrando la consapevolezza dell'ineffabile, noi forse concepiremo la realtà che si trova al di là di esso.

La situazione che rende possibile l'interrogativo

Il nostro punto di partenza non è la visione delle cose nascoste e imperscrutabili: l'infinita foschia dell'ignoto ci impedirebbe di comprendere il noto. È invece la tensione tra il noto e l'ignoto, tra il profano e il sacro, tra il manifesto e l'ineffabile, che colma i momenti delle nostre intuizioni.

L'interrogativo ultimo non deriva dal fatto che noi nella nebbia dell'ignoranza ci imbattiamo in un muro di inscrutabili enigmi. Noi non indaghiamo perché siamo poveri in spirito e privi di conoscenza, ma perché sentiamo la presenza di uno spirito che oltrepassa la nostra capacità di comprenderlo. Dobbiamo il nostro interrogativo non già a qualcosa di meno conosciuto ma a qualcosa che è più di quello che conosciamo. Formuliamo domande perché il mondo è troppo per noi, perché il noto è carico di meraviglia, perché il mondo è pieno di qualcosa che è più del mondo che noi comprendiamo.

L'interrogativo su Dio non è un interrogativo su tutte le cose ma di tutte le cose; non è un'indagine nell'ignoto, ma in ciò che tutte le cose significano; un interrogativo che ci poniamo per tutte le cose. Esso si esprime non con categorie di ragione, ma con *atti* che ci stimolano al di là delle parole. La mente non sa come esprimerlo; eppure l'anima lo manifesta nei suoi sospiri, nei suoi canti, nelle sue implorazioni.

Quando cerchiamo di risolvere un problema razionale, dobbiamo esaminare in primo luogo ciò che viene dato alla nostra mente e ciò che le sue categorie possono comprendere. Nel nostro caso dobbiamo servirci di tutto quel che sappiamo su ciò che è dato alla più alta incomprendimento dell'uomo, alla sua nuda meraviglia, e su ciò che l'intuizione dell'ineffabile trasmette alla nostra coscienza. Ricordiamo il fatto fondamentale di una percezione universale e non discorsiva dell'ineffabile, che è la sensazione di un significato trascendente, cioè di una consapevolezza che l'universo ha un significato che oltrepassa la nostra capacità di comprensione.

La conoscenza razionale implica sempre elementi alogici, come per esempio la fiducia iniziale nella verità delle nostre facoltà, e la fiducia permanente, quasi una fede, nell'ipotesi più ragionevole. Nella percezione dell'ineffabile siamo costretti a credere in un significato nascosto e siamo privati del potere di trascurare ciò che è trascurato. Sorge la domanda se, anche in questo caso, la mente si lasci naturalmente trascinare o sia attratta verso un'ipotesi ragionevole.

È vero che la mente anela ed è attratta dal ragionevole come tale. Tuttavia, il piacere e l'essenza stessa del ragionevole o del significativo stanno nel fatto che sono compatibili con la nostra mente. Dicendo che una cosa è ragionevole, implicitamente asseriamo che lo è per noi e che si lascia integrare nei nostri schemi concettuali. L'ineffabile, peraltro, è significativo senza essere ragionevole; né si presta all'analisi né si adatta alle nostre categorie, quasi si trovasse fuori posto nel nostro cervello. Inoltre, è un'idea a cui si è giunti non per astrazione ma desumendola dalla realtà concreta con immediatezza; un'idea non applicata come una legge generale a fenomeni particolari, ma piuttosto qualcosa di incorporeo, uno stato di affinità che trascende i fatti più che essere contenuto in essi.

Eppure, come abbiamo rilevato, la realtà del significato ineffabile è fuori discussione. La sua evidenza è testimoniata dall'imperativo di timore reverenziale, una testimonianza universale di cui noi tutti siamo partecipi con il nostro tremo-

re e spasimo, e *non* perché lo desideriamo ma perché siamo sopraffatti e incapaci di reggere la sfida. Vi è molto più significato nella realtà di quanto la mia anima possa ricevere! E quando mi accingo a sillabare l'affermazione infinita del mio stupore e a esprimere ciò che percepisco, mi avvedo che tutte le percezioni non sono che un modo per dargli una forma e che l'essenza comincia là dove finisce la percezione. La percezione che la vera essenza oltrepassa la mia capacità di percezione è troppo consistente, troppo incisiva e universale perché possa trattarsi di un'illusione.

L'interrogativo ultimo non è dunque una *creatio ex nihilo* dello spirito, ma un reiterare nello spirito qualcosa che viene dato all'anima. L'indicazione di ciò che trascende tutte le cose ci è data con la stessa immediatezza con cui ci sono date le cose stesse. La sua presenza è un fatto come qualunque altro; è anzi assai di più: è un fatto inerente a tutti i fatti. Pur essendo vero che gli aspetti concepibili della realtà sono vicini alla nostra esperienza, è nell'ambito dell'esperienza che incontriamo il mistero. Mentre la nostra mente è china sulle cose, la nostra anima viene trasportata al di là di esse.

Una presenza spirituale

La consapevolezza di un mistero è condivisa da tutti gli uomini. Ma, come abbiamo visto, essi travisano di solito ciò che sentono come avulso dalla loro esistenza, come se fosse meraviglioso soltanto ciò che essi vedono e non l'atto stesso di vedere, come se il mistero fosse soltanto un oggetto di osservazione. Un modo di pensare più generoso e senza riserve apre la nostra mente alla convinzione che il mistero non è qualcosa distaccato da noi stessi, qualcosa lontano come l'arcobaleno nel cielo; il mistero è lì, fuori della porta, in tutte le cose che possono essere vedute, non soltanto là dove vi è più di quanto i nostri sensi possano afferrare. Coloro per i quali la consapevolezza dell'ineffabile costituisce uno stato d'animo costante sanno che il mistero non è un'eccezione ma un'atmosfera che regna intorno a ogni essere, una condizione spirituale della realtà, non qualcosa a parte, ma una *dimensione* dell'esistenza tutta.

Essi imparano a sentire che ogni esistenza è avvolta in una *presenza spirituale*; che la vita non è una proprietà dell'io; che il mondo è una casa aperta in cui la presenza del proprietario è così ben mascherata che noi generalmente interpretiamo come non esistenza la sua discrezione.

Aleggia su tutte le cose una santità che in certi momenti ce le fa apparire quali oggetti di meditazione trascendente, come se *essere volesse significare essere pensato* da Dio,¹ come se tutta la vita esteriore fosse avvolta da una vita interiore, da un processo all'interno dello spirito, riflessivo, intenzionale. I numeri, i rapporti astratti, non riescono a esprimere la sua vera natura, allo stesso modo in cui il numero dei membri di una famiglia non dice niente sulla storia irripetibile del loro dramma. (Il concetto di una vita interiore è inteso naturalmente come una similitudine; ma solo attraverso similitudini noi possiamo rendere le idee quando parliamo della realtà ultima.)

Per l'uomo religioso è come se le cose *gli volgessero le spalle e guardassero verso Dio*, come se la qualità ineffabile delle cose consistesse nel fatto di essere oggetto del pensiero divino. Come toccando un albero sappiamo che esso non è la fine del mondo, che l'albero si trova nello spazio, così sappiamo che l'ineffabile – ciò che è sacro nella giustizia, nella compassione e nella sincerità – non è il punto finale dello spirito; che i valori supremi sopravvivono ai nostri giudizi errati, alle nostre depressioni e ai nostri ripudi; che il significato è tale non per merito del nostro spirito; che la bellezza è tale non per grazia dell'uomo.

L'anima viene introdotta in una realtà che non è soltanto *diversa* da sé, come avviene nei normali atti di percezione; viene introdotta in una realtà che è *più alta* dell'universo. La nostra anima paragonata alla sua gloria è come un respiro paragonato all'aria di tutto il mondo. Ci troviamo di fronte a una realtà, la sola consapevolezza della quale è già più preziosa per noi della nostra stessa esistenza. Troppo potente è il pensiero di essa per poterlo ignorare, troppo sacro per poterlo assorbire. È un pensiero al quale partecipiamo. È come se la mente umana non fosse sola nel pensarlo, come se l'intero universo ne fosse pregno. Non ci meravigliamo più *delle cose*, ma *insieme con le cose*. Non pensiamo alle cose, ma per tutte le cose.

Alla presenza di Dio

Dalla sua presenza alla sua essenza

Il senso dell'ineffabile introduce l'anima all'aspetto divino dell'universo, a una realtà che è superiore all'universo stesso. Comunque, sostenendo che essere significa essere pensato da Dio, che l'universo è un oggetto del pensiero divino, abbiamo affermato l'esistenza di un essere che è al di là dell'ineffabile. Come sappiamo che Dio è più della dimensione sacra, più di un aspetto o un attributo dell'essere? Come arriviamo dall'allusività del mondo all'essere a cui il mondo allude?

Ponendoci con i nostri pensieri a livello dell'ineffabile, non partiamo con un'idea preconcepita di un essere supremo, nel tentativo di accertare se egli sia nella realtà come è nel nostro spirito. La consapevolezza che apre la nostra mente all'esistenza di un essere supremo è consapevolezza di una realtà, di una presenza divina. Molto prima di riuscire a conoscere la sua *essenza*, possediamo l'intuizione di una *presenza* divina.

È qui che l'approccio a mezzo dell'ineffabile si distingue dall'approccio a mezzo della speculazione. In questo ultimo caso noi procediamo da un'idea della sua essenza alla credenza nella sua esistenza, mentre nel primo caso dall'intuizione della sua presenza noi arriviamo alla comprensione della sua essenza.

L'alba della fede

Dal senso dell'ineffabile non nasce in noi la consapevolezza di Dio. Esso ci conduce solamente su un piano dove nessuno rie-

sce a restare insensibile e calmo, indifferente e imperturbato; dove la sua presenza può essere rifiutata ma non negata, e dove, alla fine, l'unica via che rimane è quella della fede in lui.

Quando la nostra anima nuda è esposta all'onnipresenza dell'ineffabile, non riusciamo a impedirle di sconvolgerci con la sua incalzante meraviglia. È come se esistessero soltanto segni e accenni nascosti dell'unico soggetto vero, di cui il mondo è un oggetto segreto.

Chi ha acceso la meraviglia davanti ai nostri occhi e la meraviglia dei nostri occhi? Chi ha causato il lampo nel nostro spirito e ci ha bruciato con l'imperativo del timore reverenziale davanti al sacro, che è inestinguibile quanto la vista delle stelle?

Che cosa dobbiamo fare con la meraviglia

La fede non inizia con la sensazione del mistero della vita o con un senso di timore reverenziale, di meraviglia o di paura. Alle radici della religione vi è l'interrogativo di che cosa si debba fare con il sentimento del mistero della vita, con il timore, la meraviglia o la paura. La religione, la fine di ogni isolamento, inizia con la consapevolezza che qualche cosa ci viene richiesta; ed è contenuta in questo continuo ed eterno domandarsi in cui l'anima si trova impigliata e dal quale è provocata la risposta dell'uomo.

La meraviglia non è uno stato di godimento estetico. Meraviglia infinita è tensione infinita, una situazione in cui ci sentiamo scossi per l'inadeguatezza del nostro timore, per la debolezza della nostra emozione: essa ci richiede di rispondere all'interrogativo ultimo.

L'infinita meraviglia schiude in noi un innato senso di debito. Nel nostro timore non vi è posto per l'affermazione di noi stessi. Nel nostro timore l'unica cosa che sappiamo è che tutto ciò che possediamo lo dobbiamo a qualcuno. Il mondo è fatto non di cose ma di compiti. E la meraviglia è lo stato in cui noi siamo richiesti di qualcosa. L'ineffabile è un interrogativo che viene rivolto a noi.

L'unica cosa che ci rimane è una scelta: rispondere oppure

rifiutare di rispondere. Tuttavia, quanto più profondamente stiamo in ascolto, tanto più ci leviamo di dosso l'arroganza e l'insensibilità, le quali soltanto potrebbero renderci capaci di rifiutare. Siamo carichi di un pesante fardello di meraviglia, che desidereremmo scambiare con la semplice risposta alla domanda: «Per che cosa viviamo?», un fardello che mai possiamo posare né continuare a portare non sapendo dove.

Nel momento in cui infuria un incendio che minaccia di distruggere la mia casa, io non mi fermo a chiedermi se il pericolo che mi sta davanti sia reale o una finzione della mia mente. In quel momento non è davvero il caso di esaminare il principio chimico della combustione, né di cercare il colpevole dell'incendio. L'interrogativo ultimo, allorché si accende nella nostra anima, è troppo sorprendente, troppo pesantemente carico di indicibile meraviglia per essere una questione accademica sospesa in equilibrio tra il sì e il no. Un simile momento non è adatto per perdersi in dubbi sulle cause che hanno determinato l'interrogativo.

Chi è l'enigma

Quando meditiamo con tutta la nostra mente, con tutto il nostro cuore, con tutta la nostra anima; quando diventiamo consci del fatto che il nostro io non è capace di reggersi da solo, ci rendiamo conto che le spiegazioni più sottili non sono che splendidi enigmi, che Dio è più plausibile di noi stessi, che il vero enigma non è Dio, ma siamo noi. Quando tutto il nostro spirito risplende dell'interrogativo eterno come un volto che guardi una fiamma potente, non siamo spinti a chiederci: Dov'è Dio? Infatti una simile domanda implicherebbe la presenza di noi che domandiamo e l'assenza di Dio. Nel regno dell'ineffabile, dove la nostra stessa presenza è un fatto incredibile, non ci domandiamo: Dov'è Dio? Noi possiamo soltanto gridare: Dove non è? Dove siamo noi? Come è possibile la nostra presenza?

Nel momento in cui ci sentiamo sollecitati per la prima volta dall'interrogativo supremo, siamo costretti ad ammettere, senza alcuna riserva, la nostra incapacità di affrontare il mon-

do senza un essere che lo trascenda. Il nostro interrogativo, in effetti, è una conclusione anticipata, una risposta mascherata. Accettando la legittimità dell'interrogativo, noi lo affermiamo. Il fallimento della nostra mente nel trovare l'evidenza della sua presenza è un ammettere implicitamente che noi consideriamo la natura tanto perfetta da non potersi scoprire in essa alcuna traccia della sua dipendenza dal soprannaturale; è come se Dio avesse inondato il mondo di splendore per nascondere la sua presenza.

Eppure esiste una dimensione in cui Dio non rimane nascosto, in cui sentiamo dietro lo splendore la sua presenza. Ma siamo capaci di esprimere ciò che sentiamo? Siamo capaci di mettere a nudo l'intima ragione che ci spinge a credere all'esistenza di un essere che trascende ogni gloria?

Non dobbiamo chiederci se esiste un Dio, ma se noi sappiamo che esiste un Dio; non se egli esiste davvero, ma se noi siamo sufficientemente intelligenti da portare le ragioni per affermarlo. Il problema è: Come possiamo spiegarlo alla nostra mente? Come possiamo superare le antinomie che ci impediscono di conoscere con chiarezza e precisione che cosa egli significa?

L'invincibile interrogativo

La consapevolezza del divino, che ci invade in un primo momento come un senso di meraviglia che s'accende attraverso l'indifferenza, come una spinta a sentire l'ineffabile, cresce impercettibilmente, come una capigliatura, e si trasforma in uno stato di disagio e di preoccupazione, fino a irrigidirsi in un'ansia insopportabile che ci toglie ogni soddisfazione e tranquillità di spirito, spingendoci a occuparci di finalità di cui non desideriamo affatto occuparci e che non sollecitano affatto i nostri interessi personali. Allora con tutta la nostra forza, orgoglio e fiducia in noi stessi cerchiamo di sfidare, di reprimere e di combattere quest'ansia per una cosa finora trascurata, una cosa che non si trova entro i limiti della mente e della volontà né della nostra stessa vita. Preferiremmo essere prigionieri, a patto che mente, volontà, passione e ambizioni fossero le quattro

mura della prigione. In verità non vi sarebbe comodità più grande che vivere nella sicurezza delle conclusioni preconcelte, se non esistesse quell'ansia che ci rode e rende goffa ogni nostra conclusione.

Qual è la natura di quest'ansia imposta alla quale resistiamo con tanta veemenza? Essa non appartiene a noi; è una pressione che pesa su noi come su tutti gli uomini. Essa non dice parola, solo interroga e chiama. Essa pone davanti a noi un interrogativo, un ordine, che il nostro cuore riecheggia come una campana, come se fosse l'unico suono in mezzo al silenzio infinito e noi fossimo i soli a potervi rispondere. La nostra mente, la nostra voce sono troppo rauche per proferire una risposta. È un interrogativo che chiede come risposta tutto il nostro essere. Le nostre parole, proprietà e atti non costituiscono più una risposta. Teorie e spiegazioni svaniscono come un puro diversivo. Noi non riusciamo più a vedere le risposte al posto dell'interrogativo, gli alberi al posto della foresta. Non vi sono né cieli né oceani, né uccelli né alberi: vi è soltanto un interrogativo, e l'interrogativo è ineffabile.

Alla ricerca di un'anima

Perseguitati come siamo da un interrogativo che non riusciamo a comprendere e che non rientra nella nostra curiosità intellettuale, siamo coinvolti nella sua lotta tesa a trovare una via per giungere alla nostra mente, nella sua ricerca di un'anima che si impegni a comprenderlo.

Non possiamo formulare un interrogativo sull'irresistibile supremo interrogativo che si pone davanti a noi dipanandosi come il tempo, senza tregua, e implorando come una voce che si sia dissolta nel silenzio.

Nessuna conoscenza può rappresentare una risposta all'infinita meraviglia o arrestare il flusso della sua sfida silenziosa. Quando siamo sopraffatti da un senso di meraviglia senza fine, tutte le deduzioni non sono altro che un imbarazzato regresso; in simili momenti un sillogismo non è di per sé evidente, ma lo è un'intuizione. In simili momenti la nostra affermazione logica, il nostro dire di sì, sembra una bolla di pensiero sul litorale

di un mare eterno. Allora ci avvediamo che la nostra ansia non deriva dal domandarci: Che cosa possiamo sapere? Come possiamo aprirlo alla nostra mente? La nostra ansia consiste invece in questo: A chi apparteniamo? Come possiamo aprire la nostra vita a lui?

Quando cessa ogni affermazione di noi stessi, quando ci rendiamo conto che la meraviglia non è una nostra conquista; che non è grazie a noi stessi che siamo scossi da un senso di stupore assoluto; che non è più in nostro potere assumere il compito dell'esaminatore di un soggetto alla ricerca di un oggetto; allora ci troviamo nella stessa condizione di chi andasse alla ricerca di una causa quando sente tuonare. La suprema meraviglia non è sinonimo di curiosità. Quest'ultima è lo stato della mente alla ricerca della conoscenza, mentre la prima è lo stato della conoscenza alla ricerca di una mente; è il pensiero di Dio alla ricerca di un'anima.

Il fattore decisivo non è il momento esistenziale della disperazione, l'accettazione della nostra bancarotta, ma, al contrario, la presa di coscienza della nostra grande forza spirituale, capace di guarire ciò che è rotto nel mondo, la consapevolezza di poter dare una risposta alla domanda di Dio.

La fede non è un prodotto della nostra volontà; essa si avvera senza alcuna intenzione, senza che la volontà vi partecipi. Le parole si spengono appena pronunciate, ma la fede è come il silenzio che attira gli amanti più vicini l'uno all'altro, come un soffio che si congiunge con il vento.

Non è né una deduzione che parte da premesse logiche né il risultato di un sentimento che ci porta a credere nella sua esistenza; non è un'idea che ci siamo formati stando seduti a osservare oppure penetrando nella nostra anima per ascoltare la voce interiore. Crediamo non già perché siamo arrivati a una conclusione... o perché ci siamo lasciati vincere da un'emozione... È una svolta avvenuta nel nostro spirito a opera di una forza che lo trascende. Ciò che ci ha costretti a credere è un urto e una collisione con l'incredibile.

La premessa della lode

L'argomentazione speculativa non prelude alla fede. Gli antecedenti della fede sono dati dalla meraviglia e dalla lode come premesse. Noi lodiamo prima di dimostrare. Mentre per gli altri problemi noi dubitiamo prima di arrivare a una decisione, nei riguardi di Dio cantiamo prima di formulare parole. Se non sappiamo in che modo lodarlo, non possiamo imparare a conoscerlo. La lode è la nostra prima risposta alla meraviglia. Che cos'altro ci rimane da fare di fronte al sublime se non lodare, arrossire per la nostra incapacità di esprimere ciò che vediamo, e vergognarci per non saper ringraziare della nostra facoltà di vedere?

Essere presi dal timore reverenziale verso Dio non significa avvertire un sentimento ma essere partecipi di uno spirito che permea tutti gli esseri. «Essi tutti ringraziano, essi tutti lodano, essi tutti dicono: Non vi è nessuno uguale a Dio.» Come puro fatto di riconoscimento personale, la nostra lode sarebbe fatua; essa è significativa solo in quanto con essa ci uniamo al canto infinito: noi cantiamo insieme con i sassolini sulla strada, che sono come meraviglia pietrificata, insieme con tutti i fiori e gli alberi, che appaiono come ipnotizzati in uno stato di devozione silenziosa.

Quando mente e anima si trovano in reciproco accordo, allora nasce la fede. Ma, prima, il nostro cuore deve conoscere il tremito dell'adorazione.

Lasciamo che si verifichi l'intuizione

La nostra consapevolezza di Dio è una sintassi del silenzio, in cui l'anima si mescola al divino, in cui l'ineffabile che è in noi si unisce all'ineffabile che è al di là di noi. Essa è la gioia luminosa che perdura dopo anni di convivenza silenziosa tra anima e cielo, è il frutto della acquisita certezza della ricca e mai declinante presenza del divino. La sola cosa da fare è di lasciare che l'intuizione si verifichi e ascoltare la segreta certezza dell'anima di essere una parentesi nell'immensa stesura del discorso eterno di Dio.

La grande intuizione non si verifica quando meditiamo o deduciamo il trascendente da ciò che sta qui. Nel regno dell'ineffabile Dio non è una ipotesi derivata da presupposti logici, ma un'intuizione immediata, evidente di per sé come la luce. Egli non è qualcosa che si debba cercare al buio con il lume della ragione. Al cospetto dell'ineffabile egli è la luce. Quando si raggiunge la consapevolezza suprema, vi è come un lampo che arriva tutt'a un tratto. Per lo spirito meditativo l'ineffabile è qualcosa di segreto e di inarticolato: punti, segni di significato nascosto, accenni frammentari, che si devono raccogliere, decifrare e comporre secondo un disegno; mentre nei momenti di intuizione l'ineffabile è una metafora espressa in una madre lingua dimenticata.

Così, la presa di coscienza di Dio non avviene per gradi: dalla timidezza alla temerarietà intellettuale; dalle supposizioni e dalle riluttanze alla certezza; non è una decisione presa al crocevia del dubbio. Arriva invece quando, smarriti nel deserto, scorgiamo tutt'a un tratto l'immutabile stella polare. Dal profondo dell'ansia infinita, della negazione e della disperazione, l'anima prorompe in un grido senza parole.

Dio supplica l'uomo

Bussare timidamente a remote porte di silenzio, chiedendo se esiste da qualche parte un Dio, non è la via giusta. Noi tutti abbiamo la possibilità di scoprire nel sasso o nell'albero più vicini, nel suono o nel pensiero più prossimi, il rifugio della sua bontà spesso profanata, il suo attendere che il cuore dell'uomo si associ al suo volere. È un vero travaglio scoprire in questo mondo di lotta e invidia il rivelarsi del divino. Eppure, una forza al di là della nostra coscienza grida verso l'uomo, ricordandogli e ammonendolo che infine il malvagio dovrà capitolare nella sua ribellione contro il bene. Chi è pronto a fare eco a questa voce supplichevole apre la propria vita alla comprensione di ciò che nel deserto dell'indifferenza rimane non visto. Dio, costantemente, persistentemente, implora la nostra devozione; è lui che cerca di incontrarci quando desideriamo conoscerlo.

Ciò che dà origine alla religione non è la curiosità intellettuale ma il fatto e l'esperienza di venire interrogati. Finché ci limitiamo a elaborare e meditare i nostri interrogativi, non sappiamo neppure come porre domande. È troppo poco quello che sappiamo, per poter indagare. La fede non è il risultato di ricerche e di sforzi, bensì la risposta a una sollecitazione che nessuno potrà ignorare per sempre. Essa è annunciata non da un problema ma da un'esclamazione. La filosofia inizia con un interrogativo posto dall'uomo, *la religione inizia con l'interrogativo posto da Dio e con la risposta data dall'uomo.*

Chi sceglie per sé una vita di estrema lotta per una estrema posta, la posta vitale e incomparabile di Dio, sente a volte come se lo spirito di Dio si fosse posato sulle sue palpebre: vicinissimo ai suoi occhi, eppure mai visto. Chi ha compreso che il sole e le stelle e le anime non vagano nel vuoto, si tiene pronto per l'ora in cui il mondo è preso dall'estasi. Le cose infatti non sono mute: il silenzio è colmo di domande e attende un'anima che partecipi al mistero che tutte le cose emanano nel loro anelito di comunione. Il mondo stesso impartisce l'ordine di diffondere nell'aria un canto estatico per Dio, di scolpire nelle pietre un messaggio di umile bellezza e di instillare nel cuore di tutti gli uomini una preghiera di bontà.

La sollecitudine imposta

Il mondo nel quale viviamo è una vasta gabbia entro un labirinto, alta come il nostro spirito, larga come la nostra forza di volontà, lunga quanto la nostra vita. Coloro che non hanno mai raggiunto le sue sbarre o visto ciò che si trova al di là della gabbia, non conoscono sogni di libertà e sono pronti a rivoltarsi e a combattere per civiltà che sorgono, passano e precipitano nell'abisso dell'oblio, un abisso che non riescono mai a colmare.

Nella nostra era tecnologica l'uomo non concepisce nulla di questo mondo che non sia materia di appagamento per se stesso. Egli si erge a sovrano del proprio destino, capace di organizzare l'allevamento delle razze, di adattare una filosofia ai suoi bisogni transitori e di creare una religione a suo piaci-

mento. Egli postula l'esistenza di un potere che gli possa garantire la realizzazione di se stesso, come se Dio fosse un paggio pronto a procacciare tutto ciò a cui l'uomo aspira, e a dargli una mano nel ricavare dalla vita il massimo possibile.

Ma persino coloro che hanno battuto la testa contro le sbarre della gabbia e hanno scoperto che la vita è coinvolta in conflitti che essi non sanno risolvere; che la spinta al possesso che riempie le strade, le case e gli animi di chiasso e strepito è costantemente avviluppata dall'ironia del tempo; che la nostra capacità costruttiva è schiacciata dall'autodistruzione: anche costoro preferiscono vivere del ricco e raffinato nutrimento entro la gabbia piuttosto che cercare una via d'uscita dal labirinto per cercare la libertà nel buio dell'ignoto.

Altri invece si disperano, perché non riescono a sopportare la gabbia. Non hanno più alcuna capacità da dedicare alla fede, nessuna meta per cui impegnarsi e neppure la forza per cercarla. Allora però viene un momento, come un colpo di fulmine, in cui il lampo del non rivelato squarcia l'oscurità della nostra apatia. Colmo di uno splendore irresistibile, esso è come un punto in cui convergono e sono messi a fuoco tutti i momenti della nostra vita, come un pensiero che supera in importanza tutti gli altri pensieri mai concepiti fino allora. La nostra gabbia, il nostro mondo sono così pieni di luce: come se fossero sospesi in mezzo alle stelle. All'improvviso l'apatia si trasforma in splendore. L'ineffabile è entrato come un brivido nella nostra anima. È penetrato nella nostra coscienza come un raggio di luce passa dentro a un lago. Il rifrangersi di questo raggio penetrante provoca nella nostra mente una trasformazione: siamo colpiti dalla sua intuizione. Non possiamo più pensare come se egli fosse là e noi qui. Egli è là e qui. Egli non è un *essere*, ma *l'essere dentro e al di là di tutti gli esseri*.

Un tremore afferra le nostre membra; i nostri nervi, colpiti, vibrano come corde; tutto il nostro essere è scosso da fremiti. E allora un grido dal fondo del nostro intimo riempie tutto il mondo intorno a noi, come se improvvisamente una montagna si fosse posta davanti a noi. È una sola parola: DIO. Non è un'emozione, una sensazione dentro di noi, ma una potenza, una meraviglia al di là di noi stessi, che lacera il mondo; la pa-

rola che significa più che universo, più che eternità, santo, santo, santo. Noi non possiamo comprenderla. Sappiamo soltanto che essa significa infinitamente più di quanto noi siamo in grado di echeggiare. Scossi, imbarazzati, balbettiamo: È colui che è più di tutto ciò che esiste, che parla attraverso l'ineffabile, la cui domanda è più di quello a cui la nostra mente possa rispondere; è colui per il quale la nostra vita può essere la composizione di una risposta.

Un'ispirazione è passeggera, il fatto di essere stati ispirati non passerà mai. È come un'isola che rimane attraverso l'inquietudine del tempo, alla quale puntiamo sulla scia di una meraviglia inestinguibile. Dietro di noi lasciamo l'impazienza, lo struggimento e un senso di vergogna per essere stati corrotti dall'oblio...

Potremmo anche dire di no, qualora decidessimo di nutrire il nostro spirito con la presunzione e con l'inganno, di fare il doppio gioco e di rifiutare di dire veramente ciò che intuiamo, di pensare ciò che sentiamo. Non esiste però alcun uomo che non sia stato scosso per un istante dall'eterno. E se sosteniamo di non avere un cuore per sentire e un'anima per ascoltare, allora dovremmo pregare per ottenere le lacrime o un senso di vergogna.

In un secondo tempo, quando nell'uomo il senso dell'ineffabile declina e la pressione delle intuizioni irrompenti svanisce, l'interrogativo eterno non sembra accordarsi con il frastuono dell'attitudine all'acquiescenza e del ragionamento banale. Allora la mente, nella sua onestà, fa risuonare i suoi dubbi. Può l'incontro con l'ineffabile, durante il quale veniamo a conoscere l'esistenza di un essere che trascende l'ineffabile, considerarsi una fonte autentica di intuizione? Tale incontro potrebbe anche essere null'altro che un soliloquio, e l'intuizione ivi acquisita una finzione della mente, un prodotto della volontà.

Infatti, non disponiamo di credenziali che possano provare ad altri che la sollecitudine infinita alla quale siamo stati iniziati non è il traboccare del nostro stesso cuore. Non si può neppure provare la rispondenza all'ineffabile e tanto meno quindi chiarire ciò a cui diamo la nostra risposta, quasi si potesse incendiare il rovetto perché tutti gli uomini vedano Dio.

Nessuno può testimoniare la non esistenza di Dio senza macchiare la propria anima di spergiuro, poiché coloro che si nascondono, che sono sempre assenti quando Dio è presente, hanno solo il diritto di trovarsi un alibi per non essere stati in grado di dare testimonianza.

L'interrogativo ultimo nella sua forma logica è una sfida permanente che noi incontriamo ovunque ci giriamo, e non vi è possibilità di ignorarlo. L'uomo non può permettersi di non badare a una realtà dalla quale dipendono il senso e il modo

della sua esistenza. Egli è spinto verso un certo tipo di affermazione. Qualunque decisione prenda, egli implicitamente accetta la presenza di Dio oppure l'assurdità di negarla. Il non senso della negazione è troppo mostruoso per essere concepibile, giacché implica che l'universo sia completamente solo salvo la presenza dell'uomo, che la mente umana superi ogni cosa entro e al di là dell'universo. A meno che dimentichiamo quel che ci capita quando ci troviamo nella incomparabile situazione di sentire l'ineffabile, nella nostra muta meraviglia, quando quasi tutti i nostri concetti vengono scartati per la loro egocentricità e le nostre opinioni in genere impallidiscono, non possiamo sostenere che all'uomo spetti il monopolio della mente e dell'anima, che egli sia l'unico essere vivente e cosciente entro e al di là dell'universo, che non esista altro spirito che quello dell'uomo. Coloro che sono aperti all'inevitabile si guarderanno dalla schizofrenia spirituale, cioè dalla perdita di contatto con il mistero della vita che ci circonda ovunque e sempre. D'altra parte, colui che afferma l'esistenza di Dio, pur non essendo in grado di difendere il suo giudizio dal punto di vista della consistenza epistemologica, rimane coerente con la propria viva consapevolezza dell'ineffabile.

Il senso dell'ineffabile è anteriore e più forte dei dubbi. Le prove logiche dell'esistenza di Dio agiscono da calmante per coloro che si sono sentiti sconvolti da ciò che i concetti tentano di spiegare.

Nel tentativo di provare o negare l'esistenza di Dio sembriamo marionette che, pur essendo incapaci di sapere per quale scopo e in che modo riescano a ballare, presumono tuttavia di giudicare se ci sia o no qualcuno che muove i loro fili. Coloro che ritengono impossibile sopravvivere con la dieta razionale dell'anima razionale, saranno incapaci di compiere la solenne cerimonia del riconoscimento *de jure* di Dio, dopo che la sua esistenza fosse stata provata e opportunamente confermata in modo conclusivo.

Là dove l'anima non arde, nessuna luce di speculazione illuminerà le tenebre dell'indifferenza. Nessuna prova perfettamente logica dell'esistenza di Dio, nessuna analisi del groviglio dei concetti tradizionali su Dio riusciranno a dissipare

quelle tenebre. Sulla realtà ultima, gli uomini hanno quasi disimparato l'arte di lasciarsi convincere dalle astrazioni e l'evidenza logica astratta prevale assai di rado sulle apprensioni della inerzia intellettuale. È ingenuo credere che sia stato il rifiuto delle prove classiche dell'esistenza di Dio posto da Kant a far perdere all'uomo moderno la sua fede. Egli l'aveva già persa molto prima che cominciasse il suo scetticismo.

Le prove possono servire a salvaguardare, non a fondare la certezza; in sostanza, esse spiegano ciò che ci è già chiaro per via intuitiva.

Chi cerca Dio per appagare i propri dubbi, per mettere a tacere il proprio scetticismo o per soddisfare la propria curiosità, non riesce a risolvere il problema. La ricerca di Dio comincia nel momento in cui si prende coscienza che il vero problema è l'uomo: non è tanto Dio a essere un problema per l'uomo quanto l'uomo per lui.

Se il divino fosse una nozione complessa, potremmo supporre che esso sia un prodotto della fantasia, un insieme di caratteristiche rintracciate isolate nel mondo e immaginate come coesistenti in un unico essere. Ma il divino come prima intuizione è una realtà che trascende sia il potere della mente sia l'ordine del mondo, più che una composizione di caratteristiche scoperte in esso.

Il divino è troppo ineffabile per essere un prodotto dello spirito umano, troppo importante, troppo esigente e superiore a ogni cosa per essere il frutto desiderato di una nostra meditazione. Da dove mai verrebbe una tale consapevolezza dell'essere superiore a ogni cosa, se non da una intuizione inafferrabile della sua superiorità? Tuttavia, si potrà obiettare: Non nutriamo spesso delle opinioni che risultano poi delle delusioni? È vero: possiamo credere di scorgere una casa quando attraversiamo il deserto, e mentre cerchiamo di raggiungerla essa può rivelarsi come un miraggio. Ma non possiamo pensare che un quadro raffiguri una casa, se non esiste un oggetto simile a una casa.¹

L'obiezione più importante alla fede nell'esistenza di Dio dice che essa si trasferisce dai dati dello spirito a una sfera che oltrepassa lo spirito. Che cosa ci garantisce che un concetto

dal quale noi possiamo sentirci obbligati rispecchi una realtà che si trova al di là dell'ambito dello spirito? Questa obiezione può essere valida se viene applicata all'approccio speculativo. Ma, come risulta da ciò che abbiamo esposto prima, la certezza dell'esistenza di Dio non nasce come un corollario di premesse logiche, come un salto dal regno della logica a quello dell'ontologia, da una supposizione a un dato di fatto. È, al contrario, un trapasso da una percezione immediata a un pensiero, da uno stato di sopraffazione di fronte alla presenza di Dio alla consapevolezza della sua essenza.

Allorché sentiamo la dimensione spirituale di ogni essere, ci rendiamo conto dell'assoluta realtà del divino. Nel formulare un credo, nell'asserire: Dio esiste, non facciamo altro che riportare una realtà irresistibile al livello del pensiero. Il nostro credere è soltanto un ripensamento.

In altre parole, il nostro credere nella realtà di Dio non è uno di quei casi in cui prima si possiede l'idea e poi se ne postula la controparte ontologica; o, per usare una frase di Kant, si ha prima l'idea di cento dollari e si pretende poi, in base all'idea, di possederli. Ciò che si ha qui è prima l'effettivo possesso dei dollari e poi il tentativo di contare la somma. Vi potranno essere errori nel conteggio delle banconote, ma esse esistono.

La fase decisiva, il passaggio da uno stato di oblio alla consapevolezza di Dio, non è un salto sopra l'anello mancante in un sillogismo, ma un ritirarsi che rinnega delle premesse invece di aggiungerne, che scruta a fondo nella autocoscienza e interroga l'io e tutte le sue pretese conoscitive.

Noi siamo incapaci di raggiungere l'apogeo dei nostri pensieri, e siamo sprovvisti di ali con cui alzarci al di sopra di tutti i pericoli di deformazione. Ma, a volte, risplendiamo contro e oltre la nostra capacità e, a meno che non si voglia definire l'esistenza umana come un asilo psichiatrico, l'analisi spettrale di questo raggio di luce è una prova per coloro che la cercano.

XI

Fede

La fede non è una scorciatoia

Spesso gli uomini hanno cercato di esporre dettagliatamente le ragioni specifiche per cui devono credere nell'esistenza di Dio. Queste ragioni sono come il grano maturo che raccogliamo sulla superficie della terra. Ma è al di là di tutte le argomentazioni, è sotto terra che il seme si trasforma in albero, è là che si colloca l'atto di fede.

Raramente l'anima sa elevare i suoi segreti più profondi ai livelli discorsivi della mente. Non dobbiamo perciò identificare l'atto di fede con la sua espressione. L'espressione della fede è l'affermazione di una verità, un giudizio definitivo, una convinzione, mentre la fede in se stessa è un atto, qualcosa che avviene e non qualcosa che viene accantonato; è un momento in cui l'anima dell'uomo comunica con la gloria di Dio.

Qual è la natura di questo atto? E come nasce?

La domanda che si pone il salmista: «Esiste un uomo intelligente che cerchi Dio?» (*Salmi 14,2*), è stata interpretata da rabbi Mendel di Kotzk nel modo seguente: Può l'uomo, che possiede soltanto la sua ragione, cercare Dio?

Molti di noi sono disposti a qualsiasi avventura ma non si sentono di aspettare in solitudine, di porre tutta la ricchezza della sapienza nel segreto del suolo, di gettare come semente la loro stessa anima in quel tratto di terreno assegnato a ogni vita, che noi chiamiamo tempo, lasciando che l'anima cresca

al di là di se stessa. La fede è frutto di un seme piantato nel profondo di una vita intera.

Molti di noi sembrano ritenere che la fede sia una comoda scorciatoia verso il mistero di Dio lungo la vertiginosa strada senza fine della speculazione critica. La fede invece non è una via ma l'atto di aprirsi la via, il passo che l'anima deve costantemente scavarsi attraverso la montagna dell'insensibilità. La fede non è né un dono da ricevere immeritatamente, né un tesoro da trovare inavvertitamente.

Noi non c'imbattiamo per caso nelle acquisizioni. La fede è frutto di cura e attenzioni difficili e costanti, di insistenza nel rimanere fedeli a un modo di vedere; non è un atto d'inerzia ma un'aspirazione a conservare viva la nostra capacità di rispondere a lui.

Come gli uomini sono incapaci di accorgersi dei fenomeni naturali più evidenti se non hanno l'ansia di conoscerli, come nessuna intuizione scientifica colpisce coloro che non vi sono preparati, così si è incapaci di comprendere il divino se non si diventa sensibili al suo significato supremo. Senza la purezza della volontà la mente rimane impenetrabile al significato di Dio.

Al primitivo che apprezza soltanto gli utensili della sua tribù, un violino potrà sembrare un bizzarro pezzo di legno. Vi è sempre gente per cui tutti i canti e tutte le melodie sembrano identiche.

L'arte della consapevolezza di Dio, l'arte di sentire la sua presenza nella nostra vita quotidiana, non si può apprendere su due piedi. Nella nostra vita la grazia di Dio risuona come uno «staccato»: solo trattenendo le note apparentemente sconnesse si riesce ad afferrare il tema.

Le vie della fede

La fede si accosterà a colui che cerca appassionatamente il significato supremo, che è attento alla sublime dignità dell'essere, che è sensibile alla meraviglia della materia, all'intima assenza incredibile di ciò che è noto, evidente, concreto.

Per intendere ciò che è così sorprendentemente ovvio per l'uomo religioso, dobbiamo abbandonare le banalità del pen-

siero che annullano le intuizioni straordinarie e tendono a soffocare il nostro spirito con nozioni standardizzate. L'ostacolo più grande alla fede è la nostra tendenza ad accontentarci di mezze verità e di mezze realtà. La fede è data soltanto a colui che vive con tutta la sua mente e con tutta la sua anima; che si sforza di comprendere tutti gli esseri e non s'accontenta di conoscerli; a colui che è costantemente teso a coltivare il nostro senso *non comune*, che è educazione a sentire l'ineffabile.¹ La fede si acquista nella sollecitudine che si ha per essa, nell'ansia appassionata con cui ci si occupa della meraviglia che è dovunque.

Essendo tra le virtù più alte, questa sollecitudine partigiana si estende non solo alla sfera morale ma a tutti i livelli della vita: a noi stessi e agli altri, alle parole e ai pensieri, agli eventi e alle azioni. Non intimidita dalla prevalente ristrettezza di spirito, essa persiste come un atteggiamento verso la realtà tutta: nel considerare grandi le piccole cose, nel prendere sul serio cose di poca importanza, nel collegare le faccende di tutti i giorni a ciò che è imperituro. Non è un atteggiamento di distacco dalla realtà, di passivo assorbimento o di annientamento di sé, ma è piuttosto la capacità di testimoniare il sacro nelle cose del mondo e di conservare un senso di vergogna e di disagio per una vita senza fede, senza rispondenza al sacro.

Assai strane e disperse sono le fonti da cui attingiamo un simile stato di scontentezza. Alcuni di noi sono angustiati dal terrore di vivere tutta la vita per niente, dalla minaccia di una morte inattesa; alcuni altri sono addolorati dal modo in cui l'innocenza delle nostre stesse membra e parole è soggetta alla nostra potenza rude e senza scrupoli. Altri invece sono affascinati dalla santità del vivere secondo le sue leggi. Invece di indulgere in gelosie e cupidigie, invece di compiacersi di se stessi, essi decidono di mantenere il cuore vigile di fronte alle allusività che ovunque ci circondano.

Preferendo alla bellezza la bontà, al potere l'amore, all'afflizione la gratitudine, implorando il Signore perché ci aiuti a comprendere le nostre speranze, ci conferisca la forza di resistere alle nostre paure, possiamo acquisire un sottile senso della sacralità che permea l'aria come qualcosa di misterioso

che non si può eliminare. Il nostro grido, che dai trabocchetti dell'autoindulgenza si eleva invocando la purezza della devozione, preparerà l'alba della fede.

Alcuni uomini affamati di Dio intraprendono lo sciopero della fame nella prigione dello spirito. Vi è in questa loro fame un senso di gioia, antico e immediato. E vi è una ricompensa, una comprensione dell'intangibile, nell'ardente sogno che si libera delle sbarre del pensiero.

Alcuni di noi arrossiscono

Dio non vuole essere solo, e l'uomo non può rimanere per sempre inaccessibile a ciò che egli desidera mostrare. Quelli di noi che non riescono a trattenere i loro sforzi si trovano alle volte dinanzi alla visione dell'invisibile e si infiammano dei suoi raggi. Alcuni arrossiscono, altri invece portano una maschera. Fede è arrossire alla presenza di Dio.

Alcuni di noi arrossiscono, altri portano una maschera che nasconde la spontanea sensibilità alla dimensione sacra e ineffabile della realtà. Noi tutti portiamo una tale quantità di bell'etti mentali, che quasi abbiamo perduto la nostra vera faccia. Ma la fede giunge soltanto quando ci troviamo faccia a faccia con l'ineffabile che è in noi, con l'ineffabile che è al di sopra di noi, quando accettiamo nell'intimo di noi stessi di essere visti, di comunicare, di ricevere un raggio e rifletterlo. Ma per fare questo occorre che l'anima sia viva nell'ambito della nostra mente.

La rispondenza a Dio non è qualcosa che si può copiare; essa deve essere originale in ogni anima. Lo stesso significato del divino non viene afferrato se è imposto da una dottrina o accettato per sentito dire. Esso entra a far parte della nostra visione solo quando si sprigiona come una scintilla dall'incudine dello spirito, martellata e percossa da un timore che ci fa tremanti.

Coloro che lo cercano nelle astrazioni non riusciranno a trovarlo. Egli non è come una perla perduta sul fondo dello spirito, che si può ripescare tuffandosi nelle onde delle argomentazioni. La cosa più grande non è mai quella che ci si aspetta.

È proprio la nostra incapacità di afferrarlo che ci avvicina maggiormente a lui. L'esistenza di Dio non è reale perché concepibile: è concepibile perché reale. Ed è reale per colui che impara a vivere in timore e tremore, senza inseguire scopi o ricompense; per colui che persiste nel timore e tremore perché non gli è stato possibile fare diversamente; per colui che vive nella consapevolezza dell'ineffabile, anche se questo può sembrare sciocco, futile e sconveniente.

Meditare su Dio come se fosse un passatempo o un'occupazione a orario ridotto, non servirà neanche a mettere in evidenza il problema. E infatti qual è il problema in cui siamo coinvolti? È forse una forma di curiosità simile a quella che proviamo quando indaghiamo sulla natura dell'elettronica? L'elettronica non ci chiede nulla, mentre il principio di ciò che Dio significa sta nella nostra consapevolezza di avere un impegno nei suoi confronti.

Dio non è una spiegazione per gli enigmi del mondo o una garanzia per la nostra salvezza. Egli è un'eterna sfida, una richiesta urgente. Egli non è un problema da risolvere, bensì un interrogativo rivolto a noi come individui, come nazione, come umanità.

Dio non ha alcuna importanza se non ha un'importanza assoluta, il che significa la certezza profonda che è preferibile esser vinti insieme con lui che essere vittoriosi senza di lui.

La prova della fede

L'uomo che fonda la sua vita sulla fede è colui il quale – quand'anche gli studiosi di tutto il mondo proclamassero, e l'umanità intera sanzionasse attraverso una schiacciante maggioranza di voti, e quand'anche gli esperimenti, che a volte si adattano alle teorie preferite dell'uomo, dovessero confermare che Dio non esiste – sarebbe disposto a soffrire a causa della propria ragione piuttosto che accettarla come idolo; è colui che subirebbe l'afflizione, ma non vacillerebbe mai né verrebbe meno alla dignità del suo senso di inadeguatezza alla presenza dell'ineffabile. La fede infatti è un pegno che conserviamo fino all'ora del nostro trapasso, che non può essere ri-

scattato da una dottrina né dato in cambio di intuizioni. Ciò che Dio significa è espresso nelle parole: «La tua benignità val meglio della vita» (*Salmi* 63,4). Dio è colui la cui attenzione per me stimo più della mia vita.

La fede non si conquista osservando nel mondo fisico gli eventi che si scostano dalle leggi note della natura. Quale utilità possono avere i miracoli, se i nostri sensi sono tanto poco sicuri, se la nostra conoscenza è tanto incompleta? La fede precede ogni esperienza palpabile, invece di derivare da essa. Senza il possesso della fede nessuna esperienza sarà in grado di trasmetterci un significato religioso.

Si dice nel *Cantico dei Cantici*: «Come un albero di mele in mezzo agli alberi della foresta» (2,3). Rabbi Aha ben Zeira ha fatto un paragone: «L'albero di mele produce i suoi fiori prima delle foglie, così Israele in Egitto ha conquistato la fede ancor prima di percepire il messaggio della redenzione, come è scritto: "E il popolo credette; ed essi compresero che Dio aveva ricordato i figli d'Israele" (*Esodo* 4,31)».²

Un detto di rabbi Isaac Meir di Ger potrebbe illustrare ciò che intendiamo dire. Nel suo commento al versetto: «E Israele vide la grande potenza che il Signore aveva spiegata contro gli Egiziani, e il popolo temette il Signore; ed essi credettero nel Signore e in Mosè suo servo» (*Esodo* 14,31), egli osservò: «Pur avendo visto i miracoli con i loro stessi occhi, essi avevano ancora bisogno di fede, poiché la fede è superiore alla visione; con la fede si vede più che con gli occhi».

Un atto dello spirito

Con la luce della fede non cerchiamo di scoprire o di spiegare, ma di percepire e di assorbire gli aspetti preziosi del mistero che splende in tutte le cose; non di conoscere di più ma di attaccarci a ciò che è più di qualunque cosa che possiamo comprendere. Solo quelli che sostengono che tutte le cose nella vita e nella morte sono alla portata della loro volontà, cercano di collocare il mondo nella cornice della loro conoscenza. Ma chi può restare per sempre insensibile alla fragranza del sacro di cui è cosparsa la vita?

Con il suo sottile senso del divino insito in ogni esistenza e del valore sacro di ogni essere, l'uomo religioso può permettersi di trascurare la gioia del conoscere, il brivido del percepire. Colui che ama la grandiosità di ciò che la fede rivela dimora a una certa distanza dalla meta, evita la familiarità con ciò che necessariamente è nascosto e non cerca prove né miracoli. L'esistenza di Dio non potrà mai essere provata dal pensiero umano. Tutte le prove dimostrano soltanto la nostra sete di lui. All'assetato occorre forse la prova della sua sete?

Al regno verso il quale è diretta la fede ci si può accostare, ma non vi si può entrare; vi si può aspirare, ma non lo si può comprendere; si può sentire ma non esaminare. Poiché avere fede significa dimorare con la ragione al di fuori ma con lo spirito entro il mistero.

La fede è un atto dello spirito. Lo spirito può permettersi di riconoscere la superiorità del divino; ha in sé la forza di comprendere la grandezza del trascendente, di amarne la superiorità. L'uomo di fede non si lascia lusingare da ciò che si può mostrare. Egli si astiene dall'arroganza intellettuale e disdegna il trionfo di ciò che è meramente ovvio. Egli sa che possedere la verità significa dedicarsi a essa. Provando più gioia nel dare che nel ricevere, nel credere che nel percepire, egli può permettersi di non prendere in considerazione le deficienze della ragione. Il segreto dello spirito, che non è rivelato alla ragione, sta appunto in questo: nell'adattamento dello spirito a ciò che è sacro, nell'umiltà intellettuale di fronte al supremo. Lo spirito si arrende davanti al mistero dello spirituale, non per rassegnazione ma per amore. Esponendo il proprio destino al supremo, essa entra in un rapporto intimo con Dio.

Confidare significa forse arrendersi? È forse un sacrificio credere? Sì, è vero, le fedi non sono garantite da alcuna dimostrazione né sono inespugnabili alle obiezioni. Ma bontà significa forse servire fino a quando dura la ricompensa? Le torri sono più facili a crollare che le tombe. Il dubbio insistente, la contestazione e la frustrazione possono indebolire lo spirito fedele, possono trasformare i templi in luoghi di morte. Gli uomini di fede che piantano sulle alture del tempo pensieri sacri – i giardinieri segreti del Signore nelle desolate speranze

dell'umanità – possono rallentare e indugiare, ma raramente vengono meno alla loro vocazione

Essere cinici è estremamente facile. Negare la sua esistenza è facile quanto commettere suicidio. Ma nessuno è privo di un certo grado di *suggestionabilità al sacro*. Anche le anime più povere hanno ali con cui librarsi più in alto di dove la disperazione trova un limite.

Che cosa significa per noi il divino?

Il pericolo del discorso

Il grande segreto non sembra avere nessuna affinità con i dogmi di qualsiasi tipo. È difficile che vi sia un simbolo che, applicato, non indebolisca o addirittura annulli la comprensione o il ricordo dell'incomparabile. Le opinioni confondono e ostacolano le intuizioni; le indagini e le definizioni pronunciano il nome di Dio invano. Non abbiamo né una immagine né una definizione di Dio. Abbiamo solamente il suo nome. E questo nome è ineffabile.

L'uomo religioso perciò non si distingue per la passione con cui esprime a parole ciò che sa, giacché è consapevole del pericolo di consumare il meglio irrevocabilmente. Infatti, quando ci esprimiamo ci viene tolto ciò che ci riempie, mentre desiderio dell'uomo religioso è di viverlo, non già di liberarsene. L'eloquenza è un dono concesso raramente ai santi. È naturale anche che l'espressione di ciò che è più profondo sia tridimensionale, mentre il suo significato letterale non rispecchia che la superficie di ciò che essa vuole esprimere.

Se un poeta e un uomo religioso dovessero conferire e scambiarsi le loro vedute, il poeta direbbe: Tutto ciò che egli vive, io lo dico; l'uomo religioso invece: Tutto ciò che egli dice, io lo vivo.

È il teorico che, invece di stare faccia a faccia con il mistero, gli contrappone i suoi specchi mentali, mutando in miti i misteri, fabbricando dogmi da enigmi e venerando la loro imma-

gine speculare. Sembra non si renda conto che, trasformando le idee in idoli, si atrofizza l'intuizione dell'ineffabile; che Dio rischia di perdersi nel nostro credo, nel nostro culto, nei nostri dogmi.

Varrebbe la pena di spendere una vita intera per spiegare quanto i nostri pensieri svelino la patina del sacro sulla superficie di ciò che è comune. Ma difficilmente si trovano pensieri nei quali si possa riscontrare una siffatta caratteristica, e le parole più vive muoiono quando sono pronunciate. Per questo, Dio inizia là dove le parole finiscono.

Eppure non si vive di solo mistero. La consapevolezza dell'ineffabile è come ascoltare un interrogativo, un ordine. Qualcosa ci viene chiesto. Ma che cosa? Ci sentiamo trascinati a conoscere Dio per adeguarci alle sue vie. Ma per conoscerlo dovremmo ottenere ciò che è quasi impossibile: esprimere l'ineffabile in termini positivi. Allora, sorge il problema: Se, per essere conosciuto, l'ineffabile deve essere espresso, non ne segue che noi lo conosciamo come esso non è?

Le intuizioni religiose devono percorrere una lunga strada per essere espresse e nel cammino dal cuore alle labbra esse facilmente appassiscono o persino si dileguano. La nostra consapevolezza è immediata, ma le nostre interpretazioni sono discorsive. Spesso esse sono incidenti nel traffico congestionato dell'anima, specialmente quando noi, per la tendenza a immaginare più di quanto il nostro cuore possa ascoltare, ci compromettiamo con parole che ci portano lontano.

L'intuizione di Dio è universale, ma – fatte poche eccezioni – difficilmente esiste una forma universale che la esprime. Le concezioni del divino, infatti, sono largamente differenziate e reciprocamente contraddittorie, e spesso fioriscono come l'erba cattiva, causando sarcasmi e discordie. Se uniformità e impeccabilità d'espressione fossero il marchio dell'autenticità, una simile divergenza e una simile distorsione respingerebbero la nostra affermazione della realtà del mistero. Il fatto è, però, che le opinioni degli uomini su Dio non mostrano attraverso la storia una varietà maggiore di quelle, per esempio, sulla natura del mondo.

Criteria di espressione

Dobbiamo stare attenti a non violare il sacro, a non travisare con i nostri dogmi il mistero, a non lasciare che i nostri salmi ci distolgano con il loro canto. Il diritto di interpretare si concede soltanto a colui che si copre il volto, «atterrito di guardare Iddio», a colui che, quando la visione gli è imposta, dice: «Sono perduto..., perché i miei occhi hanno veduto il re». Noi possiamo dissetarci soltanto al flutto dei pensieri che sgorgano dalla rupe delle loro parole. Solo parole che non disconvergano alla presenza di un morente, solo pensieri che non impallidiscano in faccia al sole che sorge o nel cuore di un terremoto: «Dio è uno...», o: «Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti celesti...», possono essere usati quali metafore per parlare di Dio.

L'ineffabile si inserisce in una parola soltanto nel modo in cui l'ora che deve venire si inserisce nel sentiero del tempo: quando non vi saranno più altre ore sullo stesso cammino. Esso parlerà quando di tutte le parole ve ne sarà una sola che meriti di essere detta. Poiché non sempre il mistero è evasivo. In rari momenti esso si confida a coloro che sono stati prescelti. Noi non siamo in grado di esprimere Dio, ma Dio ci esprime la sua volontà. È la sua parola che ci dice che Dio non è al di là del bene e del male. La nostra emozione ci lascerebbe in uno stato di smarrimento se non avessimo ricevuto una guida.

Che cosa significa per noi il divino?

Come identifichiamo il divino? Per poter riconoscere che cos'è, dovremmo conoscerlo. Ma se la nostra conoscenza dipendesse da atti di comunicazione divina, potremmo forse non essere mai in grado di identificare la natura divina di una simile comunicazione.

Inoltre, un'idea non diventa valida o credibile in forza delle circostanze nelle quali essa si inserisce nel nostro spirito. Non possiamo perorare la verità in nome delle sofferenze attraverso le quali è nata. Ogni messaggio che pretenda di essere divino deve reggersi da sé e deve essere saturo di una pienezza di

significato unica, che lo identifichi come divino. Se qualcuno venisse tra noi proclamando che un'idea gli è stata comunicata in modo miracoloso, e se anche le nostre indagini critiche confermassero questo aspetto miracoloso della sua esperienza, dovremmo forse per questo sentirci obbligati ad accettare la sua idea come valida e vera?

Né avrebbero maggiore successo le nostre stesse esperienze interiori. È necessario che noi possediamo un'idea *a priori* del divino, una qualità o relazione che rappresenti per noi il supremo, attraverso cui possiamo identificarlo quando ci fosse dato in tali atti.

La costrizione non è il marchio del supremo, né il fatto che noi ci sentiamo o ci troviamo in uno stato di dipendenza è indice della sua presenza. La forza fisica o le ossessioni interiori possono sopraffarci con costrizione irresistibile e, come spesso si è potuto rilevare, il superstite di una nave naufragata che si attacchi a un'asse galleggiante è in uno stato di assoluta dipendenza da quest'ultima.

Nessuna indagine può essere avviata senza un presupposto o una prospettiva che possano servire da punto di partenza. Lo scienziato, nel formulare un problema, deve in certa misura anticipare il contenuto della soluzione che egli cerca, poiché altrimenti né saprebbe ciò che va cercando né sarebbe in grado di giudicare se le soluzioni da lui trovate siano valide per il suo problema. La filosofia è stata definita come una scienza che ha un minimo di presupposti, giacché non esiste nessuna possibilità di procedere nei nostri pensieri se non vi è una prospettiva o una supposizione iniziale.

Tale supposizione iniziale sta all'inizio di ogni speculazione su Dio. Per la mente speculativa Dio è l'essere più perfetto, e l'attributo di perfezione e la sapienza che vi è implicita servono da punto di partenza nelle indagini sull'esistenza e sulla natura di Dio.

L'attributo di perfezione

La nozione di Dio come essere perfetto non è di derivazione biblica. Essa è il risultato non tanto della religione profetica,

quanto della filosofia greca; è un postulato della ragione più che una risposta diretta, stringente, iniziale dell'uomo alla sua realtà. Nel Decalogo, Dio non parla della sua perfezione, ma del fatto di aver trasformato degli schiavi in uomini liberi. La perfezione, significando assenza di difetti o di lacune, è un termine laudativo di cui possiamo servirci nell'esprimere la nostra emozione; ma pronunciare questa parola per esprimere l'essenza di Dio equivarrebbe a valutarlo e ratificarlo. Il linguaggio biblico è privo di una simile insolenza; esso ha osato soltanto definire «la sua opera» (*Deuteronomio* 32,4), «la sua via» (2 *Samuele* 22,31) oppure la «Torah» (*Salmi* 19,7) *tamim*, perfetti. Mai ci è stato detto: «Ascolta, Israele, Dio è perfetto!». La perfezione è un attributo assente sia nella letteratura biblica sia in quella rabbinica, anche se ciò sorprende.

Chi siamo noi per esprimere il nostro apprezzamento su di lui o anche solo nominarlo? Noi non pronunciamo mai il Nome ineffabile, ma al suo posto usiamo una parafrasi – il Signore – che nel nostro vocabolario è un titolo di minor distinzione. Questo, secondo rabbi Pinchas di Koretz, non è dovuto al fatto che la sua maestà è limitata, ma al fatto che il nostro mondo ha un'importanza minore. La stessa cosa si potrebbe dire per un grande imperatore che possieda tra molti appellativi il titolo di «sovrano» di una certa isola: il suo titolo risulterà di minor valore se l'isola è piccola di estensione (*Nofet Zufim* 22).

Vi è però un concetto che conduce i nostri pensieri al di là dell'orizzonte della nostra isola; un concetto che si rivolge a ogni spirito e che viene tacitamente accettato come assioma dalla scienza e come dogma dalla religione monoteistica. È il concetto di unità. Ogni conoscenza e comprensione si basano sulla sua validità. Malgrado le differenze profonde riguardo a ciò che esso descrive e significa nei vari campi del pensiero umano, esso contiene molti elementi comuni e di importanza reciproca.

L'idea dell'universo

La prospettiva da cui dipendiamo nella scienza come nella filosofia, nonostante ogni specializzazione e meticolosità nello

studio dei problemi particolari, è il concetto di unità, senza il quale la nostra conoscenza sarebbe come un libro composto di sole iota. Di conseguenza, tutte le scienze e filosofie hanno in comune lo stesso assioma, quello dell'unità di tutto ciò che è, è stato e sarà. Tutte concordemente presumono che le cose non sono del tutto separate tra loro e reciprocamente indifferenti, ma sono soggette a leggi universali, e che attraverso le loro reciproche interazioni, o – come dice il Lotze – il loro «rapporto simpatetico», esse formano un universo. Tuttavia, questa loro azione reciproca è resa possibile ed è condizionata dall'unità che le pervade tutte. Il mondo non può esistere se non come un tutto; privato di unità, non sarebbe un cosmo ma un caos, un agglomerato di infinite possibilità.

I sostenitori del pensiero pluralistico, nell'asserire che «la realtà è composta da una moltitudine di entità relativamente indipendenti, ognuna delle quali esiste, almeno fino a un certo grado, di suo diritto», sembrano rinnegare la fondamentale unità e integrità dell'universo. Ma quando si domandano se quest'unità è assoluta e totale fino al punto di escludere in maniera assoluta il caso e l'indeterminatezza, essi sono costretti a corredare l'ipotesi pluralistica con un principio di unità, per poter spiegare l'azione reciproca tra le entità indipendenti, e per determinare ciò che trasforma la realtà in un mondo.¹

Né la teoria della relatività è in contraddizione con la dottrina della costanza e dell'unità della natura. Dimostrando che la simultaneità di due processi è relativa e che le grandezze sono determinate dal sistema di rapporto con cui vengono misurate, essa cerca di trovare nuove invarianti descrivendo la realtà in maniera indipendente dalla scelta del sistema di rapporto. Essa non rifiuta il principio dell'unità, ma, al contrario, si sforza di «soddisfare una nuova e più rigorosa domanda di unità».²

Pur essendo impossibile ricostruire la via per cui il grande segreto dell'unità comprensiva di tutto è giunto al nostro spirito, si può tuttavia essere certi che esso non è stato acquisito dalla mera percezione dei sensi o da un modo di pensare a gradi, attraverso una serie di passi distinti, ognuno dipenden-

te logicamente dai precedenti. Ciò a cui si riferisce l'idea dell'universo oltrepassa il raggio della percezione o l'ambito di ogni possibile premessa, abbracciando cose note e ignote, origini e finalità, fatti e possibilità, il passato preistorico e il futuro che si estende lontano, sia i fenomeni descritti da Newton quanto quelli che verranno osservati fra molti millenni. L'idea dell'universo è una intuizione metafisica.

Fratellanza cosmica

L'intuizione di questa unità che permea ogni cosa ha spesso ispirato all'uomo il sentimento di vivere in fratellanza cosmica con tutti gli esseri. Dalla consapevolezza dell'unità della natura spesso deriva l'emozione di sentirsi uno con la natura.

Io sono l'occhio con cui l'Universo
si guarda e si riconosce divino.

(Percy Bysshe Shelley, *Inno di Apollo VI*)

Una siffatta religiosità cosmica contiene un profondo significato filosofico. La conoscenza è possibile solo perché esiste affinità tra colui che conosce e ciò che viene conosciuto, perché l'intelligenza dell'uomo sembra corrispondere all'intelligibilità del mondo. Ma sopra ogni cosa vi è un'altra affinità: l'affinità dell'essere. Noi tutti – uomini, stelle, fiori, uccelli – siamo iscritti nella medesima lista, impegnati nello stesso inspiegabile dramma. Noi tutti abbiamo in comune un mistero: il mistero dell'essere.

Ma siamo tutti *uno* in ciò che riguarda lo scopo? È vero che abbiamo tutti in comune l'essere, il soffrire e il lottare per l'esistenza; ma abbiamo in comune anche le aspirazioni, gli impegni? La posizione che l'uomo occupa nella natura è troppo distinta per poter pensare che la sua vocazione sia quella di conformarsi alle vie della natura stessa o di essere tutt'uno con la sua essenza.

Il regno dell'essere e il regno dei valori

L'idea dell'unità, da cui trae la sua ispirazione la religiosità cosmica, è una verità parziale. Infatti, per quanto le cose della natura costituiscano un'unità, il regno dei valori appare lacerato tra il bene e il male e in molte altre direzioni. La storia è la nostra dimora quanto la natura, e i conflitti che vi infuriano rassomigliano più a uno stato perenne di guerra tra due principi ostili che a una sfera di armonia.

È una tentazione spirituale quella che ci fa meditare sulla fratellanza cosmica di tutti gli esseri e ci fa abbandonare interamente allo spirito del tutto. Sorge il sospetto che sia più facile sentirsi uno con la natura che sentirsi uno con ogni uomo: con il selvaggio, con il lebbroso, con lo schiavo. Coloro che sanno che essere uno con il tutto significa impegnarsi a favore di ogni parte del tutto, cercheranno di amare non solo l'umanità ma anche il singolo individuo, di considerare ogni uomo come se fosse l'insieme di tutti gli uomini. Una volta che siamo pronti a servire in questo mondo e in questo momento, ci avvediamo che il concetto di unità astratta esce dal nostro campo visuale come un lampo, lasciando dietro di sé le tenebre di una notte piovigginosa, nella quale siamo costretti a inoltrarci a fatica e in lacrime per cercare un barlume, per accendere una fiaccola.

I politeisti sono ciechi davanti all'unità che trascende un mondo fatto di molteplicità, mentre ai monisti sfugge la molteplicità di un mondo la cui varietà e discordia ci stanno di fronte ovunque ci volgiamo. Il monismo è il telaio che serve a tessere un'illusione. La vita è complicata, feroce, mutevole. Non possiamo far concordare tutte le mete: ci vediamo continuamente costretti a fare una scelta, e la scelta di una meta significa trascurarne un'altra.

Quand'anche ne fosse accertata la validità, il concetto di un'armonia universale nella natura, di una concordanza generale delle parti con il tutto risulta privo di significato di fronte ai problemi immediati della vita. Per quanto intricata, saggia e prodiga di bellezza sia la natura, nelle nostre confusioni umane siamo incapaci di tradurre le sue leggi generali nel linguaggio

gio delle decisioni singole, poiché decidere significa trascendere più che seguire il sentiero delle leggi naturali. Le norme della vita spirituale sono una sfida alla natura, non una parte di essa. Vi è una discrepanza tra l'essere e lo spirito, tra i fatti e le norme, tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere. La natura tiene in poco conto le regole dello spirito ed è spesso insensibile, se non ostile, ai nostri sforzi morali.

L'uomo è più della ragione. L'uomo è vita. Affrontando l'interrogativo che comprende tutto, egli affronta qualcosa che è più di un principio, più di un problema teorico. Egli potrà concepire o convertire un principio in un oggetto della sua mente; ma dinanzi all'interrogativo ultimo l'uomo si sente chiamato e sfidato, al di là delle parole, fino alle radici della sua esistenza. Non si tratta di un interrogativo che egli comprende, ma del fatto di essere esposto a una conoscenza che lo comprende. A cosa serve, allora, la conoscenza dei principi, dei principi matematici?

Uno non è Dio

Dio è uno, ma uno non è Dio. Alcuni di noi sono inclini a deificare la forza suprema o legge unica che regola tutti i fenomeni della natura, allo stesso modo in cui i popoli primitivi deificavano le stelle. Tuttavia, voler considerare la legge suprema della natura come Dio o dire che il mondo è nato in virtù della sua stessa energia, significa dar queste cose per certe.

Infatti, il problema di fondo non consiste nel domandarsi qual è la legge che possa spiegare l'interazione dei fenomeni nell'universo, ma nel chiedersi perché esistano una legge e un universo. Si potrà concepire e descrivere il contenuto e il modo di operare della legge universale, ma il fatto stesso che esista una simile legge non perde il suo carattere ineffabile, anche se scopriamo il suo campo di azione.

Voler instillare spiegazioni scientifiche sulla natura in un'anima presa dal sacro terrore dell'ineffabile è come voler piantare fiori artificiali in mezzo a un giardino fiorito. A meno di tradire i nostri sentimenti o soccombere a una specie di narcisismo intellettuale, come possiamo considerare il noto come qualcosa di supremo?

Come già si è visto, a renderci consapevoli degli interrogativi ultimi non sono l'ordine e la sapienza della natura che si manifestano nel tempo e nello spazio, bensì il fatto che ogni ordine e sapienza manifestano qualcosa che li trascende, qualcosa che si trova al di là del tempo e dello spazio. Il mondo è pieno di tali segni indicativi; ovunque andiamo, incontriamo l'ineffabile, e i nostri sensi sono troppo deboli e indegni per poterlo afferrare. Se il mondo è un'immensa allusione e la nostra vita interiore una citazione anonima, la scoperta dell'unica legge universale che domina la realtà empirica non riuscirebbe a dare alcuna risposta alla nostra domanda essenziale. Il problema ultimo non è un problema di sintassi, di studio volto a scoprire come le varie parti della natura siano collocate e disposte nei loro rapporti reciproci. Il problema, invece, si presenta in questi termini: Quale significato ha la realtà, quale significato ha l'unità? Interpretando le leggi universali, ci si attiene a descriverne le relazioni entro il dato, entro il noto, mentre affrontando l'interrogativo ultimo si è portati oltre il campo del noto, alla presenza del divino.

Partendo dalla pluralità empirica dei fatti e dei valori non potremmo dedurre l'*unico* disegno che sia capace di dominare il regno dei fatti e quello delle norme, la natura e la storia. Soltanto nello specchio di una unità divina è possibile scorgere l'unità di tutto: della necessità e della libertà, della legge e dell'amore. Esso solo ci dà una visione dell'unità che trascende tutti i conflitti, della fratellanza tra speranza e disperazione, tra gioia e paura, tra torre e sepolcro, tra bene e male. L'unità come concetto scientifico non è che il riflesso di un concetto trascendentale che abbraccia non solo il tempo e lo spazio ma anche l'essere e il valore, il noto e il misterioso, il mondo di qui e il mondo di là.

Dio non può essere distillato in un concetto ben definito. Tutti i concetti svaniscono appena si cerca di applicarli alla sua essenza. Per l'uomo religioso la conoscenza di Dio non è un pensiero che egli possa afferrare, ma una forma di pensiero in cui egli cerca di inglobare tutta la realtà. È il segreto non rivelato del terreno nel quale ogni conoscenza diviene seme di significato, un segreto per cui viviamo e che non riusciamo

mai a comprendere veramente; un terreno dal quale le radici di tutti i valori traggono una perpetua vitalità. Al di sopra e contro la divisione tra l'uomo e la natura, l'io e il pensiero, il tempo e l'atemporalità, l'uomo religioso riesce a sentire l'intrecciarsi di ogni cosa, l'intimo connettersi di ciò che è separato, l'amore che aleggia sugli atti di bontà, montagne, fiori, che brillano nel loro splendore come se Dio stesse guardandoli.

Come possiamo identificare il divino?

Il divino è un messaggio che rivela unità là dove noi vediamo diversità, che rivela pace là dove noi siamo coinvolti nella discordia. Dio è colui che tiene insieme le nostre vite irregolari, che ci rivela che tutto ciò che empiricamente è diverso per colore, interesse, credenza – le razze, le classi, le nazioni – è uno ai suoi occhi e uno nella sua essenza.

Dio significa: Nessuno è mai solo; l'essenza del temporale è l'eterno; il momento è un'immagine dell'eternità in un mosaico infinito. Dio significa: *Unità di tutti gli esseri in una santa diversità.*

Dio significa: Ciò che è dietro alla nostra anima è al di là del nostro spirito; ciò che è alla sorgente di noi stessi è al termine delle nostre vie. Egli è il cuore di tutto, desideroso di ricevere e desideroso di dare.

Allorché Dio diviene il nostro modo di pensare, noi cominciamo a percepire in un uomo solo tutti gli uomini, in un granello di sabbia tutto il mondo, in un solo momento tutta l'eternità. Per l'etica del mondo un essere umano è meno di due esseri umani; per lo spirito religioso, un individuo che ha fatto perire anche una sola anima è come se avesse causato la rovina di tutto il mondo, un individuo che ha salvato un'anima è come il salvatore di tutto il mondo (*Mishna Sanhedrin 4,5*).

Se nel balenio di una intuizione religiosa riesco a trovare una via per raccogliere la mia vita frantumata e riunire ciò che si trova in conflitto, una via che sia valida per tutti gli uomini come lo è per me: allora saprò che questa è la sua via.

XIII

Un Dio unico

L'attrazione del pluralismo

Sorprende il fatto che i moderni studiosi di religione non si avvedano della costante necessità di contestare il politeismo. L'idea dell'unità non solo costituisce la giustificazione fondamentale di ogni universalismo filosofico, etico e religioso, ma è un'idea che rimane ancora, per la maggior parte della gente, al di là di ogni possibilità di comprensione. Il monoteismo, fino a oggi, è sempre stato in disaccordo con il pensiero comune; è qualcosa contro cui l'istinto popolare continua a ribellarsi. Il politeismo sembra più compatibile con l'emozione e con l'immaginazione di quanto lo sia il monoteismo, che non concede compromessi. Spesso grandi poeti si sono sentiti attratti dagli dèi pagani. Ovunque nel mondo, il politeismo esercita un richiamo quasi ipnotico, ridestando forti aneliti latenti verso forme pagane. Ciò è ovvio, perché è molto più facile, per una mente di media capacità, adorare la divinità secondo il concetto politeistico che non secondo il concetto monoteistico.

Tuttavia, mentre l'immaginazione popolare e persino quella poetica è affascinata dalla visione di un pluralismo ultimo, il pensiero metafisico, come la riflessione scientifica, è attratto dal concetto di unità.

L'unità come meta

È impossibile ignorare il fatto evidente che l'unità è la meta a cui il progresso ininterrotto della conoscenza e dell'esperienza

ci sta conducendo, consapevoli o no. Nell'epoca stessa in cui viviamo abbiamo dovuto riconoscere che, per quanto riguarda le relazioni umane, o vi sarà un mondo unico o non vi sarà alcun mondo. Ma l'unità politica e morale posta come meta presuppone l'unità come fonte; la fratellanza degli uomini sarebbe un sogno vano senza la paternità di Dio.

Eternità è un altro termine per unità. In essa, passato e futuro non sono distinti; ciò che è qui è ovunque, e il momento attuale continua per sempre. L'opposto dell'eternità è la diffusione, non il tempo. L'eternità non inizia quando il tempo finisce. Il tempo è l'eternità interrotta nello spazio, come un raggio di luce riflesso nell'acqua.

La visione del raggio non infranto sulla superficie dell'acqua, l'anelito verso l'unità e la coerenza, sono caratteristica predominante di uno spirito maturo. Tutta la scienza, tutta la filosofia, tutta l'arte ne sono alla ricerca. Ma l'unità è un compito, non una condizione. Il mondo si dibatte nella lotta, nel disaccordo, nella divergenza. L'unità si trova oltre, non entro, la realtà.¹ Noi tutti la desideriamo ardentemente. Siamo tutti animati da una volontà appassionata di durare; e durare significa essere *uno*.

Il mondo *non* è uno con Dio, ed è per questo che la sua potenza non traspare libera attraverso tutti i livelli dell'essere. La creatura è staccata dal creatore e l'universo si trova in uno stato di disordine spirituale. Eppure, Dio non si è ritirato del tutto da questo mondo. Lo spirito di questa unità aleggia sulla superficie di ogni pluralità, e la principale tendenza di tutti i nostri pensieri e delle nostre aspirazioni ne è una potente indicazione. La meta di tutti gli sforzi è di ricomporre l'unità di Dio e del mondo. Restaurare questa unità è un processo costante, e la sua realizzazione costituisce l'essenza della redenzione messianica.

Nessun rifiuto della pluralità

Senofonte, guardando l'universo, disse: «Tutto è uno». Parmenide, per aver considerato seriamente l'uno, fu obbligato a negare la realtà di qualunque altra cosa. Mosè però non disse:

«Tutto è uno», ma: «Dio è Uno». Nel mondo esiste inflessibile il fatto della pluralità, della divergenza e del conflitto: «Guarda, io ho posto davanti a te la vita e il bene, la morte e il male» (*Deuteronomio* 30,15). Ma Dio è l'origine di tutto:

Io sono il Signore, e non ve n'è alcun altro;
fuori di me non vi è altro Dio...
Io sono il Signore, e non ve n'è alcun altro;
Io formo la luce, e creo le tenebre;
Io faccio la pace, e creo il male;
Io sono il Signore che fa tutte queste cose.

(*Isaia* 45,5-7)

Dove me ne andrò...

La visione dell'uno, verso cui sono indirizzati il nostro sforzo e la nostra ultima speranza, non può essere raggiunta nella contemplazione della natura o della storia. È una visione di colui che trascende la scena dell'una e dell'altra, sommesso eppure presente ovunque che ci dà la forza di cooperare a conseguire l'unificazione ultima.

Dove me ne andrò lungi dal tuo spirito?
e dove fuggirò dal tuo cospetto?
Se salgo in cielo tu vi sei;
se mi metto a giacere nel soggiorno dei morti, eccoti quivi...
Se dico: Certo le tenebre mi nasconderanno,
e la luce diventerà notte intorno a me,
le tenebre stesse non possono nasconderti nulla.

(*Salmi* 139,8-12)

Il pensiero mitico-poetico è attratto dalla bellezza dello scintillio delle onde, dal loro movimento incessante e dalla magia del loro ritmo. Indugiando sul fenomeno frammentario, esso considera ciò che è strumentale come fine a se stesso, e ha un'immagine, un'espressione che corrisponde alla sua esperienza. Al contrario, chi contempla seriamente l'ineffabile, non si lascia infatuare da ciò che è frammentario. Per il suo

spirito non vi è al mondo alcun potere che possa assumere l'aspetto del divino.

Niente di ciò che possiamo contare, dividere o superare – frazione o pluralità che sia – può essere considerato come ultimo. Al di là del due c'è l'uno. La pluralità è incompatibile con il senso dell'ineffabile. Non è possibile nei riguardi del divino chiedere: Quale? Vi è un unico sinonimo per Dio: Uno.

Per la mente speculativa l'unità di Dio deriva dal concetto della perfezione ultima di Dio; per il senso dell'ineffabile l'unità di Dio è evidente per se stessa.

Ascolta, Israele

Niente nella vita ebraica è più venerato di questa frase dello *Shemà*: «Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno». In tutto il mondo «il popolo proclama la sua unità, sera e mattina, due volte al giorno, recitando lo *Shemà* con tenero affetto» (*Keddusha* di Mussaf per il sabato). La voce che proclama: «Ascolta, egli è uno», viene ricordata, fatta rivivere. È l'apice a cui s'innalza la devozione alla chiusura del Giorno dell'espiazione. È l'ultima parola che viene proferita dalle labbra di un ebreo quando sta per morire e di coloro che sono presenti in quell'istante.

Eppure, se si domanda a un ebreo qualsiasi che cosa significhi l'aggettivo «uno», egli ne spiegherà il significato negativo, cioè che nega l'esistenza di molte divinità. Merita, però, una simile affermazione negativa il prezzo del martirio che tanto spesso Israele è stato pronto a pagare per essa? Non vi è in essa alcun contenuto positivo che giustifichi la dignità insuperata che nella storia ebraica ha raggiunto il concetto del Dio unico? Inoltre, ci si è chiesti se il termine «uno» abbia in realtà un significato allorché viene applicato a Dio. Infatti, come possiamo indicare Dio con un numero? Un numero fa parte di una serie di simboli usati nell'ordinamento di quantità, per poterle collocare in relazione l'una con l'altra. Dato che Dio non si trova né nel tempo né nello spazio, e non è parte di una serie, «il termine "uno" è inapplicabile a Dio quanto il termine "molti"; poiché sia l'unità sia la pluralità sono categorie di quantità e

perciò non sono applicabili a Dio, come non lo sarebbe il termine "curvo" e "stretto" in riferimento alla dolcezza, oppure "salato" e "insipido" in riferimento a una voce» (Maimonide, *Guida dei perplessi* I, 57).

Ma dietro all'audacia di opporsi a tutte le divinità, alle cose ritenute sacre da tutti i popoli, c'era qualcosa di più del concetto astratto: «Uno, non molti». Dietro l'affermazione rivoluzionaria: «Tutte le divinità dei popoli sono vanità», vi era una intuizione nuova del rapporto del divino con la natura: «Egli ha fatto i cieli» (*Salmi* 96,5). Nel paganesimo la divinità era una parte della natura e il culto rappresentava un elemento del rapporto dell'uomo con la natura. L'uomo e le sue divinità erano soggetti della natura. Insegnando che Dio è il creatore, che la natura e l'uomo sono entrambi creature di Dio, il monoteismo ha liberato l'uomo dalla sottomissione esclusiva alla natura. La terra è nostra sorella, non nostra madre.

I leoncelli ruggono dietro la preda
e chiedono il loro pasto a Dio
...
Animali piccoli e grandi
...
tutti quanti sperano in te
che tu dia loro il lor cibo a suo tempo.
(*Salmi* 104,21.25.27)

I cieli non sono Dio; essi sono suoi testimoni: essi proclamano la sua gloria.

Uno significa unico

Uno nel significato di «Uno, non molti», è soltanto l'inizio di una serie di significati. Nonostante la sua incongruenza metafisica con il concetto spirituale di Dio, esso si erge per sempre come una barriera contro la marea del non senso politeistico che sempre minaccia di distruggere lo spirito degli uomini. Tuttavia, il vero significato dell'unità divina non è nel fatto di essere egli uno di una serie, uno tra altri. Il monoteismo non è

stato raggiunto mediante una riduzione numerica, restringendo la moltitudine delle divinità al numero più piccolo possibile. Uno significa *unico*.

Il minimo di conoscenza è la conoscenza della unicità di Dio.² Che egli sia unico è un aspetto del fatto che egli è ineffabile.

Affermare che egli è più dell'universo sarebbe come affermare che l'eternità è più di un giorno.

Di questo sono sicuro: la sua essenza è diversa da tutto ciò che io sono in grado di conoscere o di esprimere. Egli non solo è superiore, egli è anche incomparabile. Non esiste alcun equivalente del divino. Egli non è «un aspetto della natura», una realtà addizionale che esiste insieme con il mondo, ma è una realtà che è al di sopra dell'universo.

Egli è uno, e non vi è nessun altro
che possa essergli uguale, che possa essere posto accanto a lui.
(Yigdal)

A chi dunque mi vorresti assomigliare
perch'io gli sia pari?
dice il santo...

(Isaia 40,25)

Il creatore non può essere paragonato a ciò che egli ha creato:

Alzate gli occhi in alto,
e guardate: chi ha creato queste cose?

(Isaia 40,26)

Uno significa «uno soltanto»

Dio è uno, significa che egli soltanto è veramente reale. Uno significa esclusivamente, nessun altro in più, nessuno al di fuori, solo, soltanto. In 1 Re 4,19, come anche in altri passi biblici, *echad* significa «solo». È significativo come l'etimologia della parola inglese *only* (soltanto, solo), sia *one-ly* («uno» con l'aggiunta della desinenza avverbale *ly*).

«Che cosa siamo? Che cosa è la nostra vita? Che cosa è la no-

stra bontà? Che cosa la nostra rettitudine? Che cosa la nostra disponibilità? Che cosa la nostra forza? Che cosa la nostra potenza? Che cosa possiamo dire al tuo cospetto, Signore nostro Dio e Dio dei nostri padri? Infatti, tutti gli eroi sono niente dinanzi a te, gli uomini di fama sono come se non fossero mai esistiti, i saggi come se fossero privi di conoscenza, gli intelligenti come mancasse loro la facoltà di comprendere; poiché per la maggior parte le loro azioni sono prive di valore, e i giorni della loro vita sono vani ai tuoi occhi» (*Servizio mattutino*).

Dio è uno; egli solo è reale. «Tutte le nazioni sono come nulla dinanzi a lui; egli le reputa meno che nulla, una vanità» (*Isaia 40,17*).

«Noi dobbiamo morire, e siamo come acqua versata in terra, che non si può più raccogliere» (2 *Samuele 14,14*).

Uno significa identico

La mente speculativa è capace solo di formulare domande isolate, chiedendo a volte: Qual è l'origine di ogni essere? e a volte: Qual è il significato dell'esistenza? Per il senso dell'ineffabile vi è soltanto una domanda, che si estende al di là di tutte le categorie dell'espressione, e i cui aspetti si riflettono in domande quali: Chi ha creato il mondo? Chi regola la storia degli uomini? E questa è la risposta di Israele: Un Dio. Uno denota unità interiore: la sua legge è misericordia; la sua misericordia è legge.³

Preso in tale senso, «uno» significa «identico». Questo è il vero significato di «Dio è uno». Egli è un essere che è insieme qui e al di là, che è insieme nella natura e nella storia, che è insieme amore e potere, vicino e lontano, noto e ignoto, padre ed eterno. Il vero concetto dell'unità si ottiene soltanto quando si sa che vi è un solo essere che è insieme creatore e redentore; «Io sono il Signore Dio tuo, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto» (*Esodo 20,2*). È con questa dichiarazione della *coincidenza*, dell'identità tra il creatore e il redentore che inizia il Decalogo.⁴

Ti hanno descritto in innumerevoli visioni;
malgrado tutti i paragoni tu sei Uno.

(*Inno di gloria*)

Egli conosce una sola via: la sua potenza è il suo amore, la sua giustizia è la sua misericordia. Ciò che a noi sembra divergente, è uno in lui. A questo pensiero si adattano bene le parole di Ibn Gabirol:

Tu sei Uno e nessuno può penetrare

...

nel mistero della tua insondabile unità.

(*Kéter Malchùt*)

Il bene e il male

I sentimenti morali non traggono la loro origine dalla ragione come tale. L'uomo più istruito può essere l'individuo più malvagio, mentre una persona completamente illetterata può essere giusta. I sentimenti morali partono dal senso di unità insito nell'individuo, dalla sua capacità di discernere ciò che è comune a tutti gli uomini. L'affermazione fondamentale dell'etica è forse contenuta nelle parole dell'ultimo profeta di Israele: «Non abbiamo noi tutti uno stesso padre? Non ci ha creati uno stesso Dio? Perché dunque siamo perfidi l'uno verso l'altro, profanando il patto dei nostri padri?» (*Malachia* 2,10). Il principio ultimo dell'etica non è un imperativo ma un fatto ontologico. Pur essendo vero che ciò che contraddistingue il comportamento morale è la consapevolezza di essere obbligati a comportarsi in quel determinato modo, un atto non diventa buono per il fatto che ci sentiamo obbligati a compierlo. Ci sentiamo piuttosto obbligati a compierlo per il fatto che è buono.

L'essenza di un valore morale non consiste né nel suo essere valido indipendentemente dalla nostra volontà né nella pretesa di essere compiuto per se stesso. Queste caratteristiche si riferiscono soltanto al nostro atteggiamento nei riguardi di detti valori, piuttosto che alla loro essenza. Essi inoltre esprimono un aspetto che si applica altrettanto bene ai valori logici che a quelli estetici.

Nella prospettiva di Dio il bene si identifica con la vita ed è

congeniale con il mondo; la malvagità è una malattia, e il male si identifica con la morte. Il male infatti è *divergenza*, confusione, è ciò che *aliena* l'uomo dall'uomo e l'uomo da Dio, mentre il bene è *convergenza*, comunanza, *unione*. Il bene e il male non sono qualità dello spirito ma relazioni interne della realtà. Il male è divisione, contestazione, mancanza di unità, e come l'unità di ogni essere viene prima della pluralità delle cose, così il bene viene prima del male.

Il bene e il male persistono indipendentemente dal fatto che noi ne prendiamo atto o meno. Non siamo nati entro il vuoto, ma ci troviamo, volenti o nolenti, in rapporto con tutti gli uomini e con l'unico Dio. Come volendo costruire delle figure geometriche non siamo noi che creiamo le dimensioni dello spazio, così non siamo noi che creiamo i rapporti morali e spirituali, essi sono dati insieme con l'esistenza. L'unica cosa che possiamo fare è di cercare di orizzontarci in essi. Il bene non ha inizio nella consapevolezza dell'uomo. Esso si realizza nella naturale cooperazione di tutti gli esseri, in ciò che essi sono l'uno per l'altro.

Né le stelle né le pietre, né gli atomi né le onde, ma la loro reciproca appartenenza, la loro interazione, la relazione vicendevole tra tutte le cose costituiscono l'universo. Nessuna cellula può esistere da sola, tutti i corpi sono interdipendenti e si influenzano e si servono reciprocamente. Persino le rocce, in senso figurativo, possono portare frutti e sono colme di una bontà non apprezzata, quando con la loro forza sorreggono un muro.

Egli è tutto dappertutto

Una volta rabbi Mosè di Kobrin disse ai suoi discepoli: «Volete sapere dove si trova Dio?». Prese dalla tavola un pezzo di pane, lo mostrò a tutti e disse: «Dio è qui» (*Or Yesharim* 87).

Quando affermiamo che Dio si trova dappertutto non vogliamo dire con ciò che egli è come l'aria, le cui particelle si trovano in innumerevoli luoghi. In senso metafisico, uno significa totalità, indivisibilità. Dio non è in parte qui e in parte là; egli è tutto qui e tutto là.

Signore, dove posso trovarti?
 Alto e nascosto è il tuo luogo;
 E dove non ti troverò?
 Il mondo è pieno della tua gloria.

(Yehudà Halevi)

«Potrebbe qualcuno nascondersi in luoghi segreti sì ch'io non lo vegga?, dice il Signore. Non riempio io forse il cielo e la terra?, dice il Signore» (*Geremia* 23,24).

Dio è in tutte le cose, non soltanto nella vita dell'uomo. «Perché Dio parlò a Mosè dal roveto?» domandò un pagano a un rabbino. Secondo la mentalità pagana egli avrebbe dovuto apparire in cima a un'alta montagna o nella maestà di una tempesta. E il rabbino rispose: «Per insegnarti che non vi è posto sulla terra dove non si trova la *Shechinà*, sia pure in un umile roveto». (*Esodo Rabbà* 2,9; cfr. *Cantico dei Cantici Rabbà* 3,16). Come l'anima riempie il corpo, così Dio riempie il mondo. Come l'anima sostiene il corpo, così Dio sostiene il mondo (*Levitico Rabbà* 4,8; *Deuteronomio Rabbà* 2,26; vedi *Berachoth* 10b).

Il naturale e il soprannaturale non sono due sfere differenti, l'una staccata dall'altra, come il cielo dalla terra. Dio non è al di là ma qui; non soltanto vicino ai miei pensieri, ma anche vicino al mio corpo. Ed è per questo che all'uomo viene insegnato di farsi consapevole della sua presenza non soltanto mediante la preghiera, lo studio e la meditazione, ma anche con il suo comportamento fisico, con il suo modo di mangiare e di bere, con il mantenere il suo corpo libero da qualsiasi macchia e profanazione.

«Un idolo è vicino e lontano; Dio è lontano e vicino» (*Deuteronomio Rabbà* 2,6). «Dio è lontano, eppure niente è più vicino di lui.» «Egli è vicino con ogni specie di vicinanza» (*Yerushalmi Berachoth* 13a).

È la sua diversità, ineffabile e immediata come l'aria che respiriamo e pur non vediamo, che ci fa sentire la sua distante vicinanza.

Poiché così parla colui ch'è l'alto, l'eccelso,
 che abita l'eternità, e che ha nome «il Santo»:

Io dimoro nel luogo alto e santo,
 ma son con colui che è contrito e umile di spirito,
 per ravvivare lo spirito degli umili,
 per ravvivare il cuore dei contriti.

(Isaia 57,15)

Unità è sollecitudine

L'unità di Dio è il potere che unisce Dio con tutte le cose. Egli è uno in se stesso e anela a essere uno con il mondo. Rabbi Samuel ben Ammi osservava che nella Bibbia il racconto della creazione dice: «Un giorno..., un secondo giorno..., un terzo giorno», e così via. Se fosse una questione di conteggio del tempo, ci si aspetterebbe che la Bibbia dicesse: «Un giorno..., due giorni..., tre giorni...», oppure: «Il primo giorno..., il secondo giorno..., il terzo giorno...», ma certamente non uno, secondo, terzo!

Yom echad, un giorno, in realtà significa il giorno in cui Dio volle essere uno con l'uomo. «Dall'inizio della creazione il santo, benedetto egli sia, desiderava entrare in comunione con il mondo terrestre» (*Genesi Rabbà* 3,9).⁵ L'unità di Dio è l'espressione della sua sollecitudine per l'unità del mondo.

Dio è il soggetto

L'«io» è un «esso»

Per l'io umano il mondo è un mondo pensato dall'io stesso. Ma spetta forse all'io umano, che nel corso dell'eternità ha fatto la sua apparizione soltanto all'ultimo momento, il ruolo di primo pioniere nello sforzo di tracciare un sentiero in mezzo a un vuoto spirituale, nello sforzo di creare le idee dal nulla, la musica dal caos? È forse la mente umana una lucciola nel buio, che tutta sola cerca di illuminare la vasta distesa dell'eternità?

Soltanto chi vive nella prigione dei concetti può sostenere che l'uomo è solo e che è l'unico che sa. Chiunque non abbia la mente distaccata dal senso dell'ineffabile troverà inconcepibile l'idea che l'uomo abbia il privilegio di poter pensare a esclusione di ogni altro spirito, come se il mondo fosse qualcosa di non premeditato, come se le sue qualità di significato fossero precarie e dipendessero unicamente dalla mente dell'uomo. È *assurdo* (anche se può essere concepibile) presupporre che l'uomo sia il solo essere dotato di facoltà mentali e spirituali.

L'uomo non è mai il primo a pensare a qualsiasi essere, a eseguire quella strana operazione di trasformare una cosa in un oggetto del pensiero; almeno, egli non si considera come il primo. Quando un esploratore intravede per la prima volta un'isola ignota, non può credere che tutta la bellezza e grandiosità che egli incontra non sia mai stata veduta, che non sia

mai stata oggetto di contemplazione e di apprezzamento, prima del suo arrivo. Nella pratica quotidiana del pensare, il nostro io ci sembra l'unico fattore attivo, l'unica forza che conti qualcosa; il mondo non è altro che materiale da utilizzare. Alla stessa stregua sono considerate anche le idee: una merce da spendere e consumare a piacimento. Nella vita delle anime indipendenti e creative, le cose vanno diversamente, in quanto esse non si accostano al mondo in qualità di maestri gonfi del proprio io o di soggetti che celebrano se stessi. Esse lasciano da parte tutto ciò che sanno per diventare ricettive, per diventare un punto focale in cui si possa concentrare la luminosità del mondo. L'intuizione creativa non si realizza per mezzo di calcoli. Essa arriva come una risposta all'interno di un'esperienza nel corso della quale su chi sperimenta s'impone con forza il significato delle cose.

Per il senso dell'ineffabile il mondo non è un terreno vergine. Il mondo *esiste* e viene *pensato*. L'eternità è la memoria di Dio. Il mondo sta dinanzi a noi, mentre Dio cammina dietro di noi.

Quanto più profondamente diventiamo coscienti dell'interiorità che avvolge tutte le cose e del mistero dell'essere che abbiamo in comune con tutte le cose, tanto più profondamente ci rendiamo conto della natura oggettiva dell'io. Cominciamo allora a comprendere che ciò che ai nostri occhi è un «io» è invece un «esso» per Dio. Perciò la coscienza di essere oggetto più che la coscienza del proprio io deve costituire il punto di partenza quando pensiamo a lui. Con questa coscienza di essere oggetto, noi per la prima volta impariamo a comprendere che Dio è più del divino.

Il pensiero di Dio non ha una facciata

Abituati a pensare secondo le categorie dello spazio, noi concepiamo Dio come se stesse dirimpetto a noi, come se noi fossimo qui ed egli fosse lì. Noi pensiamo a lui a somiglianza delle cose, come se egli fosse una cosa in mezzo ad altre cose, un essere in mezzo ad altri esseri.

Inoltrandoci nella meditazione sulle cose ultime, dobbiamo liberarci dell'abitudine intellettuale di trasformare la realtà in

un oggetto del nostro spirito. Pensare a Dio è completamente diverso dal pensare a tutte le altre cose; voler applicare i metodi logici di uso corrente sarebbe come voler allontanare una tempesta con un soffio. Spesso non riusciamo a comprenderlo, non perché non sappiamo estendere a sufficienza i nostri concetti, ma perché non sappiamo come cominciare quanto più vicino possibile. Meditare su Dio non significa incontrarlo come oggetto nel nostro spirito, ma trovare noi stessi in lui. La religione inizia dove finisce l'esperienza e la fine dell'esperienza è una percezione del nostro essere percepiti.

Avere conoscenza di una cosa vuol dire avere a disposizione della nostra mente il concetto di questa cosa. Dato che il concetto e la cosa, la definizione e l'essenza appartengono a regni diversi, dal punto di vista teoretico siamo in grado di conquistare e di possedere una cosa, anche se questa è distante da noi, come avviene per esempio nella conoscenza che abbiamo delle nebulose stellari.

Dio non è una cosa né un concetto; egli è dentro e al di là di tutte le cose e di tutti i concetti. La meditazione su Dio non si svolge oltre, ma dentro di lui. Il pensiero di Dio non sarebbe davanti a noi, se egli non fosse dietro a esso.

Il pensiero di Dio non ha una facciata. Noi siamo tutti in esso appena esso è tutto in noi stessi. Concepirlo significa essere assorbiti, come il presente è assorbito dal passato, un passato che non muore mai.

La nostra conoscenza di lui e la sua realtà non sono due cose distinte. Pensare a lui vuol dire aprire la nostra mente alla sua onnipenetrante presenza, al nostro venir colmati della sua presenza. Pensare alle cose significa avere un concetto nella mente, pensare a lui invece è come camminare sotto un baldacchino fatto di pensieri, è come essere circondati interamente dal pensiero. Egli rimane al di là della nostra portata fino a che non ci avvediamo che la nostra portata è dentro di lui; che egli è colui che conosce e noi siamo il conosciuto; che essere significa essere oggetto del suo pensiero.

La meditazione su Dio è resa possibile quando egli diviene il *soggetto* e noi il *suo oggetto*. Pensare a Dio implica esporre noi stessi a lui, concepire noi stessi come riflesso della sua realtà.

Egli non può essere collocato entro i limiti di un pensiero. Pensare significa mettere da parte, separare un oggetto dal soggetto che pensa. Ma mettendolo da parte noi guadagniamo sì un'idea, ma perdiamo lui. Dato che egli non è distaccato da noi e noi non siamo al di là di lui, egli non può mai diventare un mero oggetto del nostro pensiero. Come nel pensare a noi stessi l'oggetto non si lascia separare dal soggetto, così nel pensare a Dio il soggetto non si lascia separare dall'oggetto. Pensando a lui, ci rendiamo conto che è attraverso lui che noi lo pensiamo. Perciò dobbiamo pensare a lui come il soggetto di tutto, vita della nostra vita, mente della nostra mente.

Se un'idea avesse la facoltà di pensare e di trascendere se stessa, sarebbe conscia del fatto di essere in quel momento un pensiero della mia mente. L'uomo religioso possiede questa consapevolezza di essere conosciuto da Dio come se fosse un oggetto, un pensiero nella sua mente.

Per il filosofo Dio è un *oggetto*, mentre per gli uomini in preghiera egli è il *soggetto*. Essi non aspirano a possederlo come un concetto di conoscenza, a essere informati su di lui, come se egli fosse un fatto in mezzo ad altri fatti. Ciò a cui essi anelano è di essere totalmente posseduti da lui, di essere un oggetto della sua conoscenza e di esserne coscienti. Il compito non è di conoscere l'ignoto, ma di esserne compenetrati; *non di conoscere*, ma di *essere conosciuti* da lui, di esporre noi stessi a lui e non lui a noi; non di giudicare e affermare, ma di ascoltare ed essere giudicati da lui.

La sua conoscenza dell'uomo precede la conoscenza che può avere l'uomo di lui, mentre quest'ultima si limita a ciò che Dio chiede all'uomo. Questo è il contenuto essenziale della rivelazione profetica.¹

La visione che Dio ha dell'uomo

La visione che Dio ha dell'uomo

La Bibbia è anzitutto non la visione che l'uomo ha di Dio ma la visione che Dio ha dell'uomo. La Bibbia non è la teologia dell'uomo, ma l'antropologia di Dio, che si occupa dell'uomo e di ciò che egli chiede, più che della natura di Dio. Ai profeti Dio non ha rivelato i misteri eterni, ma la conoscenza che egli

ha dell'uomo e l'amore che nutre per lui. L'aspirazione d'Israele non è stata quella di conoscere l'assoluto, ma di stabilire ciò che egli chiede all'uomo; di vivere in comunione con il suo volere più che con la sua essenza.

Nel profondo del nostro tremore, tutto ciò che siamo capaci di esprimere è la consapevolezza di essere conosciuti da Dio. All'uomo non è dato di vedere Dio, ma di essere visto da lui. Egli non è l'oggetto di una scoperta ma il soggetto della rivelazione.

Non esistono concetti con cui indicare la grandezza di Dio o presentarlo al nostro spirito. Egli non è un essere del quale si può confermare o descrivere l'esistenza attraverso i nostri pensieri. Egli è una realtà davanti alla quale, quando diventiamo sensibili al suo significato, ci sentiamo pervasi da una sensazione di infinita indegnità.

È impossibile conoscere Dio?

L'uomo moderno, mentre è dotato di uno scarso senso del mistero, è pronto ad accettare un principio agnostico come rimedio universale per tutti i problemi teologici e metafisici. Egli è disposto a credere che, se c'è un essere supremo, la differenza tra lui e l'uomo è molto maggiore che la differenza tra la materia inconscia e l'uomo conscio; che l'uomo, perciò, potrebbe conoscere di lui quanto una bolla d'aria può conoscere della teoria della relatività; che Dio non ha nulla a che fare con questo miserabile globo; che egli si trova in alto e talmente al di sopra delle forme di esistenza a noi note che là dove egli dimora non esiste altro che il nulla. Oggi appare altrettanto plausibile relegare Dio al di là di tutti gli aldilà quanto era facile, un tempo, sentire la presenza di uno spirito in un albero o in una pietra. Eppure, colui che insiste nel dire che Dio non si può in alcun modo conoscere, afferma in pratica che ciò che egli stesso dice non può essere conosciuto. Egli pretende di sapere che Dio vive in una prigione di imperscrutabile assenza di rapporti, dietro le sbarre dell'infinito e del completamente diverso.

Il termine «conoscenza», nel senso in cui viene generalmen-

te usato con riferimento alle cose finite, non si lascia certo applicare all'essenza di Dio. Tuttavia nella nostra consapevolezza c'è qualcosa di più che la certezza che egli esiste. Se essere immersi nel pensiero significa portare in capo delle opinioni a guisa di piume, siamo stupidi; ma se i pensieri sono come sangue che circola in noi, allora essi possono venir sentiti fin negli angoli più remoti di un'anima sensibile. Spesso conosciamo Dio senza saperlo, e quando crediamo di conoscerlo, invece non lo conosciamo.

L'uomo si trova in affinità con il divino per ciò che egli è, non soltanto per ciò che egli consegue. Infatti, l'essenza del suo spirito che lotta con colui che trascende l'ineffabile, e spesso prevale, deve essere adeguata a Dio. E se il suo spirito si innalza per arrivare a lui, è al divino presente nell'uomo che si deve la sua esaltazione: «Lo spirito dell'uomo è la lucerna del Signore, che scruta tutti i recessi del cuore» (*Proverbi 20,27*).

Dio rimarrebbe al di là della nostra portata se dovessimo cercarlo in mezzo alla confusione, alla luce dei fuochi d'artificio della nostra mente. Ma noi siamo «polvere e cenere»; polvere della terra e cenere del suo fuoco, e la mente, suscitando l'anima, riesce a ravvivare la brace ancora ardente del suo fuoco. Domandare allora perché crediamo è come domandare perché percepiamo. La nostra fiducia in Dio è Dio (*Deuteronomio Rabbà 1,10*).

Non ci occorrono parole per comunicare con il mistero. L'ineffabile in noi comunica con l'ineffabile al di là di noi. Non occorre che noi esprimiamo Dio quando lasciamo che il nostro io continui a essere suo, a essere l'eco della sua espressione.

Ricorrendo al divino di cui siamo investiti, non abbiamo bisogno di dispiacerci del fatto che la sua sponda sia tanto lontana. Nella sincera accettazione dei suoi comandi, la distanza scompare. Non è in nostro potere di indurre l'aldilà a verificarsi qui; possiamo però trasferire nell'aldilà ciò che è qui.

La nostra conoscenza è inadeguata

La vita, come si presenta ai nostri occhi, non è un deserto di pazzie. Vi sono in essa tanto la fertilità quanto la sterilità, tan-

to il significato quanto l'assurdità. È mai concepibile che la saggezza, la musica, l'amore, l'ordine, la bellezza, la santità siano potuti scaturire dal caos, da qualcosa privo di vita, che sia inferiore a te e a me? Quella sorprendente, inconcepibile ricchezza di spirito è forse il prodotto del caso? Sarebbe assurdo credere che la forza che in noi ha creato leggi, ideali, sinfonie e santità, sia contenuta soltanto in noi e non esista anche altrove.

Nessuno potrà negare che ci siano degli uomini che hanno disprezzato il profitto ricavabile dall'oppressione, e le cui mani rifiutano le mance. Qualunque siano i loro motivi, noi tutti non possiamo che rispettare il loro modo di agire. Quantunque noi stessi non siamo capaci di raggiungere uno stato di perfetta rettitudine, ce lo proponiamo almeno come ideale, come la più nobile delle norme, e arriviamo persino a realizzarlo in un certo grado. Credere che un simile ideale e la sua realizzazione siano un monopolio dell'uomo, ignoto all'Essere supremo, che l'uomo sia l'unico essere dotato di qualità intellettuali e morali, che egli sia superiore all'Essere supremo, è assurdo e rivoltante, una vera follia che si regge soltanto fino a quando l'uomo non contempla che se stesso e la sua gloria speciosa, ma si disperde al primo sguardo sulla sua situazione reale. Chi invece ha sentito l'infinita superiorità dell'ineffabile è abbastanza saggio per ammettere che Dio non può essere inferiore a qualsiasi altro essere, che non saremmo dotati del potere della bontà se Dio ne fosse privo. Se in noi persiste il senso della moralità, esso deve eccellere in Dio. Se noi possediamo la visione della giustizia, essa deve essere presente in Dio in grado eminente. Persino il grido di disperazione: «Non vi è giustizia in cielo!», è un grido in nome della giustizia, una giustizia che non può provenire da noi ed essere assente nella nostra stessa sorgente. Chi è sensibile all'ineffabile si rifiuterà di accettare che una sorgente di energia chiamata la causa prima esprima l'altissimo. Egli sa bene che asserire che l'altissimo è dotato di spirito vuol dire esprimere un giudizio rozzamente inadeguato, e che piuttosto che formulare una tale ipotesi, cercherebbe di nascondersi nel silenzio...

Conoscenza o comprensione

È più appropriato descrivere come comprensione di Dio le idee da noi acquisite nel corso della nostra lotta con l'ineffabile. Infatti, se egli non è un principio astratto né una cosa ma un essere vivo, il nostro accostamento a lui non può avvenire attraverso i metodi della conoscenza ma attraverso un processo di comprensione. La conoscenza si ottiene per induzione o per deduzione, la comprensione mediante l'intuizione; noi conosciamo una cosa ma comprendiamo una personalità; conosciamo un fatto, ma comprendiamo un accenno. La conoscenza implica domestichezza, o anche autorità su qualche cosa, la comprensione è un atto di interpretazione di qualcosa che noi conosciamo solo per la sua espressione e attraverso un nostro accordo interno con essa. Non esiste una conoscenza simpatetica, mentre esiste una comprensione simpatetica. Comprensione, nel suo vero significato, è sinonimo di accordo. È attraverso l'accordo che noi troviamo la via della comprensione.

L'ineffabile, possiamo conoscerlo e riconoscerlo. Tuttavia, soltanto di rado gli uomini imparano a vivere in uno stato di supremo accordo. Ed è questa la ragione per cui tanto spesso smarriscono la strada che dall'ineffabile conduce a Dio. Nei profeti l'ineffabile era divenuto una voce che rivelava che Dio non è un essere distaccato e lontano da noi, come credevano gli antichi, che egli non è un enigma ma giustizia e misericordia; che non è soltanto un potere al quale dobbiamo rispondere, ma anche un modello secondo cui orientare la nostra vita. Egli non è l'ignoto ma il padre, il Dio di Abramo; dal silenzio di età infinite ci sono pervenute la comprensione e la guida.

Il problema dell'esistenza

Il finale ci è familiare: dopo aver opposto un pensiero all'altro, dopo aver confrontato un argomento con l'altro, i filosofi arrivano alla conclusione solenne: Non possiamo sapere *che cosa* egli è, possiamo soltanto sapere *che* egli è; il che significa: Non conosciamo niente dei suoi attributi, e quello che possiamo attribuirgli è solo il fatto dell'*esistenza*. Ma tutti sanno che l'esistenza è un concetto indefinibile che non si può immaginare *in se stesso*, senza qualificazioni, in completa nudità; è sempre qualcosa di esistente, particolare e specifico, o un certo tipo di esistenza, un essere rivestito di attributi, che noi comprendiamo. Perciò questa speculazione su Dio porta soltanto a una categoria dell'ineffabile. In più, l'esistenza costituisce non soltanto il termine ma anche il punto di partenza di ogni meditazione su Dio, giacché, se non si ammettesse la possibilità della sua esistenza, non si comincerebbe mai a contemplarlo.

Nell'ansia di evitare il rischio di attribuire a Dio delle caratteristiche antropomorfe, i filosofi si sono valse generalmente del metodo che prevale nell'ontologia generale, nella quale il concetto di esistenza che funge da soggetto dell'analisi è preso dal regno dell'esistenza inanimata anziché da quello dell'esistenza animata e individuale. I conseguenti sforzi, volti a riempire il guscio ontologico di un contenuto spirituale e morale, hanno incontrato difficoltà insormontabili, soprattutto a causa delle differenze tra esistenza inanimata, animata e spirituale.

Una matita, un colombo e un poeta hanno in comune il fatto di esistere; tuttavia non solo la loro essenza, ma anche la loro esistenza è diversa. La differenza tra l'esistenza di un essere umano e quella di una matita è tanto radicale e intrinseca quanto la differenza che passa tra l'esistenza della matita e l'inesistenza dell'Olandese volante. Tale fatto diventa palese quando mettiamo a confronto un uomo vivo con un cadavere. Ambedue contengono gli stessi elementi chimici, in proporzioni esattamente uguali, almeno immediatamente dopo la morte. Tuttavia, un uomo morto è inesistente come uomo, come essere umano o sociale, anche se continua a esistere come cadavere.

La vita è sollecitudine

La temporalità e l'assenza di interruzioni esprimono, come vedremo più avanti,¹ il rapporto dell'esistenza con il tempo, un rapporto passivo. Ciò che distingue l'esistenza organica da quella inorganica è il fatto che la pianta o l'animale si trovano in un rapporto attivo e difensivo con la temporalità. Ogni esistenza finita, un sasso o un cane, è costantemente sull'orlo dell'inesistenza: in ogni momento essi possono cessare di esistere. Ma contrariamente al sasso, il cane è dotato di un certo grado di capacità di combattere o evitare le avversità della vita.

La vita, ce lo insegna la biologia, non è uno stato passivo di indifferenza e di inerzia. La sua caratteristica essenziale è una viva preoccupazione e sollecitudine. La vita della cellula, per esempio, dipende dal suo potere di elaborare e trattenere certe sostanze che sono necessarie per la sua sopravvivenza. Tali sostanze non possono diffondersi all'esterno della cellula perché la sua superficie esterna risulta loro impermeabile. Nello stesso tempo, questa superficie, grazie alla permeabilità selettiva del protoplasma, permette ad altre sostanze favorevoli di penetrare dall'esterno all'interno della cellula, mentre alle sostanze sfavorevoli l'accesso è proibito. Ogni cellula si comporta come una fisarmonica: si contrae a contatto con un elemento distruttivo. In base a queste osservazioni si potrebbe stabilire il seguente principio biologico: ogni organismo vivente aborrisce la propria distruzione.

Si potrebbe, quindi, concludere che come la qualità peculiare dell'esistenza inorganica è la necessità e l'inerzia, la caratteristica particolare dell'esistenza organica, della vita, è la sollecitudine. La vita è sollecitudine.

Tale sollecitudine è riflessiva: essa si riferisce al proprio io ed è radicata nell'ansia dell'io nei riguardi del proprio futuro. Se l'uomo non rivolgesse la sua attenzione al futuro, se fosse indifferente a ciò che potrebbe accadere o no, non saprebbe che cos'è l'ansia. Il passato se n'è andato, nel presente egli vive: dunque egli prova apprensione soltanto per il tempo futuro.

La sollecitudine transitiva

Un uomo che non provi alcuna sollecitudine per se stesso è morto; un uomo che sia esclusivamente sollecito verso se stesso è una bestia. Il segno di distinzione dalla bestia, e insieme l'indice di maturità, è il carattere tridimensionale della sollecitudine umana. Il bambino diventa umano non perché scopre intorno a sé l'ambiente delle cose e degli altri esseri ma perché diviene sensibile agli interessi degli altri. È un essere umano colui che prova sollecitudine per gli altri esseri. L'uomo è un essere che non può mai essere autosufficiente, non solo riguardo a ciò che deve assorbire ma anche riguardo a ciò che deve trasmettere. Un sasso è autosufficiente, l'uomo invece trascende se stesso. Sempre bisognoso di darsi ad altri esseri, l'uomo non riesce nemmeno a vivere in accordo con se stesso se non serve a qualcosa oltre se stesso. La pace dello spirito a cui si può giungere nella solitudine non è il risultato dell'esclusione o dell'evasione da ciò che non fa parte di se stessi; ma di un'intima riconciliazione con esso. L'ambito dei bisogni si allarga man mano che si sale nelle forme di esistenza: il sasso è più autosufficiente della pianta, al cavallo per la propria sopravvivenza occorre più di quanto non occorra all'albero. Per la vita umana è di estrema importanza la sollecitudine transitiva, l'attenzione per gli altri, in aggiunta a una sollecitudine riflessiva, un'attenzione intensa per se stessi.

In un primo tempo gli altri esseri sono considerati come un mezzo per realizzare i propri bisogni. Il passaggio dalla di-

mensione animale a quella umana avviene quando, in seguito a diversi avvenimenti, come vedere gli altri soffrire, innamorarsi o essere educati moralmente, l'uomo comincia a considerare gli altri come finalità, a rispondere ai loro bisogni anche trascurando il proprio vantaggio. È un atto di riconoscimento *de jure* o anche *de facto* degli altri esseri umani quali uguali, in seguito al quale partecipa alla loro sollecitudine; ciò che è importante per essi, diventa vitale per lui. Caino, allorché gli fu domandato dove si trovasse suo fratello, rispose: «Sono io forse il guardiano di mio fratello?» (*Genesi* 4,9). Abramo, senza esserne richiesto o sollecitato, supplicò a favore di Sodoma, la città corrotta. Perché mai Abramo era ansioso di salvare Sodoma? Abramo supplicava Dio per Sodoma per il fatto che esiste una giustizia eterna, incondizionata, nel nome della quale egli poteva dire: «Lungi da te il far morire il giusto con l'empio... Il giudice di tutta la terra non farà egli giustizia?» (*Genesi* 18,25).

Non è allargando meccanicamente, lateralmente la sollecitudine per se stessi che si acquista la sollecitudine per il prossimo. Spesso quest'ultima richiede un prezzo: il rinnegamento di se stessi. Come si potrebbe considerare un ampliamento del proprio io il rinnegamento di se stessi o persino la propria eliminazione? Perciò non possiamo sostenere che l'interesse per il prossimo si trovi allo stesso livello dell'interesse per se stessi, facendolo consistere in una semplice sostituzione del proprio io con un altro. Il motivo della nostra sollecitudine transitiva potrebbe essere egoistico. Non lo è invece il fatto che questa sollecitudine esista.

Le tre dimensioni

La sollecitudine per gli altri non è un'estensione in larghezza ma un'ascensione, una salita. L'uomo raggiunge una nuova dimensione verticale, la dimensione del sacro, quando cresce al di là dei propri interessi, quando ciò che è importante per gli altri diventa vitale per lui. Solo in questa dimensione, nella comprensione della sua validità perenne, la sollecitudine per gli altri esseri umani e la dedizione agli ideali potranno raggiungere il grado del rinnegamento di se stessi. Finalità lonta-

ne, interessi religiosi, morali e artistici possono assumere per l'uomo tanta rilevanza quanto il suo interesse per il cibo. Il proprio io, il prossimo e la dimensione del sacro sono le *tre* dimensioni di una sollecitudine umana matura.

Quando l'uomo ama veramente, egli ama Dio di nascosto. Ma perché? Quale rapporto esiste tra l'affetto o la bontà di un singolo uomo per il suo prossimo e il mistero di tutti i misteri? Non sarebbe meglio accantonare il proverbio:

Chi opprime il povero
reca ingiuria al suo creatore;
onora il suo creatore chi ha pietà del bisognoso

(*Proverbi 14,31*)

come frutto di retorica e di fantasia? Vi è qualcosa di intrinseco all'esistenza di Dio che giustifichi una simile correlazione?

Inoltre, abbiamo ragione quando diciamo che l'uomo è capace di elevarsi al di sopra di se stesso? Non rivela forse qualsiasi onesta autoanalisi quanto siano intrecciati i motivi del nostro comportamento con i nostri desideri istintivi, quanto gli interessi camuffati dell'io compenetrino le nostre motivazioni morali e gli stessi nostri atti conoscitivi? Tuttavia, pur ammettendo tutto questo, sarebbe un errore considerare la nostra sollecitudine per gli altri come una sollecitudine mascherata per se stessi.

Una costrizione a dimenticare se stessi

Non è vero che l'uomo è condannato a essere imprigionato a vita in un regno dove la causalità, la lotta per l'esistenza, la sete di potere, la *libido sexualis* e la ricerca di prestigio costituiscono le uniche spinte ad agire. Egli è coinvolto in rapporti che trascendono questo regno. Non esiste uomo che, in un momento o nell'altro, non lotti per un certo grado di disinteresse, che non cerchi qualcosa cui attaccarsi senza badare al proprio vantaggio. Non è vero che tutti gli uomini siano sempre alla mercé del loro io, che siano soltanto capaci di promuovere il proprio benessere. Non è vero che nei conflitti tra onestà e convenienza sia sempre

la prima a soccombere. In ogni anima vive in incognito una costrizione ad amare, a dimenticare se stessi, a rendersi indipendenti dagli interessi mascherati. È contro i suoi interessi egoistici che l'uomo ceda alla costrizione di meditare sullo scopo, sul significato e sul valore della vita; che egli insista a giudicare se stesso secondo criteri non egoistici e che si occupi di finalità il cui significato non riesce neppure a comprendere completamente; che spesso resista alle ricompense allettanti della ricchezza, del potere o della popolarità; che trascuri l'approvazione o il favore di coloro che dominano il mondo finanziario, politico o accademico, unicamente per non tradire un principio morale o religioso.

Il nostro primo impulso è l'autoconservazione. Esso costituisce l'essenza della vita organica, e soltanto chi disprezza la vita può condannarlo come un vizio. Se la vita è sacra, come crediamo, ciò che mantiene il sacro è l'attenzione verso se stessi. L'attenzione per se stessi diventa vizio soltanto per associazione: quando cioè è associata a una completa o parziale mancanza di riguardo per gli altri. L'impegno morale perciò non consisterà nel trascurare se stessi, ma nello scoprire e nel curare un altro essere.

Il proprio io non è un male. Il precetto: «Amerai il prossimo tuo come te stesso», implica la cura per se stessi come un dovere. È sbagliato considerare come opposti il dovere verso se stessi e il volere di Dio come è sbagliato identificarli. Servire non significa arrendersi ma condividere.

Il comandamento: «Amerai il prossimo tuo come te stesso», si conclude con le parole: «Io sono il Signore». È questa conclusione che racchiude la ragione ultima di quel solenne comando. Vero ed eterno è il comando; ma se Dio non fosse Dio, non potrebbe esistere verità alcuna, né eternità, né un simile comando.

È un'impresa inutile voler combattere l'*ego* con argomenti intellettuali, giacché, come un'idra ferita, per ogni testa recisa esso ne produrrà altre due. La ragione da sola è incapace di costringere l'anima ad amare, né riesce a spiegarci perché dovremmo amare senza trarne alcun profitto o ricompensa. La grande battaglia per l'integrità deve essere combattuta miran-

do direttamente al cuore dell'*ego* e rinforzando nell'anima il suo potere di libertà.

La libertà è un'estasi spirituale

L'integrità infatti è frutto della libertà. Lo schiavo si domanderà sempre: Che cosa servirà per i miei interessi? Solo l'uomo libero è capace di trascendere la causalità dell'interesse e dell'azione, dell'atto e del desiderio di ricompensa. È l'uomo libero che chiede: Perché dovrei interessarmi dei miei interessi? Quali valori dovrei sentire il bisogno di servire?

Ma la libertà interiore è un'*estasi spirituale*, la condizione in cui si trascende ogni interesse e ogni egoismo. La libertà interiore è un miracolo dell'anima. Come si potrà verificare un simile miracolo?

È la dedizione del cuore e della mente al fatto di essere oggetto della sollecitudine di Dio, la conoscenza di partecipare a un movimento spirituale eterno che risveglia il vigore dal fondo di una coscienza affaticata e, colpendo il concetto alla base, riduce a pezzi l'egoismo. È il senso dell'ineffabile che ci conduce oltre l'orizzonte degli interessi personali, aiutandoci a comprendere quanto sia assurdo considerare l'*ego* un punto finale.

Per sentirsi uno con ogni essere umano, con il lebbroso o con lo schiavo, esiste un'unica via: sentirsi uno con lui all'interno di un'unità superiore; nell'unica sollecitudine di Dio per tutti gli uomini.

La sollecitudine divina

L'esistenza di Dio: che cosa può significare? Essendo eterno, la temporalità non gli si può applicare. Si potrà dunque attribuirgli una sollecitudine riflessiva? Egli non ha bisogno di curarsi di se stesso, dato che non ha da guardarsi da pericoli per la sua esistenza. La sola sollecitudine che gli si possa attribuire è di carattere transitivo, una sollecitudine che è implicita nello stesso concetto di creazione. Infatti, se si considera la creazione come un'attività volontaria dell'essere supremo, es-

sa implica una sollecitudine per ciò che viene creato. Data la continuità dell'esistenza di Dio, anche la sua sollecitudine o cura per le sue creature dev'essere continua. Mentre la sollecitudine dell'uomo per gli altri è spesso contaminata dalla sollecitudine per se stesso, caratterizzata spesso come mancanza di autosufficienza e come esigenza di perpetuazione della propria esistenza, l'attenzione che Dio rivolge alle sue creature è sollecitudine pura.

Secondo Cicerone (*De natura deorum* II, 66,167), «gli dèi si curano delle cose grandi e trascurano quelle piccole». Secondo i profeti d'Israele, da Mosè a Malachia, Dio si preoccupa delle piccole cose. Ciò che i profeti cercavano di trasmettere all'uomo non era una concezione di un'armonia eterna, di un ritmo immutabile di saggezza, ma la percezione della sollecitudine di Dio per le situazioni concrete. Scoprendo la trama della storia, in cui l'umano è tessuto insieme con il divino, essi hanno portato un soffio di serietà divina nel mondo dell'uomo.

Nella mitologia gli dèi appaiono dediti a se stessi, preoccupati unicamente di sé. Per quanto siano immortali e superiori all'uomo per potenza e saggezza, essi gli sono spesso inferiori quanto a moralità. «Omero ed Esiodo hanno attribuito agli dèi tutte le cose che tra gli esseri mortali sono vergogna e disonore: furti, adulteri e inganni reciproci» (Senofane).

La Bibbia non ci racconta nulla di Dio in sé; tutto ciò che ne dice si riferisce alle sue relazioni con l'uomo. La sua vita ed essenza non sono raccontate né rivelate. Non ci riferisce di sollecitudini riflessive o di passioni, salvo la passione per la giustizia. Gli unici avvenimenti della vita di Dio che la Bibbia conosce sono atti a favore dell'uomo: atti di creazione, atti di salvezza (da Ur, dall'Egitto, da Babilonia) o atti di rivelazione.

Zeus dimostra un interessamento appassionato per le avvenimenti divinità femminili e s'infiamma d'ira contro coloro che provocano la sua gelosia. Il Dio d'Israele dimostra un appassionato interessamento per le vedove e gli orfani.

Sollecitudine divina significa l'interesse che Dio rivolge al destino dell'uomo; significa che la condizione morale e spirituale dell'uomo impegna la sua attenzione. Se è vero che la sua sollecitudine rimane per la maggior parte di noi uno dei

misteri più impenetrabili, è altrettanto vero che, per coloro la cui vita è aperta a Dio, la sua attenzione e il suo amore costituiscono una esperienza costante.

Espressione continua

Nell'attribuire a Dio una sollecitudine transitiva, non ci serviamo di un concetto antropomorfo o antropopatico, ma di un'idea che vorremmo caratterizzare come *antropopneumismo* (*anthropo + pneuma*). Noi conferiamo a Dio non una caratteristica psichica ma spirituale, un atteggiamento non emozionale, ma morale. Coloro che si rifiutano di attribuirgli una sollecitudine transitiva sono inconsapevolmente costretti a concepire la sua esistenza, se ciò può mai avere un significato, in base all'analogia con l'esistenza fisica, e a pensare a lui in termini «fisiomorfi».

La creazione nel linguaggio della Bibbia è un atto di espressione. Dio disse: «Sia»; e così fu. La creazione inoltre non è un atto avvenuto una volta per sempre, ma un processo continuo. La parola *yehi* «sia» esiste nell'universo per sempre. Se non esistesse questa parola, non vi sarebbe affatto un mondo, vi sarebbe invece un'esistenza finita (vedi *Midrash Tehillim*, ediz. Buber, p. 498).

Quando affermiamo che egli è presente in tutti gli esseri, non intendiamo con ciò che egli vi sia inerente come una componente o un ingrediente della loro struttura fisica. Nell'universo Dio esiste come spirito di sollecitudine per la vita. Ciò che è per noi una cosa, è un oggetto di sollecitudine per Dio; ciò che è una parte del mondo fisico dell'esistenza, è anche parte di un mondo divino di significato. *Essere* significa *rappresentare*, rappresentare una sollecitudine divina.

Dio è presente nella sua espressione continua. Egli è immanente in tutti gli esseri, come un individuo è immanente nel grido da lui stesso emesso: egli rappresenta ciò che dice. Egli ha sollecitudine verso ciò che esprime. Tutti gli esseri sono pieni della parola divina, la quale si eclissa soltanto quando la nostra peccaminosità profana e sopprime la sua presenza silenziosa e paziente.

È altrettanto facile espellere Dio quanto spargere sangue. Eppure, persino quando egli si nasconde, persino quando le nostre anime hanno perduto le sue tracce, possiamo ancora chiamarlo dal profondo, dal profondo di tutte le cose. Poiché Dio è ovunque, tranne che nell'arroganza.

Anche se non sappiamo *che cosa* egli è, sappiamo però *dove* egli è. Nessuna lingua è in grado di descrivere la sua *essenza*, ma ogni anima può partecipare alla sua *presenza* e sentire l'angoscia della sua terribile assenza.

Murati nel nostro egoismo pomposo, dimentichiamo di solito dove egli sia, dimentichiamo che la nostra sollecitudine per noi stessi è un sorso tratto dallo spirito della sollecitudine divina. Esiste tuttavia un modo per restare aperti alla presenza di questo spirito. Vi sono momenti in cui sentiamo il richiamo di una forza, né originata né imposta dalla nostra volontà, che ci priva della nostra indipendenza giudicando della rettitudine o meno delle nostre azioni, rodendo il nostro cuore quando pecciamo resistendo alle sue ingiunzioni. È come se non esistesse alcuna intimità in noi stessi, alcuna possibilità di fuga o di evasione, come se non vi fosse in noi alcun posto ove seppellire i resti dei nostri sentimenti colpevoli. Vi è una voce che giunge ovunque, che non conosce misericordia, che scava nella tomba della nostra caritatevole trascuratezza.

La civiltà è appesa a un filo

Il corso in cui si muove la vita umana non rappresenta, come l'orbita dei corpi celesti, un cerchio ma un'ellisse. Siamo collegati a due centri focali: il nostro io e Dio. Mossi da due forze, possediamo l'impulso ad acquisire, a godere, a possedere, quanto la spinta a rispondere, a consentire, a dare.

Sembra di essere arrivati a un'epoca di eclissi del divino nella storia umana. Solchiamo gli oceani, contiamo le stelle, scindiamo l'atomo, ma non ci domandiamo mai: Non esiste altro all'infuori di un universo morto e della nostra curiosità temeraria?

Terrorizzati per aver scoperto che l'uomo può causare l'annientamento della vita organica su questo pianeta, cominciamo oggi a comprendere che il senso del sacro è vitale per noi

quanto la luce del sole; che il godimento della bellezza, della proprietà e della sicurezza nella società civile dipende dalla sensibilità dell'uomo per la sacralità della vita, dalla sua riverenza per questa favilla di luce in mezzo alle tenebre dell'egoismo; che, lasciata estinguere questa favilla di luce, il buio si abatterà su di noi come una tempesta.

Rimaniamo impressionati dalle costruzioni vertiginose di New York. Eppure esse poggiano le loro fondamenta ultime non sulla roccia di Manhattan né sull'acciaio di Pittsburgh ma sulla legge venuta dal Sinai. La vera base su cui sono costruite le nostre città è costituita da un pugno di idee spirituali. Tutta la nostra vita è appesa a un filo: la fedeltà dell'uomo alla sollecitudine di Dio.

Quale speranza può esservi per un uomo la cui fedeltà è tanto fiacca, vaga, instabile e confusa? Il mondo a noi affidato da tanto tempo ci è esploso fra le mani, e si è scatenato un torrente di colpe e di miserie che non lascia intatta l'integrità di nessuno. Ma l'uomo ormai è diventato insensibile alle catastrofi. Quale speranza potremo avere se la nostra insensibilità si erge come un muro tra la nostra coscienza e Dio?

Compassione

Il mondo sarebbe buio per me, malgrado tutte le sue città e tutte le sue stelle, se Dio non avesse introdotto in me il soffio di compassione quando mi ha creato dalla polvere e dalla creta, più compassione di quanta i miei nervi possano sopportare. Dio, io sono solo con la compassione che riempie le mie membra. Oscure sono le mie membra per me; se non fosse per te, chi potrebbe sopportare una simile angoscia, una simile sventura?

«Fa' che io comprenda le tue vie» pregava Mosè. Erano passate soltanto alcune settimane da quando gli schiavi ebrei erano stati portati in salvo dall'Egitto; erano passati soltanto quaranta giorni da quando essi avevano udito la Voce che proclamava: «Non avrai altri dèi fuori di me. Non ti farai immagine alcuna», e già fabbricavano il vitello d'oro. Mosè s'infiammò di sdegno, scagliò a terra le tavole e le spezzò. Eppure, quando Mosè stette di nuovo in cima alla montagna con in

mano le seconde tavole, dopo quell'evento amaro, egli discese in una nuvola e gli passò davanti dicendo: «Dio è misericordioso e pietoso, lento all'ira, ricco in benignità e fedeltà, che perdona l'iniquità, la trasgressione e il peccato, ma non è uno che tiene il colpevole per innocente e che punisce l'iniquità dei padri sopra i figli e sopra i figli dei figli, fino alla terza e alla quarta generazione». La sua compassione non è mera emozione; essa arde con una forza di cui soltanto lui è capace.

Quando all'anima dell'uomo viene chiesto: Che cosa significa Dio per te?, vi è una sola risposta che sopravvive a tutte le teorie che portiamo con noi nella tomba: egli è pieno di compassione. Il Tetragramma, il grande Nome, non sappiamo come pronunciarlo, ma ci viene insegnato che cosa esso rappresenta: «compassione».²

Gli aggettivi morali e spirituali che la Bibbia attribuisce a Dio, come *zaddik*, *chassid* e *ne'eman*, vengono da essa attribuiti anche a uomini che conducono una vita virtuosa. Un solo attributo è riservato a Dio: soltanto lui viene chiamato, nella Bibbia, *rachum*,³ «Misericordioso».

Dio non è tutto in tutto. Egli è in tutti gli esseri, ma non è tutti gli esseri. Egli si trova nel buio, ma non è il buio. La sua unica sollecitudine pervade tutti gli esseri: egli è tutto lì, ma anche l'assenza del divino è lì. I suoi fini sono celati entro i freddi fatti della natura; la sua sollecitudine è avviluppata nell'indipendenza dell'universo, che è tanto bene organizzato da farci spesso credere che non vi sia alcun bisogno di occasionali riparazioni. La nostra percezione, perciò, è come ascoltare una lingua straniera: percepiamo i suoni, ma ci sfuggono i significati. Agli occhi dell'uomo, che è soltanto una esclamazione nel discorso della creazione, le cose sembrano funzionare e comportarsi come se Dio fosse un estraneo la cui presenza non è né richiesta né necessaria. Alcuni di noi sono arroganti e tormentano gli oppressi. «L'empio si vanta della sua rapacità, il predone ripudia e disprezza Dio; nella sua insolenza, egli crede: "Dio non punisce"; egli pensa soltanto: Dio non esiste» (*Salmi* 10,3-4). Altri invece si disperano nella bruma delle leggi cristalline della necessità, dove le nostre speranze si congelano spesso fino a morire.

Manifestazione e mascheramento

Conoscere Dio non vuol dire fischiare nel buio, per raffigurare che il mondo naviga in una nebbia impenetrabile. È vero, noi viviamo nel buio; tuttavia, per quanto esso sia fondo e spesso, non è né sordido né fatale. La nebbia impenetrabile che avvolge il mondo è il mascheramento di Dio. Conoscere Dio significa sentire la manifestazione nel suo mascheramento ed essere consapevoli del mascheramento nella sua manifestazione più grandiosa.

Dio è nel mondo, presente e celato nell'essenza delle cose. Senza questa sua presenza, non vi sarebbe alcuna essenza; senza il suo celarsi, non vi sarebbe apparenza alcuna.

Il canto che la natura intona non è suo. Il fuoco di cui essa risplende, essa riesce appena a contenerlo; la sua indipendenza, la sua unità, la sua bellezza sono una perfezione presa a prestito. Solo quelli che non si avvedono che la loro conoscenza è pretesto per un'ignoranza più profonda non arrivano a sentire quanto sia meraviglioso il fatto che essa perduri, quanto sia meraviglioso che essa non si esaurisca mai; non vedendo il rovelto, essi non sentono neppure la voce.

Se l'universo si potesse spiegare come un robot, potremmo supporre che Dio ne sia separato e che la sua relazione con esso corrisponda a quella dell'orologiaio nei confronti dell'orologio. Ma l'ineffabile fa sentire il proprio grido da tutte le cose. Soltanto l'idea di una presenza divina nascosta entro l'ordine razionale della natura è compatibile con la nostra visione scientifica della natura e in accordo con il nostro senso dell'ineffabile.

L'anima dimora entro la realtà, lo spirito invece aleggia sempre al di sopra di essa. La sollecitudine infinita di Dio è presente nel mondo, la sua essenza lo trascende. Egli racchiude in sé l'universo, ma, come dice la preghiera che Salomone recitò per la consacrazione del Tempio: «Ecco, i cieli e i cieli dei cieli non ti possono contenere» (1 Re 8,27). La consapevolezza di Dio come dimora dell'universo dev'essere stata assai acuta nei tempi postbiblici, se *Makom* («luogo») è diventato sinonimo di Dio.

L'anima è dentro: passiva, nascosta; lo spirito è al di sopra: attivo, infinito.

Il Dio che si nasconde

Noi, che abbiamo vissuto gli orrori più tremendi della storia, e vi siamo sopravvissuti, non riusciamo a meditare sulla compassione di Dio senza domandarci: Dov'è Dio?

Le porte del mondo in cui viviamo recano il blasone dei demoni. Il marchio di Caino¹ che l'uomo porta in volto è arrivato a offuscare la rassomiglianza con Dio. Non vi sono mai state tante sventure, tanta agonia e terrore. È spesso iniquo che splenda il sole. In nessuna epoca la terra si è imbevuta di tanto sangue. I compagni dell'uomo si sono trasformati in spiriti cattivi, mostruosi e corrotti. Non sembra la storia un palcoscenico su cui si svolge la danza del potere e del male? L'ingegno dell'uomo sembra incapace di separare l'uno dall'altro e Dio stesso sembra dirigere la commedia o assistervi indifferente.

La più grande pazzia di questa visione sembra consistere nell'addossare a Dio la responsabilità della situazione in cui si trova l'uomo, nell'accusare l'Invisibile di un'iniquità che è nostra. Invece di ammettere la nostra colpa noi, come Adamo, gettiamo la vergogna su qualcun altro. Per generazioni e generazioni abbiamo conferito alla vita ogni specie di bruttura, e ora ci meravigliamo del nostro mancato successo. Dio è stato considerato un guardiano assoldato per impedirci di usare i nostri fucili già pronti. E poiché in questo ci ha abbandonati, lo consideriamo ora il supremo capro espiatorio.

Viviamo in un'epoca in cui la maggior parte di noi ha cessato di scandalizzarsi per il crescente crollo delle inibizioni morali. Il decadimento della coscienza riempie l'aria di un odore

acre. Il bene e il male, che un tempo si potevano distinguere come il giorno e la notte, si sono mescolati in una nebbia confusa. Ma questa nebbia è opera dell'uomo. Dio non tace: è stato messo a tacere.

Invece di venir educati a rispondere ai diretti comandi di Dio con una coscienza aperta al suo volere, gli uomini vengono nutriti con il miele della mitologia, con promesse di salvezza e di immortalità, come un dessert dopo il piacevole pasto terrestre. La fede che i credenti nutrono è di seconda mano: è fede nei miracoli del passato, è un attaccamento a simboli e a cerimonie. Dio è conosciuto in base a dicerie, voci alimentate dai dogmi, e persino pensatori non dogmatici offrono solenni concetti presi a prestito, senza il coraggio di proclamare ad alta voce la visione sorprendente del sublime, ai cui margini indecisioni e dubbi appaiono quasi vili.

Ci siamo trastullati con il nome di Dio. Abbiamo nominato gli ideali invano, lo abbiamo predicato ed eluso, lodato e sfidato. Ora raccogliamo i frutti del fallimento. Attraverso i secoli la sua voce è risuonata nel deserto. Con quanta abilità essa è stata catturata e imprigionata nei templi! Con quanta cura è stata distorta! Ora ci accorgiamo che essa a poco a poco si allontana, abbandonando un popolo dopo l'altro, staccandosi dalla loro anima, sdegnando la loro scienza. Il gusto della bontà è quasi del tutto scomparso dalla terra.

Nella storia siamo stati testimoni di quanto spesso un uomo, un gruppo o una nazione, perduto di vista Dio, agiscano con successo, lottino e raggiungano una meta, eppure vengono da lui abbandonati. Pur passando rapidamente da una vittoria all'altra, vengono esclusi e abbandonati, ripudiati e messi da parte. Quand'anche fossero in possesso di tutta la gloria e la potenza possibili, la loro vita resta squallida. Dio si è ritirato dalla loro vita, mentre essi continuano ad aggiungere scelleratezza a crudeltà e cattiveria a malvagità. La destituzione dell'uomo, l'abrogazione della Provvidenza lasciano presagire il disastro.

Essi rimangono soli, né infastiditi da punizioni né confortati da segni di aiuto. Il divino non interferisce con le loro azioni né interviene nella loro coscienza. Avendo abbondanza di tut-

to, tranne che della sua benedizione, essi scoprono che la loro ricchezza è un guscio che racchiude una maledizione senza scampo.

L'uomo è stato il primo a nascondersi davanti a Dio (*Genesi* 3,8), dopo aver assaggiato il frutto proibito, e continua a nascondersi (*Giobbe* 13,20-24). La volontà di Dio è di essere qui, manifesto e vicino; ma quando gli si sbattono in faccia le porte di questo mondo, quando la sua verità viene tradita, la sua volontà sfidata, allora egli si ritira, abbandonando l'uomo a se stesso. Dio non si è allontanato di sua volontà; egli è stato espulso. *Dio è in esilio.*

La colpa più grave di Adamo non è stata di mangiare il frutto proibito, ma di nascondersi da Dio dopo averlo mangiato. «Dove sei?» Dov'è l'uomo? è il primo interrogativo che si incontra nella Bibbia. Il nostro problema è l'alibi dell'uomo. È l'uomo che si nasconde, che fugge, che ha un alibi. Dio è meno distante di quanto crediamo; quando lo cerchiamo, la distanza da lui si sgretola.

I profeti non parlano del *Dio nascosto* ma del *Dio che si nasconde*. Il suo nascondersi è una funzione, non la sua essenza; è un atto, non uno stato permanente. Solo quando il popolo lo ripudia, rompendo il Patto che egli ha stretto con esso, egli a sua volta lo ripudia e nasconde il suo volto (*Deuteronomio* 31,16-17). Dio non è oscuro: è l'uomo che lo nasconde. Il suo nascondersi a noi non fa parte della sua essenza: «Tu sei un Dio che ti nascondi, o Dio di Israele, o salvatore!» (*Isaia* 45,15). Un Dio che si nasconde, non un Dio nascosto. Egli attende di venire scoperto, di essere ammesso nella nostra vita.

Il suo nascondersi ha come conseguenza diretta l'indurimento della coscienza: l'uomo sente ma non comprende, vede ma non percepisce: il suo cuore si è inspessito, i suoi orecchi sono diventati duri (*Isaia* 6). Compito nostro è di aprire l'anima a lui, permettergli di penetrare di nuovo le nostre azioni. Ci è stata insegnata la grammatica del contatto con Dio; ci è stato insegnato dal Baal Shem che la sua lontananza è un'illusione che può venir dispersa dalla nostra fede. Sono molte le porte attraverso cui si entra nel palazzo, e nessuna è chiusa.

Come Dio conosce e scopre l'uomo quando cerca di nascondersi, così anche Dio viene scoperto quando si nasconde. Nel momento in cui ci accorgiamo che egli si nasconde, noi lo scopriamo. La vita è un luogo dove Dio si cela. E noi non siamo mai distaccati da lui, che ha bisogno di noi. I popoli vagano e delirano, ma tutto questo scalfisce appena la profonda, inavvertita e incompresa quiete.

Il nipotino di rabbi Baruch giocava a nascondino con un altro bimbo. Dopo essersi nascosto, stette nel suo nascondiglio per parecchio tempo, credendo che il suo amico lo cercasse. Infine uscì e si rese conto che l'amico se n'era andato senza neppure cercarlo e che il suo nascondersi non era servito a nulla. Corse allora in lacrime nello studio di suo nonno, lamentandosi dell'amico. Dopo aver ascoltato il racconto, rabbi Baruch scoppiò in lacrime e disse: «Anche Dio dice: "Mi nascondo, ma nessuno mi cerca"».

Vi sono momenti in cui non affrontiamo altro che disfatte, in cui la fede non deve sopportare altro che orrori. Ciò nonostante, nonostante l'angoscia e il terrore, non siamo mai sopraffatti dall'estremo sgomento. «Anche se Dio volesse distruggermi e stendesse la sua mano per tagliare il filo dei miei giorni, troverei ancora conforto, anzi esulterei persino nella pena; che egli non abbia a risparmiarmi, poiché non ho rinnegato le parole del Santo» (*Giobbe* 6,9-10). Nei deserti della disperazione zampillano le sorgenti. È questo l'insegnamento della fede: «Giaci nella polvere e nutriti della fede».²

O Dio, i nostri orecchi hanno udito
i nostri padri ci hanno raccontato
l'azione che tu hai compiuto
ai loro giorni, nei tempi antichi.

Con la tua mano hai sradicato le genti
ed essi hanno potuto impiantarsi,
hai respinto popoli numerosi
ed essi hanno potuto estendersi.

Non fu la loro spada a conquistare la terra
non fu il loro braccio a dar loro salvezza,

ma fosti tu con il tuo braccio e la tua destra
con la luce del tuo volto, perché li amavi.

Sei tu il mio Re, o Dio,
tu decreti la salvezza di Giacobbe;
con te respingeremo gli avversari,
nel tuo nome schiacteremo gli aggressori.

Non è nelle armi che confido,
la mia spada non può darmi salvezza;
solo tu ci salverai dagli oppressori
e coprirai di vergogna i nemici,
in ogni tempo Dio è la nostra lode,
celebriamo senza fine il tuo nome.

Ma adesso ci respingi e umili
tu deserti le nostre battaglie
ci fai fuggire davanti all'avversario,
ci spogliano i nostri nemici.

Ci consegna come agnelli al macello
ci disperdi in mezzo alle genti
tu vendi per niente il tuo popolo
a tal prezzo tu non guadagni.

Ci esponi alla derisione dei vicini
allo scherno e all'insulto dei confinanti
fai di noi la favola delle genti,
gli stranieri scuotono la testa.

Davanti a me tutto il giorno c'è infamia,
la vergogna copre il mio volto
alla voce di chi insulta e bestemmia
alla vista del nemico che si vendica.

Tutto questo è piombato su di noi
ma noi non ti avevamo dimenticato,
la tua alleanza non avevamo smentito.

Il nostro cuore non si era volto indietro
i nostri passi non deviavano dalla tua strada;

ma ora tu ci spingi tra sciacalli
ci copri con l'ombra della morte.

Se avessimo dimenticato il nome del nostro Dio
teso le mani verso un dio straniero
forse Dio non lo avrebbe scoperto,
lui che conosce i segreti del cuore?
Ma è per te che siamo uccisi ogni giorno
trattati come agnelli da macello.
Svegliati, Signore! perché dormi?
alzati, non rigettarci per sempre!
perché nascondi il tuo volto
ti dimentichi di noi, umiliati e oppressi?

Siamo ridotti a mordere la polvere,
il nostro ventre aderisce alla terra;
sorgi! Vieni in nostro aiuto
riscattaci a causa del tuo amore!

(Salmi 44)³

XVII

Oltre la fede

Il pericolo della fede

Non avere alcuna fede è indurimento di cuore, avere una fede indiscriminata è superstizione. «Il semplicione crede a ogni parola» (*Proverbi 14,15*),¹ e così sciupa la sua fede in cose che si possono scoprire ma che non sono ancora state scoperte. Confondendo l'ignoranza con la fede, egli tende a esaltare tutto ciò che egli non riesce a comprendere, come se la fede cominciasse là dove finisce la comprensione, come se fosse una suprema virtù quella di lasciarsi convincere anche quando non vi siano prove, quella di essere pronti a credere.

La fede, quest'esigenza dell'anima a elevarsi al di sopra della propria saggezza, a essere, come una pianta, un poco più alta del suolo, è irrimediabile, spesso frenetica, ostinata, cieca ed esposta a pericoli. L'affinità dell'anima per il sacro è abbastanza forte per superare o reprimere la forza di gravità di ciò che è vile, non per annientarla. Coloro che sono sicuri della propria fede spesso crollano sotto il loro stesso peso e sopraffatti cadono in ginocchio per adorare, deificare il serpente che di solito striscia là dove crescono i fiori. Quanta tenera devozione, quanto eroismo e mortificazione di sé sono stati sperperati per servire il demonio? Quanto spesso l'uomo ha deificato Satana e ha ritenuto il male una cosa meravigliosa seppure orribile e colma di una grandiosità indescrivibile? La fede, infatti, non costituisce affatto una sicurezza.

È tragicamente vero che noi spesso cadiamo in errore riguardo a Dio, credendo in ciò che non è Dio, in un ideale contraffatto, in un sogno, in una forza cosmica, nel nostro padre, in noi stessi. Non dobbiamo mai cessare di esaminare la nostra fede e di domandarci che cosa significa Dio per noi. Dio è forse un alibi per la nostra ignoranza? È la bandiera bianca di chi si arrende all'ignoto? È un pretesto di comodo e per una ingiustificata allegria? un espediente per eludere lo scoraggiamento, la paura e la disperazione?

Da chi cercheremo sostegno per la nostra fede se anche la religione può trasformarsi in frode, se sacrificando noi stessi noi possiamo santificare il delitto? Forse dalla nostra mente che tante volte ci ha tratto in inganno? Dalla nostra coscienza che tanto facilmente brancola ed erra? Dal nostro cuore? Dalle nostre buone intenzioni? «Chi confida nel proprio cuore è uno stolto» (*Proverbi 28,26*).

Il cuore è ingannevole più di ogni altra cosa,
e insanabilmente debole; chi lo conoscerà?

(*Geremia 17,9*)

La fede individuale non è autosufficiente: essa deve essere contrassegnata dai suggerimenti di una guida che non si possa dimenticare.

È significativo che lo *Shemà*, la principale confessione della fede ebraica, non sia scritto in prima persona e non esprima un atteggiamento individuale: io credo. Esso non fa altro che riportare la voce che ha detto: «Ascolta, Israele».

Crederè è ricordare

Né l'individuo, né una sola generazione sono capaci, con le loro sole forze, di erigere il ponte che conduce a Dio. La fede è la conquista di generazioni, uno sforzo che si è accumulato nei secoli. Molti suoi concetti sono come la luce di una stella, partita dalla sua sorgente secoli prima. Molti canti, oggi incomprendibili, sono la risonanza di voci di tempi passati. Esiste

nello spirito umano una memoria collettiva di Dio; con la nostra fede noi partecipiamo a questa memoria.

Qualcuno ha avanzato l'ipotesi che la memoria di gruppo di caratteristiche acquisite sia un fattore importante nello sviluppo umano. Alcune nostre categorie *a priori* sono di carattere collettivo e mancano di contenuto individuale. Esse acquisiscono il carattere collettivo allorché incontrano fatti empirici. «In un certo senso esse sono sedimenti di esperienze ancestrali.»²

L'eredità del genere umano include non soltanto le inclinazioni ma anche i concetti, «motivi e immagini che possono scaturire di nuovo in ogni età e clima, indipendentemente da ogni tradizione o migrazione».³ «La storia autentica dello spirito non viene conservata in volumi eruditi, ma nell'organismo mentale vivo di ogni individuo.» La nostra memoria di gruppo contiene un tesoro. «Niente è andato perduto tranne la chiave che porta al tesoro, e anche questa qualche volta viene ritrovata.»

Le ricchezze di un'anima sono accumulate nella sua memoria. Un uomo ha del carattere se non segue la moda del giorno, ma se il passato è vivo nel suo presente. Quando vogliamo capire noi stessi, scoprire che cosa c'è di più prezioso nella nostra vita, noi cerchiamo nella nostra memoria. La memoria è il testimone dell'anima di fronte allo spirito capriccioso.

Soltanto chi è spiritualmente un imitatore, soltanto chi ha paura a essere grato e teme che la lealtà sia debolezza, non dispone altro che del momento presente. Mentre per una persona di animo nobile è una gioia santa il ricordare, un irresistibile fremito l'essere grati, per una persona che manchi di carattere ricco e forte la gratitudine è una sensazione penosa. Il segreto della saggezza sta nel non lasciarsi travolgere da uno stato d'animo o da una passione del momento, nel non dimenticare l'amicizia per un dispiacere momentaneo, nel non perdere di vista i valori duraturi per un episodio transitorio. Le cose che attraversano veloci la nostra vita quotidiana dovrebbero essere valutate in base alla ricchezza interiore che ci hanno recato. Per la nostra esperienza è valido solo quello che è degno di essere ricordato. Il ricordo costituisce la pietra di paragone di tutte le azioni.

La memoria è una sorgente di fede. Aver fede è ricordare. La fede ebraica è il ricordo di ciò che è accaduto a Israele nel passato. Gli eventi nei quali lo spirito di Dio è divenuto una realtà stanno davanti ai nostri occhi con dei colori che non sbiadiscono mai. Molto di ciò che la Bibbia richiede può essere racchiuso in una parola sola: *Ricorda*. «Guardati bene e sta' bene attento a non dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno visto e che non si dipartano dal tuo cuore per tutti i giorni della tua vita; anzi le farai conoscere ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli» (*Deuteronomio* 4,9).

Gli ebrei non hanno conservato gli antichi monumenti: essi hanno conservato gli antichi momenti. La luce che si è accesa nella loro storia non si è mai spenta. Con vigorosa vitalità, il passato continua a sopravvivere nei loro pensieri, nei loro cuori, nei loro riti. Il ricordo è un atto sacro: noi santifichiamo il presente rammentando il passato.

Forse è questa la ragione per cui in alcuni libri di preghiera ebraici troviamo due sommari della dottrina ebraica, uno basato sull'insegnamento di Maimonide, con i noti tredici articoli di fede, e l'altro con un elenco di fatti da ricordare.⁴ È come se nell'ebraismo fossero essenziali non i concetti astratti ma gli eventi concreti. L'esodo dall'Egitto, il conferimento della Torah sul monte Sinai, la distruzione del Tempio di Gerusalemme dovevano rimanere costantemente presenti nella mente di un ebreo. Per oltre diciotto secoli il popolo è rimasto lontano dalla Terra Santa, eppure mai è venuto meno il suo attaccamento alla terra d'Israele. L'anima di Israele ha giurato: «Se io ti dimentico, o Gerusalemme, dimentichi la mia destra le sue funzioni» (*Salmi* 137,5).

Non molto lontano dalla nostra coscienza scorre lento e silenzioso un fiume, che non è di oblio ma di ricordi, dal quale le anime devono attingere prima di entrare nel regno della fede. Se beviamo da questo fiume non occorre spiccare un salto per giungere al livello della fede. L'unica cosa che dobbiamo fare è di aprire la nostra anima a questo fiume per ripetere l'eco, per rievocare.

Lento e silenzioso scorre un fiume lungo la distesa di tutta la storia umana. Il cielo appartiene al Signore, ma il fiume è

aperto a tutti gli uomini. E chi vive di fede si trova in comunione con innumerevoli uomini di tutti i tempi, di tutti i popoli, i quali hanno scoperto che un uomo solo con Dio rappresenta una maggioranza contro tutti gli uomini malevoli, che l'amore della misericordia è più forte della potenza. Per quanto le varie credenze possano dividerla e i fanatici rinnegarla, la comunità della fede durerà per sempre. Le guerre non possono distruggerla, le rivalità non possono sconvolgerla. Quand'anche il demonio ci offrisse tutta la ricchezza della sua dimora quale prezzo per tradirla, verrebbe deriso.

«Perché da oriente a occidente il mio nome è grande fra le genti, e in ogni luogo *si arde* incenso e *si presentano* offerte pure al mio nome; perché grande è il mio nome fra le genti, dice il Signore degli eserciti» (*Malachia* 1,11). Quest'affermazione si riferisce indubbiamente ai contemporanei del profeta. Ma chi furono questi adoratori del Dio unico? Ai tempi di Malachia difficilmente esisteva un numero ragguardevole di proseliti. Eppure, l'affermazione sostiene: «Tutti coloro che venerano i loro dèi non sanno che in realtà essi venerano me».⁵

La fede come memoria individuale

Avere fede non significa però vivere all'ombra di vecchi concetti formulati da profeti e saggi, usufruendo di un'eredità di dottrine e di dogmi. Nel regno dello spirito soltanto chi è pioniere può essere erede.⁶ Il plagio spirituale si paga con la perdita dell'integrità: l'autoesaltazione è autoinganno.

La fede autentica è qualcosa di più dell'eco di una tradizione. È una situazione creativa, un evento. Perché Dio non è sempre silenzioso e l'uomo non è sempre cieco. Esistono nella vita di ogni uomo dei momenti in cui al di là dell'orizzonte del noto si apre la visione dell'eterno. Ognuno di noi ha potuto, almeno una volta nella vita, sentire l'importante realtà di Dio. Ognuno di noi ha colto, una volta, un barlume della bellezza, della pace e della potenza che fluiscono nell'anima di coloro che si sono dedicati a lui. Ma simili esperienze o ispirazioni sono rare. Per alcuni, esse sono come stelle cadenti, che passano senza lasciare ricordo. In altri, invece, esse accendono

una luce che non si spegnerà mai. Il ricordo di una simile esperienza e la lealtà alla risposta di quel momento sono le forze che sostengono la nostra fede. In questo senso, la *fede è fedeltà*, lealtà a un evento, lealtà alla nostra risposta.

Fede e credenza

Occorre distinguere tra credenza e mera percezione. Non tutti i concetti che riusciamo a percepire sono da noi accettati per veri. Possiamo immaginare per esempio che un elefante voli, ma non arriviamo a credere che esso esista realmente. Credere è accettare mentalmente una proposizione o un fatto come veri, sulla base dell'autorità o dell'evidenza; è essere convinti che una data affermazione o un fatto riferito corrispondono al vero.

Intesa in questo senso, la credenza non è un termine teologico ma epistemologico, applicabile a ogni genere di conoscenza, e quelli che vogliono identificarla con la fede trascurano la differenza che esiste tra il fatto di accettare un giudizio e il fatto di accettare invece un'idea della fede. È forse la fede soltanto un atteggiamento della mente? Nella fede, accettiamo il fatto dell'esistenza di Dio allo stesso modo con cui accettiamo l'esistenza della torre di Pisa? Fede non è accettare un concetto, ma consentire a Dio.

La fede è un rapporto con Dio; la credenza è un rapporto con un concetto o con un dogma. Diversamente dalla credenza (che accompagna la conoscenza o la percezione ed esprime l'assenso a ciò che conosciamo), la fede nasce al di là della conoscenza e della percezione; non si riferisce al conoscibile ma a ciò che trascende la conoscenza. Inoltre, il credere è necessariamente un atto autocosciente. L'affermazione: «Io credo», rivela la consapevolezza che l'*io* accetta qualcosa per vero. Credere è una convinzione *personale*. Invece nella sfiducia di se stessi e nel timore reverenziale, in cui nasce la fede, non c'è posto per l'autoconsapevolezza. È semplicemente mostruoso ritenere la fede un atto mediante il quale l'uomo esprime un parere da esperto, dà un attestato o concede il suo riconoscimento a Dio.

Un rabbi chassidico, trovandosi in viaggio, ebbe a passare

la notte nella casa di un oppositore del chassidismo. Prima dell'alba il padrone di casa si alzò come al solito per studiare il Talmud. Passavano le ore, e il rabbi rimaneva a letto. «È indegno di un uomo che ha fama di essere un santo lasciar passare le ore del mattino senza studiare la Torah.» Quando finalmente il rabbi si alzò, l'ospite fece qualche osservazione sul fatto che egli avesse dormito così a lungo. «Sono sveglio da molte ore» replicò il rabbino. «Allora, perché non ti sei alzato per studiare?» E il rabbino: «Prima di aprire gli occhi e pregare: "Io rendo grazie a te", ho cominciato a pensare: Chi è l'"io", e chi è il "tu"? Quanto sono indegno di esprimere a lui la mia gratitudine! Non sono stato capace di trovare una risposta, né di continuare la preghiera o di alzarmi...».

Credere senza la fede è un atto formale, il cui significato spirituale è spesso tanto misero quanto la prova dell'esistenza di Dio ottenuta con la macchina calcolatrice. D'altro canto, la fede non è soltanto l'assenso a una proposizione, ma il giocare la vita intera sulla verità di una realtà invisibile. Essa è altrettanto poco riducibile a una forma di assenso quanto lo è l'amore, e il modo adeguato per esprimerla non è tanto una sobria affermazione, quanto un'esclamazione.

Fede e credo

Come si è già detto, non dobbiamo identificare il processo della fede con la sua espressione. Analogamente, occorre distinguere la *fede*, ossia l'atto del credere, dal *credo*, ossia ciò in cui crediamo. Poco razionale quanto un atto di ispirazione, la fede si trasforma in un dogma o in una dottrina quando si cristallizza in una opinione. In altre parole, ciò che viene espresso e insegnato come un credo non è che l'adattamento dello spirito non comune alla mentalità comune. Il nostro credo è, come la musica, la traduzione dell'inesprimibile in una forma espressiva. L'originale è noto a Dio soltanto.

La fede è un atto di coraggio spirituale, mentre quando ci serviamo di termini necessariamente veniamo a patti con il nostro desiderio di sicurezza intellettuale, di stabilità, di tranquillità.

Inaccessibili all'analisi sono i principi supremi del pensiero e dell'azione. Tutte le scienze specialistiche sono costrette ad accettare un certo numero di presupposti che non possono essere provati. Tali presupposti o si basano sulla certezza positiva ottenuta per via intuitiva o vengono accettati per la ragione negativa che non sono contraddetti da alcuna esperienza. Nessuno è in grado di spiegare razionalmente perché dovrebbe sacrificare la propria vita e felicità per il bene. La convinzione di dover obbedire a degli imperativi etici non deriva da argomentazioni logiche ma da una certezza intuitiva, una certezza basata sulla fede. Su basi di questo tipo si fondano tutte le religioni positive. Assiomi e dogmi possono essere espressi solo a mezzo di metafore (il principio della conservazione dell'energia ne è un caso caratteristico), per il fatto che essi si riferiscono a qualcosa che è al di là dell'esperienza, mentre i nostri mezzi di espressione sono derivati dall'esperienza.

L'adeguatezza dei dogmi dipende dalla loro pretesa di esprimere formule oppure di alludere a qualche cosa; nel primo caso essi ostentano e sbagliano, mentre nel secondo indicano e illuminano. Per essere adeguati, essi devono mantenere un rapporto *telescopico* con il tema a cui si riferiscono: devono non tanto raffigurare, quanto additare i misteri di Dio. Possono soltanto indicare una via, non una meta al pensiero. I dogmi costituiscono degli ostacoli, se non assumono l'umile ruolo di indicazioni lungo la strada. Essi sono allusivi, più che informativi o descrittivi. Presi in senso letterale, risultano piatti, angusti e superficiali, oppure si trasformano in miti da ventriloqui. Il dogma della creazione, per esempio, è stato spesso ridotto a una fiaba e privato del suo significato autentico, mentre è d'importanza inesauribile come allusione a un fatto supremo.

Vi sono molte esperienze alle quali non riusciamo a dare un nome, molti livelli di fede per i quali non abbiamo dogmi. Nella sua ricerca di un mezzo per comunicare l'inesprimibile, l'uomo è troppo sovente incline a salire a bordo di un veicolo che viaggia in una qualsiasi direzione, ma dal quale poi diventa difficile scendere.

Un giovane desiderava andare a New York. Facendo l'auto-

stop fermò una macchina. «È diretto a est, verso New York?» «No, sto andando a ovest, verso Chicago.» «Benissimo, vengo anch'io a Chicago.»

Idolatria dei dogmi

Spesso l'uomo ha trasformato un dogma in un dio, in un'immagine scolpita che poi ha adorato e pregato. Egli ha preferito credere nei dogmi che in Dio, obbedendo loro non per amore del cielo ma per amore di un credo, che è il diminutivo della fede.

I dogmi sono la parte che lo spirito povero riesce ad avere nel divino. Il credo è quasi tutto ciò che il povero possiede. Pelle per pelle, anzi egli darà la propria vita per tutto ciò che possiede. Anzi, egli sarà pronto anche a uccidere quelli che si rifiutassero di seguire i suoi articoli di fede.

I dogmi sono inutili?

I dogmi sono inutili? Noi non siamo in grado di entrare in rapporto con la realtà divina che in momenti eccezionali e fugaci. In che modo possono questi momenti venire prolungati per le lunghe ore del vivere funzionale, quando i pensieri che come api traggono il nutrimento dall'imperscrutabile ci abbandonano e noi ci troviamo senza vista e senza guida? I dogmi sono come l'ambra entro la quale le api, un tempo vive, si trovano imbalsamate; sono capaci di venire elettrizzati quando la nostra mente venga esposta alla forza dell'ineffabile. Poiché questi sono i problemi che dobbiamo sempre affrontare: Come possiamo allargare quei rari momenti di intuizione a tutte le ore della nostra vita? Come possiamo affidare l'intuizione ai concetti, l'ineffabile alle parole, la comunione alla comprensione razionale? Come possiamo trasmettere le nostre intuizioni ad altri, unendoli a noi in una comunione di fede? È il credo che cerca di dare una risposta a questi problemi.

«Ascolta, figlio mio, l'istruzione di tuo padre, e non trascurare l'insegnamento di tua madre» (*Proverbi* 1,8). Il nostro credo è come una madre che mai si spazientisce per la nostra fol-

lia e per i nostri errori; non si dimentica mai, neppure quando la nostra fede svanisce nell'oblio.

Esistono molti credi, ma un'unica fede universale. I credi possono cambiare, svilupparsi e inaridirsi, mentre la fede rimane inalterata nella sua sostanza in tutti i tempi. Uno sviluppo eccessivo del credo potrà frantumare e sigillare il destino della fede. La sintesi ideale è composta da un minimo di credo e un massimo di fede.

Fede e ragione

Guidati da una fede sublime, lasciando dietro di sé le altitudini della saggezza, talvolta gli uomini di fede sono assaliti da dubbi: Non è forse la fede un castello in aria, paragonata alla ragione, che è inespugnabile e solida come una fortezza? Gli uomini di fede sono spesso pronti a barattare ineguagliabili e inalienabili intuizioni con nozioni prodotte in massa.⁷ Tuttavia, per simili intuizioni non esiste alcun tasso di scambio, poiché valutare la fede in termini di ragione sarebbe come voler comprendere l'amore come un sillogismo e la bellezza come un'equazione algebrica.

Che cosa vuole il nostro scetticismo? Vedere Dio in televisione? O lasciar cristallizzare la fede nella moneta corrente della conoscenza?

Raramente riusciamo a erigere una torre che sulla base dei sillogismi si elevi all'altezza della fede. All'atto pratico, il tentativo di rendere le visioni della fede in termini speculativi rassomiglia al tentativo di costruire un aeroplano con una roccia massiccia.

Non dovremmo dimenticare che, nel nostro sforzo di sostenere quello in cui crediamo, noi prendiamo in esame il credo, più che la fede, il cui contenuto è troppo fine per il setaccio della logica.

La ragione non è la misura di tutte le cose, né la forza che controlla tutto nella vita dell'uomo, né l'origine di tutte le affermazioni. Il grido di un ferito non è il prodotto di un pensiero razionale. La scienza non può essere dimostrata in termini di arte, né l'arte può essere dimostrata in termini scientifici.

Perché allora la fede, per essere valida, dovrebbe trarre la sua giustificazione dalla scienza?

Come abbiamo visto, la consapevolezza di Dio non viene alla mente per via di sillogismi né la certezza della fede può essere offerta sul piatto d'argento della speculazione. La credibilità logica non crea la fede, né la mancanza di plausibilità logica arriva a confutarla.

La ragione cerca di integrare l'ignoto con il noto; la fede cerca di integrare l'ignoto con il divino; suo frutto non è un giudizio impassibile ma l'attaccamento, l'azione, il canto e l'avvicinamento a lui. Mentre gli storici spiegano le sofferenze di Israele in base alla geografia politica della Palestina che, situata al crocevia di tre continenti, era esposta alle mire ambiziose dei conquistatori, i profeti parlano invece di un piano divino secondo il quale Israele doveva subire afflizioni per espiare non solo i propri peccati ma anche quelli dei pagani.

Tramutata in credo, la fede viene espressa in termini di raziocinio convenzionali. Tali termini vanno e vengono, e ciò che sembra lucido oggi, può diventare una parodia domani. Il grande conflitto non è tra ragione e fede, ma tra ragione e credenza.

«*Concedici la conoscenza*»

«Non vi è male più grande in cui possa incorrere l'uomo che odiare la ragione. Ma odiare la ragione e odiare il genere umano derivano dalla stessa fonte... Prestate poca attenzione a Socrate, ma molta di più alla verità; e se vi sembra che io dica il vero, assentite; nel caso contrario, però, opponetevi con tutte le vostre forze» (Platone, *Fedone* 87,91).

Nella tradizione ebraica la ragione è sempre stata considerata uno dei doni più importanti che Dio abbia fatto all'uomo. Sarebbe difficile rinvenire nella storia del pensiero ebraico una tendenza a opporsi alle sue conclusioni o a sfidarle. La cosa principale per cui gli ebrei pregano tre volte al giorno non è il pane quotidiano, la salute e nemmeno il perdono dei peccati, ma la conoscenza: «Concedici conoscenza, comprensione, intuizione».

Se la sola sicurezza di un credo consistesse nel fatto di trincerarsi dietro il muro di una credenza ostinata, allora dietro a esso vi sarebbe la paura, non la fede; l'apprensione, non la fiducia. La verità non ha nulla da temere dalla ragione. Ciò che aborriamo è quella presunzione che spesso si accompagna al superrazionalismo, una ragione condizionata da preconcetti, una ragione asservita alla passione.

Che non vi possa essere un vero conflitto tra l'insegnamento della rivelazione e i concetti acquisiti mediante la ragione, è stata l'opinione prevalente tra i grandi pensatori ebrei del Medioevo. Per questi pensatori, l'idea del loro intrinseco accordo era una conseguenza necessaria della dottrina monoteistica. Il contenuto del messaggio divino non può distorcere la realtà né essere in contrasto con le verità insegnate dalla scienza, poiché ragione e rivelazione provengono entrambe dalla sapienza di Dio, che ha creato ogni realtà e conosce ogni verità. Un disaccordo essenziale tra la ragione e la rivelazione farebbe presupporre l'esistenza di due esseri divini, ognuno dei quali rappresenterebbe una fonte diversa di conoscenza. La fede perciò non può mai costringere la ragione ad accettare ciò che è assurdo.

Né la ragione né la fede comprendono in sé tutta la realtà, né sono autosufficienti. Le intuizioni della fede sono di natura generica e vaga, e devono venir tradotte in concetti per essere comunicate alla mente, integrate e fatte consistenti. La ragione è un coefficiente necessario della fede, un coefficiente che dà forma a ciò che l'immaginazione rende spesso violento, cieco ed eccessivo. *La fede senza la ragione è muta; la ragione senza la fede è sorda.*

Ma noi crediamo veramente? Una volta un chassid iniziò a recitare i tredici principi di Maimonide: «Credo fermamente che il creatore, benedetto sia il suo nome, sia il creatore e il Sovrano di tutti gli esseri creati...». Tutt'a un tratto si fermò: «Posso dire di credere fermamente? Se così fosse, non sarei tanto nervoso, tanto profano; non pregherei con così scarsa convinzione... Ma se non fosse così, come oserei dire una bugia...? No, non lo dirò; il bugiardo è peggiore di colui che non crede... Ma questo vorrebbe dire che io non credo. Io invece credo!...». E di nuovo si fermò,

finché non ebbe trovato una via d'uscita, dicendo: «Oh, che io possa credere fermamente...».

Lo scriba Esdra, il grande rinnovatore dell'ebraismo, il quale dai rabbini fu definito degno di ricevere la Torah se questa non fosse già stata data a mezzo di Mosè (*Sanhedrin* 21b), confessò di non possedere una fede perfetta. Egli ci racconta che, dopo aver ricevuto da re Artaserse un decreto che gli permetteva di condurre da Babilonia un gruppo di esuli: «Là, presso il fiume Aava, proclamai un digiuno, per renderci afflitti davanti a Dio, per invocare da lui la via giusta, per noi, per i nostri figli e per tutte le nostre sostanze. Sentivo vergogna di chiedere al re un drappello di soldati e cavalieri per aiutarci contro il nemico lungo la strada: poiché avevamo parlato con il re, dicendo che la mano di Dio assiste tutti coloro che lo cercano» (*Esdra* 8,21-22).

Fede è reciprocità

La fede, infatti, non è l'adesione a un reliquiario ma un continuo pellegrinaggio del cuore. Desideri incalzanti, canti infiammati, pensieri coraggiosi, un impulso che sconvolge il cuore, che prende possesso dello spirito: tutto questo costituisce la spinta per servire colui che fa risuonare i nostri cuori come una campana. È come se egli fosse in attesa di entrare nelle nostre vite vuote e periture.

Fare assegnamento sulla nostra fede sarebbe come adorare un idolo. Abbiamo soltanto il diritto di fare assegnamento su Dio. La fede non è una polizza d'assicurazione; è uno sforzo costante, uno stare continuamente in ascolto della voce eterna.

Perciò, la fede non è una caratteristica della mentalità umana: assopimento della curiosità, ascetismo della ragione, una qualità psichica che opera soltanto sull'uomo. La sua essenza non si rivela nel modo con cui la esprimiamo, ma nel fatto che l'anima si trova in accordo con ciò che è importante per Dio; nel fatto di estendere il nostro amore a ciò che Dio può gradire, nel fatto di sentirci trasportati dalla marea dei suoi pensieri e innalzati al di sopra della desolata visuale della disperazione umana. La fede è reale soltanto se è reciproca, non unilate-

rale. L'uomo può fare assegnamento su Dio, se Dio può fare assegnamento sull'uomo. Possiamo avere fiducia in lui perché egli ha fiducia in noi.⁸ Avere fede significa giustificare la fede di Dio nell'uomo. È altrettanto essenziale che Dio creda nell'uomo quanto lo è che l'uomo creda in Dio. In tal senso, la fede è consapevolezza della reciprocità e dell'amicizia divine, una forma di comunione tra Dio e l'uomo.

La religione è più dell'interiorità

Spesso siamo portati a definire l'essenza della religione come una condizione dell'anima, un'interiorità, un sentimento assoluto, e presumiamo che l'uomo religioso sia dotato di un sentimento troppo profondo per apparire alla superficie delle azioni comuni, come se la religione fosse una pianta capace di prosperare soltanto sul fondo dell'oceano. Come abbiamo visto, la religione non è un sentimento per qualcosa che esiste, ma una risposta a colui che ci chiede di vivere in un certo modo. Nella sua vera origine essa è coscienza di un obbligo, di un impegno verso obiettivi superiori; è la presa di coscienza che la vita non tocca soltanto gli interessi dell'uomo, ma anche quelli di Dio.

La fede non si esaurisce quando si raggiunge la certezza che egli esiste. La fede è l'inizio in noi di un desiderio intenso di operare una sintesi con colui che è al di là del mistero, di unire tutta la forza che è dentro di noi con tutto quello che è spirituale al di fuori di noi. Alla radice del nostro anelito di integrità c'è l'impulso dell'inesprimibile che è in noi a unirsi con l'ineffabile che è fuori di noi. Quale sarà, però, il linguaggio di questa unione, senza il quale il nostro impulso rimane inarticolato?

Ci viene insegnato che Dio chiede all'uomo qualcosa di più di un atteggiamento interiore, che egli conferisce all'uomo non solo la vita ma anche una legge, che egli vuole essere servito e non soltanto adorato, obbedito e non soltanto venerato. La fede ci investe come una forza che spinge all'azione, e noi rispondiamo impegnandoci a una dedizione costante, affidandoci alla presenza di Dio; essa rimane come una consegna a

vita, un atto di obbedienza che comporta restrizione, sottomissione, autocontrollo e coraggio.

L'ebraismo sostiene la necessità di stabilire un'unità tra fede e credenza, tra religiosità e *Halachà*, tra devozione e atto. La fede è soltanto il seme, mentre l'atto è la sua crescita o la sua decadenza. La fede incorporea, la fede che cerca di svilupparsi in uno stato di splendido isolamento, non è altro che un fantasma, che non ha posto nel nostro mondo psicofisico.

Lo stesso rapporto che esiste tra *credo* e *fede*, esiste tra *Halachà* e *religiosità*. Come la fede non può esistere senza un credo, così la religiosità non può sussistere senza una trama di atti; come l'intelligenza non può essere separata dalla pratica, così la religione non può essere separata dalla condotta. L'ebraismo viene vissuto negli atti, non solo nei pensieri.

Un modello di vita che corrisponda alla dignità dell'uomo – ed è l'oggetto delle sue ricerche più urgenti – deve prendere in considerazione non soltanto la sua capacità di sfruttare le forze della natura e di apprezzare la bellezza delle sue forme, ma anche il senso dell'ineffabile che egli possiede in maniera unica. Dev'essere un modello di vita che tenda non soltanto a soddisfare i bisogni ma anche a raggiungere i fini.

Parte seconda

IL PROBLEMA DEL VIVERE

Il problema dei bisogni

Dalla meraviglia alla religiosità

Mentre è attaccato alla realtà ultima con le radici del suo essere, l'uomo è distaccato e senza freni nei suoi pensieri e nei suoi atti, libero di agire e libero di astenersi; ha la facoltà di disobbedire. Ma un albero si riconosce dai suoi frutti, non dalle sue radici. Non esistono alberi brutti, esistono però frutti bacati. Un solo interrogativo perciò merita la nostra suprema inquietudine: Come vivere in un mondo appestato dalle bugie e rimanere incontaminati? come non essere sopraffatti dalla disperazione, non fuggire ma combattere e riuscire a mantenere l'anima pulita, e anzi contribuire a purificare il mondo?

Una simile forza, una simile guida interiore non può essere strappata alle stelle. La natura è troppo staccata o troppo vecchia per insegnare all'uomo disorientato come discernere il bene dal male. Il senso dell'ineffabile è necessario ma non sufficiente a indicare la strada che dalla meraviglia porta alla venerazione, dall'intenzione alla realizzazione, dal timore reverenziale all'azione.

La filosofia occidentale deve il suo tragico fallimento alla predilezione dei suoi grandi maestri per il problema della conoscenza. Guidata dal presupposto secondo cui chi è capace di pensare è anche capace di vivere, la filosofia, fin dai tempi di Socrate, ha cercato principalmente il giusto modo di pensare. Specialmente a partire da Cartesio, essa ha concentrato la propria attenzione sul problema della conoscenza, conside-

rando sempre meno quello della vita. Infatti, quanto meno un problema era importante per la vita, tanto più rispettabile e degno di ricerca appariva agli occhi dei filosofi.

Tuttavia, la riflessione sugli interrogativi ultimi è qualcosa di più di una particolare abilità. È un atto che impegna tutta la personalità,¹ un processo a cui partecipano tutte le facoltà della mente e dell'anima, necessariamente influenzato dalle condizioni individuali in cui si svolge: noi pensiamo come viviamo. Per pensare conformemente a ciò che sentiamo, è necessario che viviamo conformemente a ciò che pensiamo. Se la cultura deve essere qualcosa di più che un prodotto di serra, essa deve svilupparsi sul terreno del vivere quotidiano, e a sua volta influire sull'intimo della personalità umana. La cultura deve svilupparsi verso l'esterno dall'interno, da quelle che sono l'esistenza, la condotta e le condizioni concrete dell'uomo.

Il problema del neutrale

Il problema del vivere non sorge quando ci poniamo il problema di come dobbiamo trattare i furfanti o quando constatiamo i nostri errori nei rapporti con il prossimo. Esso ha inizio nel rapporto con noi stessi, nel modo con cui manovriamo le nostre funzioni fisiologiche ed emotive. Ciò che ha un'importanza primordiale nella vita dell'uomo non è il fatto del peccato, di ciò che è sbagliato e corrotto, ma gli atti naturali, i *bisogni*. I nostri beni pongono un problema che non è minore di quello posto dalle nostre passioni. Il nostro primo dovere non riguarda perciò il nostro modo di comportarci di fronte al *male*, ma il nostro modo di comportarci di fronte al *neutrale*, il nostro atteggiamento di fronte ai bisogni.

L'esperienza dei bisogni

Nella natura umana la volontà resterebbe addormentata se non esistesse un modo con cui sollecitarla continuamente. Questo modo è l'*esperienza dei bisogni*, la sensazione di pressione e di urgenza derivante da cause interne ed esterne, per

soddisfare le quali l'uomo deve mettere in azione le sue forze latenti.

I bisogni rappresentano dunque il sistema con cui l'uomo entra in comunicazione con il mondo interiore ed esteriore. Essi lo fanno consapevole delle necessità della vita, ma determinano anche gli obiettivi che egli stabilisce per i suoi programmi e per il suo agire. Le cose esistenti nel mondo circostante rimangono spesso, sebbene non sempre, al di fuori della sua visuale finché non diventano oggetti dei suoi bisogni.

Immerso nei suoi pensieri e sentimenti, l'uomo può escludersi dal suo ambiente; ed è soltanto nei bisogni che egli stabilisce di nuovo un contatto con il mondo. I bisogni costituiscono il punto d'incontro tra la vita interiore e quella esterna. Perciò dovremo accostarci al problema del vivere attraverso un esame dei bisogni.

In senso specifico, il bisogno è assenza o penuria di qualcosa che è indispensabile al benessere dell'individuo, e che provoca il desiderio urgente di soddisfarlo.² Dal punto di vista psicologico, ovunque vi sia un bisogno, vi è il desiderio di soddisfarlo; se questo desiderio non è avvertito, vuol dire che il bisogno non è stato espresso. *Ignoti nulla cupido*: «Non vi è desiderio di ciò che non è noto» (Ovidio, *Ars amatoria* III, I, 397). Desideriamo soltanto ciò di cui siamo a conoscenza.

Il gioiello che noi troviamo, ci chiniamo a raccattarlo
perché lo vediamo; ma su quel che non vediamo
camminiamo sopra senza neanche pensarci.

(William Shakespeare, *Misura per misura* II, I)

La vita: un cumulo di bisogni

Ogni essere umano è un cumulo di bisogni, che però non sono uguali in tutti gli uomini né sono inalterabili nello stesso individuo. Per tutti gli uomini esiste un minimo fisso di bisogni, ma non esiste un massimo fisso per ogni singolo individuo. Diversamente dagli animali, l'uomo è come un campo di gioco dove insorgono e si moltiplicano imprevedibili bisogni e interessi, di cui alcuni sono legati alla sua natura, mentre altri

sono sollecitati dalla pubblicità, dalla moda, dall'invidia, oppure sono aberrazioni di bisogni autentici. Generalmente non riusciamo a distinguere tra bisogni autentici e artificiali e, fraintendendo il capriccio per un'aspirazione, diventiamo preda di pericolose tensioni. La maggior parte delle nostre ossessioni sono proseguimento di simili errori di giudizio. In realtà, muore più gente nelle epidemie da bisogno che in quelle da malattia.

Se l'evoluzione biologica dell'uomo può essere spiegata come adattamento al suo ambiente, il progresso della civiltà dev'essere definito come l'adattamento delle condizioni ambientali ai bisogni umani. Non esistono desideri materiali che la scienza e la tecnologia non promettano di esaudire. Il tentativo di arginare l'espansione dei bisogni dell'uomo, a sua volta dovuta al progresso tecnologico e sociale, porterebbe all'arresto della corrente sulla quale sta navigando la civiltà. E tuttavia, priva di ogni controllo, questa corrente potrebbe trascinare con sé la stessa civiltà, poiché la pressione dei bisogni convertiti in interessi aggressivi è causa costante di guerre e aumenta in misura direttamente proporzionale al progresso tecnologico. La moralità entra in scena troppo tardi per essere efficace, cercando di ergersi a giudice e di distinguere tra interessi giusti e ingiusti. Quando ormai gli interessi si sono radicati, non vi sono regole che riescano a eliminarli. L'anima è volubile, assalita da un'orda di desideri e di risentimenti, indisciplinata, incostante e restia ad accettare l'egemonia della ragione.

L'inadeguatezza dell'etica

Il più pressante, nonché il più ignorato dei problemi – quello del modo di vivere – non potrà essere risolto attraverso l'insegnamento di regole sagaci. La conoscenza dell'etica è altrettanto lontana dall'identificarsi con la virtù quanto l'erudizione nella teoria musicale è lontana dal trasformare un individuo in un artista. È possibile essere nello stesso tempo istruiti e viziosi, essere un'autorità nella teoria etica e uno scellerato, saper biasimare l'ira ed essere incapaci di astenersene. La vita

non si svolge in una sorta di dibattito tra colleghi di facoltà dell'anima, nel corso del quale il più persuasivo vince la disputa. La vita è spesso una guerra, nella cui mischia vengono gettate le forze disordinate della follia, della fantasia e della passione, una guerra che non può essere vinta servendosi della nobile magia di ricordare semplicemente una regola aurea. Come si potrebbe pretendere che un'astrazione saggia possa competere con il furore, la furbizia, l'insaziabilità e la predilezione dell'io verso se stesso?

È vero che la nostra ragione è aperta agli argomenti razionali. Tuttavia, la ragione è uno straniero solitario nell'anima, mentre le forze irrazionali vi si sentono di casa e sono sempre in maggioranza. Perché mai si dovrebbero sopportare delle sofferenze a favore della virtù? Perché agire contro natura e scegliere il giusto, quando il piacere abbonda dalla parte del vizio? Perché rinunciare a ciò che per natura si è portati a preferire o sottomettersi volontariamente a ciò che per natura si cerca di evitare?

L'etica chiede all'uomo di consultare la propria facoltà di giudizio, di scegliere l'azione da intraprendere alla luce di principi generali e di realizzare fedelmente la saggia decisione che si è presa. In tal modo però, essa non solo sottovaluta la difficoltà che si presenta nell'applicare regole generali a situazioni particolari, le quali spesso si presentano intricate, complesse e ambigue, ma pretende da ogni uomo di combinare in se stesso capacità di giudizio e capacità esecutive. Inoltre, pur indicandoci la causa per cui stiamo combattendo, la teoria etica non riesce a indicarci come si vince questa lotta; pur ordinandoci di dominare la follia e la pazzia, non ci indica la via per riuscirci. È vero che l'etica esige che le buone abitudini siano veramente acquisite e non soltanto apprese. Tuttavia, non vi è somma di abitudini che possa coinvolgere la vita nella sua totalità.

Il pericolo del vivere

Quando dobbiamo affrontare stati di grave emergenza, nella maggior parte dei casi ci troviamo impreparati, anche se la nostra educazione mira a prepararci a tali eventualità. Nessu-

no riesce a squarciare il futuro e a vedere le difficoltà che esso gli tiene in serbo. Nessuno è capace di calcolare quante spire e quanti giri la spirale della vita dovrà compiere, né dire in anticipo in quale abisso l'invidia, la passione e il desiderio di prestigio possano gettare un individuo. Come prevenire l'insorgere improvviso nel nostro subcosciente della spinta a vendicarci, a insultare, a fare del male? Un solo pensiero vizioso è capace di espandersi come un cancro alla radice di tutti gli altri pensieri, e un solo individuo assoggettato al male conquista presto il predominio di fronte a una moltitudine di individui indifferenti al male. L'uomo non è fatto per essere neutrale, per starsene in disparte o essere indifferente, né il mondo può rimanere un vuoto; se non lo trasformiamo in un altare dedicato a Dio, esso viene invaso dai demoni.

Con un'illimitata e incontrollata capacità di fare del male, con l'immensa espansione del potere e il rapido declino della compassione, la vita è diventata, in verità, sinonimo di pericolo. A chi chiedere protezione contro noi stessi? Come riempire di nuovo il tenue rivolo di integrità che scorre nella nostra anima? Innumerevoli sono le situazioni in cui ci accorgiamo di quanto possa affievolirsi la facoltà di giudizio nelle menti svagate e di come l'integrità si urti contro uno spregevole desiderio che esce di strada.

Oh che cosa non osano fare gli uomini! che cosa mai possono fare!
Che cosa fanno mai ogni giorno, non sapendo quello che fanno!

(William Shakespeare, *Molto rumore per nulla* IV, I, 1-9)

Una delle lezioni che ci hanno dato gli avvenimenti del nostro tempo è che non ci è concesso vivere a nostro agio sotto il sole della civiltà, e che tra tutti gli esseri l'uomo è il meno innocuo. È come se ogni minuto fosse carico della tensione che passa tra lampo e tuono, come se il nostro ordine morale fosse un allineamento di vecchie querce dalle radici instabili. È bastata una sola tempesta per trasformare la civiltà in un inferno inconcepibile.

Gli alberi non muoiono di vecchiaia ma per gli ostacoli che impediscono ai raggi del sole di raggiungerli, per i rami che

perdono il proprio controllo e crescono più di quanto le radici non possano sopportare. Per quanto noi oggi guardiamo raramente il cielo o l'orizzonte, ci sono tuttavia dei lampi che persino gli alberi imperiosi temono. Soltanto gli stolti temono di aver paura e di sentire il crollo costante delle loro imprese e del tempo sulle loro teste, mentre la vita viene sepolta sotto le rovine.

I bisogni non sono sacri

Oggi si è portati a considerare i bisogni come se fossero sacri, come se in essi vi fosse la quintessenza dell'eternità. I bisogni sono i nostri dèi, e noi non ci risparmiamo per appagarli. La soppressione di un desiderio viene giudicata un sacrilegio da scontare inevitabilmente in forma di disordine mentale. Né ci limitiamo a venerare un bisogno solo: veneriamo un intero panteon di bisogni, fino al punto di vedere nelle norme morali e spirituali null'altro che desideri individuali mascherati.

In realtà, è grottesco che, mentre la scienza da molto tempo ha accantonato il punto di vista *antropocentrico*, che considerava la terra centro dell'universo e l'uomo scopo di tutto il creato, nella vita reale continui invece a prevalere il punto di vista *egocentrico* dell'uomo e dei suoi bisogni come misura di tutti i valori, secondo cui il modo di vivere dipende esclusivamente dai suoi bisogni. Se la soddisfazione dei desideri umani fosse presa come misura di tutte le cose, allora il mondo, che non si adatta mai ai nostri bisogni, dovrebbe essere considerato un fallimento colossale. La natura umana è insaziabile e i successi non camminano mai alla pari con i bisogni sempre crescenti.

Chi conosce i suoi bisogni reali?

Non possiamo far dipendere dai bisogni i nostri giudizi, le nostre decisioni e l'indirizzo delle nostre azioni. Sta di fatto che l'uomo, pur avendo fatto tante scoperte nei campi più vari, non conosce il proprio cuore né la propria voce. Molti degli interessi e dei bisogni a noi tanto cari, in realtà ci vengono imposti dalle convenzioni della società e non traggono origine dal-

la nostra natura. Mentre alcuni di essi sono delle vere necessità, altri, come abbiamo più sopra esposto, sono di carattere fittizio, e vengono adottati in base a fattori convenzionali, propaganda o semplice invidia.

La mentalità moderna crede di aver trovato nel concetto di bisogno la pietra filosofale. Ma chi conosce i propri veri bisogni? Come possiamo distinguere tra bisogni autentici e fittizi, tra necessità vere e inventate?

Normalmente, ci rendiamo conto della nostra vera aspirazione in modo immediato, inaspettato; non all'inizio, ma nel corso della nostra vita. Poiché raramente comprendiamo quello di cui abbiamo bisogno prima che sia troppo tardi, ciò che sentiamo non può essere un indice di ciò che è veramente essenziale. Siamo tutti impazienti e pronti a soggiogare le forze nemiche della natura, a combattere ciò che è ostile alla nostra sopravvivenza fisica, malattie, nemici, pericolo. Quanti di noi invece sono impazienti e pronti a soggiogare il male che è in noi stessi o a combattere il crimine quando non minaccia la nostra stessa sopravvivenza, la decadenza dell'anima, il nemico che si cela nei nostri bisogni?

Avendo assimilato un'enorme quantità di bisogni e avendo imparato a considerare valori elevati, come giustizia, libertà, fede, quali interessi privati, noi cominciamo a chiederci se si possa fare affidamento su questi bisogni e su questi interessi. Mentre è vero che esistono interessi comuni a tutti gli uomini, la maggior parte dei nostri interessi privati, come si manifesta nella vita quotidiana, non solo non ci unisce ma ci divide e ci mette l'un contro l'altro.

L'interesse è un principio soggettivo, che divide. È l'esaltazione di un sentimento che si verifica quando a un determinato oggetto viene rivolta una particolare attenzione. Ma rivolgiamo noi la dovuta attenzione alle esigenze della giustizia universale? In realtà, l'interesse per il benessere universale è di solito ostacolato da quello per il proprio benessere personale, specialmente quando ha come prezzo la rinuncia ai propri interessi. Quando la spinta degli interessi tiranneggia la nostra vita, condizionando le nostre idee e le nostre azioni, noi perdiamo di vista i valori che contano veramente di più.

Bisogni giusti e ingiusti

Breve è la via dal bisogno alla bramosia. Condizioni cattive fanno fermentare in noi bisogni cattivi, sogni folli. Possiamo permetterci di inseguire tutti i nostri bisogni innati, compresa la nostra sete di potere?

Nella tragica confusione degli interessi che tutti ci imprigiona, nessun'altra distinzione sembra indispensabile quanto quella tra interessi giusti e ingiusti. Tuttavia i concetti di giusto e ingiusto, per essere misura della nostra valutazione, non devono essi stessi diventare interessi. Determinati come sono da temperamento, inclinazione, provenienza culturale e ambiente di ogni individuo e gruppo, i bisogni sono i nostri problemi, piuttosto che le nostre norme. Essi hanno bisogno di modelli, invece di esserne l'origine.

Come è possibile prendere a misura di una necessità oggettiva l'ardore individuale o nazionale, se poi interi popoli possono essere indotti a perseguire interessi cattivi? Se si dovesse arrivare alla formazione di uno Stato universale e, attraverso una maggioranza di voti, l'umanità decidesse, per servire l'interesse del genere umano, di sterminare un particolare gruppo etnico, tale decisione sarebbe giusta? Se una nazione creditrice affermasse che $2+2=5$, questo risultato sarebbe corretto? Un'azione è giusta, un'affermazione è vera indipendentemente dal fatto che sia conveniente o meno.

Vero non è quello che è opportuno, né è necessariamente giusto quello che desideriamo per la soddisfazione dei nostri bisogni urgenti. Ciò che è giusto può sì corrispondere a un nostro interesse attuale, ma il nostro interesse di per sé non è giusto. Il concetto di giustizia trascende il senso dell'interesse. Esso ci può chiedere di compiere delle cose di cui non sentiamo il bisogno, cose necessarie ma non desiderate.

Chi decide di servirsi delle realtà della vita come mezzi per soddisfare i propri desideri, rimarrà ben presto privo della sua libertà e si ridurrà a un mero strumento. Acquistando le cose, ne diventa schiavo; soggiogando gli altri, perde la propria anima. È come se la bramosia sfrenata avesse un doppio volto: un sogghigno e una sottile vendetta mascherati da un

sorriso accattivante. Non possiamo permetterci di erigere i nostri bisogni (un fattore sconosciuto, variabile, incerto e in ultima analisi degradante) a livello universale, a regola suprema e costante o a modello di vita.

Ci sentiamo imprigionati tra le sbarre dei bisogni personali. Quanto più indulgiamo nel soddisfarli, tanto più profondamente ce ne sentiamo oppressi. Per diventare iconoclasti dei bisogni fatti idoli, per opporci ai nostri interessi immorali (anche quando sembrano vitali e accarezzati da lunga data), occorre essere capaci di dire di *no* a noi stessi, in nome di un *sì* superiore. Ma la nostra mente è tardiva, lenta e bizzarra. Che cosa può darci la forza di non asservirci a bisogni ingiusti, di smascherare gli imbrogli spirituali, di respingere i falsi ideali e di lottare contro l'indifferenza verso ciò che è disdicevole e ciò che è sacro?

Non è possibile occuparsi di un bisogno alla volta, ma occorre affrontarli tutti insieme, alla radice. Per capire il problema dei bisogni, dobbiamo affrontare il problema dell'uomo, che ne è soggetto. L'uomo è mosso dal bisogno più di qualunque altro essere.³ I bisogni sembrano al di fuori della sua volontà e delle sue capacità volitive. Sono la sorgente piuttosto che il prodotto del desiderio. Di conseguenza, saremo in grado di valutare i bisogni soltanto quando avremo chiarito il significato dell'esistenza.

Il significato dell'esistenza

Il disinteresse preferito dell'uomo

Le nostre teorie andranno per strade distorte, ci getteranno polvere negli occhi, se non avremo il coraggio di affrontare non solo il mondo ma anche l'anima, e se non cominceremo a stupirci della nostra mancanza di meraviglia per il fatto di essere vivi, del nostro prendere la vita come un fatto scontato.

Affrontare l'anima è uno smascheramento intellettuale che trascina la mente a interrogativi senza fine, le cui risposte non sono facili. L'uomo moderno crede, perciò, che la sua sicurezza consista nel non sollevare simili problemi. Gli interrogativi ultimi sono divenuti l'oggetto preferito del suo disinteresse. Visto che il dedicarsi a materie tangibili è altamente redditizio, non lo interessa l'attenzione per le questioni imponderabili e preferisce erigere una torre di Babele sulla ristretta base di un più profondo disinteresse.

Il disinteresse per il problema ultimo è possibile finché l'uomo trova la sua tranquillità dedicandosi a obiettivi parziali. Quando però la torre comincia a vacillare, quando la morte spazza via quello che era sembrato potente e indipendente, quando nei giorni sinistri le delizie della lotta cedono il posto all'incubo della futilità, allora egli diventa consapevole del pericolo inerente all'evasione, del vuoto che sta alla base degli obiettivi ristretti. Il suo timore di avere sperperato nel gioco la vita, guadagnando poco, spalanca la sua anima agli interrogativi che aveva cercato di evitare.

Il significato dell'esistenza

Ma che cos'è in gioco nella vita dell'uomo che possa venire sperperato? Il significato della vita. In tutti i suoi atti, l'uomo cerca un significato. Gli alberi che egli pianta, gli attrezzi che inventa, sono *risposte a un bisogno* o a uno scopo. Nella sua vera essenza, consapevolezza significa dedizione a un piano. Impegnata nel compito di amalgamare essere e significato, idee e cose, la mente è portata a riflettere se il significato sia qualcosa che si può inventare e conferire, qualcosa che si deve raggiungere, oppure se abbia un significato l'esistenza così come è, l'esistenza in quanto tale, indipendentemente da quanto noi vogliamo aggiungervi. In altre parole, esiste un significato soltanto in ciò che *l'uomo compie* e non in ciò che *egli è*? Nel momento in cui acquista consapevolezza di sé, egli non si accontenta di sapere: «Io sono»; ma vuole sapere «che cosa» egli è. Infatti, l'uomo potrebbe essere caratterizzato come *un soggetto in cerca di un predicato*, come un essere in cerca di un significato della vita, della vita nel suo insieme, non soltanto delle azioni particolari o degli episodi singoli che si verificano di tanto in tanto.

Il significato denota una condizione che non è riducibile a un rapporto materiale e che non può essere afferrata dagli organi sensoriali. Il significato è compatibilità con un concetto; è, inoltre, ciò che un fatto rappresenta in vista di qualcos'altro; il fatto che un oggetto sia impregnato di valore. La vita è preziosa per l'uomo. Ma è preziosa per lui solo? Oppure qualcun altro ne ha bisogno?

Il presupposto supremo

Inculcata nella mente vi è la certezza che esistenza e significato siano legati da un rapporto reciproco, che la vita sia valutabile in termini di significato. L'anelito al significato e la certezza che il nostro sforzo per trovarlo è legittimo sono caratteristiche umane altrettanto intrinseche quanto il desiderio di vivere e la certezza di essere vivi.

Malgrado gli errori e le frustrazioni, continuiamo a sentirci

ossessionati da questo interrogativo irrimediabile. Non sappiamo accettare l'idea che la vita sia vuota e incompatibile con un significato.

Se alla base della filosofia vi è non l'autodisprezzo della mente ma l'interesse di quest'ultima per il presupposto supremo, allora il nostro scopo sarà quello di indagare per poter conoscere. Accontentandoci di un brillante sotterfugio, siamo spesso disposti a ignorare il presupposto iniziale. Ma perché mai dovremmo dubitare, dal momento che escludiamo il presupposto iniziale? La filosofia è ciò che l'uomo osa realizzare con il presupposto supremo del significato dell'esistenza.

Gli animali sono contenti quando i loro bisogni risultano appagati; all'uomo importa non solo di essere soddisfatto, ma anche di essere in grado di soddisfare, di *costituire egli stesso una necessità*, non soltanto di *avere delle necessità*. I bisogni personali vanno e vengono, ma una sola ansia rimane: *Sono io necessario?* Non vi è uomo che non sia stato mosso da questo interrogativo ansioso.

L'uomo non è fine a se stesso

È un fatto assai significativo che l'uomo non basti a se stesso, che la vita non assuma per lui alcun significato se non serve a un fine che la trascende, se non è di valore per qualcun altro. Per quanto sia alto il tasso di scambio dell'io, gli uomini non vivono soltanto della moneta corrente, ma del bene ottenibile spendendola. Fare dell'io un tesoro vuol dire sviluppare un fortissimo senso della futilità della vita.

L'uomo non rappresenta un fine assoluto per se stesso. La seconda massima di Kant di non servirsi degli esseri umani soltanto come mezzi ma di considerarli anche come finalità, si limita a suggerire il modo in cui l'individuo dovrebbe essere trattato da parte degli altri, ma non il modo in cui egli dovrebbe trattare se stesso. Poiché se un individuo si ritiene fine a se stesso, sarà portato a usare gli altri come mezzi. Inoltre, se il concetto che vede nell'uomo un fine va inteso nel senso di una effettiva stima del suo valore, non si può pretendere che l'uomo stesso sacrifichi la propria vita o i suoi interessi per il bene

di qualcun altro o anche di un gruppo. Egli deve riservare a sé il trattamento che si aspetta dagli altri nei propri confronti. Perché mai un gruppo o un intero popolo dovrebbe valere il sacrificio della vita di un individuo? Agli occhi di un individuo che consideri se stesso un fine assoluto, mille altre vite non potranno valere più della sua.

Un modo di pensare sofisticato potrà far credere all'uomo di essere autosufficiente. La via che conduce alla follia è pavimentata di simili illusioni. La sensazione di futilità che si associa al senso di essere inutili, di non essere necessari nel mondo, è la causa più comune degli stati psiconeurotici. L'unico modo per evitare la disperazione è quello di *essere una necessità* e non un fine. Infatti, la *felicità* può essere definita come la *certezza di essere indispensabili*. Ma chi ha bisogno dell'uomo?

L'uomo esiste nell'interesse della società?

La prima risposta che si affaccia alla mente è di carattere sociale: scopo dell'uomo è di servire la società o l'umanità. Il valore supremo di un individuo dipenderebbe quindi dalla sua utilità nei confronti degli altri, dal grado di efficienza della sua attività sociale. Tuttavia, malgrado questa situazione strumentale, l'uomo desidera che gli altri lo considerino non per il valore che egli può avere per loro, ma come un essere valido per se stesso. Persino chi non considera se stesso come un fine assoluto si ribella all'idea di essere trattato come strumento per un fine utile agli altri uomini. I ricchi, gli uomini del mondo, vogliono essere amati per se stessi, per la loro natura, qualunque essa sia, e non per ciò che essi hanno raggiunto o posseggono. I vecchi e i malati non aspettano aiuto in vista di quanto potranno ripagare: chi ha bisogno dei vecchi, dei malati incurabili, il cui mantenimento anzi costituisce un notevole drenaggio per le finanze pubbliche? D'altronde, è ovvio che un simile servizio non impegna l'intera vita e non può quindi essere la risposta ultima all'interrogativo sul significato della vita nel suo insieme. Ogni uomo può dare più di quanto gli altri uomini possano o vogliano accettare da lui. Sarebbe una volgare vanteria asserire che la vita consiste nella cura per gli

altri, nell'incessante servizio in favore del mondo. Ciò che noi siamo capaci di concedere agli altri è generalmente di meno e raramente di più di una semplice decima.

Nell'anima vi sono dei viali lungo i quali l'uomo passeggia solitario, vie che non conducono verso la società, un mondo intimo vietato allo sguardo del pubblico. La vita non comprende soltanto terreno arabile, coltivato, ma anche montagne di sogni, un sottosuolo di dolori, torri di struggimento, che difficilmente possono venire utilizzati per il bene della società, a meno che l'uomo non sia trasformato in una macchina nella quale ogni vite debba essere eliminata se non assolve una funzione. È uno Stato profittatore quello che, nell'intento di sfruttare l'individuo, esige per sé tutto lo sforzo dell'uomo.

Se la società strutturata nello Stato dovesse risultare corrotta, e il mio sforzo di guarire i suoi mali dovesse risultare inutile, la mia vita di individuo sarebbe interamente priva di significato? E se la società decidesse di respingere i miei servizi e perfino di relegarmi in un confino solitario per farmi morire senza aver esercitato alcun influsso sul mondo che amo, dovrei sentirmi costretto a troncarmi la mia vita?

L'esistenza umana non può trarre dalla società il suo significato ultimo, giacché la società ha bisogno essa stessa di un significato. La domanda: L'umanità è necessaria?, è altrettanto giustificata quanto l'altra: Sono io necessario?

L'umanità incomincia nell'uomo singolo, allo stesso modo che la storia prende l'avvio da un singolo evento. Noi abbiamo sempre in mente un uomo singolo quando promettiamo: «Con astio contro nessuno, con benevolenza verso tutti», quando cerchiamo di mettere in pratica: «Ama il prossimo tuo come te stesso». Il termine «genere umano», che in biologia indica la specie umana, riveste un significato completamente diverso nell'ambito dell'etica e della religione. Qui il genere umano non viene concepito come una specie, come un concetto astratto, staccato dalla sua realtà concreta, ma come una moltitudine di individui singoli; come una comunità di persone piuttosto che come un gregge o una folla di esseri non definiti.

Pur essendo vero che il bene di tutti conta più di quello di un uomo solo, è l'individuo concreto che conferisce significato

alla razza umana. Noi non crediamo che un essere umano abbia valore per il fatto che è membro della razza; è vero piuttosto il contrario: la razza umana ha valore in quanto è composta da esseri umani.

Per quanto siamo dipendenti dalla società come dall'aria che ci sostiene, e per quanto vi siano altri esseri che compongono il sistema di rapporti in cui si svolge la curva delle nostre azioni, è sempre come individui singoli che noi ci troviamo assaliti da desideri, timori e speranze, sfidati, sollecitati e dotati della capacità di volere e di un barlume di responsabilità.

L'autodistruzione del desiderio

Tra tutti i fenomeni che si verificano nell'anima, i desideri hanno il più alto tasso di mortalità. Come piante acquatiche, essi si sviluppano e vivono nelle acque dell'oblio, impazientemente avidi di svanire. Inerente al desiderio è l'intenzione di scomparire; esso rivendica i propri diritti per venire placato e, una volta appagato, si esaurisce, intonando il suo canto funebre.

Una simile intenzione suicida non è insita in tutte le manifestazioni umane. Pensieri, concetti, leggi, teorie nascono con l'intento di durare. Un problema, per esempio, non perde la sua importanza quando viene avviato a soluzione. Inerenti alla ragione sono l'intenzione di durare, lo sforzo di comprendere ciò che ha valore e di sviluppare concetti con validità perenne. Pertanto non è nel meditare sui concetti, ma nello scrutare la nostra vita interiore e nello scoprire i sepolcri dei bisogni e dei desideri, già appassionatamente amati, che diventiamo profondamente consci della temporalità dell'esistenza.

La ricerca del durevole

Vi è, tuttavia, una strana ambiguità nel modo con cui l'uomo perviene a tale consapevolezza. Poiché, mentre di nessun'altra cosa egli è profondamente sicuro quanto della temporalità dell'esistenza, di rado riesce a rassegnarsi al ruolo di mero impresario di desideri.

Camminando su una roccia che si sgretola a ogni suo passo e anticipando l'inevitabile interruzione che metterà fine al suo cammino, l'uomo non riesce a trattenere il suo amaro e struggente desiderio di sapere se la vita è soltanto una serie di momentanei processi fisiologici e mentali, di azioni e atteggiamenti, un flusso di vicissitudini, desideri e sensazioni che scorrono come granelli di sabbia attraverso una clessidra, segnando il tempo soltanto una volta e destinati sempre a svanire.

Egli si domanda se, in fondo, la vita non rassomigli al quadrante di un orologio solare, che dura più a lungo di tutte le ombre che si avvicendano sulla sua superficie. La vita non sarebbe che un miscuglio di fatti privi di rapporti reciproci, un caos mascherato dall'illusione?

La brama indifesa

Non esiste un'anima sulla terra che, seppure vagamente e di rado, non si sia resa conto che la vita è tetra se non si rispecchia in qualcosa che possa durare. Vogliamo tutti convincerci che esiste qualcosa che valga la fatica di vivere. Non esiste un'anima che non abbia sentito la brama di conoscere qualcosa che duri più a lungo della vita, della lotta e del tormento.

Debole e incongruo è l'uomo, con tutte le sue brame, con le sue deboli luci nella nebbia. Il suo desiderio di essere buono potrà guarire le ferite della sua anima, la sua ansia e frustrazione? È troppo ovvio che il suo desiderio è la porta di una casa divisa contro se stessa, che le sue buone intenzioni, dopo un po' di tempo, toccano il fango della vanità, come l'orizzonte della sua vita un giorno toccherà la tomba. Esiste qualcosa oltre l'orizzonte delle nostre buone intenzioni?

L'uomo che cerca un significato dell'esistenza cerca essenzialmente il durevole, il costante. In un certo senso, la vita umana è spesso una corsa contro il tempo, che mira con ogni sforzo a perpetuare le esperienze, che si lega a valori e stabilisce rapporti non immediatamente perituri. Questa ricerca dell'uomo non è il prodotto del desiderio ma un elemento fondamentale della sua natura, caratteristica non solo del suo

spirito ma anche della sua effettiva esistenza. Ciò si può dimostrare analizzando la struttura dell'esistenza come tale.

Che cos'è l'esistenza?

Mentre l'esistenza come categoria generica rimane indefinibile, essa ci è nota in via diretta e, malgrado il suo carattere indefinibile, non è completamente priva di rapporti con lo spirito. Non si tratta di un concetto vuoto, giacché anche come categoria essenzialmente generica non può venir privata di alcuni rapporti. Nella nostra nozione di esistenza vi è sempre un minimo di significato.

Il tratto più intrinseco dell'esistenza è l'indipendenza. Ciò che esiste, esiste nella realtà, nel tempo e nello spazio, non soltanto nella nostra mente. Quando a un individuo attribuiamo l'esistenza, intendiamo significare che l'individuo è qualcosa di più di una mera parola, nome o idea, che egli esiste indipendentemente da noi e dal nostro pensiero, mentre ciò che è prodotto della nostra immaginazione, come i giganti Brobdingnag o i selvaggi Yahoo dei viaggi di Gulliver, dipende interamente dalla nostra mente: non esiste quando noi non vi pensiamo. Comunque, l'esistenza così formulata è un concetto negativo, che ci dice che cosa l'esistenza non è e la colloca fuori da ogni rapporto con noi stessi. Qual è invece il contenuto positivo dell'esistenza? Non implica necessariamente l'esistenza anche un rapporto con qualcosa che la trascende?

La temporalità dell'esistenza

Appare ovvio che il rapporto dell'esistenza con il tempo è di carattere più intimo e unico che con lo spazio. Non vi è nulla nello spazio che sia tanto necessario per l'esistenza, o vi sia collegato così intimamente, da non poterlo abbandonare senza danni radicali. L'esistenza non implica alcun possesso di proprietà, alcun dominio su altri esseri. Persino la particolare posizione che noi occupiamo nello spazio può essere liberamente sostituita con un'altra, mentre gli anni in cui si svolge la nostra vita rivestono per noi un'importanza assoluta. Il

tempo è l'unica proprietà che l'io *possessa* realmente. La temporalità è perciò una caratteristica essenziale dell'esistenza.

Il tempo è comunque la cosa più inconsistente fra tutte: un mero susseguirsi di istanti che svaniscono. È qualcosa che non riusciamo mai a trattenere: il passato se n'è andato per sempre, ciò che deve ancora venire è al di là della nostra portata, e il presente ci lascia prima che ce ne accorgiamo. Per quanto sia paradossale, è vero che l'unica proprietà veramente nostra noi non la possediamo mai.

Il carattere ininterrotto dell'esistenza

La temporalità o evanescenza dell'esistenza è infatti penosamente ovvia per noi tutti. Presi nel fiume mortale del tempo, che non ci permette né di indugiare nel presente né di ritornare a un momento del passato, l'unica prospettiva che ci sta costantemente di fronte è quella di cessare di esistere, di essere gettati fuori dal fiume. Tuttavia, è la temporalità l'unico elemento intrinseco all'esistenza? Non le è altrettanto intrinseca, in un certo grado, la permanenza? L'esistenza implica durata, continuità. Esistenza significa *assenza d'interruzione*, non un anno adesso e un altro più avanti, cioè una dispersione, ma un'estensione continua. Per quanto relativa e limitata, l'assenza d'interruzioni è, come la temporalità, una delle due caratteristiche costitutive dell'esistenza.

L'intima struttura dell'esistenza contiene un elemento di costanza che spiega la permanenza nella temporalità come l'aspetto durevole della realtà, il solo in grado di essere oggetto di una valutazione logica. Nelle cose, le categorie della nostra ragione possono afferrare solo quell'aspetto che resta costante e uguale, indipendentemente dagli eventuali mutamenti che può subire la cosa stessa. In altre parole, queste categorie sono gli specchi nei quali le cose si riflettono alla luce della loro costanza. Nessun'altra cosa viene apprezzata dalla nostra mente quanto la costanza. Noi misuriamo i valori in base alla loro durata.

Perfino la nostra consapevolezza del tempo è basata su un principio che è indipendente dal tempo. Siamo consci del

tempo misurandolo, contando un minuto, un'ora, un giorno. Ma per misurare il tempo dobbiamo disporre di un principio a cui adeguare la misurazione, un principio che supponiamo costante. Nessuna misurazione è possibile confrontando soltanto un periodo di tempo con un altro, perché due parti di tempo non si presentano mai insieme. Per questo, il tempo stesso non può acquisire una consapevolezza di sé: per essere cosciente di sé, dovrebbe poter essere ugualmente presente in tutte le sue fasi. La consapevolezza del tempo, pertanto, presuppone un principio che non è temporale e non svanisce, come ogni istante, per lasciare il posto al successivo. Dato che il tempo di per sé non è in grado di generare l'elemento della permanenza, il tempo stesso dipende, per la sua continuità, da un principio che è da esso indipendente. Il fiume del tempo scorre lungo «la terra di nessun tempo».

Il segreto dell'esistenza

In questo rapporto tra temporalità e durata risiede il segreto dell'esistenza. Infatti, sia che cerchiamo, per esempio, di spiegare la vita organica attraverso una misteriosa «forza vitale», sia che ci riferiamo esclusivamente a leggi fisico-chimiche, l'interrogativo di base rimane senza risposta: Che cosa fa durare tale forza o tali leggi? La forza motrice della vita è forse la volontà di vivere? Ma la stessa volontà di vivere è soggetta a mutamenti. Deve quindi esserci un principio permanente che dia durata alla volontà. Se è così, quale rapporto unisce la volontà di vivere e questo principio? E, ancora, l'esistenza è veramente il risultato di una decisione deliberata? Il mio organismo cresce, si moltiplica e si sviluppa perché lo desidera? L'impulso, l'ardimento, il coraggio e l'avventura che caratterizzano la vita sono il risultato di una scelta? Se questa è la realtà, non ne siamo coscienti. Sappiamo invece che la volontà umana non è mai in grado di creare la vita. Nel generare la vita, noi siamo strumenti, non artefici. Siamo testimoni, più che autori, della nascita e della morte. Sappiamo che qualcosa anima e ispira l'organismo vivo: di che cosa si tratta? Avvalersi del concetto di una subconscia volontà di

vivere, una volontà a noi stessi ignota, è come servirsi di un *deus ex machina*, cioè del meccanismo tramite il quale nel dramma antico veniva introdotta sul palcoscenico una divinità che fornisse una soluzione soprannaturale a una situazione drammatica, con la differenza, però, che nel nostro caso il *deus* appare travestito e si presenta come un essere naturale.

Qual è l'elemento durevole nelle nostre vite? Che cosa rimane costante attraverso tutti i cambiamenti? Il corpo si sviluppa e decade; le passioni precipitano tutte nel fiume dell'oblio. L'uomo che sulla soglia della morte guardi dietro di sé, che cosa può ritenere *durevole* di tutto ciò che è avvenuto e passato nella sua vita? La volontà di vivere? La sollecitudine per se stesso?

Esistendo, noi obbediamo

Esaminando la nostra esistenza, siamo costretti ad ammettere che la sua essenza non è data dalla nostra volontà di vivere; noi dobbiamo vivere, e vivendo obbediamo. L'esistenza è un'acquiescenza, non un desiderio; un accordo, non un impulso. *Esistendo, obbediamo.*

Noi lottiamo, soffriamo, viviamo e agiamo, ma non perché lo vogliamo. La nostra volontà è essa stessa un'obbedienza, una risposta, un accordo. Solo in un momento successivo subentra il *volere* ciò che *dobbiamo*; la volontà è apparenza, la nostra condiscendenza è «la cosa reale». La vita del corpo non è un processo di obbedienza? Che cos'è il pensiero se non sottomissione alla verità, condiscendenza alle regole della logica? Il fatto che esista una logica, indipendente dal credere ciò che si desidera, che esercita sulla nostra mente un potere coercitivo implacabile, non può essere spiegato come un prodotto della volontà o della mente. Il pensare secondo la logica appartiene alla mente, ma il fatto che ci sia una logica, che la mente non possa esprimersi se non in accordo con le sue regole, *non* appartiene alla mente.

La meta ultima

Nella ricerca di un significato dell'esistenza da parte dell'uomo abbiamo individuato l'anelito per il durevole e abbiamo dimostrato che il rapporto con il durevole sta alla radice di tutta l'esistenza. Tuttavia, il naturale senso religioso dell'obbedienza non costituisce la risposta alla ricerca dell'uomo. Poiché, se l'uomo alla radice della sua esistenza risulta attaccato a ciò che è durevole, egli, come abbiamo esposto prima, è distaccato e privo di freni nei pensieri e nelle azioni; è libero di agire e libero di astenersi; possiede la facoltà di disobbedire. Proprio per il suo stato di indipendenza egli si sente perseguitato dal timore che la vita sia futile e dal desiderio di un significato supremo.

Ogni essere umano sente l'anelito per il duraturo, però solo pochi ne comprendono il significato. Esiste una sola verità, ma molti sono i modi per fraintenderla. Esiste una sola meta, ma molte sono le vie per perderla.

Qual è la meta ultima? Il prolungamento dell'esistenza nella sua forma attuale, con i suoi piaceri e i suoi affanni? La perpetuazione del proprio io, con il languore, la vanità e il timore che l'accompagnano? Noi non amiamo il nostro io nel suo insieme al punto che la nostra più alta aspirazione sia quella di conservarlo per sempre. Infatti, la nostra meditazione sull'immortalità ha inizio con l'ansia di vedere perpetuati gli altri piuttosto che noi stessi. Il pensiero dell'immortalità nasce dalla compassione, dalla sollecitudine per coloro che ci sono stati tolti.

La vera aspirazione non è che l'io e ciò che in esso è contenuto possano durare, ma che possa durare ciò che l'io significa. L'uomo può essere un incubo, ma può anche essere il compimento di una visione di Dio. Egli ha il potere di superare se stesso; di rispondere di tutte le cose e di agire per un unico Dio. Tutti gli esseri obbediscono alla legge; l'uomo invece è capace di esprimere la legge con un canto. Il suo supremo retaggio consiste nella capacità di comporre le sue azioni in un canto che solo Dio capisce compiutamente.

Tempo ed eternità

La via al durevole non si trova dall'altra parte della vita; non comincia là dove il tempo finisce. Il durevole non comincia oltre, ma *nel* tempo, nell'attimo, nel concreto. Il tempo può essere considerato sotto due aspetti: sotto quello della *temporalità* e quello dell'*eternità*.

Il tempo è la frontiera dell'eternità. Il tempo è l'eternità divisa in nappe. I singoli momenti della nostra vita sono come tante nappe lussuose: sono attaccate alla veste e sono della stessa stoffa. È la vita spirituale che ci fa comprendere che l'infinito può essere riportato entro confini misurabili.

La vita senza integrità rassomiglia a un insieme di fili che pendono in disordine e facilmente si staccano dal tessuto originario, mentre negli atti religiosi noi impariamo a comprendere che ogni istante è come una fibra che si dipana dall'eternità per formare una nappa delicata. Non dobbiamo lasciar cadere i fili ma tesserli nella trama di un tessuto eterno.

I giorni della nostra vita sono sì fuggevoli ma rappresentano l'eternità, e noi dobbiamo vivere come se il destino del tempo nella sua totalità dipendesse interamente da un momento singolo.

Vista come temporalità, l'essenza del tempo è fondamentalmente distacco, isolamento. Un momento temporale è sempre isolato, sempre esclusivo. Due istanti non possono mai esistere insieme, contemporaneamente. Vista come eternità, l'essenza del tempo è attaccamento, comunione. È nel tempo che riusciamo a comunicare, a venerare, ad amare più che nello spazio. È nella dimensione del tempo che un giorno solo può valere un millennio.

Le intuizioni creative si sviluppano lungo tutta una vita per durare un momento solo, eppure esse durano per sempre. Poiché durare significa entrare in comunione con Dio, «rimanere a lui attaccati» (*Deuteronomio* 11,22). Nella temporalità un momento non ha un altro momento contemporaneo. Ma nell'eternità ogni momento può divenire contemporaneo di Dio.

Questa è la ragione per cui più sopra abbiamo sostenuto che il bene è un fatto ontologico. L'amore, per esempio, è qual-

cosa di più di una cooperazione, è più che sentire e agire insieme. Amore è essere insieme, un modo di esistere, non solo uno stato dell'anima.

L'aspetto psicologico dell'amore, la sua passione ed emozione, rappresenta solo un aspetto di una situazione ontologica. Quando un uomo ama un suo simile, entra in una unione che è più di un'addizione, più di uno più uno. Amare è attaccarsi allo spirito di unità, elevarsi a un livello nuovo, entrare in una dimensione nuova, una dimensione spirituale. Poiché, come abbiamo visto, ciò che un uomo fa a un altro, lo fa anche a Dio.

È significativo che nella Bibbia l'amore venga descritto nel modo seguente: «Amerai il Signore, tuo Dio, con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue *meod*». Che cosa significa la parola *meod*? Può significare soltanto quel che significa sempre nella Bibbia: l'avverbio *molto*, *assai*, in grado superlativo. Volendo qualificare il verbo «amare», il testo non ha trovato un'espressione adeguata. In una progressione di concetti, esso afferma: «con tutto il tuo cuore». E ancor più: «con tutta la tua anima». Ma, non sembrando neppure questa espressione sufficientemente esplicita, continua così: «con tutte le tue... moltissimo».

L'essenza dell'uomo

L'unicità dell'uomo

Tutto ciò che esiste obbedisce. All'uomo invece spetta una posizione unica: come essere naturale egli obbedisce; come essere umano invece sovente deve scegliere; pur confinato entro i limiti della sua esistenza, egli è senza restrizioni nell'esercizio della sua volontà. Le sue azioni non emanano da lui come raggi di energia dalla materia. Collocato al bivio, molto spesso deve decidere in quale direzione procedere. Di conseguenza, il corso della sua vita è imprevedibile; nessuno è in grado di scrivere in anticipo la propria autobiografia.

L'uomo, che nel vasto regno dell'esistenza occupa un posto tanto strano, è dunque un esule dell'ordine universale? un fuorilegge? un'anomalia della natura? un pezzo di filo caduto dal telaio della natura, che poi si è stranamente attorcigliato? L'astronomia e la geologia ci hanno insegnato a disprezzare la presuntuosa vanità dell'uomo. Anche senza ricorrere all'astronomia e alla geologia, il salmista dev'essersi sentito oppresso dal senso della propria pochezza, quando ha posto la tetra domanda:

Quand'io contemplo i tuoi cieli, opera delle tue mani, la luna e le stelle che tu v'hai disposte, io mi chiedo: Cos'è l'uomo ché tu ti ricordi di lui? cos'è il figlio dell'uomo ché tu te ne curi?

(Salmi 8,3-4)

Tuttavia, se il valore e il posto dell'uomo nell'universo possono essere definiti come una frazione in cui l'uno è diviso

dall'infinito, rappresentando l'infinito il numero degli esseri che popolano l'universo; se cioè «uomo = $\frac{1}{\infty}$ », come potremo spiegare il fatto che questo uomo infinitesimale è l'unico essere su questo pianeta che sia in grado di stabilire una simile equazione?

Non avviene mai che una formica si senta investita da un senso di stupore, né che una stella arrivi a considerarsi una non-entità. Per quanto immensa sia la portata dell'astronomia e della geologia, che cosa sarebbe mai l'astronomia senza l'astronomo? Che cosa la geologia senza il geologo?

Se dovessimo caratterizzare un individuo come William Shakespeare in termini di misurabilità, ci varremmo certamente della descrizione fornita da Eddington circa il posto occupato dall'uomo nell'universo, per precisare che la grandezza di Shakespeare si trova a metà strada fra un atomo e una stella. Per valutare la sua esistenza vegetativa importa sapere, per esempio, che l'uomo è composto da un centinaio di milioni di cellule. Per valutare, invece, l'essenza dell'uomo, la quale sola è responsabile del fatto che egli sia ansioso di affermare il valore della propria esistenza, dobbiamo discernere quello che è unico in lui.

Meditando sull'universo infinito potremmo forse rassegnarci all'insignificante posizione di essere una non-entità. Approfondendo la nostra riflessione però scopriamo che non siamo solo sostenuti e circondati dall'universo colmo di significato. L'uomo è egli stesso una sorgente di significato immenso, non solamente una goccia nell'oceano dell'esistenza.

Troppo potente, troppo pericolosa è la specie umana per essere un mero giocattolo o un capriccio del creatore. Indubbiamente, essa rappresenta qualcosa di unico nel grandioso organismo dell'universo: un'escrescenza, per così dire, un anormale ammasso di tessuti che non solo ha intrapreso rapporti scambievoli con le altre componenti, ma è stata anche capace, entro certi limiti, di alterare la loro condizione. Qual è la sua natura e funzione? È essa maligna, come un tumore, oppure si può immaginarla come il cervello dell'universo?

A volte la specie umana presenta sintomi maligni che, non controllati, nella loro espansione potrebbero distruggere l'in-

tero organismo. In termini di tempo astronomico, la nostra civiltà è ancora all'infanzia. L'espansione della potenza umana è appena cominciata, e ciò che l'uomo può fare con la sua potenza può salvare o distruggere il nostro pianeta.

Può darsi che nell'universo infinito la terra abbia poca importanza. Ma se per caso ne avesse, l'uomo ne detiene la chiave. Poiché una cosa sembra certamente appartenere all'uomo: una facoltà illimitata, imprevedibile di sviluppare un suo universo interiore. Vi è più potenzialità nella sua anima che in qualsiasi altro essere a noi noto. Osservate un bambino e provate a immaginare la moltitudine di eventi che egli causerà. Un bambino, di nome Bach, era carico di tanta potenza da incantare intere generazioni di uomini. Ma c'è una potenzialità da applaudire o una sorpresa da attenderci da un vitello o da un puledro? L'essenza dell'uomo, infatti, non si esaurisce in ciò che egli è ma in ciò che può essere.

Nel buio della potenzialità

Il buio della potenzialità è però la serra dove si sviluppa l'ansia. Esiste sempre più di un solo sentiero sul quale incamminarci, e siamo costretti a essere liberi – liberi contro il nostro volere – e ad avere il coraggio di scegliere, sapendo solo di rado il come e il perché. I nostri errori illuminano come riflettori tutto il cammino, e ciò che è giusto si trova nascosto nel sottosuolo. Nel vasto regno dell'esistenza ci troviamo in minoranza e, con il nostro genio dell'adattamento, cerchiamo sovente di unirci alla massa. Dentro la nostra stessa natura siamo in minoranza, e nel tormento e nella lotta delle passioni spesso preferiamo invidiare la bestia. Ci comportiamo come se il regno animale fosse il nostro paradiso perduto, al quale desideriamo ritornare per attimi di delizie, convinti che la condizione animale sia sinonimo di felicità. C'è in noi una smania infinita di rassomigliare alla bestia, una ammirazione nostalgica per quanto di animale è dentro di noi.

Come dice uno scienziato contemporaneo: «La più grande tragedia dell'uomo si è verificata quando ha smesso di camminare a quattro gambe e si è separato dal mondo animale as-

sumendo una posizione eretta. Se l'uomo avesse continuato a camminare orizzontalmente e i conigli avessero imparato a camminare verticalmente, molti dei mali del mondo non esisterebbero».

Tra Dio e le bestie

L'uomo è in rapporto continuo con il resto della natura organica e con l'infinita profusione dello spirito di Dio. In minoranza nel regno dell'esistenza, egli in un certo modo si trova collocato tra Dio e le bestie. Incapace di vivere da solo, egli deve comunicare o con l'uno o con l'altro.

Adamo e le bestie hanno ricevuto entrambi la benedizione di Dio, ma all'uomo è stato dato anche il compito di conquistare la terra e di dominare le bestie. L'uomo si trova sempre dinanzi alla scelta tra l'ascoltare Dio o il serpente. È sempre più facile invidiare la bestia, venerare un totem e lasciarsi dominare da esso piuttosto che stare in ascolto della voce.

La nostra esistenza sta in bilico tra animalità e divinità, tra ciò che è più e ciò che è meno dell'umanità: al di sotto sta l'evanescenza, la futilità, e al di sopra vi è la porta spalancata del tesoro divino nel quale accumuliamo la moneta genuina della religiosità e della spiritualità, i resti immortali delle nostre esistenze moribonde. Ci troviamo costantemente tra le macine della morte, ma siamo anche contemporanei di Dio.

L'uomo sta «un poco più in basso degli angeli» (*Salmi* 8,5) e un po' più in alto delle bestie. Come un pendolo, egli oscilla avanti e indietro sotto l'azione combinata della gravità e dell'impulso, la forza di gravità del suo egoismo e l'impulso del divino, di una visione contemplata nella vicinanza di Dio nelle tenebre della carne e del sangue. Trascurando il nostro impegno verso questa visione non riusciamo più a capire il significato della nostra esistenza. Tuttavia, soltanto occhi vigili e corazzati contro ciò che luccica in superficie riescono ancora a percepire la visione di Dio nell'orribile notte dell'umana follia, della falsità, dell'odio e della malizia nella quale è sprofondata l'anima.

A causa del suo immenso potere, l'uomo è potenzialmente il più malvagio tra gli esseri. Sovente egli è invaso da una pas-

sione per il crudele che soltanto il timore di Dio riesce a mitigare, soffocando vampate di invidia che solo il senso del sacro riesce a spegnere.

Se l'uomo non è più che umano, allora è meno che umano. Egli non è che una breve fase critica tra l'animale e lo spirituale. Il suo stato è di continua oscillazione, di elevazione e di discesa. Una condizione umana costante non esiste. L'uomo emancipato è ancora di là da venire.

L'uomo è più di quanto egli rappresenta per se stesso. Nella sua ragione egli potrà essere limitato, nella sua volontà potrà essere corrotto, e ciò nonostante egli è in relazione con Dio, una relazione che egli può tradire ma non recidere e che costituisce il significato essenziale della sua vita. Egli è il nodo nel quale si intrecciano il cielo e la terra.

Quando ci lasciamo trasportare dalla gioia di agire a nostro piacimento, di assecondare ogni desiderio, di cogliere ogni occasione per agire purché sia contento il nostro corpo, ci sentiamo perfettamente a posto camminando a quattro gambe. Eppure, nella vita di ognuno di noi, ci sono momenti in cui ci chiediamo se la prospettiva, alla luce della quale dovremmo prendere tutte le decisioni, debba essere il piacere del corpo o gli interessi del nostro io.

Al di là dei nostri bisogni

Malgrado le gioie che sono a portata di mano, ci rifiutiamo di barattare la nostra anima in cambio di compensi interessati e di vivere senza sapere quale profitto ne ricaveremo. Persino coloro che hanno perduto ogni capacità di compatire inorridiscono davanti alla propria incapacità di sentire compassione. Il soffitto è crollato, ma le anime sono ancora appese a un filo di orrore. In certi momenti ognuno di noi cerca di giudicare la propria vita. Anche coloro che hanno dissipato la visione della virtù non sono privi del senso di orrore che suscita il crimine. Attraverso il disgusto e lo sgomento noi cerchiamo faticosamente di comprendere che vivere per i propri bisogni egoistici significa distruggere ciò che ancora è vivo nel nostro stesso sgomento. Vi è un solo modo per purificare l'aria intossicata

del nostro mondo, quello di vivere al di là dei nostri bisogni e interessi. Noi siamo carnali, avidi, egocentrici, vanitosi: vivere per bisogni non egoistici è vivere al di là delle nostre stesse capacità. Come potremo essere più di quanto non siamo in realtà? Ove trovare risorse che diano alle nostre anime un sovrappiù che non ci appartiene? Vivere al di là dei nostri bisogni significa essere indipendenti dai bisogni egoistici. Ma come riesce l'uomo a rompere il cerchio del proprio io?

La possibilità di eliminare la considerazione del proprio io dipende, in ultima analisi, dalla natura stessa dell'io; più che di un problema psicologico, si tratta di un problema metafisico. Se l'io esistesse per se stesso, una simile indipendenza non sarebbe né possibile né desiderabile. La possibilità sussiste solo supponendo che l'io non è il fulcro ma uno dei raggi, né il proprio inizio né il proprio fine.

L'uomo è un significato ma non il proprio significato. Il proprio significato egli non lo conosce neppure, poiché un significato non sa ciò che significa. L'io è un bisogno, ma non il proprio bisogno.

Tutte le nostre esperienze sono dei bisogni che svaniscono quando questi bisogni siano stati soddisfatti. La verità però è che anche la nostra esistenza è un bisogno. Siamo fatti della stessa stoffa di cui sono fatti i bisogni, e la nostra minuscola vita è circondata da una volontà. Nella vita il fatto di *durare* non è né una passione né un diletto, né una gioia né una pena, ma la risposta a un bisogno. L'elemento perenne in noi non è la volontà di vivere. Le nostre vite sono necessarie, e vivendo rispondiamo a questa necessità. Ciò che è duraturo non è il nostro desiderio ma la risposta che diamo a questo bisogno, un accordo, non un impulso. I nostri bisogni sono di natura temporale; duraturo è invece il fatto di essere necessari.

Chi ha bisogno dell'uomo?

Abbiamo iniziato la nostra indagine con un interrogativo: qual è il significato del singolo individuo? E abbiamo stabilito che la sua unicità consiste nel fatto che egli è carico di immense potenzialità, di cui diviene consapevole nella sua esperien-

za del bisogno. Abbiamo anche messo in rilievo che egli non ricava alcuna felicità nell'utilizzare queste potenzialità per la soddisfazione dei suoi bisogni; che il suo destino è invece quello di essere necessario.

Ma chi ha bisogno dell'uomo? La natura? Le montagne hanno bisogno della nostra poesia? Svanirebbero le stelle se non vi fossero più gli astronomi? La terra può fare a meno del contributo del genere umano. La natura ha possibilità abbondanti per soddisfare tutte le nostre necessità, eccetto una: la necessità di essere necessari. Nel suo silenzio ininterrotto l'uomo è come il centro di una proposizione e tutte le sue teorie sono come i puntini che ne indicano l'isolamento entro il suo proprio io.

A differenza di tutti gli altri bisogni, la necessità di essere necessari spinge più a dare che a ottenere soddisfazione. È desiderio di realizzare un desiderio trascendente, ansia di rispondere a un'ansia.

Tutti i bisogni sono unilaterali. Quando abbiamo fame, abbiamo bisogno di cibo, ma il cibo *non* ha bisogno di essere consumato. Gli oggetti belli attirano la nostra attenzione; sentiamo il bisogno di contemplarli, ma essi non sentono il bisogno di venire contemplati da noi. In questo stato di unilaterali si trova imprigionata la maggior parte del vivere. Analizzando la mente dell'individuo medio, si scopre che essa è dominata dallo sforzo di conformare la realtà alla misura dell'io, come se il mondo esistesse soltanto per il piacere del proprio io. Ognuno di noi intrattiene più rapporti con le cose che con le persone, e persino nel nostro comportamento con gli altri trattiamo tutti come se fossero oggetti, strumenti, mezzi da usare per i nostri fini egoistici. Quanto è raro il caso in cui ci si avvicini a una persona come persona. Siamo tutti dominati dal desiderio di appropriarci e di possedere. Sola-mente un individuo libero sa che il vero significato dell'esistenza si prova nel dare, nel provvedere, nell'incontrare un altro individuo faccia a faccia, nel soddisfare i bisogni degli altri.

Quando si prende coscienza che sono molte di più le cose che vediamo in confronto a quelle che sentiamo, la mente ne è

sconcertata, persino il cuore ne è insoddisfatto. Perché ci sentiamo scontenti di vivere soltanto per vivere? Chi ci ha dato la sete di qualcosa che sia più della mera esistenza?

Dappertutto siamo circondati dall'ineffabile; la nostra domestichezza con la realtà è un mito. Nell'intimo più riposto dell'anima anche la bellezza è una lega mescolata con il metallo autentico dell'eternità. Non esiste né terra né cielo, né primavera né autunno; esiste solo un interrogativo, l'eterno interrogativo che Dio rivolge all'uomo: Dove sei? La religione inizia con la certezza che qualcosa ci viene chiesto, che vi sono degli obiettivi che hanno bisogno di noi. A differenza di tutti gli altri valori, i fini morali e religiosi destano in noi un senso di obbligo. Essi si presentano più come compiti da assolvere che come oggetti della nostra percezione. In questo senso, il vivere religioso consiste nel servire dei fini che hanno bisogno di noi.

L'uomo non è un innocente spettatore nel dramma cosmico. Vi è in noi più affinità con il divino di quanto non riusciamo a capire. Le anime degli uomini sono fiaccole del Signore, accese lungo la via del cosmo, più che fuochi d'artificio provocati dalla combustione dei componenti esplosivi della natura, e ogni anima è indispensabile per lui. L'uomo è necessario, è una *necessità di Dio*.

Il problema dei fini

Le necessità biologiche e culturali

Nell'attribuire ai bisogni una parte di rilievo nella genesi delle esperienze artistiche e religiose e dei giudizi morali, siamo portati a sopravvalutarne l'importanza e a supporre che tutti gli ideali da noi conosciuti o accarezzati siano proiezioni dei nostri bisogni, che gli atti di giustizia e le creazioni della bellezza siano cristallizzazioni di interessi – al pari dei portacenere, delle stringhe da scarpe e delle lampade fluorescenti – e che essi abbiano valore nella misura in cui sono desiderabili.

Un esame più approfondito del problema fa risaltare con evidenza la differenza strutturale che esiste tra i bisogni biologici¹ e quelli culturali. Nel primo caso il bisogno – o la domanda – crea l'offerta; nel secondo, invece, l'offerta crea il bisogno. L'«interesse» che la società rivolge all'arte creativa può aprire agli artisti le possibilità fisiche di produrre, ma l'«interesse» di per sé non produce l'opera d'arte. Van Gogh ha realizzato le sue opere in seguito alle richieste di possibili acquirenti o per l'entusiasmo degli ammiratori? La nostra aspirazione di veder comparire un nuovo Shakespeare, capace di esprimere la tensione del nostro tempo, ha forse fatto nascere un genio? E tuttavia continuiamo a aderire alla teoria secondo cui l'arte è il prodotto di un bisogno: cioè il bisogno dell'artista di esprimere se stesso o il bisogno della società di godere dell'arte.

Il mito dell'espressione della personalità

Analizziamo il processo con cui godiamo dell'arte. In un primo momento si potrà cadere nell'errore di ritenerlo determinato dal bisogno di vedere espressi i sentimenti nascosti della nostra anima. Questo vorrebbe dire però che un'opera d'arte non è in grado di suscitare in noi un'emozione se non abbiamo già provato quest'emozione nella vita reale; che non siamo capaci di reagire a uno stimolo se non l'abbiamo già registrato, almeno vagamente, nel nostro cuore.

Il fatto è che noi non ci rivolgiamo all'arte per compiacerci di qualcosa, ma per sollecitare interessi e sensazioni. L'opera d'arte ci fa provare emozioni mai immaginate prima. Essa ci annoia se non suscita in noi un senso di stupore. Le grandi opere più che corrispondere ai bisogni li creano, imprimendo al mondo nuovi impulsi. Esprimendo cose di cui non eravamo neppure consapevoli, le opere d'arte ispirano nuove mete, imprevedute visioni.

Oppure l'atto creativo dell'artista deriva da un bisogno di esprimere se stesso? È chiaro che un artista impegnato nella soddisfazione di un suo bisogno personale sarebbe di ben scarso interesse per la società. La sua opera acquista importanza per il mondo, quando nel processo espressivo egli raggiunge obiettivi che sono importanti per gli altri. Se Honoré de Balzac si fosse interessato unicamente a soddisfare il suo desiderio di denaro e di prestigio, le sue realizzazioni non avrebbero interessato alcun altro fuori di lui. La sua importanza divenne universale quando riuscì a creare caratteri e situazioni che avevano assai poco a che fare con i suoi bisogni personali.

Non è nel cieco bisogno di autoespressione il segreto di una personalità creativa. Soltanto chi non ha niente da dire fa sfoggio della necessità di esprimere se stesso. Ci deve essere qualcosa da esprimere, un'emozione, una visione, un fine che susciti il bisogno di essere espresso. Il fine è il numero di base, il bisogno è solo il coefficiente.

Fini e bisogni

La vita umana è fatta di bisogni come una casa è fatta di mattoni; tuttavia, un cumulo di bisogni non fa una vita, come un mucchio di mattoni non fa una casa. La vita nella sua totalità è rivolta a uno scopo, a una meta. È vero che, a differenza di una casa, l'uomo è qualcosa di più di un mezzo per il raggiungimento di un fine; tuttavia, nel suo rapporto con le finalità, nella sua capacità di comprendere che una vita senza scopi non vale la pena di essere vissuta, sembra rispecchiarsi la particolare posizione della sua esistenza. L'uomo si distingue appunto per il fatto di essere sollecitato da fini e non soltanto da bisogni.

I bisogni sono correlativi: essi sono tentativi di conseguire o affermare determinate finalità; più che derivare da cause, sono funzioni di uno scopo. Voler definire i bisogni, senza far riferimento ai fini o ai valori a cui essi sono rivolti, è come credere all'esistenza di normali percezioni senza che esistano gli oggetti percepiti. I bisogni sono il rapporto con il quale l'uomo è legato ai valori e ai fini. Nutrire un interesse significa diventare coscienti di questo rapporto.

I fini si impongono sovente indipendentemente dai bisogni. Come la nostra percezione sensoriale non crea ma registra soltanto le cose percepite, così la sensazione di un bisogno è una mera risposta interiore a uno scopo oggettivo. Le sensazioni, le percezioni appartengono a noi; i fini, le cose appartengono invece al mondo; e il mondo è del Signore.

La moralità e la religione non cominciano come sentimenti interni all'uomo, ma come risposte a obiettive situazioni che sono fuori di lui. È sempre in rapporto a una situazione oggettiva che noi giudichiamo il giusto e lo sbagliato; ed è in risposta a quello che trascende l'ineffabile che l'uomo dice di sì a Dio.

L'uomo libero non guarda a se stesso come a un deposito di bisogni prestabiliti, ma considera la propria vita come un orientamento verso determinati fini. Avere davanti agli occhi una meta, inseguirla e continuare ad ampliarla, sembra questa la via del vivere civile. Caratteristica del dissoluto è di ade-

guare i fini ai propri bisogni egoistici. Egli è sempre disposto a conformarsi ai suoi bisogni. Ognuno certo può essere indotto a sentire dei bisogni, ad abbandonarsi ad alimentazione o vestiario di lusso o a qualcos'altro che appaghi appetiti o gusti; ma l'uomo libero, invece di obbedire ciecamente ai bisogni, li soppeserà e li confronterà tra loro e cercherà di realizzare quelli che contribuiscono a un più valido miglioramento e arricchimento. In altre parole, egli approverà soltanto quei bisogni che servono al conseguimento di fini giusti. L'uomo libero non sostiene: «I bisogni giustificano i fini», ma il contrario: «I fini giustificano i bisogni». Per ignorare un determinato bisogno in favore di un altro, oppure in favore di principi morali, estetici o religiosi, egli deve, fino a un certo punto, essere indipendente dal bisogno.

Il fatalismo psicologico secondo cui esiste una sola via, quella animale, porta a un sofisma paralizzante a cui mai lo spirito umano si arrenderà. La mente non è un deposito di idee fisse ma piuttosto un orientamento o una prospettiva dalla quale è possibile giungere alla percezione del mondo. Né l'anima è una schiava degli interessi, che vive nell'incanto magnetico di bisogni predeterminati.

Nell'itinerario di ogni vita, vi è più di un solo obiettivo; alcuni sono come stazioni lungo la strada, altri invece ne sono fuori e confondono i nostri sentieri. Ciechi come siamo nei riguardi della meta principale, ci perdiamo generalmente dietro fini egoistici o parrocchiali, imitando modelli occasionali graditi e intessendo la ragnatela dei bisogni con un viluppo spensierato di abitudini e di desideri.

Gran parte della civiltà serve a rendere stabili e persino ad accrescere le mete competitive piuttosto che a incoraggiare la ricerca di fini spirituali. Nascondiamo l'assassinio con la nostra volontà di vivere, e nello zelo di appagare ambizioni egoistiche non rifuggiamo dal commettere ingiustizia.

L'errore della pan-psicologia

Come nel Medioevo le scienze erano considerate *ancillae theologiae*, così oggi si sostiene che i problemi della metafisica, del-

la religione, dell'etica e delle arti siano essenzialmente di ordine psicologico. Esiste una tendenza che vorremmo definire con il termine di *pan-psicologia*. Essa ritiene la psicologia capace di spiegare l'origine e lo sviluppo delle leggi, dei principi e dei valori della logica, della religione e dell'etica riconducendo sia la forma sia il contenuto del pensiero e del comportamento a processi psichici soggettivi, a impulsi e funzioni dello sviluppo psichico.

L'errore in cui incorre questo punto di vista sta nel confondere valori, leggi o principi con l'assetto psichico con il quale essi giungono alla nostra attenzione. È errato voler identificare il contenuto di una conoscenza con le reazioni emotive che ne accompagnano l'acquisizione, o i concetti con le funzioni mentali. L'affermazione o il rifiuto di una conclusione, oppure l'asserzione o la negazione di un'idea, sono atti nei quali crediamo di ravvisare la verità sulla base di una forza logica o di una certezza intuitiva. È proprio l'assenza di emozione che ci autorizza a pretendere di conoscere la verità.

Tale pretesa viene avanzata anche dal pan-psicologo. Egli deve applicare delle leggi ai processi psicologici, che sono vaghi, molteplici e caotici, se questi vanno classificati, interpretati e resi comprensibili. Tali leggi però per essere valide universalmente devono poter essere difese dal punto di vista logico ed epistemologico; devono rappresentare delle categorie e non già dei processi psichici. Altrimenti sarebbero soltanto ulteriore materiale per l'analisi psicologica, senza alcun valore conoscitivo. Non dobbiamo ammettere allora che esistono atti conoscitivi la cui validità è indipendente dagli impulsi?

Dal punto di vista della pan-psicologia saremmo costretti a negarlo. Tuttavia abbiamo tanto diritto di sostenere che le categorie logiche sono il risultato di impulsi quanto di dire che gli impulsi sono il risultato di categorie. Le categorie sono realtà della coscienza umana che ci sono date altrettanto innegabilmente quanto gli impulsi. Sembra infatti che quando cerchiamo di comprendere gli impulsi noi dipendiamo dalle categorie più di quanto ci occorrono gli impulsi per elaborare le nostre categorie.

Il bene e il male non sono concetti psicologici, anche se i modi con i quali vengono interpretati risentono delle condizioni psicologiche della personalità umana, così come le forme particolari in cui si concretizzano sono spesso determinate da circostanze storiche, politiche e sociali. In ogni modo, il bene e il male come tali non indicano funzioni dell'anima o della società, bensì mete e fini, e non dipendono, nella loro essenza, dalla catena psichica della causalità.²

Nella sua consapevolezza del bene e del male o nell'osservare i precetti religiosi anche a costo di frustrare i propri interessi personali, l'uomo non considera il suo atteggiamento come mera espressione di un sentimento: egli è certo di riflettere una *necessità* oggettiva, di essere impegnato per una meta che è valida indipendentemente dal suo apprezzamento. Di fronte al fatto empirico di tale consapevolezza dovremmo condannarla come illusione o dire piuttosto che le nostre teorie sulla relatività di tutti i fini morali derivano dal declino della sensibilità per i fini ultimi, caratteristico della nostra epoca?

La consapevolezza della necessità avvertita dall'uomo non prova naturalmente che le forme particolari con cui egli cerca di conseguire i suoi fini morali e religiosi siano assolutamente valide. Tuttavia, il fatto di una simile consapevolezza serve a indicare che egli è impegnato nello sforzo di raggiungere fini validi. La concezione che l'uomo ha di questi fini è soggetta a mutamenti; il suo impegno invece dura per sempre.

Gli atti morali possono, naturalmente, venir ricondotti a motivi egoistici. Il benessere di un individuo, in quanto essere sociale, dipende da quello di tutti gli altri membri del gruppo. Qualunque servizio che esuli dai confini dei miei bisogni diretti sarebbe, perciò, un investimento a favore del mio stesso benessere personale. L'altruismo sarebbe una forma di egoismo travestito, e gli atti morali non sarebbero diversi dal servizio generoso che un qualsiasi commerciante avveduto riserva ai propri clienti. Il sacrificio dei miei interessi a favore di un altro uomo sarebbe semplicemente un altro esempio di quel genere di auto-rinuncia che io esercito nei confronti dei miei interessi quando

rinuncio a soddisfare certi bisogni in favore di certi altri. Tutto quello che io ho il dovere morale di fare è adattare la mia condotta agli interessi di altri fino al punto estremo in cui questo comportamento mi possa essere gradito.

Ciò che caratterizza, invece, la coscienza del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, è la necessità di agire non a mio favore, di fare ciò che è giusto anche se non dovesse portarmi alcun vantaggio personale. L'opportunità di un atto buono può servire da incentivo per adempiere un obbligo morale, ma certamente non si identifica con esso.

L'arma segreta di Dio

La vita dell'uomo non viene mossa solamente da una forza centripeta che ruota intorno all'io, ma viene influenzata anche da forze centrifughe che spingono nella direzione opposta all'ego-centro. I suoi atti non si riferiscono soltanto all'io, ma lo oltrepassano.

Persino nel perseguimento di fini personali, l'uomo è spesso costretto a formulare o affermare valori universali. È come se l'uomo si trovasse di fronte al comando di adoperare le sue facoltà per scopi non egoistici, un comando che è obbligato a seguire, perché il suo inadempimento lo farebbe soffrire. Questo comando non è il risultato ma l'origine della civiltà. Il vivere civile deriva da questa necessità impellente, da questo impulso a perseverare nei nostri sforzi al di là dei bisogni immediati, al di là degli obiettivi individuali, tribali o nazionali.

Il bisogno di costruire una famiglia, di servire la società o di dedicarsi all'arte e alla scienza, può scaturire sovente dal desiderio di appagare appetiti o ambizioni personali. Tuttavia, viste dalla torre di osservazione della storia, l'utilità egoistica degli atti necessari e la possibilità di considerarli strumenti per il conseguimento dei propri fini egoistici sono l'arma segreta di cui Dio si serve nella sua lotta contro l'insensibilità dell'uomo.

Spesso siamo presi dalla falsa gioia di credere che altri ci servano, mentre in realtà siamo noi che serviamo loro. La nostra mente individuale non è il metro del significato. Chi pian-

ta un albero per chi lo fa? Per le generazioni future, per volti che non ha mai visto. Propositi superiori sono accortamente mascherati da obiettivi di utilità immediata. È come se nella storia umana operasse una *furbizia divina*, che si serve dei nostri istinti come pretesto per raggiungere mete di valore universale, uno schema per imbrigliare le forze più basse dell'uomo al servizio di fini superiori.

La nostra bontà non consiste nel fatto di essere un oggetto di interesse, nell'essere apprezzata o desiderata da alcuni o dalla maggioranza. Un'azione non è buona perché ne siamo compiaciuti o perché la riteniamo tale. Come abbiamo più sopra rilevato, il bene e il male sono rapporti presenti nella realtà. Buono è ciò che interessa a Dio; buono è ciò che unisce l'uomo con se stesso, l'uomo con l'uomo, l'uomo con Dio.

La vita è tridimensionale

La vita è tridimensionale, ogni atto può essere valutato da due assi coordinate, l'ascissa è l'uomo, l'ordinata è Dio. Qualunque cosa l'uomo faccia all'uomo, la fa anche a Dio. Per coloro che prestano attenzione a colui che è al di là dell'ineffabile, la relazione di Dio con il mondo è un fatto reale, un'assoluta implicazione dell'essere, un qualcosa di ultimo nella realtà, che esiste anche se nel momento attuale non viene percepito o riconosciuto da nessuno; coloro che lo contestano o lo tradiscono, non ne diminuiscono la validità.

Il giusto o il moralmente buono è un fine che supera la nostra esperienza dei bisogni. È al di là di ogni potere emotivo il percepire in modo adeguato la suprema grandiosità del fine morale; i nostri sforzi per esprimerla sono condizionati dai limiti della nostra natura. Ciò nonostante, non sempre si perde la visione di questa grandiosità assoluta. Studiando la storia dei tentativi umani di conseguire un fine morale, non dobbiamo confondere la sua visione con la sua interpretazione. La valutazione che l'uomo ha di *che cosa* sia giusto o sbagliato è spesso mutata nel corso del tempo; ma la coscienza *che vi sia* una differenza tra il giusto e l'ingiusto permane ed è universale. Nel formulare le leggi, egli sovente annaspa senza riuscire

a trovare le vie adatte per adempiere la giustizia o per conservare sempre una chiara comprensione del suo valore. Tuttavia, anche se gliene sfugge la visione, egli non perde del tutto la consapevolezza di ciò che un tempo aveva visto. Egli sa che la giustizia è un modello al quale devono conformarsi le sue leggi se vogliono meritare il nome di giustizia. Non ci risulta che esista tribù o codice che dica: è bene odiare o è giusto farsi reciprocamente del male. La giustizia è qualcosa che tutti gli uomini possono valutare.

Per mantenere viva questa visione, dobbiamo cercare di conservare e accrescere il senso dell'ineffabile, di rammentare costantemente che il nostro compito è superiore alla nostra volontà e di mantenere viva la consapevolezza di vivere con tutti gli esseri in una grande comunanza che ci fa tutti uguali di fronte alla realtà ultima. Il conformare tutto al nostro io allora non è più la nostra unica preoccupazione, poiché ci sentiamo sollecitati da un altro problema: come realizzare quello che ci viene richiesto.

L'universo non è un relitto e la vita non è un rudere. L'uomo non è né il padrone dell'universo né l'artefice del suo destino. La nostra vita non è nostra, ma appartiene a Dio. Ed è questa appartenenza divina che fa della vita una cosa sacra.

Ciò che abbiamo asserito riguardo alla giustizia, vale anche per la religione. Il cuore non è la sorgente di quella luce nella quale l'uomo religioso vede le proprie semplici parole trasformarsi in segni di eternità. Non è costruita da mani umane la fortezza nella quale l'uomo religioso cerca rifugio quando tutte le torri stanno crollando. La realtà del sacro non dipende dalla sua volontà di credere. La religione non riuscirebbe a regnare su un cuore, se essa fosse semplicemente un'acquisizione della mente o un prodotto dei sentimenti.

Che cos'è la religione?

Come studiare la religione

Lo spirito analitico è costantemente tentato di classificare la religione sotto denominazioni precise, di sigillare i suoi eventi con etichette preconcepite, come se la realtà dovesse adattarsi agli utili marchi di fabbrica delle nostre teorie, come se dovesse essere ignorato o negato tutto ciò che non si può paragonare o caratterizzare come mani, totem, o simili. Ogni particolare atto di fede o rito viene inoltre esaminato come se fosse un conto in banca, un argomento di calcolo, in cui ogni dettaglio deve risultare spiegabile e ogni transazione trasformarsi in un'operazione di computisteria.

Certi studiosi, avendo raggiunto una posizione di supremo distacco critico dalla loro materia, applicano alla religione il metodo paleontologico, come se si trattasse di un fossile scalpellato nell'argilla o di una pianta portata a casa da qualche spedizione in paesi esotici. In verità, tolta dal profondo della religiosità, la religione esiste generalmente in simbiosi con altri valori quali bellezza, giustizia o verità.

Alcuni studiosi di religione si valgono di categorie ottenute da antropologi osservatori di credenze e riti primitivi, come se il carattere complessivo, la natura umana genuina si rivelassero soltanto nella fase primitiva dell'umanità. Essi sembrano seguire una dottrina che glorifica l'uomo primitivo in quanto naturale e non guastato dagli artifici della vita civilizzata. Ne consegue che essi continuano a considerare i profeti come barbari.

Una delle tesi fondamentali della vecchia antropologia era che nella società primitiva non vi fosse posto per l'attività spontanea dell'individuo, che pensieri e azioni gli fossero sempre imposti da pressioni sociali. Questa tesi sta alla base della teoria sociologica che ritiene la società, con le sue necessità e i suoi istinti di sopravvivenza, come la causa mistica della religione.

Tale tesi è stata abbandonata dall'antropologia moderna, la quale sostiene invece che anche ai più bassi livelli di civiltà l'individuo non era interamente oppresso. A noi pare ovvio che le grandi idee siano sorte nonostante le pressioni sociali, nonostante le circostanze. Mosè dovette lottare non soltanto contro il faraone ma anche contro il suo stesso popolo. Si trattava di imporre alle masse che chiedevano un vitello d'oro la proibizione di fabbricare un'immagine scolpita. L'essenza della religione trascende la comprensione della sociologia.

La psicologia della religione, dal canto suo, idealizzando fonti di informazione neutrali e indifferenti, afferma di poter capire la religione sottoponendo dei questionari a un gruppo tipico di persone o prendendo come base del giudizio le vedute e la mentalità dell'uomo medio. Ma la mancanza di pregiudizi è in grado di supplire alla mancanza di intuizione? L'indifferenza si identifica con l'obiettività?

In che modo acquisiamo una concezione adeguata della storia o dell'astronomia? Rivolgendoci non già all'uomo della strada ma a coloro che si dedicano alla ricerca, a quelli che sono addestrati nel pensiero scientifico e hanno raccolto tutti i dati sull'argomento specifico. Allo stesso modo, per giungere a una adeguata concezione della religione, dovremmo rimetterci a coloro la cui mente è volta ai problemi spirituali, la cui vita è in sé religione, che sono in grado di distinguere tra verità e felicità, tra spirito ed emozione, tra fede e fiducia in se stessi.

Nella prospettiva di una mente per la quale la santità enigmatica della religione non è una certezza ma soltanto un problema, difficilmente possiamo aspettarci qualcosa di più di una comprensione estrusiva, di un'occhiata gettata da lontano su ciò che l'uomo religioso sente invece come impellente e straordinariamente reale.

Gli esperti di religione rischiano di somigliare a quel proverbiale studente di *Yeshivà* [Università di studi ebraici religiosi] che sosteneva di conoscere e possedere tutte le arti. A chi gli chiedeva se sapesse nuotare, rispose: «Non so nuotare, ma so che cosa vuol dire...».

Ci imbattiamo in una situazione analoga con le persone che si dedicano alla metrica e sono esperte nello scandire i versi. Esse si vantano di una capacità che riesce assai facile al poeta naturalmente dotato. Contrariamente agli esperti, il poeta, pur sapendo comporre poesie perfette, potrebbe non essere in grado d'insegnare la metrica. Egli riesce però a istruire con pochi cenni chi come lui è naturalmente dotato. Simili scintille vengono accese nelle anime di coloro che sono aperti alla religione dalle parole degli uomini religiosi, scintille che poi risplendono luminose nei loro cuori.¹

La religione è una funzione dell'anima?

Coloro che non riescono a liberarsi dell'idea che morale e religione siano la risposta dell'uomo a un suo bisogno egoistico di sicurezza e immortalità, o il tentativo di vincere la paura, non sono molto diversi da quanti credono che i fiumi, come i canali, siano stati costruiti dall'uomo per scopo di navigazione. È vero che necessità economiche e fattori politici hanno indotto l'uomo a utilizzare i corsi d'acqua. Malgrado ciò, i fiumi sono forse un prodotto del genio umano?

La maggior parte della gente crede di nutrire il proprio organismo per allentare i morsi della fame, per calmare i nervi irritati di uno stomaco vuoto. In realtà, noi mangiamo non perché abbiamo fame ma perché il cibo è essenziale per mantenerci in vita, in quanto ci fornisce l'energia necessaria per le molteplici funzioni del corpo. La fame è un segnale che ci esorta a nutrirci, un'occasione e un regolatore, non una vera causa. Cerchiamo di non confondere il fiume con la navigazione, il nutrimento con la fame, o la religione con l'uso che di essa fa l'uomo.

Le teorie psicologiche, affermando che la religione scaturisce da un sentimento o da una necessità, sembrano trascurare

il fatto che una simile causa non è sufficiente per far sorgere la religione. Essi non si accorgono di questo, per esempio: poiché il senso di dipendenza assoluta o la paura della morte manca completamente di qualità religiosa, il suo rapporto con la religione non può essere quello di causa ed effetto. Un simile sentimento potrà favorire una certa ricettività dell'uomo nei confronti della religione, ma non riesce di per sé a suscitare la. Dato che l'autentica intenzione religiosa che si associa a questo stato d'animo deve essere attribuita a un'altra fonte, risulta chiaro che queste teorie non raggiungono il nocciolo del problema.

Magia e religione

L'essenza della religione non consiste nel soddisfacimento di una necessità umana. È vero che l'uomo, proteso a sfruttare le forze della natura a suo profitto, non rifugge dal piegare al proprio servizio anche degli esseri sovrannaturali. Simili intenzioni e pratiche sono peraltro caratteristiche non già della religione ma della magia, la quale è «parente prossima della scienza» e nemica mortale della religione, il suo vero e proprio opposto.

Mentre è impossibile dimostrare che la magia ha ovunque preceduto la religione e che, riconoscendo la falsità insita in essa, l'«età della magia» ha lasciato il posto all'«età della religione», la sopravvivenza della magia all'interno della religione è un fatto troppo evidente perché si possa ignorarlo.

Il pericolo che la magia comporta per la religione è stato individuato nel *Pentateuco*, dove viene condannata con grande enfasi come un peccato nefando, e così pure dai profeti, per i quali essa equivale all'idolatria, e dai rabbini, che adottavano misure severissime per allontanarla dalla vita ebraica. E questa lotta continuò nelle epoche successive.

Abramo non era disposto a sacrificare l'unico figlio per aderire a una sua esigenza personale, né Mosè accettò il Decalogo per raggiungere la felicità. Il secondo comandamento: «Non ti farai immagine scolpita» ha sfidato piuttosto che soddisfatto le «necessità religiose» di molti uomini nel corso dei tempi.

Né i profeti miravano a compiacere o assecondare i sentimenti del popolo. La religione dei profeti può essere caratterizzata come il vero opposto dell'opportunismo.

Voler definire la religione principalmente come ricerca di una soddisfazione o di una salvezza personale significa trasformarla in una specie raffinata di magia. Finché nella religione l'uomo trova la soddisfazione dei suoi bisogni, una garanzia di immortalità o una salvaguardia della società, non è Dio ma se stesso che egli serve. Tanto più è lontana dall'io, tanto più reale è la sua presenza. La via sicura per non trovarlo è di credere che Dio sia la risposta a un'esigenza umana, come se ad appagare l'*ego* dovessero intervenire non soltanto eserciti, fabbriche e pellicole, ma anche Dio.

Sempre vi è stato qualcuno portato a ritenere che «è opportuno che ci siano delle divinità e, giacché è opportuno, crediamo che esse esistano» (Ovidio, *Ars amatoria* I, 637). A uomini di questo tipo erano rivolte le parole di Amos:

Guai a voi che desiderate il giorno del Signore!
 Che v'aspettate voi dal giorno del Signore?
 Sarà un giorno di tenebre, non di luce.
 Sarà di voi come d'uno che fugge davanti a un leone
 e gli si fa incontro un orso;
 come d'uno che entra in casa, appoggia la mano alla parete,
 e un serpente lo morde.
 Il giorno del Signore non è esso forse tenebre, e non luce?
 Nero come pece e non un raggio di luce?

(Amos 5,18-20)

Credere in Dio è combattere per lui, combattere qualunque cosa che in noi è contro di lui, compresi i nostri interessi, quando urtino contro la sua volontà. Solamente quando, dimentichi dell'io, cominciamo ad amarlo, Dio diventa la nostra necessità, il nostro interesse e la nostra sollecitudine. La via che conduce all'amore passa però attraverso il timore di venire meno al suo comando incondizionato, di dimenticare il bisogno che egli ha della rettitudine dell'uomo.

Il lato obiettivo della religione

Ogni indagine scaturisce da un problema di base, che regola il timone della nostra mente. Tuttavia il numero dei problemi aperti alla nostra ricerca è limitato. Essi ricorrono in modo convenzionale quasi in ogni investigazione scientifica. Gli studiosi se li passano l'un l'altro come fossero utensili. E noi vediamo il mondo non con i nostri occhi ma con lenti levigate dai nostri antenati intellettuali. E i nostri occhi si sono indeboliti e si sono stancati di guardare attraverso occhiali già adoperati da un'altra generazione. Siamo stanchi di trascurare le entità, di ridurci a dare un'occhiata furtiva alle loro relazioni con le altre cose. Desideriamo affrontare la realtà così com'è e non limitarci a chiedere: Qual è la sua causa? In quale relazione essa sta con le sue rispettive sorgenti? con la società? con i moventi psicologici? Siamo stanchi di datare e di confrontare. Infatti, quando i problemi da acuti e penetranti diventano logori, l'oggetto dell'indagine non reagisce più alla ricerca. Molto dipende dalla forza motrice di un nuovo interrogativo. L'interrogativo stesso è un'invocazione dell'enigma, una sfida all'oggetto sotto esame, che provoca la risposta. Un nuovo interrogativo è più della mera proiezione o visione di un nuovo obiettivo: esso è il primo passo per raggiungerlo. Sapere che cosa si desidera sapere è il primo requisito di ogni ricerca.

L'uomo moderno di rado affronta le cose così come sono. Nell'interpretare la religione i nostri occhi sono intenti a scrutare il suo rapporto con le varie sfere della vita, più che la sua essenza e la sua realtà. Indaghiamo il rapporto della religione con l'economia, la storia, l'arte, la *libido*. Ricerchiamo le sue origini e il suo sviluppo, l'effetto che essa esercita sulla vita fisica, sociale e politica. Consideriamo la religione come se fosse soltanto uno strumento, non un'entità. Non ci chiediamo: Che cosa è la religione in se stessa? Mentre l'aspetto oggettivo della religione viene generalmente lasciato sullo sfondo, in primo piano si presenta, vasto e preminente, l'aspetto marginale e soggettivo, il responso umano.

Noi badiamo alla risonanza e ignoriamo la campana, scru-

tiamo attentamente la religiosità e dimentichiamo la religione, contempliamo l'esperienza e trascuriamo la realtà che la precede. Cercare di capire la religione esaminando i sentimenti che essa suscita significa perdere la sua essenza. È come se volessimo comprendere un'opera d'arte limitandoci a descrivere l'impressione che essa provoca in noi, non già cogliendo il suo valore intrinseco. L'intimo valore di un'opera d'arte sussiste indipendentemente dal fatto che noi siamo o meno sensibili a essa. La sua essenza non è né uguale né proporzionale all'impressione che essa suscita, a ciò che si riflette nel godimento dell'arte. Lo strato dell'esperienza interiore e il regno della realtà oggettiva non si trovano sullo stesso piano.

Non esiste neutralità

Limitare l'ambito della fede al regno dei tentativi o della coscienza dell'uomo equivarrebbe ad affermare che l'individuo che rifiuti di prendere conoscenza di Dio possa isolarsi da lui. Invece non esiste neutralità nei riguardi di Dio; ignorarlo significa sfidarlo. Persino il vuoto dell'indifferenza implica una presa di posizione, e l'amarezza della bestemmia non è che il pervertimento di un'attenzione a Dio. Il mondo della fede non è frutto né dell'immaginazione né della volontà; non è un processo interiore, un sentimento o un pensiero, e non si lascia spiegare come un fascio di episodi nella vita dell'uomo. Ritenere che l'uomo si trovi al cospetto di Dio per quel tanto che può durare un'esperienza, una meditazione o lo svolgersi di un rito, è assurdo. Il rapporto dell'uomo con Dio non è un episodio. Ciò che si verifica tra Dio e l'uomo dura per tutto l'arco della vita.

La religione come istituzione, il Tempio come fine ultimo, in altre parole la religione per la religione è un'idolatria. Il fatto è che il male è indissolubile non soltanto dal mondo secolare ma anche dalla religione. La santità parrocchiale può essere un sottrarsi ai doveri, un adattamento all'egoismo.

La religione esiste per Dio. Il suo lato umano, le credenze, i riti e le istituzioni sono una via più che una meta. Questa si concretizza nel «perseguire la giustizia, amare la misericordia

e camminare umilmente *con il tuo Dio*». Quando il lato umano della religione diviene la meta, l'ingiustizia diventa una via.

La dimensione sacra

La fede non nasce da un sentimento, da uno stato d'animo, da un'aspirazione, ma da un fatto perenne dell'universo, qualcosa che precede ed è indipendente dalla conoscenza ed esperienza umane: *dalla dimensione sacra* di tutta l'esistenza. Il lato oggettivo della religione è rappresentato dalla costituzione spirituale dell'universo, dai valori divini contenuti in ogni essere ed esposti alla mente e alla volontà dell'uomo; un rapporto ontologico. Questa è la ragione per cui l'aspetto oggettivo o divino della religione elude le analisi psicologiche e sociologiche.

Tutte le azioni non sono soltanto interventi nell'interminabile serie di causa ed effetto; esse riguardano e si riferiscono anche a Dio, ci sia o no l'intenzione, il consenso dell'uomo. Tutta l'esistenza è situata nella dimensione del sacro, né si può concepire qualcosa che viva al di fuori di essa. Tutta l'esistenza sta di fronte a Dio: qui e ovunque, ora e sempre. Non è soltanto un voto o una conversione, non è soltanto il concentrare la mente su Dio a creare l'impegno tra l'uomo e Dio; tutti gli atti, i pensieri, i sentimenti e gli eventi sono oggetto della sua sollecitudine.

Come l'uomo vive nel regno della natura ed è soggetto alle sue leggi, così si trova a vivere nella dimensione sacra. Egli riesce a evadere dai suoi confini non più di quanto riesca a uscire da quelli della natura. Non può separarsi dalla dimensione del sacro né mediante il peccato né mediante la stoltezza, né per apostasia né per ignoranza. Non esiste possibilità di fuga davanti a Dio.

La religiosità è una risposta

Avere fede significa entrare coscientemente in una dimensione nella quale già ci troviamo per il fatto stesso della nostra esistenza. La religiosità è una risposta, il correlativo soggettivo

vo di una condizione oggettiva, la coscienza di vivere nella dimensione del sacro, il riconoscimento che ciò che inizia come esperienza *nell'uomo* trascende la sfera umana, diventando un evento oggettivo al di fuori di lui. In tale possibilità di trascendere l'anima, il tempo e lo spazio, l'uomo pio vede la distinzione degli atti religiosi. Se per noi la preghiera rappresentasse soltanto una sequenza di parole o avesse una mera importanza psicologica, senza risonanze metafisiche, nessuno nei momenti di crisi sprecherebbe il proprio tempo a pregare, illudendosi.

È tutta l'esistenza dell'uomo a entrare in rapporto con Dio. I rapporti dell'uomo con lo Stato, con la società, con la famiglia ecc. non arrivano a compenetrare tutti gli strati della sua personalità. Nella sua solitudine finale, quando la morte gli si avvicina, questi rapporti vengono sparsi al vento come fieno. Solo nella dimensione del sacro egli sopporta qualunque cosa gli accada.

La modestia dello spirito

Siamo portati a lasciarci impressionare da ciò che è pomposo, da ciò che è ovvio. Gli striduli miagolii dell'animale riempiono l'aria, mentre la silenziosa umile voce dello spirito si fa sentire soltanto nelle rare ore della preghiera e della devozione. Dal finestrino del tram assistiamo alla caccia del benessere e del piacere, alla furia scatenata contro i deboli, vediamo passare davanti al nostro sguardo facce sospettose e sprezzanti. Il sacro invece vive soltanto nel profondo. Ciò che è nobile si ritrae se viene esposto alla luce, l'umiltà si annulla quando si diventa consci di essa, e la disponibilità al martirio rimane nel segreto delle cose a venire. Camminando sull'argilla, noi viviamo nella natura, cedendo agli impulsi e alle passioni, alla vanità e all'arroganza, ma i nostri occhi sono rivolti verso la luce perenne della verità. Siamo sì soggetti alla gravità della terra, ma di fronte a noi vi è Dio.

Nella dimensione del sacro lo spirito è un ponte gettato sopra uno spaventoso abisso, mentre nel regno della natura esso aleggia come nuvolaglia sparsa, troppo leggero per portare

l'uomo al di là dell'abisso. Allorché una nave viene sorpresa da un tifone e le fauci del turbine si aprono per inghiottire la preda vacillante, non è l'uomo religioso, completamente assorbito nella supplica, ma il timoniere che interviene nella sfera giusta, con il mezzo adeguato, lottando con strumenti fisici contro potenze fisiche. Che senso ha dunque invocare la misericordia di Dio? Le parole non riescono ad arginare i flutti, né la meditazione può calmare la tempesta. La preghiera non si intreccia mai direttamente con la concatenazione fisica di causa ed effetto; lo spirituale non interferisce nell'ordine naturale delle cose. Il fatto che l'uomo con sincerità imperterrita riversa nella preghiera la parte migliore della sua anima dipende dalla sua convinzione che esista una sfera in cui gli atti di fede acquistano una potenza e un valore, che esista un ordine nel quale le cose dello spirito possono comportare conseguenze di rilievo.

Vi sono fenomeni che paiono insignificanti e accidentali nell'ambito della natura ma che hanno grande significato nella dimensione del sacro. Adorare la violenza, usare la forza brutale è un fatto naturale, mentre il sacrificio, l'umiltà e il martirio non si riscontrano nell'ambito della natura. È nel dominio del sacro che un pensiero o un sentimento possono costituire un approccio perenne alla verità, dove le preghiere sono passi che conducono verso di lui *aere perennior*.

Noi viviamo non soltanto nel tempo e nello spazio, ma anche nella conoscenza di Dio, standogli vicini non solo attraverso la nostra fede, ma prima di tutto attraverso la nostra vita. Tutti gli eventi si riflettono in lui; ogni esistenza è coesistenza con Dio. Il tempo e lo spazio non sono i confini del mondo. La nostra vita è vissuta qui e nella consapevolezza di Dio.

Una definizione della religione ebraica

Dio ha bisogno dell'uomo

Abbiamo cercato di comprendere la religione in quanto fenomeno universale. Dobbiamo ora definire la concezione ebraica della religione. Come abbiamo esposto prima, la religione – cioè il suo lato umano – inizia con un senso di obbligo, «con la consapevolezza che qualcosa ci viene chiesto», la consapevolezza di un impegno supremo. Essa inoltre è consapevolezza del fatto che «Dio sollecita la nostra devozione costantemente, insistentemente, ed esce incontro a noi appena desideriamo conoscerlo». Di conseguenza, la coscienza religiosa deve essere caratterizzata da due aspetti: essa deve essere coscienza di un *impegno supremo* e coscienza di una *reciprocità suprema*.

Vi è un solo modo per definire la religione ebraica. Essa è *consapevolezza dell'interesse di Dio per l'uomo*, consapevolezza di un *patto*, di una responsabilità che investe tanto lui quanto noi. Il nostro compito è di rispondere alla sua sollecitudine, di realizzare la visione che egli ha del nostro compito. Per conseguire i suoi fini, Dio ha bisogno dell'uomo, e la religione, come viene intesa nella tradizione ebraica, è un modo di servire questi fini, dei quali noi stessi abbiamo bisogno, anche se possiamo non esserne coscienti, fini dei quali dobbiamo imparare a sentire l'urgenza dentro di noi. La vita è una *associazione* tra Dio e l'uomo; Dio non è distaccato o indifferente alle nostre gioie e ai nostri dolori. Gli autentici bisogni vitali del corpo e dell'anima dell'uomo sono oggetto di una sollecitudine divi-

na. Per questo motivo la vita umana è sacra. Dio è insieme compagno e partigiano nella lotta dell'uomo per la giustizia, la pace e la santità, e proprio perché ha bisogno dell'uomo ha stipulato con lui un *patto* eterno, un legame reciproco, una relazione che coinvolge entrambi, non soltanto l'uomo. «Oggi tu hai mostrato di onorare il Signore perché sia per te come Dio, per marciare nelle sue vie, per osservare i suoi statuti, i suoi precetti e le sue leggi e per ubbidirgli. E il Signore ha onorato te oggi, ponendoti per lui come popolo, Suo possesso particolare, come ti disse, se tu avessi osservato ogni suo precetto» (*Deuteronomio* 26,17-18).

Alcuni credono che la religione derivi dalla percezione che la nostra preghiera viene esaudita; essa in realtà consiste nella certezza che Dio partecipa alla nostra preghiera. L'essenza dell'ebraismo sta appunto nella consapevolezza della *reciprocità* tra Dio e l'uomo, dell'*unione* dell'uomo con lui che tuttavia vive in uno stato di eterna diversità. Il compito della vita è insieme suo e nostro, e così anche la responsabilità. Abbiamo dei diritti, non solo degli obblighi; il nostro supremo impegno costituisce anche il nostro supremo privilegio.

Interpretando *Malachia* 3,18, rabbi Aha ben Ada disse: «"E voi tornerete a vedere che differenza c'è fra il giusto e il malvagio" significa tra colui che ha fede e colui che non ha fede; tra chi serve Dio e chi non lo serve, fra chi serve il *bisogno* di Dio e chi non lo serve. Non ci si dovrebbe servire della Torah come di una vanga per scavare, come di uno strumento di uso personale o di una corona per glorificare se stessi» (*Midrash Tehillim*, ediz. Buber, pp. 240 sg.).

Il bisogno che Dio ha dell'uomo scaturisce da una sollecitudine che egli stesso si è imposto. Dio ha ora bisogno dell'uomo perché lo ha scelto liberamente come *partner* nella sua opera, «partecipe dell'opera della creazione». «Fin dal primo giorno della creazione il santo, benedetto egli sia, desiderava entrare in *comunanza* con il mondo terrestre», dimorare *insieme* con le sue creature nel mondo terrestre (*Numeri Rabbà* 13,6; vedi *Genesi Rabbà* 3,9). Spiegando il versetto 1 di *Genesi* 17, il *Midrash* fa la seguente osservazione: «Secondo il parere di rabbi Yochanan, siamo noi che abbiamo bisogno di essere onorati da lui; secondo

rabbi Simeon ben Lakish, è invece lui che ha bisogno della nostra venerazione» (*Genesi Rabbà* 30; a differenza dell'ediz. Theodor, p. 277).

«Quando Israele esegue la volontà dell'onnipotente, aggiunge forza alla potenza celeste; come è detto: "A Dio conferiamo forza" (*Salmi* 60,14). Quando però Israele non segue la volontà dell'onnipotente, infirma – per così dire – la grande potenza di colui che è in alto; come è scritto: "Tu hai indebolito la Roccia che ti ha generato"» (*Pesikta*, ediz. Buber XXVI, 166b; si confrontino le due versioni).

Il rapporto dell'uomo con Dio non si limita a una fiducia passiva nella sua onnipotenza, ma comporta una partecipazione attiva. «Gli empi confidano nei loro dèi..., i giusti sono il sostegno di Dio» (*Genesi Rabbà*, 69,3).

Perciò i patriarchi sono chiamati «il carro del Signore» (*Genesi Rabbà* 47,6; 82,6).

Egli si glorifica in me, egli si diletta in me;
la mia corona di bellezza egli sarà,
la sua gloria posa su di me, e la mia su di lui;
egli mi è vicino, quando lo invoco.

(*Inno di gloria*)

L'estrema audacia di questo paradosso è stata espressa in un'interpretazione tannaitica di *Isaia* 43,12: «Voi siete miei testimoni, dice il Signore, e io sono Dio»: se voi siete miei testimoni, allora io sono Dio, se voi non lo siete io non lo sono (*Sifré Deuteronomio*, 346; si confronti l'interpretazione di *Salmi* 123,1).

Il pathos divino

Il Dio dei filosofi è tutto indifferenza, troppo sublime per possedere un cuore o per degnare il mondo di uno sguardo. La sua saggezza consiste nel suo essere cosciente di sé e dimentico del mondo. Al contrario, il Dio dei profeti è tutto sollecitudine, troppo misericordioso per tenersi appartato dalla sua creazione. Egli non solo regna sul mondo nella maestà della sua potenza: egli è interessato personalmente e anche com-

mosso alla condotta e al destino dell'uomo: «La sua misericordia si estende a tutte le sue opere» (*Salmi* 145,9).

Il pensiero profetico si muove tra questi due poli: da una parte il concetto che Dio è unico, santo, diverso e distaccato da tutto ciò che esiste; dall'altra, il concetto della sollecitudine inesauribile che Dio nutre per l'uomo, talvolta illuminata dalla sua misericordia, tal'altra offuscata dalla sua ira. Egli è insieme trascendente, al di là di ogni umana comprensione, e ricolmo di amore, compassione, dolore o ira.

Dio non si limita a giudicare impassibilmente le azioni dell'uomo, con spirito di freddo distacco. Il suo giudizio è intriso di un sentimento di intima sollecitudine. Verso tutti gli uomini egli è padre, non solo giudice; egli è lo sposo promesso al suo popolo, non solo un re. Dio sta in rapporto appassionato con l'uomo. Il suo amore o la sua ira, la sua misericordia o la sua delusione sono espressione della sua profonda partecipazione alla storia di Israele e di tutta l'umanità.

La profezia consiste perciò nella proclamazione del *pathos* divino, che nel linguaggio dei profeti viene espresso come amore, misericordia o ira. Ma nelle varie manifestazioni del suo *pathos* si cela un unico motivo, un unico bisogno: Dio ha bisogno della rettitudine umana.

Le divinità pagane nutrivano passioni animali, desideri carnali ed erano più incostanti e più licenziose degli uomini; il Dio di Israele ha la passione della rettitudine. Gli dèi pagani avevano bisogni egoistici, mentre il Dio di Israele ha solo bisogno dell'integrità dell'uomo. L'esigenza di Moloch era la morte dell'uomo, l'esigenza del Signore è la vita dell'uomo. Il *pathos* divino al quale i profeti hanno cercato di dare forma in molti modi, più che una descrizione della sua essenza indicava il suo modo di reagire alla condotta di Israele, pronto a mutare quando Israele modificasse il proprio comportamento.

L'impeto del *pathos* divino, che invadeva l'animo dei profeti come una passione violenta, sconvolgeva, scuoteva e bruciava, li spinse a lanciare una pericolosa sfida alla gente presuntuosa e appagata. Da tutti i loro canti e sermoni emergeva la sollecitudine di Dio per il popolo, la sorgente dal fondo della quale ribollivano ondate di collera.¹

La Bibbia non è una storia del popolo ebraico ma la storia di Dio che cerca l'uomo giusto. A causa dello sbandamento di tutta la specie umana nel suo complesso sul sentiero della giustizia, è all'individuo singolo (Noè, Abramo), a un popolo (Israele), a una parte del popolo, che viene assegnato il compito di rispondere a questa ricerca facendo di ogni uomo un uomo giusto.

Un grido eterno echeggia nel mondo: Dio è in cerca dell'uomo. Alcuni ne rimangono scossi, altri invece restano sordi. Siamo tutti cercati. Un'aria di attesa aleggia su tutta la vita. Qualcosa viene chiesto all'uomo, a tutti gli uomini.

«Che cosa vuole Dio?»

Per migliaia di anni si è pensato che divinità e tenebre fossero la stessa cosa: un essere attaccato a se stesso e pieno di desideri ciechi; un essere che l'uomo venerava senza fidarsene; un essere che di solito si rivelava a individui folli, non a quelli miti. Per migliaia di anni è stato accettato come un dato di fatto che la divinità suprema fosse ostile all'uomo e potesse essere propiziata mediante offerte di sangue; finché vennero i profeti, i quali, non sopportando di vedere Dio sconfitto dalla paura, proclamarono che le tenebre sono la sua dimora e non la sua essenza, che è chiara come il sole di mezzogiorno la sua voce nel rispondere alla domanda: Che cosa vuole Dio?

Vuole forse la musica?

Togli da me i tuoi rumorosi canti,
giacché non voglio ascoltare la melodia delle tue cetre.

(Amos 5,23)

Vuole forse la preghiera?

E quando tendete a me le vostre mani,
io nascondo a voi la mia faccia;
anche se mi rivolgete molte preghiere,
io non ascolto,
le vostre mani sono piene di sangue.

(Isaia 1,15-16)

Vuole forse il sacrificio?

Forse che il Signore desidera olocausti e sacrifici
come egli desidera che gli si dia retta?

(1 Samuele 15,22)

Orbene, Israele, che cosa chiede a te il Signore se non di temerlo, di seguire le sue vie, di amarlo e di servirlo con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima, di osservare i suoi precetti e i suoi statuti che io ti comando oggi per il tuo bene?

(Deuteronomio 10,12)

Il bisogno religioso

È quasi generalmente riconosciuto che la religione corrisponde a un bisogno particolare della personalità umana. Così come esiste il bisogno di salute e di benessere, di conoscenza e di bellezza, di prestigio e di potere, vi è anche il bisogno di religione. Per essere valida, una simile interpretazione della religione deve provare che il bisogno di religione si differenzia dagli altri bisogni e può essere esaudito soltanto in una sua maniera del tutto particolare. Inoltre, bisogna dimostrare che come le mete non religiose (il potere, il benessere, il prestigio) non sono raggiungibili mediante la religione, così la meta della religione non è raggiungibile attraverso il conseguimento delle altre mete non religiose.

Per soddisfare i bisogni non religiosi noi cerchiamo di usare a nostro vantaggio le forze della natura. Ma che cosa cerchiamo di usare per soddisfare i nostri bisogni religiosi? In quale modo l'uomo riesce allora a realizzare il suo bisogno di religione? Quali sono i fini che l'uomo cerca di conseguire nella religione?

In verità, ogni essere umano ha un bisogno insaziabile di ciò che è duraturo, un gran desiderio di adorare e di venerare. Le divergenze si manifestano riguardo all'oggetto e al modo del culto. Tuttavia, questo insaziabile bisogno si trasforma sovente in una forma di autoesaltazione o nel desiderio di pro-

curarsi una garanzia della propria immortalità. L'ebraismo invece dimostra che l'uomo ha bisogno di *essere necessario a Dio*. Esso ci insegna che ogni uomo ha bisogno di Dio perché Dio ha bisogno di lui. Il bisogno che noi sentiamo di lui è solo l'eco del bisogno che egli ha di noi.

Vi è naturalmente il pericolo costante di credere in ciò che desideriamo piuttosto che desiderare ciò in cui crediamo, di amare il nostro bisogno come se fosse Dio più che considerare Dio un nostro bisogno. Questa è la ragione per cui dobbiamo valutare sempre i nostri bisogni alla luce delle finalità divine.

I fini ignoti

È naturale e abituale badare ai fini individuali e nazionali. Ma è altrettanto naturale e abituale badare ai bisogni degli altri o essere sollecitati da fini universali? I bisogni convenzionali come il piacere vengono assimilati facilmente attraverso un processo di osmosi sociale. I bisogni spirituali invece devono essere instillati, apprezzati e coltivati nella visione delle loro finalità. Non occorre elevarsi al di sopra di se stessi per sognare di essere forti, valorosi, ricchi o dominatori di un impero o di «un regno di soldati». Ma occorre essere ispirati per far nostro il sogno di Dio: «Siate santi, poiché io, il Signore Dio vostro, sono santo» ... «Sarete per me un regno di sacerdoti, un popolo santo».

È Dio che ci insegna i nostri fini ultimi. Può darsi che Abramo non sentisse il bisogno di abbandonare la sua casa e il suo paese, e può darsi che il popolo d'Israele non fosse molto ansioso di lasciare le pentole di carne dell'Egitto con la prospettiva di migrare nel deserto.

Dall'analisi delle possibilità umane risulta chiaro che l'unicità e il significato essenziale dell'uomo consistono nella sua capacità di conseguire dei fini che oltrepassano il suo io, anche se per natura egli è portato a chiedersi: Che cosa possono fare gli altri per me? La religione gli insegna a meditare su quanto può fare lui per gli altri e a comprendere che nessun singolo *ego* ha tanto valore da essere il fine supremo.

L'antico inno che conclude le nostre preghiere quotidiane

esprime la nostra concezione dei fini ultimi dell'uomo. Esso potrebbe rappresentare l'inno nazionale del popolo ebraico.

Noi perciò speriamo, o Signore nostro Dio, di scorgere presto la tua maestosa gloria, quando le infamie saranno abolite dalla terra e saranno sterminati i falsi dèi; quando il mondo diverrà perfetto sotto il regno dell'onnipotente, e tutta l'umanità si appellerà al suo nome, e tutti i malvagi della terra si volgeranno a te. Che tutti gli abitanti dell'universo comprendano e sappiano che davanti a te deve piegarsi ogni ginocchio, a te ogni lingua deve votarsi. Che essi si inginocchino e si prostrino dinanzi a te, Signore nostro Dio, per tributare onore al tuo nome glorioso; che essi accettino il giogo del tuo regno, e che tu possa regnare su loro presto e per sempre. Poiché è tuo il regno, e regnerai in gloria per l'eternità, come è scritto nella tua Torah: «Il Signore sarà il re per l'eternità». E inoltre: «Il Signore sarà re su tutta la terra; in quel giorno il Signore sarà uno, il suo nome sarà uno».

La trasformazione dei fini in bisogni

L'educazione religiosa ebraica mira a trasformare i fini in bisogni personali più che a trasformare i bisogni in fini, in modo che, per esempio, il fine di rispettare la vita degli altri diventi una mia sollecitudine. Tuttavia, se questi fini non vengono assimilati come bisogni ma rimangono meri doveri, non graditi al cuore, impellenti ma non apprezzati, allora si crea una tensione tra l'io e il dovere. L'atto moralmente perfetto racchiude nel suo fiore un seme: il senso della necessità oggettiva all'interno della sollecitudine soggettiva. Perciò, la giustizia è buona non perché ne sentiamo il bisogno; dobbiamo invece sentirla il bisogno perché essa è buona.

Le religioni possono essere classificate in tre gruppi: religioni della autosoddisfazione, dell'autoannullamento e della fratellanza. Nel primo caso, il culto mira al soddisfacimento di bisogni personali come quello della propria salvezza o il desiderio di immortalità. Nel secondo, accantonati tutti i bisogni personali, l'uomo cerca di dedicare la propria vita a Dio, a costo di annientare ogni suo desiderio, nella convinzione che il sacrificio umano (o almeno il completo diniego di se stessi)

costituisca la vera forma di culto. La terza categoria di religione, scartando l'idea che considera Dio un mezzo per conseguire fini propri, sostiene che vi è comunanza tra Dio e l'uomo, che i bisogni dell'uomo sono oggetto della sollecitudine di Dio e che i fini di Dio devono diventare un bisogno per l'uomo. Essa rifiuta l'idea che il bene debba essere compiuto con distacco dal proprio io, che il sentirsi contenti di agire bene guasti la purezza dell'atto stesso. L'ebraismo richiede la completa partecipazione dell'individuo al servizio del Signore; invece di boicottare gli atti di volontà, il cuore deve parteciparvi con gioia e completo piacere.

Il piacere delle buone azioni

Il piacere, pur non essendone la molla determinante, è e deve essere una conseguenza di qualsiasi atto morale o religioso. Il bene o il sacro non sono necessariamente ciò che io non desidero, e la sensazione di piacere o di soddisfazione non toglie a una buona azione la sua bontà. Il cuore e la mente sono sì rivali, ma non nemici irconciliabili, e la loro riconciliazione costituisce lo scopo principale dell'anelito all'integrità. È vero che il concetto di giustizia e il desiderio di giustizia non sono gemelli. Ma un individuo morale è un partigiano che ama l'amore del bene. Non è vero che amore e obbedienza non possono esistere insieme, che il bene non scaturisce mai dal cuore. Essere liberi da interessi egoistici non significa essere neutrali, indifferenti o disinteressati; significa, al contrario, partecipare a ciò che supera noi stessi. Dio non dimora al di là del cielo. Egli dimora, così crediamo, in ogni cuore disposto a lasciarlo entrare.

Il senso di obbligo morale rimane impotente se non risulta più forte di tutti gli altri obblighi, ancor più forte della forza ostinata degli interessi egoistici. L'obbligo morale, se vuole competere con le tendenze egoistiche, deve allearsi con la più alta passione dello spirito.

Per essere più forte del male, l'imperativo morale deve essere più potente della passione per il male. Una regola astratta, un concetto etereo non vincono la forza di gravità dell'io.

Una passione può essere sopraffatta soltanto da una passione più forte.

Dal fatto che un fine venga adottato e coltivato come un interesse personale non segue, peraltro, che questo fine sia di origine psicologica, così come il fatto che ci serviamo della teoria dei *quanta* non prova che essa sia stata formulata per motivi utilitari. Allo stesso modo, il fatto che Dio diventi una necessità dell'uomo non altera l'obiettività e validità del concetto stesso di Dio.

Il problema dei bisogni non si risolve realizzando il bisogno di por fine a tutti i bisogni, ma portando avanti un bisogno per acquietarli tutti. In ogni uomo vi è un alito di Dio, una forza che sta sotto la superficie della volontà, e che può essere sollecitata fino a diventare un'aspirazione tanto potente da indicare la direzione e persino da lottare contro tutti i venti avversi.

Il grande anelito

L'anelito al vivere spirituale

Tutti i pensieri e i sentimenti che riguardano il mondo tangibile e conoscibile non esauriscono l'infinito anelito che si agita in noi. Vi è un eccesso di irrequietudine al di sopra della nostra brama palpabile. Ci sentiamo soli insieme con gli altri, con le cose, con i nostri stessi desideri. Le mete sono più grandi di quanto possiamo comprendere.

L'uomo si trova in difficoltà davanti ai sogni e ai piani di Dio.

In che cosa consiste sostanzialmente il nostro senso di Dio? Non lo si potrebbe definire come un anelito inappagato, un anelito a soddisfare qualcosa che non sappiamo nemmeno esattamente desiderare?

Siamo abituati a vivere con desideri effimeri, ma sappiamo anche che la vita sta un po' più in alto dei nostri interessi quotidiani, che quando con un sospiro ci liberiamo della nostra autocompiacenza ci invade una gioia che non appartiene soltanto a noi. Spogliato delle soddisfazioni illusorie, il cuore diventa ebbro di uno struggimento senza fine che il nostro spirito non riesce neppure ad afferrare completamente.

Pari alla forza vitale che è in noi e che ci permette di combattere e di resistere, di osare e di conquistare, che ci induce a esperienze amare e pericolose, nelle anime ansiose vi è una sollecitazione che le spinge a restare affamate piuttosto che a sostentarsi con travisamenti e mistificazioni. Per l'uomo religioso Dio è reale quanto la vita stessa, e come nessuno si ac-

contenta soltanto di essere informato e di leggere qualcosa sulla vita, così egli non si limita a supporre e a provare logicamente che Dio esiste; egli desidera sentirlo e darsi a lui; non soltanto obbedirgli ma anche avvicinarsi a lui. Egli vuole assaggiare integro il grano dello spirito prima che sia frantumato dalla macina della ragione. Preferisce essere sopraffatto dai simboli dell'inconcepibile piuttosto che usare le definizioni del superficiale.

Spinto da uno struggimento per l'irraggiungibile, l'uomo religioso non si accontenta di essere limitato a ciò che è. Egli non solo desidera *sapere* più di quanto la comune ragione possa concedere, ma desidera *essere* più di quanto non è in realtà; desidera trasformare l'anima in un veliero diretto verso il trascendente, afferrare con i sensi ciò che è nascosto alla mente, esprimere con simboli ciò che la lingua non riesce a proferire e la ragione non riesce a concepire, sentire come realtà ciò che gli appare vagamente con l'intuizione.

La nobile nostalgia

Il desiderio ardente di una vita spirituale, la consapevolezza del mistero onnipresente, la nobile nostalgia di Dio raramente sono venuti meno nell'anima ebraica. Sono sentimenti che hanno trovato numerosi e svariati modi di espressione in concetti e dottrine, in abitudini e canti, in visioni e aspirazioni. Essi fanno parte dell'eredità che ci hanno lasciato i salmisti e i profeti. Sentite il salmista: «Come la cerva anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia anela a te, o Dio! L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente; quando verrò e comparirò al cospetto di Dio?» (42,2-3). «L'anima mia langue e vien meno, desiando gli atri del Signore; il mio cuore e le mie membra esultano al pensiero dell'Iddio vivente» (84,3). «Sì, un giorno negli atri tuoi val meglio che mille altrove» (84,11). «Alla tua presenza è pienezza di gioia» (16,11).

L'ebraismo è una religione terrestre? «Un ospite passeggero son io sulla terra» (119,19) dichiara il salmista. «Chi ho io nel cielo fuori di te? E, se ho te, nient'altro bramo io sulla terra» (73,25). «La mia carne e il mio cuore vengono meno; ma la rocca del mio

cuore, la mia parte in eterno è Dio!» (73,26). «Per me, star presso a Dio è tutto il mio bene» (73,28). «O Dio! Tu sei il mio Dio, assiduamente io ti cerco; l'anima mia è assetata di te, a te anela il mio corpo, in questa terra arida, esausta, senz'acqua..., poiché la tua grazia val più della vita. L'anima mia sarà saziata come di midollo e di grasso... Io mi ricordo di te sul mio letto, passo le notturne vigilie a meditare su te... S'aggrappa a te l'anima mia, e la tua destra mi sorregge» (63,2.4.6.7.9).

La consapevolezza di Dio non è compatibile con l'ipocrisia, con la presunzione di prendere le proprie acquisizioni troppo sul serio. «Se sono malvagio, guai a me! Se giusto, non oserò alzar la fronte. Sono colmo d'ignominia; guarda la mia miseria» (*Giobbe* 10,15).

La Bibbia contiene molte leggi che richiedono l'offerta di sacrifici al santuario. Eppure, sebbene i profeti sostengano che i veri «sacrifici per Dio sono uno spirito infranto, un cuore spezzato e contrito» (*Salmi* 51,19), non vi si comanda mai di essere contriti. Infatti, occorre forse esprimere un simile comando? In un mondo come questo sarebbe mai possibile non avere il cuore spezzato?

La terra è data in balia agli scellerati

...

La prosperità regna nelle tende dei ladroni,
e chi provoca Dio, se ne sta al sicuro.

(*Giobbe* 9,24; 12,6)

Essere contenti della propria condizione è qualcosa di insopportabile quando si sa che contemporaneamente vi è al mondo tanto dolore. Chi sarebbe capace di credere che le proprie ripugnanti manchevolezze possano essere cancellate con una scusa meschina, o chi potrebbe essere felice difendendo l'incapacità morale?

Non è forse grande la tua malvagità?

E le tue iniquità non sono infinite?

...

Non davi ai trafelati un sorso d'acqua,
rifiutavi un pezzo di pane all'affamato.

La terra toccava al più potente,
 e l'uomo di conto vi piantava la sua dimora.
 Rimandavi a vuoto le vedove
 e le braccia degli orfani erano troncate.

(Giobbe 22,5.7-9)

«Niente è intero come un cuore infranto.» Il senso di contrizione non deve diminuire la consapevolezza della nostra forza spirituale, della nobiltà eterna che si associa all'eterna responsabilità.

Un uomo colto che aveva perduto ogni fonte di sostenimento cercava un modo per guadagnarsi da vivere. I membri della sua comunità, che lo tenevano in alta stima per la sua erudizione e la sua religiosità, gli proposero di assumere le funzioni di cantore nei Giorni del timore. Ma egli si sentiva indegno di fungere da portavoce della comunità, di essere colui che avrebbe portato la preghiera dei suoi simili davanti all'onnipotente. Si recò allora dal suo maestro, il rabbi di Husiatin, e gli raccontò del suo triste stato, dell'invito a officiare come cantore nei Giorni del timore, e della sua paura di accettare e di pregare per la sua congregazione.

«Abbi paura, e prega» fu la risposta del rabbi.

L'infinita scontentezza

Lo scopo della religiosità ebraica non si esaurisce in futili sforzi volti a soddisfare bisogni ai quali ci si può abbandonare certe volte e che non potrebbero essere appagati altrimenti, ma nel mantenere e nell'attizzare una scontentezza nei riguardi delle nostre aspirazioni e acquisizioni, nel mantenere e attizzare una brama inappagabile. Infatti, l'ebraismo più che il risultato di un bisogno ne è la causa; più che una sollecitudine soggettiva è una esigenza oggettiva. Esso insegna all'uomo a non compiacersi mai, a disprezzare la soddisfazione, a desiderare ciò che è supremo, ad apprezzare obiettivi che di solito lo lasciano indifferente. Esso depone nel suo intimo il seme di un anelito infinito, il bisogno di bisogni spirituali più che il biso-

gno di realizzazioni, insegnandogli ad accontentarsi di ciò che *ha*, ma mai di ciò che egli è.

La maggior parte di noi si sente infelice non perché siamo insoddisfatti di ciò che siamo (per esempio, insensibili di fronte alla sfortuna o alle privazioni degli altri), ma perché siamo scontenti di ciò che possediamo. La religione è una sorgente di insoddisfazione verso se stessi.

Come abbiamo già rilevato, la felicità non è sinonimo di soddisfazione, di compiacenza o di appagamento, ma è essenzialmente la certezza di essere necessari, di avere davanti a sé una meta che deve essere ancora raggiunta. È l'autosoddisfazione che crea la futilità e la disperazione.

Gli animali sono saziabili e compiaciuti di sé, mentre gli uomini riescono a essere soddisfatti di se stessi soltanto quando lo spirito comincia a declinare e a impantanarsi nell'acquittrino degli atti sopravvalutati. L'autosoddisfazione, il compiacimento di se stessi sono un mito che le anime anelanti devono giudicare degradante. Tutto ciò che è creativo nasce dal seme di un'inquietudine infinita. È l'insoddisfazione dell'uomo nei riguardi dei costumi, dei dettami e degli atteggiamenti del suo tempo e della sua razza che rende possibile il progresso morale. Le nuove visioni nascono quando finisce la soddisfazione, quando tutto quello che era stato visto o detto prima appare come una deformazione a chi si affaccia al mondo per la prima volta.

Il compiacimento di noi stessi è l'orlo dell'abisso dal quale i profeti cercano di tenerci lontani. Persino quando si trovava ancora nel deserto, prima di entrare nella terra promessa, il popolo d'Israele veniva ammonito a guardarsi dal pericolo dell'appagamento. «Quando li condurrò alla terra che ho giurato ai loro padri, terra stillante latte e miele, essi mangeranno, si sazieranno e si impingueranno, ma poi si volgeranno ad altri dèi e li adoreranno, disprezzandomi, e violando il mio patto...» (*Deuteronomio* 31,20). Perché questa è la via del lento sfacelo:

Divenne pingue Yeshurun e ricalcitò,
divenisti grasso, pesante, pingue.

(*Deuteronomio* 32,15)

Se si volesse descrivere l'anima di un profeta solo elencando le emozioni che in essa non si verificavano, l'appagamento verrebbe al primo posto. I profeti d'Israele sono stati come eruzioni di disgusto, che ancora oggi infastidiscono la nostra coscienza e ci esortano a essere sensibili al dolore degli altri.

Guai a quelli che vivono tranquilli in Sion
e fiduciosi sul monte di Samaria!

...

Che giacciono sui letti d'avorio,
si sdraiano mollemente sui loro divani,
mangiano agnelli del gregge
e vitelli tratti dalla stalla;
che cantano al suono dell'arpa
e s'inventano strumenti musicali, come David;
che bevono il vino in ampie coppe
e s'ungono con gli oli più squisiti,
ma non li addolora la rovina di Giuseppe.

(Amos 6,1.4-6)

Aspirazioni

Insieme con le potenzialità chiuse nella nostra natura noi possediamo la chiave per liberarle e svilupparle. E questa chiave sono le nostre aspirazioni. Per raggiungere un valore, dobbiamo prevedere, indagare e languire per esso. Una pietra non cerca di diventare una statua, e quando si trasforma in una statua, la forma più che essere prevista le viene imposta. L'uomo però non vive di soli bisogni ma anche di aspirazioni verso cose che non sa nemmeno come esprimere.

Ciò che costituisce un individuo sono le cose a cui aspira. Se voglio conoscere me stesso, devo domandarmi: Per quali fini sto lottando? Quali valori mi stanno più a cuore? Quali sono i grandi aneliti da cui vorrei essere sollecitato?

Chi si sente soddisfatto della propria vita non ha mai desiderato veramente e chi desidera appassionatamente la luce di Dio trascura le comodità per l'assillo, la vita per l'amore, sapendo che la soddisfazione è l'ombra e non la luce. L'intenso

anelito che pervade l'eternità è un anelito a glorificare, a servire. E allorché le onde di questo anelito salgono nella nostra anima, vengono rimosse tutte le barriere: la crosta della insensibilità, l'isteria della vanità, le orge dell'arroganza. Poiché non è soltanto l'io che trema, non è un'agitazione proveniente dalla mia anima, ma una vibrazione eterna che ci sconvolge tutti.

Nessun codice, nessuna legge, nemmeno la legge di Dio, può fornirci un modello per la nostra vita nella sua totalità. Non basta avere le idee giuste. Infatti nell'ambito della vita è la volontà, e non la ragione, che detiene il potere esecutivo. La volontà è più forte della ragione e non si sottomette ciecamente al dettame dei principi razionali. La ragione potrà costringere intellettualmente lo spirito ad accettare le sue conclusioni. Ma quale potere saprà indurmi a fare con amore ciò che devo fare per dovere?

Un giovane entrò come apprendista presso un fabbro fer-raio. Imparò a maneggiare le tenaglie, a sollevare il martello, a battere sull'incudine e ad alimentare il fuoco con il mantice. Quand'ebbe finito l'apprendistato, venne scelto per un posto nella fucina del palazzo reale. Ma la felicità del giovane finì ben presto, quando s'accorse che non aveva imparato a far scoccare la scintilla. Tutte le sue conoscenze e la sua abilità nel manovrare gli attrezzi non gli servivano a nulla.

L'inespresso

È amaro dover constatare che la vita è un pericolo continuo, che la sicurezza morale e persino quella fisica sono un mito. Pochi di noi sanno che cosa fare della propria vita, della propria forza e volontà, della propria intelligenza e libertà. Il cuore è fragile e cieco; senza guida, diventa selvaggio e si dispera.

È più facile vincere i virus e i germi che non l'insensibilità del cuore o l'impercettibile decadimento interiore. Senza aiuti, che cosa faremmo se non offendere e recare danno? Chi penserebbe a fermarci quando fossimo intenti a distruggere ciò che nessun uomo mai potrà ricostruire?

Il nostro cuore non genera il desiderio di essere giusti e santi. Nonostante la mente sia dotata della capacità di intendere fini superiori e di dirigervi l'attenzione, indipendentemente da ogni vantaggio materiale, la volontà è portata per natura a indulgere a fini egoistici, trascurando le intuizioni della mente. Nulla è poco affidabile quanto la capacità dell'uomo di rinnegare se stesso.

Né la mente è sempre immune dalle insinuazioni sottili degli interessi camuffati dell'io. È per questo che le mete ultime rimangono incomprese o inesprese dalla mente. Spetta alla religione di articolare ciò che è inespresso.

Essere in pace con tutti i nostri bisogni significherebbe arrendersi all'io. È facile trasformare l'anima in un manicomio e ritenerla invece un santuario. Lo spirito che anela a un soffio

del divino, se vuole tener testa alla spietatezza delle passioni, deve essere fornito di armi che la mente da sola non è in grado di produrre.

Il grido dell'uomo per la libertà interiore è accompagnato da un senso di disgusto per i bisogni artificiali. In un momento o nell'altro, ognuno di noi comprende quanto sia saggia la massima antica che «non avere alcun bisogno è divino; averne il meno possibile è prossimo al divino» (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi, Socrate*, III sec. d.C.). Solo i santi possono essere come rabbi Hanina, del quale ogni giorno una voce celeste dal monte Horeb proclama: «Tutto il mondo è nutrito in favore di mio figlio, Hanina; mio figlio Hanina invece si accontenta di una piccola quantità di carrube da una vigilia di sabato all'altra» (*Berachoth*, 17b). Però tutti gli uomini possono accettare il consiglio di «mirare ad abbassare il livello dei nostri desideri piuttosto che ad alzare il livello dei nostri mezzi».

Né deificazione né denigrazione

Nel corso dei secoli sono stati espressi più frequentemente due punti di vista estremi sul problema che stiamo trattando: l'uno ha deificato il desiderio, l'altro lo ha denigrato. Vi sono stati di quelli che, sopraffatti dalla potenza oscura della passione, credettero di avvertire nel suo imperversare una manifestazione della divinità e la glorificarono come un rito sacro. Le orge dionisiache, i riti della fertilità, la prostituzione sacra sono esempi estremi di una concezione che non si è mai estinta del tutto nel subcosciente.

Gli esponenti dell'altro estremo, terrorizzati dal potere distruttore della passione sfrenata, hanno insegnato all'uomo a ravvisare la turpitudine nel desiderio, a scorgere Satana nel rapimento della carne, e gli hanno consigliato di reprimere gli appetiti, e gli hanno dato come ideale la rinuncia di sé e l'ascetismo. Alcuni greci hanno sostenuto: «La passione è un dio, Eros»; i buddhisti dicono: «Il desiderio è male».

Per la mentalità ebraica, non sedotta né terrorizzata dalla forza della passione, i desideri non sono né benigni né malefici ma, al pari del fuoco, non vanno d'accordo con la paglia. Essi

non dovrebbero essere né spenti né alimentati. Invece di adorare il fuoco ed esserne divorati, dovremmo lasciare che dalle fiamme si sprigioni la luce. *I bisogni sono occasioni spirituali.*

Lo spirito e la carne

Fedeltà all'ebraismo non implica rifiuto dei bisogni legittimi, una tirannia dello spirito. La prosperità è una meta degna delle nostre aspirazioni e la ricompensa promessa al retto vivere. Pur senza esaltare la nostra natura animale, l'ebraismo non manca mai di riconoscere i suoi diritti e il suo ruolo. Vi è una seria attenzione per il suo benessere, per i suoi bisogni e per i suoi limiti.

L'ebraismo non disprezza ciò che è carnale; ci esorta non a fuggire la carne ma a mantenerla sotto controllo, a dirigerla; ad assecondare i suoi bisogni naturali, affinché lo spirito non venga turbato da frustrazioni innaturali. Non ci viene ordinato di essere piromani dell'anima. Al contrario un bisogno che serve a sviluppare la vita, senza causare danno a nessuno è opera del creatore, e la deliberata e grossolana distruzione o il deturpamento della sua creazione sono atti di vandalismo. «È infatti un dono che Dio fa all'uomo quello di mangiare e bere ed essere felice mentre si affatica» (*Ecclesiaste 3,13*).

Il retto vivere implica ovviamente il controllo e il relativo dominio delle passioni, ma non la rinuncia a ogni soddisfazione. Quello che conta non è l'atto della conquista ma il modo in cui la vittoria viene utilizzata. Il nostro ideale non è la crudele conquista ma l'attenta trasformazione dei bisogni. La passione è un mostro dalle molte teste, e la meta viene raggiunta attraverso una metamorfosi accurata, più che a mezzo di amputazioni o mutilazioni.

L'ebraismo non è vincolato a una dottrina del peccato originale e non conosce nulla della depravazione innata della natura umana. Nel suo vocabolario il termine «carne» non ha assunto l'odore del peccato; né insegna che i bisogni della carne sono radicati nel male. In nessuna parte della Bibbia si trova traccia dell'idea che l'anima sia imprigionata in un corpo corrotto, che cercare soddisfazioni in questo mondo significhi

perdere la propria anima e tradire il patto con Dio, e che la dedizione a Dio richieda la rinuncia ai beni terrestri.

La nostra carne non è il male ma la sostanza su cui lavora lo spirito. Il carnale è qualcosa che deve essere superato e non annientato. Il cielo e la terra sono entrambi creazione di Dio. Nella creazione nulla deve essere escluso o disprezzato. Il nemico non è nella carne; è nel cuore, nell'*ego*.

Per la Bibbia il bene si identifica con la vita. L'esistenza è intrinsecamente buona: «Dio vide che era buono». La Torah è concepita come l'«Albero della Vita», proponendo così l'equazione tra vita e bontà; «Nel sentiero della giustizia sta la vita» (*Proverbi 12,28*).

In prossimità di Dio

Non esiste conflitto tra Dio e l'uomo, né ostilità tra lo spirito e il corpo, né cuneo tra sacro e profano. L'uomo non vive separato da Dio. L'umano è la linea di confine del divino.

La vita scorre in prossimità del sacro, ed è questa vicinanza che conferisce all'esistenza il significato supremo. Nei nostri rapporti con l'immediato noi entriamo in contatto con ciò che è più lontano. Persino l'appagamento di necessità fisiche può essere un atto sacro. Forse il messaggio fondamentale dell'ebraismo è che compiendo atti finiti noi riusciamo a percepire l'infinito. Spetta a noi giungere a percepire l'impossibile nel possibile, a percepire la vita eterna nelle azioni di tutti i giorni.

Dio non sta nascosto in un tempio. La Torah è venuta a dire all'uomo distratto: «Tu non sei solo, tu vivi costantemente in una prossimità sacra; ricorda: "Ama il prossimo tuo – Dio – come te stesso"». Non ci viene chiesto di abbandonare la vita e di congedarci da questo mondo, ma di mantenervi accesa la scintilla e di permettere che la sua luce si rifletta sul nostro volto. Che la nostra cupidigia non si erga come una barriera tra noi e questa vicinanza. Dio ci aspetta su ogni via che conduce dall'intenzione all'azione, dal desiderio alla soddisfazione.

L'uomo ha la capacità di elevarsi al di sopra di se stesso. Egli non deve sentirsi smarrito di fronte alla «cattiva inclinazione». Egli è capace di vincere il male: «Dio ha fatto l'uomo retto». Se

chiedete: «Perché egli ha creato la “cattiva inclinazione”?» ... il Signore dice: «Siete voi che la trasformate nel male» (*Tanchuma Bereshith* n. 7).

Si può servire Dio con il proprio corpo, con le passioni e persino con «l'impulso cattivo» (*Sifré Deuteronomio* § 32); si deve però saper distinguere tra le scorie e l'oro. Questo mondo acquista sapore soltanto se si mescola con esso un po' dell'altro mondo. Senza la nobiltà dello spirito, infatti, la carne rischia di diventare un concentrato di oscurità.

La via che conduce al sacro si snoda attraverso il profano. Lo spirituale poggia sul carnale come «lo spirito che aleggia sulla superficie dell'acqua». Vivere ebraicamente significa vivere secondo un sistema di verifiche e di equilibri.

Il sacro all'interno del corpo

Santità non significa un'atmosfera che prevale nella solennità di un santuario, una qualità riservata agli atti supremi, un avverbio dello spirituale, qualcosa che distingue gli eremiti e i sacerdoti. Nel suo grande *Codice*, Maimonide, in contrasto con il compilatore della *Mishnà*, chiama «Libro del culto» la parte che espone le leggi del culto sinagogale, mentre chiama «Libro della santità» la parte che riguarda le leggi della castità e le leggi alimentari. La forza della santità sta nel sottofondo, nell'elemento somatico. È soprattutto nel modo con cui soddisfiamo le necessità fisiche che viene piantato il seme della santità. In origine, sacro (*kadosh*) voleva dire una cosa messa da parte, isolata, segregata. Nella religiosità ebraica esso assume un significato nuovo, e indica una qualità che si trova coinvolta, immersa nei comuni sforzi terrestri; che si trova più negli atti individuali, privati, semplici che nelle pubbliche cerimonie. «L'uomo dovrebbe sempre considerare se stesso come se il santo dimorasse nel suo corpo, poiché è scritto: “Il santo è con te” (*Osea* 11,9); perciò non si deve mortificare il proprio corpo» (*Taanit* 11b).

In questo mondo l'uomo è la fonte e l'iniziatore della santità. «Se l'uomo santificherà se stesso un poco, Dio lo santificherà sempre di più; se egli si sarà santificato quaggiù, verrà santificato dall'alto» (*Yoma* 39a).

L'ebraismo ci insegna che anche la soddisfazione delle necessità animali può divenire un atto di santificazione. Il godimento del cibo può essere un modo di purificarsi. Qualcosa della mia anima può affogare in un bicchiere d'acqua, quando ne tracanno il contenuto come se nulla contasse al mondo se non la mia sete. Ma noi possiamo avvicinarci un po' di più a Dio se siamo ancor più memori di lui nell'esaltazione e nella passione.

La santificazione non è un concetto ultraterreno. Non esiste dualismo tra il terrestre e il sublime: tutte le cose sono sublimi, perché tutte sono state create da Dio e la continuità della loro esistenza, il fatto che seguano ciecamente le leggi della necessità sono, come abbiamo già rilevato, un modo di obbedire al creatore. L'esistenza delle cose nell'universo è di per sé un rito supremo.

Un uomo vivo, un fiore che sboccia in primavera, sono l'adempimento del comando di Dio: «Che esso sia». Vivendo, eseguiamo direttamente la volontà di Dio, in un modo che supera ogni scelta o decisione. Per questa ragione, la nostra esistenza autentica è contatto con la sua volontà e la vita è santa, e ne è responsabile tanto Dio quanto l'uomo.

Non sacrificare ma santificare

Il datore di ogni vita non ci ha chiesto di disprezzare la nostra breve e misera vita ma di nobilitarla, non di sacrificarla ma di santificarla. Rabbi Hanani ben Akashià diceva: «Il santo, benedetto egli sia, voleva purificare Israele; perciò egli diede la Torah e molte *mizvòth* [modi di comportamento], come è detto: "Il Signore si è compiaciuto, per la rettitudine [di Israele], di fare la Torah grande e gloriosa" (*Isaia* 42,21). Prima di adempiere un comandamento, benediciamo e lodiamo Colui "che ci ha santificato con i suoi comandamenti". Nel giorno del Sabato e nelle festività preghiamo: "Santificaci con i tuoi comandamenti"».

Per i seguaci degli antichi culti orgiastici il vino era una bevanda alcolica usata per stimolare uno stato di delirio, «ciò che fa delirare l'uomo» (Erodoto 4,79). Per gli asceti il vino è malefico, una fonte del male. Per gli ebrei il vino si associa più di qualunque altra cosa al termine e all'atto della santificazio-

ne (*Kiddush*). Sul vino e sul pane noi invochiamo la santità del sabato: «Ti santificherai con le cose che ti sono concesse» (*Yebamoth* 20a), «non solamente con i riti, nei modi prescritti dalla Torah». «Riconoscilo in tutte le tue vie» (*Proverbi* 3,6).

La santificazione come ragione per camminare nelle sue vie non è un concetto di pragmatismo religioso (la teoria secondo la quale gli effetti tangibili servirebbero da criterio della validità dei comandamenti). Il bene deve essere compiuto per amore di Dio, non per promuovere la perfezione dell'uomo.

«È detto: "Gli occhi del saggio sono nella sua testa" (*Ecclesiaste* 2,4). Dove mai, ci si potrebbe chiedere, dovrebbero essere se non nella sua testa?... Il significato però è questo: abbiamo imparato che l'uomo non dovrebbe mai camminare per quattro cubiti con il capo scoperto, affinché la *Shechinà* posi sul suo capo. Ora, gli occhi del saggio... sono diretti verso il suo capo, verso ciò che è posato sul suo capo, e allora egli riconosce che la luce che vi è accesa ha bisogno di olio, poiché il corpo umano è come un lucignolo e la luce splende sopra di esso. E il re Salomone chiama e dice: "E fa' che il tuo capo non manchi di olio" (*Ecclesiaste* 9,8), poiché la luce che splende sopra il suo capo necessita di olio, che consiste negli atti buoni, ed è per questo che gli occhi del savio guardano verso il suo capo, e non altrove» (*Zohar* III, 187a).

Bisogni come mizvòth

Ci viene insegnato che l'uomo è necessario, che i bisogni autentici sono bisogni divini, simboli di bisogni cosmici. Dio è il soggetto di tutti i soggetti. La vita appartiene insieme a lui e a noi. Egli non ci ha buttati nel mondo, lasciandoci poi a noi stessi, ma prende parte al nostro affanno, è partecipe delle nostre ansie. Un uomo nel bisogno non è il soggetto esclusivo e ultimo di tale bisogno: Dio è nel bisogno insieme a lui. Quando si diventa consapevoli di un bisogno, ci si deve chiedere: Dio è nel bisogno con me? Avere Dio come compagno nelle proprie azioni significa comprendere che i nostri problemi non riguardano esclusivamente noi. L'esistenza ebraica è un vivere in partecipazione con Dio.

Vivere entro un ordine

La ricerca del retto vivere, il problema del bene che deve essere fatto ora, qui, è l'autentico punto centrale della religione ebraica. È stato il tema principale della letteratura ebraica, dai profeti fino ai tempi dei chassidim, ed è stato indagato con un senso di estrema urgenza, come se la vita fosse un continuo stato di emergenza.

Con pacata tristezza e arricchiti dalle dure lezioni della sconfitta, noi oggi impariamo a comprendere che per i problemi perpetui non esistono soluzioni improvvisate; che l'unica salvaguardia contro il pericolo costante è la vigilanza costante, la guida continua. Tale guida e vigilanza sono concesse a colui che vive nelle ombre del Sinai; a colui che intona le sue settimane, i suoi giorni e le sue ore sul ritmo della Torah.

Ciò che costituisce la forma ebraica del vivere non è tanto il compimento di singoli atti buoni, un passo ogni tanto, quanto il proseguimento su una via, il fatto di essere in cammino; non tanto gli atti di adempimento quanto la condizione di essere impegnati in un compito, di appartenere a un ordine in cui le azioni singole, gli aggregati del sentimento religioso, i sentimenti sporadici, gli episodi morali divengono parti integranti di un modello completo.

La vita nella totalità

L'uomo religioso crede che tutti gli eventi siano segretamente interconnessi; che la portata di tutto ciò che facciamo oltrepassi l'orizzonte della nostra comprensione; che qualsiasi cosa nella storia abbia un peso sulla bilancia di Dio; che ogni atto indichi un grado nella misura del sacro, indipendentemente dal fatto che chi lo compie si sia proposto tale scopo o no. Erano appunto le condizioni non rituali e profane che i profeti di Israele ritenevano oggetto della sollecitudine divina. Per essi l'insieme delle attività umane, sociali o individuali, e di tutte le circostanze, interne ed esterne, costituisce la sfera d'interesse di Dio. Il dominio della Torah è perciò la vita nella sua totalità, tanto il banale quanto il sacro.

Il non eroico

L'ebraismo è una teologia dell'atto comune, delle banalità della vita, che si occupa non tanto della preparazione alle cose eccezionali quanto del comportamento da assumere nei confronti di ciò che è banale. L'aspetto predominante nel modello di vita ebraico è una religiosità senza pretese, non appariscente, più che la stravaganza, la mortificazione, l'ascetismo. Il suo intendimento sembra quello di nobilitare ciò che è comune, di conferire alle cose del mondo una bellezza ieratica, di accostare il relativo all'assoluto, di unire il particolare con il tutto, di adattare la nostra esistenza, con le sue pluralità, con i suoi conflitti e contraddizioni, all'unità che trascende tutto, al sacro.

L'autorità interiore

La vita psichica è anch'essa un processo costante di crescita e di perdita, e i suoi bisogni non possono essere soddisfatti con scarse, saltuarie iniezioni. Non essendo dotato della capacità di ibernazione, l'uomo non riesce a vivere con ciò che mette da parte. Egli può avere una memoria piena e un'anima vuota. Gli uomini non liberi si sentono esterrefatti di fronte alla proposta di accettare un regime spirituale. Associando l'idea di un controllo interiore con quella di una tirannia esterna, essi preferiscono soffrire piuttosto che assoggettarsi all'autorità spirituale. Soltanto gli uomini liberi, coloro che non sono disposti a canonizzare ogni capriccio, non confondono l'autocontrollo con la completa rinuncia a se stessi, poiché sanno che non esiste uomo libero che non sia padrone di sé, che quanto più libertà godiamo, tanto maggiore disciplina è necessaria.¹

Il *laissez-faire*, la mancanza di controllo o di governo nell'ambito privato, è un'illusione. La vita interiore è popolata da numerose forze insaziabili e competitive. Non può esservi un vuoto di potere. Là dove i principi vengono soppressi, prende il sopravvento un meschino desiderio. Se non si vuole far cadere l'immenso regno della vita nell'assurdo, non si deve sottoporlo al controllo dell'etica o della giurisprudenza. Rendere

l'uomo capace di dominare la vita in tutti i suoi aspetti è una sfida suprema all'intelligenza.

La risposta a tale sfida si trova in una vita di devozione, ed è all'uomo religioso che dobbiamo rivolgerci per imparare a vivere.

Che cos'è la religiosità?

Da tempo immemorabile la religiosità è stata ritenuta uno dei più preziosi ideali del carattere umano. In tutti i tempi e in tutti i luoghi gli uomini hanno cercato di acquisire la religiosità, e nessuno sforzo o sacrificio è sembrato loro troppo grande pur di raggiungerla. Era, la loro, una mera illusione, una fuga nell'immaginario? No! Era una virtù autentica, qualcosa di solido, di chiaramente visibile e dotato di autentico potere. Perciò, trattandosi di un fatto specifico dell'esistenza riscontrabile nella vita, esso merita indiscutibilmente di venire esaminato. Il fatto che la ricerca scientifica generalmente trascuri o tralasci questo fenomeno è dovuto in parte alle difficoltà metodologiche che si presentano nell'affrontare un simile soggetto, ma più ancora ai suoi aspetti teologici, che per un certo verso risultano repellenti alla mentalità moderna. Alcuni vedono nella religiosità una fuga dalla vita normale, un abbandonare il mondo, un isolarsi, un rinnegare gli interessi culturali, e l'associano a un modello di comportamento antiquato, clericale, untuoso. Ad altri invece il termine suggerisce il concetto di puritanesimo, se non addirittura di ipocrisia e di fanatismo, oppure sembra sintomatico di un atteggiamento non sano e assurdo nei confronti della vita: ritengono che un atteggiamento come quello della religiosità deve essere rifiutato nell'interesse della salute mentale e della libertà spirituale.

E tuttavia l'uomo religioso non è ancora scomparso dalla

terra, è ancora tra noi. Infatti, più frequentemente di quanto non si creda generalmente, si possono rilevare nella vita normale delle situazioni che sono cariche di testimonianza di una devozione religiosa. La presenza della religiosità in mezzo a noi è perciò incontestabile; perché allora un pregiudizio dovrebbe distoglierci dall'esaminare questo fenomeno e dal tentare almeno di comprenderlo?

Il metodo dell'analisi

Per cominciare, possiamo chiedere: Che cos'è la religiosità? È una disposizione psichica o una qualità dello spirito? È uno stato d'animo? o un atteggiamento? o una prassi? Quali sono le sue caratteristiche essenziali? Quali il significato e valore? Quale l'importanza? Quali le aspirazioni? Costituisce un fenomeno unico, oppure è una circostanza accidentale che si presenta in concomitanza con altri eventi della vita umana? Come si configura la vita interiore di un uomo religioso? Quali sono i concetti impliciti e quali sono le percezioni che si realizzano negli atti religiosi?

In un'analisi di questo genere non dovremmo prendere in considerazione quella fede implicita che è compresa in tutti i sistemi di fede e di culto, ma che non è una conquista indipendente degli individui; né dovremmo tentare l'esame critico di una dottrina o di un credo. Il nostro proposito dovrebbe invece essere quello di analizzare l'uomo religioso e di esaminare non già la sua posizione in merito a una forma specifica di religione istituzionalizzata, bensì i suoi atteggiamenti nei confronti delle forze elementari della realtà. Quale significato assume Dio nella sua vita? Come si comporta nei riguardi del mondo, della vita e delle sue forze interiori, come anche dei suoi beni?

La religiosità non è un concetto psicologico. Il termine appartiene tanto poco alla nomenclatura psicologica quanto i concetti logici di vero o falso, nonché i concetti etici di giusto ed errato, o quelli estetici di bello e brutto. La religiosità non denota una funzione dell'anima, ma un suo ideale. Come la saggezza o la sincerità, essa dipende dal carattere individuale dell'uomo e assume il colore delle sue qualità. Così, esiste una

forma appassionata di religiosità e una forma calma, una forma attiva e una quietista, una forma emotiva e una intellettuale. Tuttavia, benché la religiosità non possa prescindere dalla struttura mentale dell'individuo, è futile cercare di spiegarla come una tendenza o una deviazione della psiche. Essa è lungi dall'essere la risultante di attitudini psichiche o di funzioni organiche. Determinate disposizioni possono influenzarla o renderla più intensa, non mai crearla.

Come atto, la religiosità è parte del flusso della vita psichica. Il suo contenuto spirituale non si identifica, tuttavia, con l'atto vero e proprio. Essa assume carattere universale, e deve essere distinta dalla funzione psichica soggettiva. La religiosità è un modo oggettivo di pensare e di vivere spiritualmente. Vi sono stati tempi in cui il senso religioso era altrettanto diffuso quanto lo è oggi la conoscenza della tavola pitagorica.

Se vogliamo capire la religiosità, dobbiamo analizzare la consapevolezza che accompagna gli atti dell'uomo religioso e cercare di individuare i concetti latenti nella sua mente. Non è quasi il caso di insistere sul fatto che la validità di una simile analisi non può essere inficiata dalla possibilità che i concetti derivati da un'indagine generale possano anche non essere riscontrabili in ogni atto o esempio di religiosità. Che un poeta dimostri scarsa dimestichezza con le regole della sua arte, o che egli non le applichi in ogni sua poesia, non significa che non esistano regole per scrivere in versi.

Per il proposito che ci siamo posti, non sarebbe necessario occuparci degli aspetti psicologici del problema. Essi hanno la loro importanza ma richiederebbero un'indagine dettagliata. Il nostro intento è di rivolgere l'attenzione agli elementi essenziali, basilari, che sono comuni ai vari tipi di religiosità, tralasciando le colorazioni accidentali e i dettagli di scarsa importanza che l'accompagnano e che possono essere diversi secondo i casi. Compito nostro sarà quello di descrivere la religiosità quale è, senza pretendere di spiegarla o di dimostrare che essa deriva da altri fenomeni. Non sottoporremo ad analisi psicologica il decorso che essa segue, né gli aspetti particolari con cui si presenta nella vita di ogni individuo. Non cercheremo di tracciare il suo sviluppo storico attraverso i tempi e nella matrice delle varie ci-

viltà; ci sforzeremo piuttosto di illustrarne il contenuto spirituale e di rilevarne i concetti e le manifestazioni in rapporto alle realtà principali della vita comune.

Un atteggiamento di tutto l'uomo

Definire la religiosità come una capacità, una qualità potenziale dell'anima, sarebbe come definire l'architettura in termini di abilità manuale. È impossibile giungere alla comprensione dei fatti fermandosi a studiarne le origini. Sarebbe ugualmente errato catalogare la religiosità come uno stato d'animo, una condizione emotiva, il fremito di un sentimento romantico: sarebbe come voler caratterizzare la luce della luna come melanconia, oppure esprimere un giudizio sulla navigazione in base alla sua pericolosità per la vita umana. D'altra parte, annoverare la religiosità tra le virtù morali o intellettuali sarebbe come inchiodare l'ombra di un cavallo in fuga: non si avrebbe né il cavallo né l'ombra. La religiosità non si esaurisce in atti isolati, in esperienze sporadiche, effimere; né si limita a un solo strato dell'anima. Pur manifestandosi in atti particolari, è al di là delle distinzioni tra intelletto ed emozione, tra volontà e azione. Sembra avere origine nelle profondità dove non arriva la ragione, e sembra estendersi al di là della coscienza. Nonostante si riveli in singoli atteggiamenti di devozione o di riverenza, o nel desiderio di servire, le sue forze fondamentali si trovano in uno strato dell'anima molto più profondo dell'orbita di ciascuno di questi atteggiamenti. È qualcosa di incessante, di persistente e di immutabile nell'anima, un atteggiamento interiore perpetuo di tutto l'uomo. Come una brezza nell'atmosfera, essa percorre tutti gli atti, le espressioni e i pensieri; è un tenore di vita che si rivela in ogni tratto del carattere, in ogni maniera di agire.

La sola vita degna di essere vissuta

La religiosità addita qualcosa che è oltre se stessa. Operando dentro di noi, essa ci tiene sempre indirizzati verso qualcosa che trascende l'uomo, qualcosa che va oltre l'istante presente,

qualcosa che supera ciò che è visibile e accessibile. Impedendo con fermezza all'uomo di tuffarsi nelle sensazioni o nell'ambizione, essa si erge a campione di qualcosa che è più importante dell'interesse e dei desideri, della passione o della carriera. Sebbene l'uomo religioso non rifiuti l'incanto e la bellezza del mondo, egli comprende che la vita si svolge entro orizzonti vasti, orizzonti che si estendono oltre l'ambito della vita individuale e anche della vita di una nazione, di una generazione e persino di un'epoca. Il suo sguardo percepisce qualcosa che indica il divino. Nelle piccole cose egli avverte quanto hanno di significativo, nelle cose comuni e semplici sente il significato ultimo; nella rapidità di ciò che è passeggero gli si rivela la quiete dell'eterno. La religiosità, mentre rimane in rapporto con ciò che l'uomo sa e sente intorno agli orizzonti della vita, oltrepassa di gran lunga la somma totale ottenuta addizionando le varie esperienze intellettuali ed emotive. La sua essenza rappresenta, in verità, qualcosa che è più di una teoria, di un sentimento o di una convinzione. Per coloro che vi aderiscono, la religiosità è acquiescenza al destino, l'unica vita degna di essere vissuta, l'unico corso della vita che non getta alla fine l'uomo in un caos bestiale.

Così la religiosità è un modo di vivere. È l'orientamento dell'intima essenza dell'uomo verso il sacro. È un interesse predominante per il valore supremo di tutti gli atti, sentimenti e pensieri. Con il cuore aperto e attratto da una forza di gravità spirituale, l'uomo religioso avanza per così dire verso il centro di una quiete universale, e la sua coscienza è aperta ad ascoltare la voce di Dio.

La vita di ogni uomo è dominata da certi interessi e determinata sostanzialmente dall'aspirazione verso le cose che gli premono maggiormente. L'interesse principale dell'uomo religioso è la sollecitudine per la sollecitudine di Dio, la quale perciò diventa la forza motrice che controlla il corso delle sue azioni e decisioni, che plasma le sue aspirazioni e il suo comportamento. È falso intravedere in atti isolati di percezione o di considerazione gli elementi decisivi del comportamento umano. In verità, è l'indirizzo della mente e del cuore, l'interesse generale di un individuo, che lo porta a vedere e scopri-

re certe situazioni e a trascurarne delle altre. L'interesse, come abbiamo già rilevato, è una facoltà di comprensione selettiva basata su idee preesistenti, su intuizioni, riconoscimenti e preferenze precedenti. L'interesse dell'uomo religioso è determinato dalla sua fede, così che la religiosità è fede tradotta nella vita, spirito incarnato in una personalità.

L'anonimato interiore

La religiosità è l'esatto contrario dell'egotismo. Vivendo nella visione dell'inesprimibilmente puro, l'uomo religioso volta la schiena alla propria vanità umana e anela soltanto a sottomettere le forze dell'egotismo al potere di Dio. Egli si rende conto sia della meschinità della vita umana, sia della miseria e dell'insufficienza del servizio umano; e perciò, per evitare che l'integrità e la purezza della devozione siano contaminate dall'interferenza del suo gretto io, lotta per escludere e dimenticare se stesso e per l'anonimato interiore del servizio. Egli vuole non essere cosciente di consacrare se stesso al servizio di Dio. L'uomo religioso non pretende ricompense; egli odia lo spettacolo, il primo piano di qualunque genere, ed è schivo a esporre le proprie qualità persino alla propria mente. Assorbito completamente dalla bellezza di ciò che venera, si dedica a fini la cui grandiosità supera la sua stessa capacità di adorazione.

Non un'abitudine

La religiosità non è un'abitudine che scorre in un solco familiare. È piuttosto un impulso, uno scatto, un moto del proprio io. Se le manca ardore, zelo, impegno, vigore e applicazione, rimane una cosa stentata. Nessuno che sia stato almeno una volta raggiunto dalla sua forza riuscirà a liberarsi completamente della sua energia incalzante. Nei momenti di tensione, l'uomo religioso può inciampare, può commettere gravi errori oppure smarrirsi; nella sua debolezza, può temporaneamente cedere a ciò che è piacevole anziché tenersi legato a ciò che è vero, può inseguire ciò che è ostentazione anziché ciò che è semplice e difficile; tuttavia la sua adesione al sacro risulterà

soltanto allentata, non si infrangerà mai del tutto. A simili errori segue infatti sovente un nuovo slancio verso la meta, e l'errore serve a dare un nuovo impulso.

Saggezza e religiosità

Per quanto implichi una certa profondità spirituale, la religiosità non è frutto dell'intelligenza innata. La sua forza, più che dall'acutezza della mente, deriva dalla purezza del cuore. Essere religiosi non significa necessariamente essere sagaci o giudiziosi. Come tendenza prevalente, in essa si trovano, però, certe caratteristiche particolari della saggezza, intesa nel senso antico di questo termine. Religiosità e saggezza infatti richiedono entrambe autocontrollo, superamento di sé, abnegazione, forza di volontà e fermezza di propositi. Tuttavia, benché queste qualità servano al conseguimento della religiosità, non ne costituiscono l'essenza. Questa è costituita dalla sollecitudine per il trascendente, dalla dedizione a Dio. Per l'uomo religioso, come anche per l'uomo saggio, il dominio di sé è una necessità della vita. Diversamente dall'uomo saggio però, l'uomo religioso comprende di non essere il padrone della propria vita, ma di essere piuttosto un mediatore al quale è affidato il compito di amministrarla nel nome di Dio.

Fede e religiosità

La religiosità non soltanto accetta il mistero ma cerca di unirlo allo sforzo umano, osando elevare l'umano al livello dello spirituale. Ciò non dovrebbe essere chiamato un'esperienza, ma l'agire conforme a un'esperienza; non una sollecitudine per il significato e la relativa indagine, ma un tentativo di equilibrare la vita con un significato riconosciuto.

L'uomo religioso è sensibile a ciò che è solenne nella semplicità, a ciò che è sublime nel sensibile; eppure egli non aspira a penetrare nel sacro. Al contrario, si sforza di essere egli stesso compenetrato e attivato dal sacro, ansioso di accondiscendere alla sua forza, di identificarsi con ogni tendenza del mondo verso il divino. Per la religiosità non è la prospettiva

che conta ma l'effetto; non la nozione ma il sentimento; non l'informazione ma l'apprezzamento; non la conoscenza ma la veracità. La religiosità non consiste nell'immaginare qualcosa che viene, ma nel cercare di avvicinarsi. Essa non si identifica con i riti e le cerimonie, bensì con la cura e l'affetto con cui si eseguono, con il tocco personale che si riesce a conferire loro, con l'offerta della propria vita. La religiosità è la realizzazione e la verifica del trascendente nella vita umana.

La religiosità è una questione di vita; non solo comprensione della realtà del trascendente, ma un'attitudine adeguata nei suoi confronti; non solo una visione, una via al credere, ma la disposizione, la risposta a una chiamata, un modo di vita. La religiosità si trova tutta all'interno del soggetto e ha origine nell'iniziativa umana. Essa è generalmente preceduta dalla fede, e allora è un'acquisizione della fede, uno sforzo per portare a effetto le idee di fede, per seguire i suoi suggerimenti. La religiosità non mira solamente ad apprendere la verità della fede ma a sentirsi d'accordo con essa; non solamente a incontrarsi con Dio ma a dimorare vicino a lui, acconsentire alla sua volontà, farsi eco delle sue parole e rispondere alla sua voce.

La religiosità ci rivela la parte più alta di noi, ci fa scoprire ciò che è squisito nell'anima umana e libera gli elementi più puri dell'avventura umana. Sostanzialmente, essa è un atteggiamento nei confronti di Dio e del mondo, nei confronti degli uomini e delle cose, della vita e del destino.

In presenza di Dio

L'uomo religioso è posseduto dalla consapevolezza della presenza e della vicinanza di Dio. Ovunque e in ogni momento egli vive come se avesse dinanzi a sé la visione di lui, sia quando è attento alla sua vicinanza, sia quando non lo è. Egli si sente abbracciato dalla misericordia di Dio come da un grande spazio circostante. La consapevolezza di Dio gli è vicina quanto il battito del proprio cuore, spesso calma e profonda ma talvolta soverchiante, inebriante, tale da infuocare l'anima. La realtà grandiosa di Dio è presente come un senso di

pace, di potenza e di infinita tranquillità, come un'inesauribile fonte di aiuto, come una compassione senza limiti, come un cancello aperto che aspetta l'orante. Accade talvolta che la vita dell'uomo religioso è talmente rapita in Dio che il cuore gli trabocca come un calice nella mano di Dio. Questa presenza di Dio non è come la vicinanza di una montagna o di un oceano, la cui vista può essere evitata chiudendo semplicemente gli occhi o allontanandosi da quel luogo. La convergenza con Dio è invece un fatto inevitabile, a cui non si può sfuggire; come l'aria nello spazio, essa viene sempre respirata anche se non se ne è sempre consapevoli.

Dio sta tra l'uomo e il mondo

L'indugiare sulle cose che sono le pietre di passaggio sul sentiero che conduce al sacro, il sentirsi assorti nella grande e miracolosa visione della sua presenza, non significa necessariamente l'esclusione dei comuni modi di vita, né ha per conseguenza che si perda di vista la bellezza del mondo o dei valori profani. L'amore che la religiosità nutre per il creatore non esclude l'amore per il creato, ma implica un accostamento particolare a tutti i valori. Dio è prima di tutte le cose, e tutti i valori vengono visti attraverso di lui. Il mero splendore dell'apparenza non esercita alcun fascino sull'uomo religioso. Egli è chino su ciò che è buono agli occhi di Dio, e considera prezioso ciò che si accorda con la sua pace. Non si lascia ingannare da ciò che è specioso né dissuadere da ciò che è sconveniente. Vestiti splendenti, un viso sorridente o miracoli d'arte non riescono a incantarlo se coprono il vizio o la bestemmia. Gli edifici più sfarzosi, i templi più belli e i monumenti della gloria mondana suscitano in lui un senso di repulsione, se sono stati costruiti con il sudore e con le lacrime di schiavi sofferenti, o eretti con l'ingiustizia e la frode. L'ipocrisia e l'apparenza della devozione gli sono più disgustose dell'iniquità aperta. Ma nelle mani ruvide e sciupate dei suoi pii genitori, o nel corpo mutilato e nel volto pieno di lividi di quelli che hanno mantenuta intatta la fede in Dio pur nella persecuzione, egli scopre l'ultima grande luce sulla terra.

Una vita compatibile con la presenza di Dio

Tutto ciò che l'uomo religioso fa è collegato con il divino; ogni più minuscola inezia è tangente al suo corso. Quando respira, egli si serve della sua forza; quando pensa, esercita il suo potere. Egli si muove continuamente sotto l'invisibile baldacchino del ricordo, e il meraviglioso peso del nome di Dio poggia stabile sulla sua mente. La parola di Dio è per lui vitale quanto l'aria o il cibo. Egli non è mai solo, mai senza compagnia, poiché Dio è alla portata del suo cuore. Per un'afflizione o un colpo improvviso, egli può sentirsi temporaneamente come su un sentiero desolato, ma un lieve volgere degli occhi è sufficiente a fargli scoprire che la sua angoscia è sorpassata dalla compassione di Dio. All'uomo religioso non occorre alcuna comunicazione miracolosa per avvertire la presenza di Dio; né occorre una crisi per risvegliare in lui il significato e l'importanza di questa presenza. La sua consapevolezza può essere momentaneamente soffocata o celata da una svolta violenta della coscienza, ma non svanisce mai. E questa certezza di vivere continuamente sotto lo sguardo vigile di Dio porta l'uomo religioso a riconoscere tracce di Dio nelle varie cose che egli incontra sul suo cammino quotidiano; cosicché molti semplici eventi possono essere da lui riconosciuti sia per ciò che sono, sia come una garbata allusione o un gentile ricordo di cose divine. Egli mangia e beve, lavora e gioca, conversa e medita in questo stato di attenzione, poiché la religiosità è una vita compatibile con la presenza di Dio.

Il valore della realtà

Questa compatibilità si rivela nel modo con cui l'uomo religioso considera e valuta tutti i fenomeni. L'uomo è portato per natura a giudicare cose ed eventi secondo lo scopo a cui servono. Nella vita economica, un uomo è valutato secondo il suo grado di scienza, il suo valore nel lavoro e la sua posizione sociale; ogni oggetto nell'universo è considerato una merce o un attrezzo, il cui valore viene misurato secondo la quantità di lavoro che esso riesce a svolgere o secondo il piacere che può procura-

re, di modo che l'utilizzazione è la misura di tutto. Ma l'universo è stato creato unicamente per l'uso dell'uomo, per l'appagamento dei suoi desideri animali? È certamente ovvio quanto sia rude e, in verità, avventato assoggettare ai nostri interessi altri esseri, dal momento che ogni esistenza possiede un suo valore intrinseco, e che servirsi degli altri senza riguardo per la loro personalità significa profanarli e disprezzare la loro effettiva dignità. La follia di una simile strumentalizzazione si manifesta nella vendetta che inevitabilmente ne segue: trattando tutto come uno strumento, l'uomo si fa strumento di qualcosa che egli non comprende. Facendo schiavi gli altri esseri, egli getta se stesso in uno stato di schiavitù, mettendosi al servizio dei signori della guerra o di pregiudizi che gli vengono imposti. In realtà, egli sciupa sovente la propria vita al servizio di passioni che altri con scaltrezza suscitano in lui, ingenuamente convinto, a modo suo, di assecondare la propria libertà.

Il valore intimo di qualsiasi entità – uomini o donne, alberi o stelle, concetti o cose – in realtà non è mai del tutto soggetto a un nostro scopo. Ogni entità ha un valore in se stessa del tutto indipendente da qualsiasi funzione che la renda utile ai nostri scopi. Questo è vero in modo particolare per l'uomo, poiché è la sua essenza (quel segreto del suo essere in cui affondano le radici l'esistenza e il suo significato) a imporci il rispetto; di modo che, quand'anche non conoscessimo alcun modo in cui egli possa essere utile, o alcun mezzo per sottometterlo a un nostro fine o scopo, dovremmo stimarlo già per la sua stessa essenza.

Un atteggiamento verso tutta la realtà

Inoltre, la religiosità è un atteggiamento verso tutta la realtà. L'uomo religioso è attento alla dignità di ogni essere umano e a quei rapporti con i valori spirituali che anche il mondo inanimato possiede in modo inalienabile. Con la sua capacità di sentire questi rapporti tra le cose e i valori trascendenti, egli non arriverà mai a svilire una cosa assoggettandola al proprio servizio. Il segreto di ogni essere è la cura e la sollecitudine che Dio vi ha investito. In ogni evento è in gioco qualcosa di

sacro, per questo l'uomo religioso si accosta alla realtà con un senso di riverenza. Questo spiega anche la solennità e coscienza con cui egli affronta sia le cose importanti sia quelle di poco conto.

La riverenza

La riverenza è un atteggiamento particolare verso qualcosa di prezioso e di grande valore, verso un essere che è superiore. È un saluto dell'anima; il riconoscimento di un valore senza che se ne tragga un utile o un vantaggio personale. Cose ed eventi sono di una trasparenza unica. Il mondo è trasparente, e nessun velo può nascondere Dio completamente. Perciò l'uomo religioso è sempre attento a scorgere dietro l'apparenza delle cose una traccia del divino, e in tale modo il suo comportamento di fronte alla vita è di riverente attesa.

A causa di questo suo atteggiamento riverente, l'uomo religioso si sente in pace con la vita, nonostante tutti i conflitti che vi si agitano. Nelle vicissitudini della vita, egli assume una posizione di paziente acquiescenza, poiché ne intravede spiritualmente il potenziale significato. Ogni esperienza gli schiude la porta di un tempio splendente di nuova luce, anche se l'atrio è spoglio e buio. L'uomo religioso accetta le prove e l'angoscia della vita, perché comprende che esse fanno parte della totalità della vita. Quest'accettazione non significa compiacenza o rassegnazione fatalistica. Egli non è insensibile; al contrario, dimostra una acuta sensibilità per il dolore e per la sofferenza, per le avversità e per il male, nella propria e nell'altrui vita; tuttavia possiede una forza interiore sufficiente per innalzarsi al di sopra del dolore; e, comprendendo il vero significato di simili affanni, il dolore gli sembra una specie di arroganza. Non conoscendo mai il significato ultimo delle cose, non è ammissibile una netta distinzione tra ciò che nella nostra esperienza riteniamo buono o cattivo. È molto più importante amare che abbandonarsi al dolore; e nella consapevolezza amorosa dell'ampia portata di tutto quanto concerne la nostra vita, l'uomo religioso non sopravvaluterà mai il peso apparente degli eventi passeggeri.

La gratitudine

L'uomo naturale prova una gioia genuina quando riceve un dono, quando ottiene qualcosa che non ha meritato. L'uomo religioso sa che niente di ciò che possiede è stato meritato; neppure le sue percezioni, i suoi pensieri e le sue parole, neppure la sua vita sono suoi per suo merito. Egli sa che non può pretendere niente di tutto quello di cui egli è dotato. Sapendo perciò di meritare poco, non esige mai niente per sé. E poiché la sua gratitudine è più forte dei suoi bisogni e desideri, riesce a vivere in gioia e con animo tranquillo. Essendo evidente per l'uomo naturale la benedizione di Dio in tutto quello che riceve, egli ha nei confronti della vita un duplice atteggiamento: di gioia e di tristezza.

L'uomo religioso invece ne conosce solamente uno, giacché considera la tristezza un deprezzamento arrogante e presuntuoso delle realtà sottostanti. La tristezza deriva dal fatto che l'uomo crede di aver diritto a un mondo migliore, più piacevole. La tristezza è un rifiuto, non un'offerta; un rimprovero, non un apprezzamento; una fuga invece di un inseguimento. La malinconia affonda le radici nella pretenziosità, nell'incontenabilità e nel disprezzo del bene. Vivendo in uno stato di irritazione e di continuo litigio con il destino, l'uomo triste avverte ostilità ovunque, e sembra non rendersi conto dell'illegittimità delle sue lamentele. Egli possiede un'acuta sensibilità per le incongruenze della vita, ma rifiuta ostinatamente di riconoscere la grazia delicata dell'esistenza.

Gli atti comuni sono avventure

L'uomo religioso non considera la vita come un fatto scontato. Il pesante mestiere del vivere non gli nasconde il miracolo della vita e la consapevolezza di vivere attraverso Dio. Nessuna consuetudine di vita sociale o economica affievolisce la sua consapevolezza delle ineffabili meraviglie contenute nella natura e nella storia.

Ai suoi occhi la storia è una improvvisazione perpetua da parte del creatore, nella quale l'uomo continuamente e violen-

temente interferisce; e il suo cuore è intento a fissare il grande mistero che Dio e l'uomo stanno recitando. Così, il suo principale patrimonio non è un'esperienza singola ma la vita stessa. Qualsiasi esperienza eccezionale serve soltanto da buco della serratura per la chiave della sua fede. Egli non dipende da ciò che è eccezionale, poiché per lui i più comuni tra i fatti sono avventure nel dominio spirituale e tutti i suoi normali pensieri sono, per così dire, sensazioni del sacro. Egli sente il calore del bene in tutte le cose e scopre tracce di Dio in quasi tutti gli oggetti ordinari a cui rivolge lo sguardo. Per questo le sue parole portano speranza in un mondo sordido e disperato.

La responsabilità

La sfera nella quale l'uomo religioso si sente coinvolto non riguarda un singolo ambito come, per esempio, quello dei fatti etici, ma investe la vita intera. La vita è per lui una sfida alla quale non può mai rinunciare. Nessuna evasione da parte sua gli permette di evitarla e nessuna sfera d'azione, né periodo della vita possono esserne esenti. Così, la religiosità non può consistere soltanto in atti specifici come la preghiera o le osservanze rituali, ma è legata a tutte le azioni, accompagna tutti i fatti e forgia tutta la vicenda della vita. La responsabilità dell'uomo davanti a Dio non può venire congedata da un'escursione nella spiritualità, facendo della vita l'episodio di una rapsodia spirituale; il senso di responsabilità è l'impalcatura sulla quale l'uomo si appoggia quotidianamente mentre costruisce la sua vita. Su questa impalcatura si svolge ogni suo atto, ogni evento della mente, di modo che incessantemente l'uomo è al lavoro, costruendo la sua vita, la sua casa, la sua speranza in Dio, o demolendole.

Responsabilità implica libertà, e anche l'uomo soggetto al suo ambiente, ai legami sociali, al proprio carattere può sentirsi libero davanti a Dio. Soltanto dinanzi a Dio l'uomo è veramente indipendente e veramente libero. La libertà a sua volta implica responsabilità, e infatti l'uomo è responsabile del modo in cui egli si serve della natura. È sorprendente la leggerezza con cui l'uomo moderno considera la propria re-

sponsabilità verso il proprio mondo. Di fronte a un mondo stipato fino a traboccare di materiale e di energie meravigliose, egli è pronto ad afferrare senza esitazione o scrupolo qualunque cosa si trovi a portata di mano. Onnivoro nei suoi desideri, incontenibile nei suoi sforzi, tenace nei suoi propositi, egli cambia gradatamente la faccia della terra; né pare ci sia qualcuno che voglia impedirglielo o che voglia sfidare la sua supremazia. Illusi da questa apparente grandezza, noi non ci chiediamo minimamente in base a quale diritto pretendiamo di impossessarci dell'universo. I nostri desideri e impulsi mutevoli, per quanto spontanei, non ci danno alcun titolo di proprietà. Senza curarci di questo, noi prendiamo per scontato il nostro diritto, e arraffiamo tutto, senza mai chiederci se per caso non stiamo compiendo una rapina. Le centrali elettriche, le fabbriche e i grandi magazzini ci hanno reso familiare lo sfruttamento della natura a nostro beneficio. Allettati dalla familiarità – questa invisibile trappola della mente – cediamo facilmente all'illusione che queste cose siano nostre a pieno diritto e meditiamo poco sul fatto che il sole, la pioggia, i corsi d'acqua non sono in alcun modo nostri di diritto. Soltanto quando ci imbattiamo d'improvviso in cose che superano chiaramente la portata del dominio o della giurisdizione umana (come le montagne o gli oceani) oppure in avvenimenti che sfuggono al nostro controllo (come la morte improvvisa, i terremoti o altre catastrofi), ci sentiamo in certo modo scossi nella nostra illusione.

In realtà, l'uomo non ha poteri illimitati sulla terra, come non ne ha sulle stelle o sui venti. Egli non dispone completamente neppure di se stesso. In senso assoluto, si può dire che né il mondo né la sua vita gli appartengono. E quanto alle cose che egli controlla in qualche grado, questo suo controllo riguarda non la loro essenza ma la loro semplice apparenza, come è chiaro a chiunque abbia osservato con sguardo non offuscato anche soltanto un fiore o una pietra. Allora sorge l'interrogativo: Chi è il padrone? A chi appartiene tutto quello che esiste? «La terra è del Signore.» Così l'uomo religioso considera proprietà di Dio le forze della natura, i pensieri della sua stessa mente, la vita e il destino. Questa convinzio-

ne guida il suo atteggiamento di fronte a tutte le cose. Quando viene colpito dalle calamità non si lamenta né precipita nella disperazione: egli sa che nella vita tutto è sollecitudine divina, dato che tutto quello che esiste è proprietà divina.

Un dono perpetuo

Così l'uomo religioso comprende anche che tutto ciò di cui egli può disporre gli è stato conferito come un dono. C'è differenza tra possesso e dono. Il possesso è solitudine. La stessa parola dice che senza il consenso di colui che possiede gli altri sono esclusi dall'uso dell'oggetto posseduto e coloro che attribuiscono tanta importanza al fatto di possedere alla fine si condannano all'autoscomunica e alla solitudine. D'altra parte, con il dono, il ricevente ottiene, oltre al regalo, anche l'amore del donatore. Un dono rappresenta perciò un vaso che racchiude l'affetto, il quale però viene distrutto appena il ricevente comincia a considerarlo come una proprietà. L'uomo religioso afferma di ricevere da Dio un dono perpetuo, poiché in tutto ciò che gli capita sente l'amore di Dio. Nelle mille e una esperienze che compongono un giorno egli è conscio dell'amore che interviene nella sua vita.

Il significato del sacrificio

L'uomo comune è portato a non prendere in considerazione tutte le tracce della presenza del divino nella vita. Nella sua presunzione e vanagloria crede di essere lui il proprietario. Agli occhi dell'uomo religioso questo atteggiamento è un sacrilegio, ed egli si salva da una simile allucinazione con l'ascetismo e il sacrificio. Dalla sensazione di credersi il proprietario egli si libera rinunciando per amore di Dio alle cose generalmente desiderate o apprezzate e privandosi delle cose a lui preziose per amore di altri che ne hanno bisogno. Così, sacrificare non significa abbandonare ciò che ci è stato concesso, né gettare via i doni della vita: significa invece restituire a Dio ciò che abbiamo ricevuto da lui, mettendolo al suo servizio. Una restituzione che è una forma di ringraziamento.

Autoespropriazione e offerta sono gli elementi essenziali del sacrificio. Il solo atto di offerta senza l'autoespropriazione non implicherebbe una partecipazione personale e potrebbe cadere facilmente in un atto rituale esteriore in cui l'aspetto meccanico prevarrebbe su quello personale. Esso sfocerebbe in una ostentazione e meccanicizzazione dell'atto di sacrificio, come è avvenuto spesso nella storia delle religioni. D'altronde l'autoespropriazione da sola tende a fare dell'ascetismo un fine a sé, perdendo così il suo rapporto con Dio. L'ascetismo vero non consiste semplicemente nello spogliarsi ma nel dare a Dio ciò che per noi è prezioso.

La povertà è spesso stata elevata a ideale dagli uomini religiosi; tuttavia, un individuo può essere povero di beni materiali ma essere attaccato ancor più tenacemente alle sue ambizioni e ai beni intellettuali. La mera povertà non è un bene di per sé, poiché l'amarezza della povertà sconvolge sovente la bilancia dei valori nel carattere umano, mentre la gioia che l'uomo retto prova di fronte ai doni di Dio gli conferisce la forza per servire e i mezzi per dare. Scopo del sacrificio non è il depauperamento di se stessi ma il cedere a Dio tutte le aspirazioni, creando così nel cuore uno spazio per lui. Esso è inoltre una *imitatio Dei*, in quanto è effettuato alla maniera del divino donatore, e ricorda all'uomo che egli è stato creato a somiglianza del divino e perciò è collegato con Dio.

Affinità con il divino

Qui però ci si presenta un altro problema. Come dobbiamo intendere l'affinità dell'uomo con il divino? Un'indicazione di questa affinità è nella sua persistente aspirazione a trascendere se stesso. Egli possiede la capacità di votarsi a uno scopo più elevato, ha la volontà di servire, di dedicare se stesso a un compito che va al di là dei suoi stessi interessi e della sua vita, di vivere per un ideale. Questo ideale può essere la famiglia, un amico, un gruppo, la nazione, oppure l'arte, la scienza o il servizio a favore della società. Mentre in molte persone tale volontà di servire risulta soppressa, nell'uomo religioso essa splende e fiorisce. Mentre in molte vite questi ideali sembrano

vicoli ciechi, nell'uomo religioso essi sono strade per arrivare a Dio. Se questi ideali si trasformano in idoli, fine a se stessi, essi chiudono l'anima; per l'uomo religioso essi sono invece le aperture attraverso le quali si fa penetrare da lontano la luce per illuminare i tanti e tanti particolari insignificanti. Per lui gli ideali sono passi lungo la via, mai la destinazione finale.

Un tesoro di Dio

La religiosità infine è fedeltà alla volontà di Dio. Sia questa volontà compresa oppure no, essa viene accettata come buona e santa, ed è oggetto di obbedienza nella fede. La vita è un mandato, non l'usufrutto di una rendita; un compito, non un gioco; un comando, non un favore. All'uomo religioso la vita non si presenta mai come una catena di eventi che si susseguono fatalmente l'uno all'altro, ma come una voce che chiama. È un flusso di occasioni di servire, in cui ogni esperienza apre la via a un nuovo dovere, di modo che tutto ciò che entra nella vita è un mezzo per manifestare la sua rinnovata devozione. La religiosità perciò non è un eccesso di entusiasmo ma implica la decisione di impostare la propria vita nel perseguimento della volontà di Dio. Tutti i pensieri e i piani dell'uomo religioso ruotano intorno a questa sollecitudine, e non vi è niente che possa distrarlo o allontanarlo dalla via che ha intrapreso. Chi si incammina su questa via capisce subito quanto sia imperioso lo spirito. Egli sente l'impulso a servire, e sebbene cerchi in certi momenti di evadere, la forza di questo impulso lo riporta inevitabilmente sulla giusta strada alla ricerca della volontà di Dio. Prima di agire, egli si soffermerà per soppesare sulla bilancia di Dio gli effetti del suo atto. Prima di parlare, egli si chiederà se le sue parole saranno gradite a lui. In questo modo, nel dominio di sé e in questo sforzo coscienzioso, con sacrificio e schiettezza d'animo, nella preghiera e nella misericordia, egli procede per la sua strada, che per lui è più importante del traguardo stesso. Il suo destino non è di portare a termine le cose ma di contribuirvi, e il suo desiderio di servire influisce su tutto il suo comportamento. La sua preoccupazione per la volontà di Dio non interessa solo una

parte delle sue attività: il suo intenso desiderio è di mettere la sua vita intera a disposizione di Dio. In ciò egli trova il vero significato della vita. Infatti, si sentirebbe misero e smarrito se non avesse la certezza che la sua vita, pur insignificante, adempie un certo scopo nel grande disegno. La vita acquista per lui un valore più grande se si sente impegnato in propositi che lo distolgono da se stesso. In tal modo, egli sente che, qualunque cosa faccia, sta salendo, passo dietro passo, una scala che porta alla realtà ultima. Portando sollievo a una creatura egli reca aiuto al creatore. Soccorrendo i poveri, realizza una sollecitudine di Dio. Ammirando il bene, venera lo spirito di Dio. Amando il puro, egli è attirato verso di lui. Promuovendo la giustizia, egli indirizza le cose verso la sua volontà, che deve essere il traguardo di ogni cosa. Salendo questa scala, l'uomo religioso arriva a uno stato di dimenticanza di sé, nel quale sacrifica non solo i propri desideri ma anche la stessa sua volontà, poiché comprende che quello che conta è la volontà di Dio e non la propria perfezione o salvezza. Così, la gloria della dedizione dell'uomo al bene diviene un tesoro di Dio sulla terra.

Il nostro destino è di aiutare

Il maggior problema non è come continuare ma come elevare l'esistenza. È presunzione invocare una vita oltretomba, se prima di scendere nella tomba non invociamo la vita eterna. L'eternità non è perpetuo futuro, ma perpetua presenza. Egli ha piantato in noi il seme della vita eterna. Il mondo a venire non è soltanto un aldilà, ma anche un *qui e ora*.

Il nostro maggior problema non è come continuare ma come ritornare. «Come posso ripagare Dio di tutti i suoi generosi atti verso di me?» (*Salmi* 116,12). Quando la vita è una risposta, la morte è un ritorno a casa. «Preziosa agli occhi del Signore è la morte dei suoi santi» (*Salmi* 116,14). Infatti, il nostro maggior problema non è che un'eco della sollecitudine di Dio: Come posso ripagare l'uomo di tutti i suoi generosi atti verso di me? «Perché la pietà di Dio dura in eterno.»

Questo è il significato dell'esistenza: riconciliare la libertà

con il servizio, l'effimero con il durevole, ordire i fili temporali nel tessuto dell'eternità.

La saggezza più profonda cui può giungere l'uomo consiste nel sapere che il suo destino è aiutare, servire. Dobbiamo vincere per essere vinti; dobbiamo acquisire per donare; dobbiamo trionfare per essere sopraffatti. L'uomo deve capire per poter credere, sapere per poter accettare. L'aspirazione è ottenere, la perfezione è distribuire. Questo è il significato della morte: la consacrazione ultima di se stessi al divino. La morte, così compresa, non sarà deformata dall'ansia dell'immortalità, perché questo atto di dare è il contraccambio dell'uomo a Dio per il dono della vita che Dio gli ha fatto. Per l'uomo religioso morire è un privilegio.

Note

Parte prima. Il problema di Dio

VI. *Un interrogativo al di là delle parole*

¹ Vedi pp. 174-75.

² Vedi p. 115.

VIII. *L'interrogativo supremo*

¹ Vedi p. 115.

X. *Dubbi*

¹ Vedi Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, 6, 493.

XI. *Fede*

¹ William David Ross, *The Right and the Good*, Hackett, Indianapolis, 1980 (1931), p. 12: «La natura dell'evidente di per se stesso si esplica nel fatto di non essere evidente a ogni mente anche non evoluta, ma di essere appreso con immediatezza dalle menti che abbiano raggiunto un certo grado di maturità; e perché le menti possano arrivare al grado necessario di maturità, lo sviluppo che si verifica da una generazione all'altra è tanto indispensabile quanto quello che si verifica dall'infanzia fino alla vita adulta».

² *Midrash Hazita* 2,10.

XII. *Che cosa significa per noi il divino?*

¹ Cfr. C.A. Richardson, *Spiritual Realism and Recent Philosophy*, pp. 82 sgg.

² Ernst Cassirer, *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, Chicago 1923, pp. 373 sgg., (trad. it., *Sostanza e funzione. Sulla teoria della relatività di Einstein*, Nuova Italia, Firenze 1973).

XIII. *Un Dio unico*

¹ «Tu sei colui che li lega e li unisce; e accanto a te non vi è unità né sopra né sotto» (Seconda Introduzione a *Tikkuné Zohar*).

² In ebraico la parola *echad* significa sia «uno» sia «unico». È in questo ultimo senso che *echad* dev'essere interpretato nel passo di 2 *Samuele* 7,23, che fa parte del servizio pomeridiano del sabato: «Tu sei uno e il tuo nome è uno; e chi è come il tuo popolo Israele l'unica (*echad*) nazione sulla terra». La medesima interpretazione fu data dai rabbini, cfr. *Bechoroth* 6b. Il *Targum* traduce *echad* con «unico» in *Genesi* 26,10. *Echad* è interpretato nel senso di *meyuchad*, «unico», dissimile dagli altri esseri, nella *Meghillà* 28a. Nella letteratura rabbinica Dio viene chiamato talvolta *Yehido shel olàm*, l'Unico dell'Universo, o *Yachid be-olamo*, cfr. *Tanchuma*, ediz. Buber I, 49a: «Poiché Dio è unico nell'universo, Egli conosce il carattere di ogni singola creatura e la sua mente!». Si confronti anche *Hullin* 28a, 83b; *Bechoroth* 17a.

³ Vedi nota 3 al capitolo XV.

⁴ Il Decalogo non rappresenta, come alcuni studiosi vogliono sostenere, una forma di enoteismo tribale nel senso che la tribù di Israele dovesse riconoscere Dio senza per questo rinnegare l'esistenza delle divinità che altre tribù continuavano a venerare; un Dio del quale non si doveva riprodurre alcuna immagine, che ha creato «il cielo e la terra, il mare, e tutto ciò che è in essi» (*Esodo* 20,11), non può ammettere l'esistenza di altre divinità.

⁵ Vedi pp. 209-10.

XIV. *Dio è il soggetto*

¹ Abraham Joshua Heschel, *Die Prophetie*, Cracovia 1936, p. 182.

XV. *La sollecitudine divina*

¹ Vedi pp. 158 sgg.

² Secondo un'antica dottrina rabbinica il Tetragramma, generalmente reso con il termine «Signore», esprime l'attributo divino dell'amore, mentre il nome Elohim esprime quello del giudizio (*Sifré Deuteronomio* § 27; *Pesikta*, ediz. Buber, pp. 162a e 164a).

³ L'unica eccezione, *Salmi* 112,4, costituisce un chiaro esempio di *imitatio Dei*, cfr. *Salmi* 111,4. Probabilmente il termine deriva dalla parola *rechem* «grembo» e significa amore materno. Nel Talmud babilonese, *Rachmana* «il misericordioso» viene spesso usato per denotare tanto Dio quanto Scrittura, Legge, o la parola di Dio. La Legge è Misericordia.

XVI. *Il Dio che si nasconde*

¹ Vedi *Genesi Rabbà* 22,12, ediz. Theodor, pp. 219 sgg.; Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*, Philadelphia 1968, vol. V, p. 141 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, 3 voll., Adelphi, Milano 1995-99).

² Rabbi Mendel di Kotzk nella sua parafrasi del Salmo 37,3.

³ La traduzione italiana del Salmo 44 qui proposta è a cura di Enzo Bianchi ed è pubblicata nel terzo volume della Bibbia, Mondadori, Milano 2000, pp. 168-70.

XVII. Oltre la fede

¹ «Per Israele, l'erede della religione e della verità, i figli di Giacobbe, l'uomo della verità... è più facile sopportare il peso dell'esilio che credere in qualcosa, anche qualora appaia come un segno o un miracolo, che non sia stato preventivamente sottoposto a un'analisi accurata e ripetuta e non sia stato purificato di tutte le scorie. L'amore d'Israele per la verità e il suo rifiuto di tutto ciò che è dubbio, si rivela con innegabile evidenza nei rapporti del popolo d'Israele con Mosè. Benché essi fossero schiacciati sotto il peso della schiavitù, quando Mosè fu incaricato di recare loro la notizia della redenzione, così rispose al Signore: "Forse essi non avranno fede in me e quindi non ascolteranno la mia voce, perché diranno: Non ti è apparso il Signore" (Esodo 4,1)» (Solomon Ibn Adret di Barcellona [1235-1310], *Responsa* n. 548).

² Carl Gustav Jung, *Two Essays on Analytical Psychology*, London 1928 (da *Analytische psychologieerziehung*, Heidelberg 1926, trad. it. *Due testi di psicologia analitica*, Bollati Boringhieri, Torino 1983).

³ Id., *Psychologische Typen*, Zürich 1920 (trad. it. *Tipi psicologici*, Mondadori, Milano 1993).

⁴ Cfr. rabbi E. Azkari, *Haredim*, Venezia 1601, pp. 186-236.

⁵ Cfr. R. Nissim Gerondi, *Derashoth IX*, Costantinopoli 1530 (?), p. 107a.

⁶ Le diciotto benedizioni cominciano con le parole: «Benedetto sii Tu, Signore nostro Dio e Dio dei nostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe». Si è posta la seguente domanda: Perché è necessario citare i tre nomi specificatamente, dopo aver detto «I nostri padri»? Si risponde che questa ripetizione serve a indicare che né Isacco né Giacobbe si sono basati interamente sui loro padri, ma hanno cercato di trovare Dio da soli. Per questo parliamo del Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe (rabbi Meir Eisenstadt, *Panim Me'iroth* n. 39, Amsterdam 1715).

⁷ «I teologi sono diventati riconoscenti per favori insignificanti, e non importa loro granché quale genere di Dio l'uomo di scienza proponga loro, purché gliene proponga uno» (Bertrand Russell, *The Scientific Outlook*, p. 115, trad. it., *La visione scientifica del mondo*, Mondadori, Milano 1993).

⁸ La fede viene attribuita a Dio in *Deuteronomio* 32,4.

Parte seconda. Il problema del vivere

XVIII. Il problema dei bisogni

¹ Vedi cap. VIII della Parte prima.

² Il termine «bisogno» viene generalmente usato in due sensi: il primo denota una mancanza reale, una condizione oggettiva, mentre il secondo denota la consapevolezza di questa mancanza. È in questo secondo significato, in cui bisogno è sinonimo di interesse, vale a dire di «facoltà insoddisfatta che corrisponde a una condizione non realizzata», che il termine viene usato nel presente caso.

³ Vedi pp. 122-23.

XXI. *Il problema dei fini*

¹ Da distinguere dai bisogni artificiali: vedi sopra, pp. 159-60.

² Vedi pp. 108-109.

XXII. *Che cos'è la religione?*

¹ Yehudah Halewì, *ha-Kusari*, V, 16 (trad. it., *Il re dei Khazari*, Bollati Boringhieri, Torino 1991).

XXIII. *Una definizione della religione ebraica*

¹ Vedi Abraham Joshua Heschel, *Die Prophetie*, cit., pp. 56-87, 127-80.

XXV. *Un modello di vita*

¹ *Mishnà Makkoth* 3,16.

² Vedi Abraham Joshua Heschel, *The Earth Is the Lord's*, New York 1950, p. 63 (trad. it. *La terra è del Signore. Il mondo interiore dell'ebreo in Europa orientale*, Marietti, Genova 1989).

Nota biografica

Abraham Joshua Heschel nacque a Varsavia l'11 gennaio del 1907. Entrambi i genitori appartenevano a famiglie di autorevoli rabbini, al punto che, come scrive Susannah Heschel, «pressoché tutti i grandi leader dei chassidim dell'Europa orientale erano tra gli antenati di mio padre». Educato secondo le tradizioni e gli onori che spettavano a un figlio di rabbino chassid, il giovane Heschel mostrò presto il suo genio. Nel 1927 si recò a Berlino, dove frequentò contemporaneamente l'Università statale (studiando filosofia, ma anche storia dell'arte e filologia semitica) e la Scuola superiore di studi ebraici (*Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*). Benché avesse superato l'esame orale per la tesi di dottorato nel febbraio del 1933, l'ascesa al potere di Hitler, avvenuta proprio tre settimane prima, gli comportò non piccole difficoltà per la pubblicazione della tesi e il relativo conseguimento del titolo, che poté avvenire solo nel dicembre del 1935. La tesi, uno studio sulla natura della profezia biblica intitolato *Die Prophetie*, non trovò alcuna possibilità di edizione in Germania ma fu pubblicata in Polonia grazie all'Accademia polacca delle scienze di Cracovia. Sempre nel 1935 Heschel scrisse un'apprezzata biografia di Maimonide, tradotta in francese l'anno seguente. Nel marzo del 1937 lasciò Berlino, avendo accettato l'invito di Martin Buber a insegnare a Francoforte. Ma nell'ottobre del 1938, nel pieno della notte, la Gestapo fece irruzione nella sua abitazione; ne seguì l'espulsione dalla Germania e il ritorno a Varsavia. Con il decisivo aiuto delle istituzioni universitarie ebraiche americane, Heschel riuscì a lasciare la Polonia giusto poco prima dell'invasione tedesca, e, dopo un breve soggiorno a Londra, nel marzo del 1940 raggiunse gli Stati Uniti. Altri membri della sua famiglia non ebbero la stessa fortuna: sua sorella Esther morì sotto le bombe, la madre fu uccisa dai

nazisti a Varsavia, e altre due sorelle incontrarono la morte nel lager, Gittel a Treblinka, Devorah ad Auschwitz.

Negli Stati Uniti Heschel si dedicò all'insegnamento, dapprima allo Hebrew Union College di Cincinnati, poi allo «Jewish Theological Seminary» di New York dove tenne la cattedra di etica e di mistica ebraica fino alla morte. Nel 1946 sposò Sylvia Straus, una pianista che già dava pubblici concerti, molto apprezzata da Arthur Rubinstein. I primi anni Cinquanta segnarono per Heschel la produzione di quelle opere che lo collocano tra i più grandi pensatori religiosi del XX secolo: *Man Is Not Alone. A Philosophy of Religion* (1951), *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man* (1951), *Man's Quest for God* (1954), *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism* (1955). Seguirono altri volumi importanti: *The Prophets* (1962), *The Theology of Ancient Judaism* (2 volumi, 1962 e 1965), *Who is Man?* (1965), *Israel: an Echo of Eternity* (1967), la raccolta di saggi *The Insecurity of Freedom* (1966) e l'ultimo studio, *A Passion for Truth* (1973), consegnato all'editore poche settimane prima della morte, e di cui Heschel non fece in tempo a vedere la pubblicazione. Da segnalare anche la raccolta di saggi pubblicata postuma nel 1996 a cura della figlia Susannah Heschel col titolo *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, con una preziosa *Introduzione* cui questa nota deve molto.

Negli anni Sessanta Heschel divenne molto attivo anche dal punto di vista politico. Partecipò alle proteste contro la guerra in Vietnam, e accanto a Martin Luther King lottò in favore dei diritti dei neri, prendendo parte alla celebre marcia del 1965 da Selma a Montgomery: «sentivo le mie gambe pregare», ebbe a dire ricordando quell'occasione. La sua azione si fece sentire anche sul fronte del dialogo religioso. Secondo le parole della figlia, Heschel «sentì un'affinità con i cattolici», e va detto che si trattò di un sentimento ampiamente ricambiato. Giunto a Roma per seguire i lavori del Concilio Vaticano II dietro incarico dell'American Jewish Committee, Heschel strinse un'intensa amicizia con il cardinale Bea, il principale estensore della *Nostra Aetate*, il documento conciliare sulle religioni non cristiane. A Roma ebbe anche a incontrare papa Paolo VI in più occasioni. L'ultima fu nel marzo del 1971, quando Heschel si trovava ancora in Italia per una serie di conferenze. Sull'udienza privata in Vaticano Heschel annotò: «Quando il Papa mi vide, sorrise pieno di gioia, il volto radiante, e mi strinse la mano cordialmente, con entrambe le mani – lo fece più di una volta durante l'udienza. Iniziò la conversazione dicendomi che stava leggendo i miei libri,

che li trovava molto spirituali e molto belli, e che un cattolico dovrebbe leggerli».

Abraham Joshua Heschel morì il 23 dicembre del 1972. Quel giorno era un sabato. La morte lo colse il mattino presto, mentre ancora dormiva. Così commenta la figlia: «Nella tradizione ebraica è considerato un segno di grande valore religioso meritare una morte pacifica durante il sonno, tanto più se si muore di sabato. Morire così viene detto essere baciati da Dio».

Vito Mancuso

«Heschel, amico della mia anima, maestro della gioia»

Zalman Shazar

Presidente dello Stato di Israele negli anni '70

«Uno dei più grandi uomini della nostra epoca, davvero
un grande profeta»

Martin Luther King

ISBN 88-04-49022-5



9 788804 490227