

LA RELIGIOSITÀ UMANA NEL PENSIERO DI JEAN DANIELÉLOU

BEATRIZ PREGO PÉREZ* - MARCO VANZINI**

SOMMARIO: *Introduzione. I. La nozione di religiosità: approssimazione fenomenologica ed espressione concettuale. 1. La religiosità come riconoscimento di un Assoluto personale. 2. Le ierofanie: occasioni e mediazioni del rapporto religioso. 3. Religione e religioni: distinzione e rapporto. II. Comprensione teologica della religiosità. 1. Rivelazione cosmica, fede, grazia. 2. La religione in rapporto alla rivelazione in Cristo. Conclusione: la radice autentica della religiosità umana.*

INTRODUZIONE

« Senza Dio l'uomo non sa dove andare e non riesce nemmeno a comprendere chi egli sia ». ¹ È un fatto accertato che la nostra attuale società occidentale stia vivendo una crisi di identità, una crisi antropologica di tale portata da poter dire, con papa Francesco, che si sta attuando un « cambiamento di epoca ». ² Di questa crisi è parte, ma probabilmente anche causa, e non secondaria, la perdita del senso religioso, l'eclissi di Dio dall'orizzonte delle domande e delle attese dell'uomo. Questa intuizione è stata sviluppata dal teologo francese Jean Daniélou, che ha difeso l'importanza della religiosità propria dell'uomo e il suo ruolo nella ricezione della fede lungo tutta la sua opera di teologo e di pastore. Lo scopo di questo studio è di comprendere la nozione teologica di *religiosità* sviluppata da Daniélou, nella convinzione che il suo contributo sia rilevante ancor oggi, non solo per capire meglio le radici di ciò che sta accadendo nelle società secolarizzate, ma anche per gettare luce sul rapporto tra cultura, religione e rivelazione, un punto chiave sia per l'opera di evangelizzazione e inculturazione della fede, sia per un fecondo dialogo tra cristianesimo e religioni.

In ambito teologico, la riflessione sulle religioni ha acquisito un posto di primo piano nel dibattito post-conciliare, di cui costituisce « uno dei capitoli più vivi e

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma. ** Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Caritas in veritate*, 29-VI-2009, n. 78.

² FRANCESCO, *Incontro con i rappresentanti del V Convegno nazionale della Chiesa italiana*, 10-XI-2015.

travagliati»³ per la presenza di molteplici prospettive tra loro differenti e talvolta in contrasto.⁴ È anche frequente, in tale dibattito, riscontrare generalizzazioni circa il carattere delle diverse religioni, comprensibili data la difficoltà di raggiungere una conoscenza adeguata di ciascuna di esse.⁵ È senz'altro auspicabile dunque un approfondimento fenomenologico circa le religioni. Soprattutto però, a nostro parere, è necessaria una maggiore riflessione sulla religiosità dell'uomo – ossia sulla “religione” in quanto rapporto fondamentale dell'uomo con Dio – che affianchi e completi quella sulle “religioni”. È proprio su questo punto che la riflessione di Daniélou ci sembra particolarmente suggestiva e attuale, grazie alla sintesi profonda che egli opera tra l'approccio fenomenologico e la prospettiva teologica. Al di là delle differenze e dei limiti riscontrabili nelle diverse forme di religiosità, lo sguardo di Daniélou riesce a cogliere in esse la possibilità di un rapporto autentico, teologicamente caratterizzabile in termini di “rivelazione” e di “fede”, tra Dio e l'uomo. Individuare la radice autentica che può essere presente e operante nella religiosità umana, in modo teologicamente fondato, permette di pensare il rapporto salvifico tra Dio e l'uomo in modo relativamente indipendente rispetto alle forme storico-culturali in cui esso si concretizza nelle diverse religioni. Ciò da un lato consente di sollevare la riflessione teologica sulle religioni dal peso eccessivo rappresentato dalla questione della salvezza, e dall'altro può favorire un dialogo e un confronto interreligioso più aperto e sereno, nella ricerca di ciò che accumuna nella verità e nell'impegno per un mondo più degno dell'uomo.⁶

³ C. GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede. Un percorso di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 533. Rendere conto anche sommariamente dei principali autori coinvolti e delle loro posizioni sarebbe arduo e non rientra nel nostro intento. Per un'esposizione sintetica che, sebbene un po' datata, offre un quadro d'insieme ancor oggi valido, si veda: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, 30-IX-1996. L'opera recente di G. O'COLLINS, *Una cristologia delle religioni*, Queriniana, Brescia 2021 offre, oltre alla proposta dell'autore centrata sulla portata universale del sacerdozio di Cristo, una rassegna di diverse posizioni e una bibliografia aggiornata.

⁴ Allo stesso Daniélou, insieme ad altri autori, la Commissione Teologica Internazionale, riconosce un rilievo notevole (cfr. *Il cristianesimo e le religioni*, n. 4). Si vedano in merito anche: R.E. VERASTEGUI, *Les religions non-chrétiennes dans l'histoire du salut*, Roma 1974; G. ODASSO, *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1998, 77-87; I. MORALI, J. Daniélou e la teologia della salvezza dei non cristiani in H. de Lubac: *dati e argomenti per il superamento della tesi di R.E. Verastegui sulla tendenza Daniélou*, «Euntes Docete» LIII/1 (2000) 29-51; G. CANOBBIO, *L'emergere dell'interesse verso le religioni nella teologia cattolica del Novecento*, in M. Crociata (ed.), *Teologia delle religioni*, Paoline, Milano 2001, 36-39.

⁵ Difficoltà già segnalata in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, n. 5.

⁶ Come sostiene Joseph Ratzinger, il cui pensiero in molti punti manifesta grande armonia rispetto a quello di Daniélou, troppo spesso e troppo in fretta si tende ad associare la domanda

L'obiettivo di questo studio è dunque quello di comprendere e sistematizzare la visione teologica di Daniélou su tale concetto di religiosità, mettendo in luce, oltre al suo carattere di dimensione costitutiva dell'uomo, anche la sua natura di rapporto autentico con Dio e la sua relazione con la fede cristiana.

L'approccio di Daniélou comprende, come si è accennato, due momenti – fenomenologico e teologico – accompagnati in verità anche da una riflessione filosofica – metafisica ed esistenziale –, il che conferisce al suo pensiero una speciale ampiezza, solidità e profondità. La nostra esposizione pertanto sarà suddivisa in due parti, la prima dedicata al momento fenomenologico-filosofico, la seconda all'argomentazione teologica.

I. LA NOZIONE DI RELIGIOSITÀ:

APPROSSIMAZIONE FENOMENOLOGICA ED ESPRESSIONE CONCETTUALE

La comprensione della religiosità, delle sue forme e del suo sviluppo storico è un tema centrale nel pensiero di Jean Daniélou, come rivelano sia l'abbondanza degli scritti in cui esso appare (in almeno quindici dei suoi libri e in più di una dozzina di articoli sull'argomento), sia la continuità della sua presenza nel tempo (dalla prima opera del teologo francese, *Le signe du temple*, nel 1942, fino alle sue *Memorie*, pubblicate postume nel 1974).⁷ Si può dire che tale tema sia il

sulla salvezza dell'uomo alla questione delle religioni come possibili vie di salvezza. E domanda provocatoriamente: «Chi dice che il tema della salvezza debba essere assegnato soltanto alle religioni? Non deve essere affrontato in modo molto più differenziato a partire dalla totalità dell'esistenza umana, e la ricerca non deve essere sempre guidata anche dal supremo rispetto davanti al mistero dell'agire di Dio?» (J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 53). Distinguere il tema della salvezza di ogni uomo dalle molteplici modalità – tra le quali possono rientrare anche le religioni – in cui Dio può raggiungere l'uomo, consente di guardare alle religioni, compreso il cristianesimo, in modo spassionato e obiettivo (cfr. *ibidem*, 213-218).

⁷ Le opere che trattano più direttamente il tema della religiosità sono: *Le mystère du salut des nations* (1946); *Les saints "païens" de l'Ancien Testament* (1956), libro in cui Daniélou esamina la situazione religiosa di coloro che non fanno parte dell'Alleanza di Gesù Cristo né di quella di Abramo, sulla base della Sacra Scrittura e della Tradizione; *L'oraison, problème politique* (1965), in cui mette a fuoco l'importanza della dimensione religiosa dell'uomo e la sua manifestazione pubblica attraverso il culto, insieme alla necessità del suo rinnovamento nella civiltà tecnologica; l'articolo *Religion et civilisation* (1967) scritto in risposta ad alcune critiche a *L'oraison*; *L'avenir de la religion* (1968), in cui Daniélou tratta della crisi della religione di fronte al marxismo e alle tesi di Freud e approfondisce la natura e la vocazione dell'uomo; *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui* (1969), libro in cui cerca di rispondere alle domande fondamentali sulla fede in Dio, sulla trascendenza del cristianesimo e sul contenuto della fede in Cristo; *Paul et les païens* (1970), in cui affronta la questione della virtù salvifica delle religioni non rivelate, alla luce dell'atteggiamento di San Paolo nei loro confronti, ma che nella sua analisi principale si concentra sulla religiosità

presupposto e la base su cui sviluppa il suo pensiero teologico sulla relazione tra l'uomo e Dio nei diversi momenti della storia della salvezza. Esso dunque è strettamente collegato alla teologia della storia caratteristica del nostro autore.

Questa presenza costante e diffusa, insieme al fatto che Daniélou non è un pensatore sistematico, rende necessario esaminare l'insieme della sua opera sulla questione di nostro interesse, facendo attenzione ai diversi contesti in cui la religione viene trattata, alla terminologia che impiega per caratterizzarla adeguatamente e alle molteplici relazioni che di volta in volta egli considera, in particolare quella tra religioni e rivelazione cristiana, riflesso del rapporto tra religiosità dell'uomo e accoglienza della rivelazione nella fede. Un elemento di facilitazione è tuttavia il fatto che il pensiero di Daniélou sulla questione della religione si è mantenuto coerente, senza subire sostanziali cambiamenti nel tempo: le differenze che si possono rilevare tra i diversi scritti, ad un'analisi attenta appaiono dovute essenzialmente alla diversità dei contesti nei quali il tema è trattato.⁸

Procediamo dunque ad esporre in modo ordinato, attingendo alle opere di Daniélou, innanzitutto la descrizione fenomenologica del rapporto religioso dell'uomo con Dio; in secondo luogo ci occuperemo delle occasioni e dei mezzi di espressione di tale rapporto, le *ierofanie*; infine esamineremo la distinzione e la relazione tra religione e religioni, come emerge nel pensiero del teologo gesuita.

1. *La religiosità come riconoscimento di un Assoluto personale*

Cos'è la religiosità per Daniélou? La nozione appare, in nuce, già nel suo primo libro, *Le signe du temple ou De la présence de Dieu* (1942), che egli stesso considera una sintesi di tutto il suo pensiero successivo.⁹ In un passaggio significativo di quest'opera, commentando gli eventi relativi alla nascita di Cristo, Daniélou afferma:

dell'uomo così come si manifesta in queste religioni.

Nel seguito ci riferiremo sempre, quando possibile, alle opere di Daniélou in italiano, fornendo alla prima occorrenza tutti i dati, compresa la data della pubblicazione dell'originale in francese; nelle successive occorrenze indicheremo solamente il titolo delle opere. Le traduzioni dal francese, quando necessarie, saranno nostre.

⁸ Così egli stesso annota nelle sue *Memorie*: «Non possiedo uno spirito logico e sistematico, ho una mentalità di tipo simbolico, credo molto ad una visione poetica del reale». J. DANIELOU, *Memorie*, Società Editrice Internazionale, Torino 1975, 110. E ancora: «In fondo la mia opera esprime una coerenza interiore, non è frutto di una scelta sistematica. Quando rileggo ciò che ho scritto, scopro che i miei libri si completano uno con l'altro e che riflettono quanto penso». *Ibidem*.

⁹ «Ho l'impressione, in quelle sessanta pagine, di aver detto pressappoco tutto quello che dovevo dire; negli altri miei libri, non ho fatto altro che commentare e annotare quell'opuscolo: dentro c'è la mia teologia della storia, analizzo la successione delle grandi epoche religiose, il periodo cosmico delle religioni pagane, il periodo ebraico, il periodo cristico, il periodo ecclesiastico, per giungere all'escatologia». *Ibidem*, 93.

I pastori ed i magi sono come l'affiorare nel Vangelo di una vena sotterranea, elementare, che non era stata affatto guastata dalla corruzione, e nemmeno abolita dalla rivelazione mosaica. Essa continua a costituire per noi il sacro nella forma elementare, che è l'intuizione oscura di una presenza divina nel silenzio della notte, nell'oscurità delle foreste, nell'immensità del deserto, nella luce del genio, nella purezza dell'amore. [...] Ma questo elemento sacrale ha senso solo se ricollegato ad una presenza personale. [...] È la presenza personale, velata e rivelata ad un tempo dai segni, che risveglia in noi quel timore religioso.¹⁰

Nel testo si colgono diversi aspetti dell'approccio di Daniélou alla religiosità: da un lato, il riferimento alla Sacra Scrittura, che costituisce come l'alveo teologico della riflessione dell'autore e che sarà una costante in tutta la sua produzione; dall'altro è già presente, anche se in modo ancora implicito, l'apporto delle scienze della religione – storia, fenomenologia, sociologia – di cui Daniélou si è sempre mostrato attento conoscitore.¹¹ La misteriosa vicenda dei Magi i quali, sulla base della propria esperienza religiosa, estranea alla religione di Israele, giungono ad adorare il vero Dio in un bambino (cfr. Mt 2,1-12), è per Daniélou una prova storica, suggellata dalla Scrittura, della validità della religiosità autentica come via alla fede. Entreremo più tardi nella considerazione teologica della religiosità, qui appena accennata. Per ora ci concentriamo sulla sua caratterizzazione fenomenologica.

La religiosità viene tratteggiata come un atteggiamento costitutivamente umano, risposta affettiva a una presenza (*présence*) intuita del divino – il sacro – che si coglie attraverso qualche aspetto della realtà materiale (notte, foresta, deserto) o spirituale (intelligenza, amore). Si tratta di un'intuizione che tende, per avere senso, al riconoscimento di una "presenza personale", dice Daniélou. In un'opera di poco successiva, spiegando che la prima missione del Verbo consiste nella manifestazione di Dio a tutti gli uomini attraverso i segni costituiti dalle creature, egli ribadisce: «Effettivamente il Dio della religione, Colui che ci fa incontrare il Verbo di Dio, è un Essere vivo di cui constatiamo la presenza. Non è un'idea astratta, un principio di spiegazione generale, è un Essere personale quello a cui ricorriamo. Per conseguenza l'atto religioso essenziale è la preghiera».¹²

Il riconoscimento di una presenza personale come oggetto dell'esperienza religiosa non si dà sempre. Daniélou sostiene che «ci può essere benissimo un atteggiamento religioso reale senza che ci sia il riconoscimento del vero Dio» perché, spiega: «C'è un atteggiamento religioso [*attitude religieuse*] fondamentale

¹⁰ J. DANIELÉLOU, *Il segno del tempo* [1942], Cantagalli, Siena 2011, 15-16.

¹¹ Tra gli storici e fenomenologi della religione che Daniélou mostra di frequentare maggiormente troviamo Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw e soprattutto Mircea Eliade, che conobbe personalmente (cfr. *Memorie*, 149) e che cita assai estesamente.

¹² J. DANIELÉLOU, *Il mistero della salvezza della nazioni* [1946], Morcelliana, Brescia 1958, 34.

dove c'è riconoscimento d'un assoluto».¹³ Una persona può non conoscere il Dio vero e avere un'idea falsata dell'assoluto – il teologo francese fa l'esempio di un ideale politico assunto come assoluto, ritenuto degno del sacrificio della propria vita –, ma anche in questo caso non potremmo parlare di un'assenza totale di religione. Sarebbe una religiosità deviata e deformata, certo, ma «il bisogno religioso» (*besoin religieux*) sarebbe presente in modo latente in essa, e il giorno in cui le fosse presentata adeguatamente la verità sarebbe capace di riconoscerla.¹⁴

È interessante notare in primo luogo che Daniélou differenzia la ricerca dell'assoluto dalla scelta di una realtà concreta come assoluto. Anche quando si rivolge erroneamente ad un «surrogato»¹⁵ necessario per colmare il bisogno religioso, l'istinto religioso, la ricerca dell'assoluto rimane insopprimibile e costitutiva dell'uomo. Ed è chiaro che, per Daniélou, è il *rapporto personale* con l'assoluto, colto come *presenza personale*, ciò a cui segretamente tende la ricerca religiosa dell'uomo, sebbene non sempre vi giunga. Egli può dunque affermare:

l'atto religioso essenziale è la preghiera. [...] La preghiera, protesta contro il mondo, confessione della nostra impotenza, è l'atto col quale domandiamo aiuto a Dio per uscire dalla nostra miseria e trarci d'impaccio nei nostri bisogni. È il fatto religioso primordiale.¹⁶

Daniélou è convinto quindi che l'uomo, essere costitutivamente religioso, sia in grado di compiere un atto trascendente, capace di intuire la presenza personale di Dio al di là del mistero del cosmo. Ecco come si esprime in uno scritto della maturità:

È un aspetto costitutivo dell'uomo l'essere religioso, cioè capace di riconoscere con l'intelligenza e di ratificare con l'amore la sua relazione alla divinità.¹⁷

È evidente che l'*amore* non possa rivolgersi che ad un Essere personale. E proprio l'amore, sostiene Daniélou, è la forma più comune di esperienza di Dio, poiché è la sostanza dell'atteggiamento religioso della *pietà*: «ovvero quell'atteggiamento interiore di indulgenza derivato da Dio, d'amore umile di Dio, che ritroviamo in tutte le religioni [...]. La preghiera è infatti qualcosa di universale, l'atteggiamento grazie al quale l'anima entra in comunicazione individualmente e personalmente con la divinità».¹⁸

Che la pietà, il cui contenuto è l'amore, sia atteggiamento religioso per eccellenza, concorda anche con il fatto che il principale "luogo" in cui l'uomo può

¹³ *Ibidem*, 29-31.

¹⁴ *Ibidem*, 30.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, 34; cfr. J. DANIELOU, *Dio e noi* [1956], BUR, Milano 2009, 29.

¹⁷ J. DANIELOU, *Christianisme et religions non chrétiennes*, «Études» XCVII (1964) 323.

¹⁸ J. DANIELOU, *Miti pagani, mistero cristiano* [1966], Arkeios, Roma 1995, 35-36.

riconoscere Dio come presenza personale è la propria intimità. Come vedremo a breve, sono molteplici, secondo Daniélou, i segni offerti all'uomo affinché vi possa intuire la manifestazione di Dio, ma l'atteggiamento religioso dell'uomo si esprime nella sua forma più profonda nel riconoscimento della propria esistenza come dono (di amore) di Dio in ogni momento:

Ad ogni istante io mi ricevo tutto intero da Lui. Riconoscere questo dono, rispondere alla grazia mediante azione di grazie, riferire a Dio in ogni momento non soltanto tutto quanto mi appartiene ma tutto quello che sono, questo è l'espressione stessa della religione.¹⁹

L'idea di essere nelle mani di Dio per ogni cosa è l'espressione stessa dell'atteggiamento religioso fondamentale. [...] Il fondamento della religione [è] che veniamo da Dio e giungiamo a lui attraverso la totalità di noi stessi: il rapporto con Dio copre ed abbraccia tutto nella nostra esistenza.²⁰

La gratitudine e il senso di totale appartenenza a Dio vengono espressi dall'uomo nel *sacrificio*, un altro atteggiamento religioso fondamentale:

Il sacrificio è l'azione religiosa per eccellenza, l'atto con il quale l'uomo riconosce il sovrano dominio di Dio su di sé e su tutte le cose, offrendogli le primizie dei suoi beni. [...] La religione è infatti l'atto stesso per cui l'uomo riconosce la sua totale appartenenza a Dio. E il sacrificio è l'espressione visibile, il sacramento di questo atto interiore di adorazione.²¹

Attraverso gli atti religiosi della preghiera e del sacrificio, nell'esperienza dell'amore e nell'atteggiamento della pietà verso il divino, si esprime il *carattere relazionale* della religiosità come la comprende Daniélou e come è messo in evidenza dall'etimologia stessa della parola *religio*:

Il punto essenziale di ogni antropologia cristiana, o semplicemente religiosa, è che l'essenza dell'uomo consiste nell'essere in relazione con Dio. L'uomo è un essere che non è autonomo, che non basta a se stesso. Il termine religione deriva dalla parola latina *ligare*, che è in rapporto con legame. La religione è l'espressione di un legame. Essere religioso è essere cosciente dell'esistenza di un legame con Dio.²²

Tali affermazioni sulla religiosità come atteggiamento originario dell'uomo, come capacità di autentica trascendenza, di superamento della dimensione di mistero della natura e del proprio io per giungere a rapportarsi al Dio vero e personale,

¹⁹ J. DANIELÉLOU, *Giovanni Battista testimone dell'Agnello* [1964], Morcelliana, Brescia 1965, 21.

²⁰ *Miti pagani, mistero cristiano*, 29.

²¹ J. DANIELÉLOU, *I santi pagani dell'Antico Testamento* [1956], Queriniana, Brescia 2015³, 150.

²² J. DANIELÉLOU, *L'avvenire della religione* [1968], Borla, Torino 1969, 87.

sono per Daniélou testimoniate storicamente nella fenomenologia religiosa.²³ L'universalità del fatto religioso è dimostrata, in particolare da autori come R. Otto, M. Eliade e G. van der Leeuw, in quello della psicologia da C.G. Jung, come pure dagli studi sulla simbologia di R. Guénon.²⁴ Questa convinzione è ben espressa in un testo che abbiamo già menzionato ma che vale la pena riportare in modo completo:

Attraverso la diversità delle religioni, ciò che si esprime è una dimensione della natura umana. È un aspetto costitutivo dell'uomo essere religioso, cioè capace di riconoscere con l'intelligenza e ratificare con l'amore la sua relazione con la divinità. Questo è storicamente vero. Insieme all'utensile il rito è, per l'etnologo, il segno della comparsa dell'uomo. Questo è vero per lo psicologo che riconosce nelle profondità dell'uomo una dimensione irriducibile alle altre sfere dell'esperienza. Ed è ancora più vero per una sana filosofia che riconosce come autentico umanesimo solo quello in cui l'uomo si sviluppa nella sua triplice dimensione di padronanza dell'universo attraverso la tecnica, di comunione con gli altri attraverso l'amore e di conversione a Dio attraverso l'adorazione.²⁵

Daniélou ritiene riduttivi i tentativi di spiegare il fatto religioso su base esclusivamente psicologica, sociologica o cosmologica.²⁶ In altre parole, la *religio* dà testimonianze storiche di sé tali che non possono essere interpretate se non come segno di una autentica capacità di *trascendenza*. Tuttavia, come vedremo, sono soprattutto argomenti teologici quelli su cui la visione della religione di Daniélou si fonda, nel riconoscere la possibilità di una vera relazione tra l'uomo religioso e Dio.

2. Le ierofanie: occasioni e mediazioni del rapporto religioso

Come si instaura il rapporto tra l'uomo e Dio? E come trova le sue forme espressive, le sue immagini, i suoi concetti, le sue parole? In base a quanto appena visto la religione è, secondo Daniélou, l'atto che scaturisce della naturale tendenza umana

²³ Cfr. *Memorie*, 139.

²⁴ Daniélou fa continui riferimenti nelle sue opere agli autori citati su questo argomento. Cfr. ad esempio *Il segno del tempio*, 15; *Saggio sul mistero della storia* [1953], Morcelliana, Brescia 1957, 135-142, 136-137, 147-154; *Christianisme et religions non chrétiennes*, 324-325; *Dio e noi*, capitolo "Il Dio delle religioni", 9-42.

²⁵ *Christianisme et religions non chrétiennes*, 323-324.

²⁶ «Molti tentativi sono stati fatti per dare una spiegazione positivista del fatto religioso, siano esse spiegazioni cosmologiche – il mistero della natura, che appartiene all'ordine dell'inspiegabile –, psicologiche – la sublimazione della vita istintiva e in particolare dell'eros –, o sociologiche – la trascendenza non è altro che l'espressione della sottomissione dell'individuo alla collettività familiare e nazionale. Tutte queste spiegazioni partono da fatti esatti e li interpretano male. Confondono i segni attraverso i quali il sacro si manifesta con la sua stessa sostanza». *Ibidem*, 324. Cfr. anche *Memorie*, 149.

a riconoscere la presenza di un Essere assoluto e personale al di là del mondo creato. Cioè a scoprire il Mistero che è Dio, non solo nella sua alterità trascendente, ma anche nella sua relazione con l'uomo stesso, una relazione di appartenenza radicale dell'uomo e di dominio provvidente da parte di Dio. Un simile riconoscimento si realizza grazie alla caratteristica propria del mondo di essere *simbolo* della realtà divina: nella sua dimensione simbolica, il mondo ci fa conoscere qualcosa di Dio, ci permette di entrare in contatto con Lui.²⁷ Tale affermazione trova nel pensiero di Daniélou un duplice ordine di spiegazione: egli la sostiene sulla base dell'osservazione fenomenologica delle religioni e dei loro simboli, soprattutto riferendosi all'interpretazione di M. Eliade e di G. van der Leeuw, e la giustifica in modo compiuto sul piano teologico, grazie al concetto di rivelazione cosmica. Lasciando per un secondo momento la comprensione teologica, soffermiamoci sulla prospettiva storico-fenomenologica.

In diverse occasioni, il nostro teologo nota che un apporto fondamentale degli studi di M. Eliade sulla ricchissima fenomenologia religiosa, con le sue dottrine, suoi simboli e i suoi riti, è stato quello di riconoscere che in essa si esprime molte volte una *religiosità autentica*, in quanto in essa l'uomo si rivolge non al mondo e ai suoi fenomeni, ma alla potenza misteriosa che vi soggiace. L'uomo religioso mostra cioè di cogliere i fenomeni naturali come *ierofanie* – termine coniato da Eliade e che Daniélou volentieri impiega –,²⁸ ossia come «manifestazioni di una potenza misteriosa, che egli adora appunto attraverso le sue manifestazioni».²⁹ Il riconoscimento di oggetti, fenomeni, persone come ierofanie, indica che per l'uomo religioso il cosmo ha un carattere *simbolico*, poiché rimanda e rivela, attraverso realtà visibili, i tratti invisibili del numinoso, del divino.³⁰ Ed è attraverso le stesse ierofanie in cui il divino viene colto, che l'uomo plasma il proprio sentire religioso e lo esprime in miti, riti, simboli.

Questo carattere di simbolo o segno si ritrova in tutto ciò che è reale. Così Daniélou può affermare che la religiosità dell'uomo viene risvegliata dal contatto con tutte le creature e le situazioni dell'esistenza:

Le creature [...] sono dei segni; e in fondo, è questo il significato che rivestono i gradi dell'essere. Ogni creatura è un segno, ossia risveglia in me la nostalgia di qualcosa che da sé non può darmi. «*Il mondo è un libro in cui tutto mi parla di Dio*». [...] Il

²⁷ Cfr. *Saggio sul mistero della storia*, 149; *Dio e noi*, 18.

²⁸ Daniélou si riferisce in particolare a M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949. Cfr. *Saggio sul mistero della storia*, 147; *Dio e noi*, 12, 14; *Miti pagani, mistero cristiano*, 13-14.

²⁹ *Dio e noi*, 12. Cfr. *Christianisme et religions non chrétiennes*, 324-325.

³⁰ Daniélou impiega spesso in modo intercambiabile i concetti di ierofania e di simbolo. «Per un pagano l'elemento materiale costituisce il segno, il simbolo e, per impiegare il termine tecnico caro ad Eliade, la ierofania, ossia la manifestazione visibile del sacro, di una realtà trascendente e misteriosa». *Miti pagani, mistero cristiano*, 13.

valore delle creature è appunto di trasmetterci quei messaggi e suscitare in noi quel turbamento interiore che ci apre di nuovo all'infinito».³¹

Sono numerose le ierofanie, i simboli che la natura offre all'esperienza religiosa dell'uomo, come testimonia la varietà delle forme religiose.³² Ma all'interno della realtà del mondo, la presenza del sacro è percepibile nel modo più vivo nei gesti umani, e ciò vale specialmente per l'uomo moderno al quale il cosmo appare in certa misura "desacralizzato": «Anche l'uomo è una ierofania, anzi è la più mirabile delle ierofanie».³³ L'esperienza del bello, il mistero dell'amore, della libertà, la morte e le situazioni-limite che pongono l'uomo di fronte alle scelte decisive per il proprio destino, sono occasioni privilegiate di incontro con il sacro.³⁴

È [...] all'interno di se stesso, nell'esperienza dei suoi limiti e al contempo del suo assoluto, che l'uomo percepisce in sé la presenza di una realtà divina che non è lui e tuttavia agisce in lui. La percepisce nelle resistenze della sua coscienza, che gli fanno sentire l'assoluto del bene e del male; nell'illuminazione della sua intelligenza, che gli fa toccare la presenza di una verità che abita nel cuore del suo essere; negli appelli di un amore che gli fa cercare, oltre tutto ciò che è finito, un Bene che rende buono tutto ciò che è buono. E a volte, entrando nella propria interiorità, nel cuore stesso della sua vita personale, è come abbagliato nel percepire, riflesso nello specchio della sua anima, un raggio che proviene da altrove.³⁵

Dal punto di vista del soggetto religioso, la modalità con cui questi coglie il mistero di Dio attraverso le ierofanie è una forma di conoscenza diversa da quella scientifica, dalla dimostrazione razionale, o dal ragionamento filosofico. Daniélou descrive bene tale modalità di conoscenza del sacro in una pagina di *Miti pagani*,

³¹ *Miti pagani*, 67-68; il corsivo è dell'originale. Il termine "segno", impiegato in questo passo o in altri analoghi, ha un carattere personalistico più esplicito rispetto a quello di "simbolo" che Daniélou impiega abitualmente in una accezione più generale, che non esclude però l'accezione personalista.

³² Sintetiche descrizioni delle principali ierofanie e dei corrispondenti simboli, ricorrenti nelle molteplici forme di religiosità, si trovano in diversi luoghi. Ci limitiamo a segnalare: *Saggio sul mistero della storia*, capitolo "Simbolismo e storia"; *Dio e noi*, 18-23; *Miti pagani, mistero cristiano*, 9-24.

³³ *Miti pagani, mistero cristiano*, 20. Daniélou ritiene che, sebbene il cosmo non sia (e non possa mai essere) davvero "desacralizzato", neppure per l'uomo moderno scientificamente consapevole dei dinamismi che regolano la natura, il "punto di contatto col sacro" oggi privilegiato si trovi nell'uomo stesso. Cfr. *ibidem*, 12-13, 20-24.

³⁴ Cfr. *ibidem*, 13, 18-24. «Attraverso le relazioni umane fondamentali, l'uomo raggiunge una realtà di cui non può disporre e che gli fa toccare la presenza di una trascendenza» (*Christianisme et religions non chrétiennes* 325). Per un approfondimento sull'incontro e la conoscenza di Dio attraverso le esperienze fondamentali dell'esistenza umana, cfr. J. DANIELOU, *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, Beauchesne, Paris 1969, 37-58.

³⁵ *Christianisme et religions non chrétiennes*, 325.

mistero cristiano, cui ora ci riferiamo.³⁶ Si tratta di un'«esperienza di Dio in quanto realtà concreta ed esistenziale»; un'esperienza in cui si coglie la «presenza del Dio vivente attraverso le sue manifestazioni nella natura». L'uomo infatti è in grado di avere una percezione della realtà particolarmente profonda, nella quale è possibile afferrare un contenuto *noetico*:

Esiste nella sensibilità o nell'immaginazione, una percezione della realtà infinitamente preziosa, a condizione di rielaborarla in forma di percezione intellettuale, di non lasciarla a livello di affettività evanescente, ma di liberarne il contenuto noetico: e questo è vero per ogni tipo di esperienza. È vero per l'amore, per la morte, per le esperienze umane: ma è vero anche per l'esperienza della natura.³⁷

Polemizzando nei confronti della moderna visione scienziata che considera capace di oggettività solo la conoscenza empirico-scientifica, Daniélou sostiene che «l'uomo completo [...] è quello che tuttavia resta sensibile a un'esperienza poetica e mitica del cosmo, colui che è in grado di percepire, attraverso le realtà cosmiche, una determinata conoscenza dell'invisibile».³⁸

Tale descrizione della modalità di percezione e conoscenza del divino attraverso la valenza simbolica della realtà, si avvicina nella sostanza a quella proposta da altri autori, come Guardini o Scheler, ben noti a Daniélou.³⁹ Ciò che ci appare particolarmente interessante nella posizione del teologo francese, tuttavia, è la determinazione con cui afferma l'*oggettività* della conoscenza religiosa così raggiunta. «L'aggettivo “noetico” sta a significare che si tratta della percezione, attraverso l'intelligenza, di qualcosa di reale e oggettivo».⁴⁰ Tale convinzione, espressa in molti luoghi da Daniélou, è la sua risposta al razionalismo moderno e ai suoi tentativi di interpretare in modo riduzionistico la portata dell'esperienza religiosa (e della conoscenza simbolica che la caratterizza), in chiave naturalistica o psicanalitica.⁴¹ Possiamo distinguere tre argomentazioni sulle quali Daniélou

³⁶ Per quanto segue, cfr. *Miti pagani, mistero cristiano*, 18-19.

³⁷ *Ibidem*, 19.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Per approfondimenti sulla valenza del simbolo e sulla conoscenza simbolica nell'ambito della religione, con riferimenti anche al pensiero di Scheler, cfr. C. GRECO, *L'esperienza religiosa. Essenza, valore, verità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004. Riguardo all'esperienza religiosa in Guardini, si veda C. TAGLIAPIETRA, *Presupposti e lineamenti di una teologia dell'esperienza religiosa in Romano Guardini*, «Rassegna di Teologia» 62 (2021) 577-600.

⁴⁰ *Miti pagani, mistero cristiano*, 19.

⁴¹ Cfr. *Saggio sul mistero della storia*, 148-149; *Dio e noi*, 18; *Miti pagani, mistero cristiano*, 14. «Ciò che i simboli ci fanno conoscere è realmente qualcosa di Dio. Così il valore oggettivo del simbolismo religioso ci si mostra come davvero corrispondente alla natura stessa delle cose». *Saggio sul mistero della storia*, 149.

fonda l'affermazione del carattere oggettivo della conoscenza religiosa, ciascuna ad un livello diverso di spiegazione: fenomenologica, metafisica, teologica.

Riguardo al primo livello di spiegazione – fenomenologico –, conviene seguire l'esposizione sintetica che l'autore offre in *Dio e noi*:

Il razionalismo moderno, [...] ha spesso considerato arbitraria e fantastica una simile conoscenza simbolica. Ma ad essa è stato restituito il suo valore gnoseologico dalla fenomenologia delle religioni. Da un lato, è stato messo in evidenza che gli stessi simboli – fuoco, tenebre, rugiada – hanno sempre designato delle realtà analoghe; si tratta dunque di una relazione oggettiva esistente tra il simbolo e il suo oggetto, e non di un'interpretazione gratuita. Il simbolo è mezzo di una conoscenza perfettamente oggettiva. Dall'altro, la psicologia del profondo di Jung ha mostrato come questo valore obiettivo dei simboli fosse connesso alla struttura stessa dello spirito, poiché esprimono dei contenuti intellettuali ed emozioni permanenti.⁴²

Emerge qui un secondo aspetto dell'opera di Eliade valorizzato da Daniélou: l'aver riconosciuto che analoghe rappresentazioni simboliche si ritrovano pressoché in tutte le tradizioni religiose, con significati che, sebbene possano differire, rivelano tuttavia forti rassomiglianze. Tale somiglianza, che si impone nonostante una certa polivalenza dei simboli, non è spiegabile adeguatamente se non ammettendo un «contenuto oggettivo dei simboli stessi».⁴³ Il dato emergente dalla fenomenologia delle religioni di Eliade, inoltre, è messo in relazione da Daniélou con i risultati della psicologia del profondo di C.G. Jung, secondo cui si può notare una corrispondenza tra i miti delle religioni e gli *archetipi*, le strutture profonde e permanenti della vita psichica.⁴⁴ Pertanto, «sia che si parta dall'analisi oggettiva dei simboli nelle religioni, o dall'analisi soggettiva della funzione mitica nella psicologia delle profondità oscure, si perviene sempre a constatare che ci si trova in presenza dei simboli dotati di contenuti costanti».⁴⁵ La corrispondenza tra il significato riconosciuto nei simboli naturali e la struttura della psiche umana non può essere interpretata in termini di proiezione soggettiva dei contenuti dello spirito sulle realtà naturali, come vorrebbero le interpretazioni riduzionistiche della religione. Daniélou ritiene invece che tale convergenza permetta all'uomo di «scoprire le corrispondenze tra il mondo visibile e il mondo invisibile», così che il simbolismo religioso «costituisce una via autentica di accesso alla conoscenza del mondo divino».⁴⁶

⁴² *Dio e noi*, 18.

⁴³ *Saggio sul mistero della storia*, 147. Una discussione ampia sul valore della simbologia religiosa e sul contributo di M. Eliade è sviluppata da Daniélou in *ibidem*, 145-149.

⁴⁴ Si veda su questo anche *Miti pagani, mistero cristiano*, 20-21.

⁴⁵ *Saggio sul mistero della storia*, 148.

⁴⁶ *Ibidem*, 149.

Consideriamo ora la seconda argomentazione a proposito dell'oggettività dell'esperienza e della conoscenza religiosa, che possiamo rintracciare nel pensiero di Daniélou: l'argomento metafisico. Ne tratteremo brevemente, visto che il nostro intento principale è quello di indagare il rapporto religioso dell'uomo con Dio. Ci sembra utile, tuttavia, accennarvi per mostrare la consistenza della concezione di Daniélou, che riesce a tenere insieme in unità i diversi livelli di comprensione della realtà religiosa, in una notevole armonia. Ebbene, in un passaggio di *Dio e noi* sulla dimensione simbolica e ierofanica del cosmo, egli afferma che la capacità delle realtà create di manifestare visibilmente qualche aspetto di Dio «è d'altronde fondata metafisicamente sull'*analogia generale dell'essere*, per cui ogni essere, in quanto è una partecipazione di Dio, porta di lui qualche traccia». ⁴⁷ Daniélou tratta con una certa ampiezza della capacità della ragione filosofica di riconoscere Dio come fondamento dell'essere e delle perfezioni di tutto ciò che esiste e al tempo stesso della sua incapacità di formulare una concezione adeguata di Dio stesso. ⁴⁸ La via che permette all'intelligenza umana di evitare da un lato l'antropomorfismo (che riduce l'essenza di Dio all'intelligibilità e alle categorie proprie dello spirito umano) e dall'altro l'agnosticismo (che nega ogni possibile conoscenza a proposito di Dio), è precisamente l'impiego dell'analogia dell'essere. Così, afferma Daniélou riferendosi al pensiero di san Tommaso, «la ragione non solo può conoscere l'esistenza di Dio, ma può farsi anche qualche idea di lui, in quanto l'essere contingente partecipa di lui e tutte le perfezioni dell'essere contingente sono un'immagine imperfetta, ma reale, della perfezione infinita di Dio». ⁴⁹ In un capitolo notevole di *Miti pagani, mistero cristiano*, Daniélou si impegna a mostrare come sia possibile tracciare percorsi razionali che approdano all'affermazione di Dio a partire dalla realtà del mondo e dell'uomo. Si tratta di un'originale ripresentazione delle prove dell'esistenza di Dio, in cui l'analisi metafisica parte da uno spassionato sguardo esistenziale rivolto alle esperienze più fondamentali della vita dell'uomo. Così egli mostra come l'intelligenza sia capace di giungere «dalla verità alla Verità», «dall'amore all'Amore», «da ciò che è a Colui che è». ⁵⁰ Una volta riconosciuto Dio come principio ultimo e assoluto da

⁴⁷ *Dio e noi*, 18; il corsivo è nostro.

⁴⁸ Cfr. *Dio e noi*, 45-78; *Miti pagani, mistero cristiano*, 59-104. In questo ambito, Daniélou riprende volentieri il pensiero di Tommaso d'Aquino.

⁴⁹ *Dio e noi*, 48. Cfr. *Miti pagani, mistero cristiano*, 84-85.

⁵⁰ Sono questi i titoli dei paragrafi del capitolo IV di *Miti pagani, mistero cristiano*, in cui Daniélou distingue le diverse «prove» dell'esistenza di Dio. Egli ad ogni modo è convinto che di prove ne esistono moltissime, più o meno adeguate a seconda delle epoche, dei contesti culturali e dei temperamenti personali. Cfr. *ibidem*, 60-61. Già in *Il mistero della salvezza delle nazioni* affermava: «Si illustrano solitamente cinque prove dell'esistenza di Dio, in realtà ce n'è a milioni. Tutto è pieno di prove dell'esistenza di Dio, poiché Dio ci fa segno attraverso ogni cosa [...]» (*ibidem*, 32).

cui tutto è posto nell'esistenza e dotato di bellezza e ordine, la ragione comprende anche che la sua opera, la creazione, porta ovunque l'impronta di Lui:

È vero che, per l'uomo che sa leggervi, il mondo intero è un libro che parla di Dio. Tutte le creature ci dicono qualcosa di Dio. Il mondo della natura ci dice qualcosa di Dio, e così il mondo degli uomini, perché tutto viene da lui, tutto è un suo riflesso.⁵¹

Si trovano in queste parole, o in altre analoghe di Daniélou, il corrispettivo e la giustificazione razionale, filosofica, della realtà osservabile in ambito religioso, ossia della percezione del cosmo come ierofania o manifestazione del divino, fonte di quella conoscenza simbolica che sostanzia il rapporto religioso dell'uomo con Dio. Tale giustificazione razionale non è affatto di poca importanza per l'uomo religioso e per la religione stessa. Innanzitutto perché, come nota il nostro teologo, senza passare al vaglio della ragione, l'esperienza personale dell'incontro con Dio è sempre minacciata dal dubbio di essere vittime di un'illusione o di uno slancio sentimentale puramente soggettivo: l'esperienza ha bisogno di divenire convinzione solida anche grazie alla conferma della ragione. In secondo luogo, la religione che non accetti il confronto con la ragione corre il rischio di sfociare nel fanatismo, nell'oscurantismo o nella superstizione e di non apportare al mondo il contributo di cui è depositaria.⁵²

Abbiamo esposto due delle tre argomentazioni a sostegno dell'affermazione che l'esperienza religiosa del mondo come ierofania può consentire una conoscenza autentica, oggettiva di Dio. Un terzo e più alto livello di spiegazione, quello teologico, è fornito da Daniélou facendo ricorso alla nozione di *rivelazione cosmica*, che approfondiremo nella seconda sezione del nostro studio. Per il momento sintetizziamo quanto emerso fin qui. Per il suo carattere di segno, il cosmo (inteso sia come natura che come mondo umano, dell'*io* umano e della propria interiorità) non è né l'inizio né il termine della relazione che è l'essenza della religiosità, ma è il luogo o l'evento che la risveglia e che rende possibile un'autentica conoscenza di Dio. Tale conoscenza, *mediata* simbolicamente dal mondo, viene poi simbolicamente espressa nelle parole e nei gesti della religione. È necessario ora, con Daniélou, approfondire l'esame della religiosità così come essa si dà nel concreto delle sue manifestazioni storiche. Questo ci permetterà di operare una distinzione, quella tra religiosità (o religione) autentica e religioni, di grande importanza per una comprensione teologica del rapporto dell'uomo con Dio.

⁵¹ *Miti pagani, mistero cristiano*, 85-86.

⁵² Cfr. *Dio e noi*, 46; *Miti pagani, mistero cristiano*, 59-60.

3. *Religione e religioni: distinzione e rapporto*

Daniélou parla spesso di *religione* riferendosi alla religiosità dell'uomo così come l'abbiamo delineata nei due paragrafi precedenti. Si tratta, per sintetizzare in qualche modo, della religiosità fondamentale dell'uomo, ossia dell'apertura costitutiva e del rapporto che egli stabilisce nei confronti dell'Assoluto, colto attraverso le sue manifestazioni nel mondo; un rapporto che, nelle sue forme più proprie e alte, si esprime nella preghiera, nella pietà e nell'amore verso l'Assoluto riconosciuto come Essere personale, fondamento dell'esistenza del cosmo e sorgente dello stesso essere dell'uomo. Ebbene, si sbaglierebbe se si intendesse il termine *religione*, nell'impiego che ne fa Daniélou, come un concetto generale che comprenda tutte le religioni. Vi è piuttosto una differenziazione tra il concetto di "religione" appena espresso e quello che indica una o l'altra delle "religion" dell'umanità. Ciascuna di queste infatti è, nella concezione di Daniélou, un'espressione concreta della religione, una forma storica in cui la religione appare sempre più o meno deformata o corrotta.⁵³

Questa differenziazione è importante perché, dal momento che Daniélou ha scritto molto sul tema delle religioni in relazione al cristianesimo, non ogni sua affermazione sulle religioni storiche può essere applicata indiscriminatamente alla religione e viceversa.⁵⁴ È vero che tale distinzione non è sempre esplicita e priva di ambiguità, specie a livello terminologico, e tuttavia essa emerge in modo chiaro ad un esame attento del pensiero di Daniélou. Innanzitutto è opportuno osservare quali sono i termini con cui egli designa la religiosità e quali significati vi attribuisce.⁵⁵

In alcune occasioni egli la indica come "religione primitiva". Nella sua prima opera, ad esempio, ne parla come di una «religione primitiva, originale, comune a tutta l'umanità e della quale si ritrovano le tracce – deformate, contaminate,

⁵³ Cfr. *Saggio sul mistero della storia*, 132; *Dio e noi*, 32-33.

⁵⁴ Tale distinzione, rilevata da diversi studiosi di Daniélou, è essenziale sia per comprendere bene la sua concezione del rapporto personale dell'uomo con Dio – la religione appunto – che è quanto a noi interessa in questa sede, sia per gettare luce su alcune tensioni e ambiguità che il suo pensiero manifesta ad un primo esame. Si vedano in proposito: M. BRAVO, *Las religiones no-cristianas a la luz de la Revelación: estudio analítico de la propuesta metodológica de Jean Daniélou en vistas a la comprensión del problema histórico de las religiones*, PUG, Roma 2010, 236, 244-245; M. SALES, *La théologie des religions non-chrétiennes du P. Jean Daniélou*, «Axes» 12 (ott 1979-mar 1980) 11-13. Circa le ambiguità del pensiero e della terminologia di Daniélou, cfr. MORALI, *J. Daniélou e la teologia della salvezza dei non cristiani in H. de Lubac*, 37, 42-43.

⁵⁵ Un'interessante discussione, in qualche modo parallela a quella qui svolta da noi, riguardo ai termini che Daniélou impiega non per la religione bensì per la rivelazione, si trova in P. PIZZUTO, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou. Influsso su Dei Verbum e valore attuale*, PUG, Roma 2003.

pervertite – in tutte le religioni”.⁵⁶ Il carattere originale o primitivo, tuttavia, non è il più essenziale, poiché la religione, nel senso fondamentale inteso da Daniélou, è potenzialmente realizzabile non solo ai primordi della storia umana ma costituisce la radice genuina, autentica, di ogni atteggiamento religioso in ogni tempo e anche oggi, come vedremo a breve.

Un secondo chiarimento terminologico è quello che Daniélou stesso esplicita, quando afferma che preferisce impiegare il termine “cosmiche” piuttosto che “naturali” riferendosi alle religioni non bibliche. Esse sono naturali solo nel senso che riconoscono Dio attraverso le sue manifestazioni nella natura, ossia nel mondo e nell’uomo; ma non sono naturali se il termine è inteso in contrapposizione a “soprannaturali”. Daniélou infatti è convinto che anch’esse rientrino in un ordine soprannaturale, essendo frutto di una rivelazione, quella “cosmica” appunto, e di una comunicazione di grazia da parte di Dio.⁵⁷ Anche la designazione di “pagane” va preferita, per il nostro autore, a quella di “naturali”, sia per il motivo appena detto che rende sconveniente l’impiego del termine “naturali”, sia in quanto non contengono semplicemente «la rivelazione di Dio attraverso la natura allo stato puro, benché ne siano sempre delle elaborazioni».⁵⁸

Sia che la designi come “cosmica” che come “pagana” o “naturale”, Daniélou vede la religione come una realtà che, nel suo realizzarsi storico, si differenzia dando luogo alla varietà delle religioni e risultando sempre più o meno deformata. Ciò permette di esplicitare una distinzione più profonda e trasversale rispetto a tutte le categorie viste finora, in base ad un *criterio di autenticità*. In altre parole riteniamo che la designazione di “autentica” sarebbe la più propria per il concetto di religione che Daniélou aiuta a mettere in luce e a distinguere rispetto a quello di religione concreta, storica. Sebbene l’aggettivo “autentica” non si trovi molte volte riferito esplicitamente alla religione nelle opere del teologo francese, un esame più ampio delle sue ricorrenze ci conferma in questa direzione. In effetti Daniélou afferma spesso che le religioni pagane contengono elementi validi e

⁵⁶ *Il segno del tempio*, 15.

⁵⁷ Cfr. *I santi pagani dell’Antico Testamento*, 19-20, 39; *Dio e noi*, 9, 16.

⁵⁸ *Dio e noi*, 9. Vale la pena notare che l’uso del termine “paganesimo” per designare la religione non biblica è caratteristico del nostro autore, il quale prende le distanze dall’impiego abituale della parola, dotato di una certa connotazione negativa. Anche se nelle sue prime opere troviamo un uso ancora generico del termine pagano, nel libro *Les saints “paiens” de l’Ancien Testament* (1956) esso comincia ad acquisire un significato più specifico e profondo, passando dal semplice riferimento al mondo non cristiano, non evangelizzato, a un mondo che ha già una relazione con Cristo. Nell’articolo *Christianisme et religions non chrétiennes* (1964) troviamo uno sviluppo più sistematico del concetto, per cui «il pagano è essenzialmente [...] l’uomo della religione» (*ibidem*, 323). Si tratta quindi di un termine positivo, in cui viene a condensarsi tutto il pensiero che il nostro autore ha sviluppato riguardo alla religione come dimensione costitutiva dell’uomo e alla sua apertura a Dio.

“valori autentici”;⁵⁹ distingue le “ierofanie autentiche”⁶⁰ dalla loro degenerazione in idolatrie; riconosce il simbolismo religioso come “via autentica”⁶¹ di accesso alla conoscenza del divino; ritiene che le verità che si trovano nelle religioni naturali abbiano nella rivelazione originaria (cosmica) un “fondamento autentico”,⁶² sebbene esso appaia sempre mescolato ad errori. Un’affermazione che in modi simili si ripete negli scritti di Daniélou è la seguente:

Le *religioni pagane* attingono tutte qualche cosa di Dio, ma, non essendo illuminate da Dio stesso, s’ingannano circa l’oggetto e diventano spesso delle grossolane caricature di *religione*, talora però assurgono anche ad idee che possono essere elevatissime.⁶³

È evidente che, se le religioni concrete non possono evitare di essere, in qualche misura, “caricature di religione”, è possibile pensare ad una religione in forma pura o autentica. Infatti così indica Daniélou quando dice:

Se prendiamo l’atto religioso nella sua realtà teoretica, esso è un aspetto della creazione, e quindi è buono. Ma, così come esso si esprime di fatto nelle religioni storiche, è sempre più o meno deformato.⁶⁴

In tal senso Daniélou può affermare che «esse [le religioni naturali] rappresentano una forma autentica di religione [...] E d’altra parte nelle sue forme storiche, la religione naturale è sempre più o meno corrotta»;⁶⁵ o analogamente, che molto spesso le dottrine e i riti religiosi possono essere «l’espressione di una religione autentica».⁶⁶

Come si possa pensare una simile “religione autentica” lo si capisce se si considera una delle categorie portanti della visione di Daniélou sulle religioni, e più in generale sulla storia della salvezza, quella di *rivelazione cosmica*. Ce ne occuperemo ampiamente nel seguito, ma è necessario farvi riferimento fin d’ora, poiché *la religione autentica è precisamente quella che corrisponde pienamente alla rivelazione cosmica*, ossia alla rivelazione che Daniélou considera alla base di tutte le religioni pagane,⁶⁷ ma che non viene espressa in maniera del tutto adeguata in nessuna di esse. In parole del nostro teologo:

⁵⁹ Cfr. *Saggio sul mistero della storia*, 132; *I santi pagani dell’Antico Testamento*, 36; *Dio e noi*, 11, 32.

⁶⁰ Cfr. *Saggio sul mistero della storia*, 150.

⁶¹ Cfr. *ibidem*, 149.

⁶² Cfr. *ibidem*, 28.

⁶³ *Il mistero della salvezza delle nazioni*, 34-35. Il corsivo è nostro.

⁶⁴ *Christianisme et religions non chrétiennes*, 329.

⁶⁵ *Saggio sul mistero della storia*, 132.

⁶⁶ *Dio e noi*, 12. Cfr. anche J. DANIELÉLOU, *L’Eglise des apôtres*, Éditions du Seuil, Paris 1970, capitolo “Paul et les païens”, 129.

⁶⁷ «Questa rivelazione costituisce il fondo autentico delle religioni pagane». *I santi pagani dell’Antico Testamento*, 117.

siamo riusciti a vedere in quelle religioni l'espressione di un momento della storia della salvezza, quello dell'alleanza cosmica [...]. Ma una simile considerazione è astratta e incompleta. Infatti, nella realtà, le religioni pagane non presentano mai questa rivelazione allo stato puro, ma sempre più o meno deformata.⁶⁸

La rivelazione cosmica è dunque il fondamento della possibilità di una religione autentica, pura, vera. Questa è un'affermazione di carattere teologico che dovremo giustificare e illustrare più a fondo sulla base del pensiero di Daniélou, mostrando le conseguenze importanti che ne derivano per una comprensione del rapporto religioso dell'uomo con Dio, della sua verità e del suo carattere salvifico. Consideriamo ora meglio la distinzione tra la religione o religiosità come fatto fondamentale, radice autentica delle diverse concretizzazioni religiose, e queste ultime. Afferma Daniélou:

Le grandi religioni sono l'espressione storica del fatto religioso nell'umanità. Esse sono, al tempo stesso, una sola e diverse. Sono una, perché corrispondono allo stesso livello di esperienza: ognuna a suo modo, esse ci fanno percepire come gli uomini hanno riconosciuto Dio mediante il mondo e lo hanno cercato al di là del mondo. Ma, al tempo stesso, fa parte della loro essenza essere diverse. Ognuna è l'espressione del genio religioso di un popolo. E nulla caratterizza un popolo meglio della sua religione.⁶⁹

Le religioni dunque, se da un lato testimoniano l'universalità dell'atteggiamento religioso, sono al tempo stesso espressioni diverse, caratteristiche dei popoli e della loro cultura, frutti del loro genio.⁷⁰ La radice autentica di esperienza religiosa che le accomuna, si trova espressa in forme parziali e peculiari di ogni contesto culturale. È proprio in virtù del loro fondamento autentico che Daniélou può manifestare un grande apprezzamento per le religioni e le culture, pur nella consapevolezza che esse attendono anche di essere redente e portate a compimento.⁷¹ Per lo stesso motivo egli sostiene che negare la religiosità dell'uomo significherebbe

⁶⁸ *Dio e noi*, 32-33.

⁶⁹ *Christianisme et religions non chrétiennes*, 325. Si veda anche su questo argomento: J. DANIELOU, *Les religions non chrétiennes et la salut*, «Spiritus» 10 (1969) 383.

⁷⁰ Cfr. *Dio e noi*, 42.

⁷¹ A nostro parere, la teologia della missione di Daniélou manifesta un grande equilibrio. Il testo forse più significativo in proposito è *Il mistero della salvezza delle nazioni*, specie nei due capitoli intitolati significativamente "Ciò che deve vivere e ciò che deve morire" e "Incarnazione e trasfigurazione". La missione, per il teologo francese, deve comprendere un primo momento essenziale di "incarnazione" o di inculturazione, in cui il cristianesimo è chiamato ad assumere tutti i valori e le espressioni positive di una religione o cultura, ma anche un secondo momento in cui tali valori devono essere redenti e "trasfigurati", in un processo che ha anche una dimensione drammatica. Cfr. anche *Il segno del tempo*, 59-64; *Il mistero dell'avvento*, 11.

menomarlo in ciò che ha di più profondo e di autenticamente umano.⁷² E che, per quanto imperfette, le manifestazioni di una religiosità non pura, siano da preferirsi all'assenza di sensibilità e atteggiamenti religiosi.⁷³

Come mai Daniélou è convinto dell'esistenza di una religiosità autentica, almeno come fondamento e radice di atteggiamenti e credenze che si differenziano a seconda del genio individuale o delle culture dei popoli e che possono manifestare anche errori e deformazioni più o meno gravi? Possiamo formulare questa domanda anche nei termini di quanto visto nelle due precedenti sezioni. Come mai Daniélou ritiene che l'uomo abbia una reale apertura alla trascendenza e che la religione possa essere un rapporto autentico con l'assoluto, riconosciuto eventualmente anche nel suo carattere personale? E come mai egli è convinto del valore oggettivo della conoscenza di Dio che l'uomo può attingere nell'esperienza religiosa? È giunto il momento di dirigere l'attenzione al livello più profondo del suo pensiero sulla religione, quello teologico, a cui abbiamo poc'anzi accennato nel menzionare la categoria di rivelazione cosmica. È in tale livello che riposa in definitiva l'interpretazione che Daniélou offre della fenomenologia religiosa e che gli permette di superare ogni possibile ambiguità circa la verità del rapporto religioso e circa la realtà di Dio come oggetto di tale rapporto.⁷⁴

Da quanto discusso in questa sezione, infine, è chiaro che nell'approccio ai testi di Daniélou su religione e religioni occorre discernere, in base al contesto delle sue affermazioni, se egli si stia riferendo alla religione cosmica nella sua autenticità – come religione che corrisponde pienamente alla rivelazione cosmica – o alle diverse forme di religione cosmica storicamente realizzate. Lo stesso si può dire riguardo all'attributo “pagana” (o “naturale”, laddove Daniélou lo impiega), dal momento che anch'esso può designare a volte il paganesimo come forma autentica

⁷² «Le religioni hanno in comune l'apertura sul mistero e la ricerca dell'unione con Dio, che è del resto costitutiva dell'essere umano. È un fatto storicamente riscontrabile, sia nelle grandi religioni pagane sia in tutte quelle forme di religiosità che non si ricollegano propriamente a nessuna religione specifica». *Memorie*, 139. Cfr. anche *Miti pagani, mistero cristiano*, 106-107, *Christianisme et religions non chrétiennes*, 324.

⁷³ Cfr. *Christianisme et religions non chrétiennes*, 334-336.

⁷⁴ Può valer la pena rilevare, con Carlo Greco, che una certa ambiguità sull'oggettività del Sacro riconosciuto nell'esperienza religiosa, si riscontra nel pensiero di grandi storici e fenomenologi della religione come R. Otto e M. Eliade: «non si può fare a meno di rilevare la contraddizione o almeno l'oscillazione tra l'affermazione del carattere ierofanico del Sacro, inteso come una realtà estranea che si impone all'uomo, e quella di un Sacro che appartiene alla struttura trascendentale della coscienza (Eliade). Così come risulta di difficile conciliazione nella fenomenologia di Otto la descrizione del numinoso come totalmente Altro e nello stesso tempo l'affermazione di esso come *apriori* della coscienza» (GRECO, *L'esperienza religiosa*, 173). A nostro parere ciò manifesta l'importanza decisiva del livello teologico nella riflessione sulla religione, come testimonia l'opera di Daniélou. La teologia, d'altra parte, deve necessariamente avvalersi degli apporti delle scienze storiche e della filosofia, per interpretarli alla luce della conoscenza di Dio raggiunta grazie alla rivelazione.

di religione cosmica, altre volte una forma concreta, più o meno deformata di essa. Anche sull'importanza di una corretta ermeneutica delle sue affermazioni rifletteremo più a fondo nelle prossime pagine.

II. COMPrensione teologica della religiosità

1. *Rivelazione cosmica, fede, grazia*

I fondamenti teologici della visione della religiosità di Daniélou si trovano, evidentemente, nella sua comprensione della Scrittura e della Tradizione, di cui si rivela profondo conoscitore, specialmente per quanto riguarda il pensiero dei Padri della Chiesa, simile in questo al collega teologo e amico Henri de Lubac. Proprio assumendo la dottrina dei Padri sull'azione del Verbo in ogni uomo, Daniélou vede in tale azione il fondamento principale della religiosità; il secondo fondamento è, come vedremo, la presenza e la manifestazione del Verbo nel mondo. Osserviamo come Daniélou descrive la "prima" modalità dell'*iniziativa di Dio*:

Se pressoché tutti gli uomini hanno una religione, è perché il *Logos*, il "Verbo di Dio", si fa conoscere a loro. "Egli illumina ogni uomo che viene in questo mondo", dice San Giovanni, e lo fa in due modi: prima Egli parla interiormente a ogni uomo nel senso che nessuno è estraneo alla grazia preveniente di Cristo, non c'è uomo che il Verbo di Dio non solleciti oscuramente, misteriosamente nel senso del bene; e a questo proposito riteniamo con certezza che nessun uomo al mondo sia assolutamente estraneo a Dio; persino nell'anima più colpevole, nell'anima più sviata il Verbo di Dio è presente, all'agguato, pronto ad approfittare delle minime buone intenzioni, dei minimi buoni movimenti.⁷⁵

In questo denso testo, Daniélou afferma che il rapporto religioso è misteriosamente innescato e sostenuto dall'iniziativa di Dio. La descrizione di tale iniziativa è in termini interiori e personalistici. Infatti il *Logos*, il Verbo di Dio, opera in ogni uomo illuminandolo interiormente. Il riferimento implicito è a *Gv* 1,9, in cui è chiarissimo il carattere personale del Verbo e della sua azione: egli "parla" interiormente "a ogni uomo", glossa Daniélou. La sua azione tuttavia rimane "oscura", può non essere esplicitamente riconosciuta dall'uomo stesso. Si tratta di un'azione che il nostro teologo designa come "grazia preveniente di Cristo", radicata nella "presenza" del Verbo nell'anima di ogni uomo, anche del più peccatore. Il Verbo, in tal modo, "sollecita" al bene, "approfitta" dei moti dell'animo umano in direzione del bene. Nel seguito del testo, Daniélou specifica: «non che sia la grazia santificante, la quale è data soltanto nel Battesimo ed è precisamente

⁷⁵ *Il mistero della salvezza delle nazioni*, 31.

il privilegio di coloro che posseggono pienamente Cristo; ma c'è quella grazia attuale, preveniente, per mezzo della quale Dio agisce in tutte le anime».⁷⁶

Il secondo modo di farsi presente del Verbo, spiega Daniélou, è la sua manifestazione esterna all'uomo, quella che si dà attraverso il mondo. Così in effetti egli riprende, nel testo che stiamo commentando, dopo aver descritto l'azione interiore e invisibile del Verbo nel cuore dell'uomo:

Poi avviene la manifestazione esterna del Verbo nel mondo. [...] Bisogna concepire il mondo intero, il mondo visibile, come un insieme di segni coi quali il Verbo “fa segno” agli uomini, indica loro che c'è qualcosa d'altro. [...] e attraverso questi segni Dio ci parla. Non si devono infatti intendere questi segni in maniera impersonale, come una specie di simbolismo. Si tratta di qualcosa di più. C'è qualcuno che fa segno a ciascuno di noi. È Dio il quale, perpetuamente, fa segno a tutti gli uomini, con tutti quegli interventi che sono suoi.⁷⁷

Si noterà in questo testo la differenza di prospettiva rispetto a quanto abbiamo discusso nella sezione fenomenologica a proposito delle ierofanie e del carattere simbolico del mondo come manifestazione di Dio. Ci sembra importante specificare che non vi è opposizione ma, appunto differenza di prospettiva, di livello di comprensione. Se Daniélou, in questo testo tratto da *Il mistero della salvezza delle nazioni* del 1946, afferma che non si devono intendere i segni di Dio nel mondo come “una specie di simbolismo”, non nega quanto dirà nel 1953 in *Saggio sul mistero della storia* a proposito del valore oggettivo del simbolismo religioso, ma sta offrendo un'interpretazione teologica di quanto si può osservare sul piano fenomenologico.⁷⁸ Sta affermando cioè che il simbolismo è tale, è oggettivo, perché davvero vi è Qualcuno che si manifesta, che vuole “fare segno”; vi è Dio che “ci parla” attraverso il mondo. Qui, in questa seconda modalità dell'iniziativa di Dio di venire incontro all'uomo attraverso il mondo, si fonda la possibilità per l'uomo di acquisire, nell'esperienza religiosa autentica, una certa conoscenza di Dio. I “segni” offerti da Dio all'uomo, spiega poco oltre Daniélou, sono molteplici: Egli

⁷⁶ *Ibidem*. Nel libro *Giovanni Battista, testimone dell'Agnello*, Daniélou impiega anche la suggestiva espressione di “grazia prima della grazia” per riferirsi all'opera del Verbo che opera nell'anima religiosa pagana, rendendo buona la sua volontà e disponendola all'accoglienza della pienezza della verità. Cfr. *Ibidem*, 146-147.

⁷⁷ *Ibidem*, 31-32.

⁷⁸ D'altra parte, anche nello stesso *Saggio sul mistero della storia*, Daniélou afferma chiaramente che il simbolismo religioso ha un fondamento nella volontà di Dio di rivelarsi, laddove, ad esempio, dice: «il simbolismo religioso costituisce, in parole proprie, la rivelazione di Dio attraverso il mondo visibile» (*ibidem*, 150).

si rivolge all'uomo e lo interpella attraverso l'esistenza stessa delle cose, nell'ordine della natura, negli avvenimenti del mondo e soprattutto nelle persone.⁷⁹

Ebbene, nel loro insieme, le due modalità dell'iniziativa di Dio che abbiamo appena delineato, quella interiore nella grazia e quella esteriore nel mondo, costituiscono quella che Daniélou chiama *rivelazione cosmica* e che, come abbiamo anticipato poc'anzi, possiamo riconoscere come il *fondamento teologale della religiosità dell'uomo*, quella radice da cui una autentica forma di religione può scaturire nel cuore dell'uomo di ogni luogo e ogni tempo.⁸⁰ La più importante esposizione del pensiero di Daniélou sulla rivelazione e quindi sulla religione cosmica è, a nostro parere, quella che si trova nel libro *I santi pagani dell'Antico Testamento*, scritto nel 1956. In effetti qui viene delineata non solo una teologia della rivelazione cosmica nelle sue caratteristiche essenziali, ma viene anche mostrata la possibilità realizzata di una religiosità autentica, di una *santità* compiuta anche per uomini che non hanno conosciuto altra rivelazione che quella cosmica.⁸¹

Secondo Daniélou «la Bibbia ci insegna che questa religione [pagana] ha avuto dei santi, e quindi che ci sono stati dei santi "pagani"». ⁸² Per questa affermazione egli si basa, più esattamente, sul giudizio della Chiesa che ha riconosciuto la santità di uomini come Giobbe o Melchisedek, celebrandone in passato anche memorie liturgiche specifiche.⁸³ Si tratta cioè di un giudizio maturato grazie alla comprensione che la Tradizione della Chiesa ha operato sulla Scrittura, come testi-

⁷⁹ Cfr. *Il mistero della salvezza delle nazioni*, 32-35. Di nuovo notiamo che, sebbene Daniélou non si soffermi esplicitamente sulla questione terminologica, l'impiego della nozione di "segno", rispetto a quella di "simbolo", manifesta più chiaramente, in questo contesto, l'intenzione del Soggetto divino, dell'Autore dei segni, di rivelarsi agli uomini, di "parlare" loro.

⁸⁰ M. Bravo parla a tal proposito dell'azione del Verbo come di una "causa teologica e perciò oggettiva" dell'universalità del fenomeno religioso. BRAVO, *Las religiones no-cristianas a la luz de la Revelación*, 238.

⁸¹ Un altro importante luogo per la comprensione della categoria di rivelazione cosmica di Daniélou è il libro *Dio e noi*. Segnaliamo, sul concetto di rivelazione in Daniélou, il pregevole lavoro di PIZZUTO, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou*.

⁸² *I santi pagani dell'Antico Testamento*, 20. Un chiarimento sull'espressione "santi pagani" può essere opportuno. Paul Hacker, nel suo libro *Theological Foundations of Evangelization*, Steyler Verlag, St. Augustin 1980, afferma che tale espressione è auto-contraddittoria e ambigua (cfr. *ibidem*, 14). Tenendo conto della differenza di prospettive e di livello dell'analisi, tuttavia, è chiaro che i due autori giungano ad affermazioni diverse; ma nessuna delle due è scorretta. Infatti in un'analisi storico-filologica la conclusione di Hacker è ineccepibile: non si trovano accostati, neppure solo semanticamente, i due concetti di "santo" e "pagano"; in una prospettiva teologica, invece, si può perfettamente sostenere, con Daniélou, che la santità, come modalità autentica di rapporto con Dio sostenuta dalla grazia, si può realizzare anche in un uomo che conosce solo la rivelazione cosmica, un pagano dunque.

⁸³ Daniélou prende in esame otto personaggi nel suo libro, tutti "pagani", nel senso di uomini e donne che non appartenevano al popolo dell'Alleanza, perché precedenti ad essa o perché stranieri. Essi erano tutti inclusi nel *Martirologio romano* prima della riforma voluta dal Concilio

moniano ad esempio gli insegnamenti di numerosi Padri. Quali sono gli elementi su cui si basa un simile giudizio? Qual è il motivo teologico per riconoscere nella religione di questi uomini autenticità, fino a vedere in loro esempi di santità?

Innanzitutto Daniélou osserva che, in base alla Scrittura e alla Tradizione, la teologia ha sempre affermato «la possibilità per l'uomo di conoscere il vero Dio attraverso la sua manifestazione nel mondo e di conseguenza la possibilità per dei pagani [...] di attuare la propria salvezza e dunque di essere dei santi».⁸⁴ Al tempo stesso, la Scrittura e la Tradizione insegnano che la salvezza è donata solo in Cristo, per cui occorre affermare che coloro che si salvano, a qualunque religione appartengano, si salvano per Cristo e, in quanto misteriosamente uniti a Cristo, sono anche uniti invisibilmente alla Chiesa.⁸⁵

L'Antico Testamento è da intendersi precisamente come una *preparazione dell'intera umanità a Cristo*. Ciò è chiaramente e pacificamente riconosciuto per il popolo di Israele, ma in realtà tale preparazione non si limita al popolo eletto, bensì comprende *tutta l'umanità*. Infatti l'AT comincia a parlare di Israele solo a partire dal capitolo 11 di *Genesi*; per cui, come osserva Daniélou:

Bisognerebbe dunque dire, per essere esatti, che l'Antico Testamento ci descrive la preparazione di Cristo dapprima nell'alleanza cosmica, cui si riferiscono i primi capitoli relativi all'umanità pagana, e poi nell'alleanza mosaica.⁸⁶

Occorre intendere bene come si possa attuare, in quella che con Daniélou chiamiamo *alleanza cosmica* o *prima alleanza*, un'autentica fede in risposta ad una rivelazione di Dio. Daniélou considera dapprima l'AT, completando poi la riflessione alla luce del NT. L'AT presenta Dio all'opera nel mondo, fin dalla creazione. Egli agisce non solo nella storia degli uomini, rivelandosi in modo esplicito a partire da Abramo, ma prima ancora *Dio agisce e quindi si rivela nel cosmo*. Come osserva Pizzuto, si nota come la teologia della rivelazione di Daniélou sia costruita sull'impianto della sua teologia della storia: Dio agisce nella storia (origina "eventi" o "avvenimenti") e, così facendo, rivela. La prima forma di rivelazione, dunque, corrisponde alla prima modalità della sua azione nel mondo, a partire dalla creazione, e va chiamata *rivelazione cosmica*.⁸⁷

Ciò appare chiaramente nei capitoli iniziali di *Genesi*, in cui l'opera di Dio è mostrata come azione che si esercita in primo luogo sul mondo. Dio vi è descritto con i tratti del *creatore* e le meraviglie della natura ne testimoniano la *potenza*. Per

Vaticano II. Si tratta di Abele, Enoc, l'antico re cananeo Daniele, Noè, Giobbe, Melchisedek, Lot, la regina di Saba.

⁸⁴ *I santi pagani dell'Antico Testamento*, 21.

⁸⁵ Cfr. *ibidem*, 25-26.

⁸⁶ *Ibidem*, 27.

⁸⁷ Cfr. PIZZUTO, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou*, 128-129.

questo in esse possiamo riconoscere autentiche *ierofanie*. Anche in altri luoghi si esprime la stessa idea. «L'autore del libro di Giobbe – osserva Daniélou –, rammentando che il suo eroe è un pagano, non farà alcuna allusione alle grandi opere di Dio nella storia di Israele e descriverà soltanto la potenza che la sua azione manifesta nel cosmo».⁸⁸ Nel cantico dei tre giovani (cfr. *Dn* 3,52-88), analogamente, si trova una vera e propria “liturgia cosmica” di lode al Dio creatore. Vi è un luogo, cui Daniélou attribuisce particolare importanza, dove la Scrittura afferma con incisività che *Dio si manifesta agendo nel cosmo*. Si tratta della vicenda di Noè e del diluvio, in cui l'ordine e la stabilità della natura e dei suoi cicli vengono presentati come effetto di un'esplicita volontà di Dio, che addirittura si esprime in una *alleanza* stipulata con Noè e i suoi figli. Osserva Daniélou in proposito:

E ciò ci autorizza a parlare di alleanza cosmica. Questa alleanza è il contenuto dei capp. 8 e 9 della *Genesi*: “E io stabilisco la mia alleanza con voi e con i vostri discendenti dopo di voi” (9,9). Oggetto di questa alleanza è la promessa fatta da Dio di rispettare l'ordine del cosmo: “Finché durerà la terra, seme e messe, freddo e caldo, estate e inverno, giorno e notte non cesseranno” (8,22). Questa alleanza è eterna, irrevocabile (9,16). È un'alleanza universale che concerne l'intera umanità (9,16).⁸⁹

Il Dio che si rivela nell'*alleanza cosmica* è dunque il Creatore che non solo è *potente*, ma anche *fedele*. Anzi, è precisamente la sua fedeltà manifestata nell'ordine e nella stabilità del cosmo che sosterrà più tardi, nel suo popolo, la fede nella fedeltà di Jahvè anche nella storia (cfr. *Sal* 89,1-7). Egli è inoltre *il Dio che giudica*, poiché la sua santità è incompatibile con il peccato, come si rivela precisamente nella vicenda del diluvio. Parallelamente, l'alleanza cosmica implica da parte dell'uomo una vita giusta, il riconoscere obblighi che sono essenzialmente quelli del rispetto e della trasmissione della vita (cfr. *Gn* 9,4-7). Si tratta di precetti validi per tutti gli uomini, che attestano che *anche il mondo pagano non è senza legge, e che Dio gli si manifesta, oltre che con la propria azione nella natura, anche con la sua voce nell'intimo della coscienza*. Egli è il Dio che vuole il bene e che riprova il male.⁹⁰

Tutto ciò non ha validità solo per l'umanità precedente all'Alleanza di Dio con Abramo e stabilita definitivamente in Cristo. Il Nuovo Testamento, specialmente negli scritti di Paolo, apostolo dei pagani, lo afferma chiaramente in numerosi luoghi. Tra questi spiccano il discorso di Paolo a Listra (cfr. *At* 14,15-17) e quello all'areopago di Atene (cfr. *At* 17,22-31) e soprattutto l'esposizione sistematica del suo pensiero sui pagani nella *Lettera ai Romani* (cfr. *Rm* 1,18ss). Come osserva Daniélou, «Paolo [...] afferma, a più riprese, l'esistenza di una rivelazione perpetua di Dio attraverso il cosmo, rivolta a tutti gli esseri umani. Aggiunge che a

⁸⁸ *I santi pagani dell'Antico Testamento*, 28.

⁸⁹ *Ibidem*, 29.

⁹⁰ Cfr. *ibidem*, 29-31.

questa rivelazione esteriore si accompagna la rivelazione interiore della coscienza. E – cosa fondamentale per noi – egli assimila il caso dei pagani suoi contemporanei, a quelli dell'umanità primitiva anteriore ad Abramo». ⁹¹ Nel testo di *Romani*, Paolo presenta la situazione dei pagani come parallela rispetto a quella dei giudei: ognuno «sarà giudicato in base alla rivelazione che ha conosciuto, [...] perciò il pagano che ha solo la legge interiore della coscienza sarà giudicato in rapporto ad essa». ⁹² In ogni tempo dunque, prima e dopo Cristo, *la rivelazione cosmica costituisce una permanente testimonianza che Dio offre di Sé a tutti gli uomini*. Per completezza, conviene annotare qui che la rivelazione cosmica, secondo Daniélou, avviene anche in un terzo ambito: oltre a manifestarsi nella natura (specialmente nella regolarità delle sue leggi e dei cicli stagionali) e nella legge interiore della coscienza, Dio si manifesta anche nella profondità dello spirito. Questa terza via di accesso a Dio è quella privilegiata dai mistici di ogni religione. ⁹³

Il testo più decisivo riguardo alla situazione religiosa dell'umanità estranea alla Rivelazione e all'Alleanza storica si ha però nella *Lettera agli Ebrei*, sostiene Daniélou. Nell'elogio dei testimoni della fede del capitolo 11 si afferma, in relazione al patriarca Enoc:

Per fede, Enoc fu portato via, in modo da non vedere la morte; e non lo si trovò più, perché Dio lo aveva portato via. Infatti, prima di essere portato altrove, egli fu dichiarato persona gradita a Dio. Senza la fede è impossibile essergli graditi; chi infatti si avvicina a Dio, deve credere che egli esiste e che ricompensa coloro che lo cercano (*Eb* 11,5-6).

Riportiamo per intero le considerazioni che Daniélou svolge a partire da questo passo, perché sono particolarmente chiare e illuminanti. ⁹⁴

Questo testo è forse il più importante di tutta la Scrittura sulla situazione religiosa del mondo pagano. Afferma infatti che vi è una possibilità di salvezza per ogni essere umano e dice quali sono le condizioni di questa salvezza. Tali condizioni sono riconducibili alla fede nel Dio vivente.

Questa fede si esprime al livello delle varie alleanze. Per il cristiano, è la fede nella perfetta alleanza conclusa da Dio in Gesù Cristo con la natura umana. Per i giudei che non hanno potuto conoscere Gesù Cristo, è fede nell'Alleanza conclusa da YHWH

⁹¹ *Ibidem*, 32.

⁹² *Ibidem*, 35.

⁹³ Cfr. *Dio e noi*, 31, 42. Pur esistendo una distinzione essenziale tra la mistica cristiana e quella pagana, quest'ultima non è priva di elementi di autenticità. Cfr. *ibidem*, 31-32; *Miti pagani, mistero cristiano*, 34-45.

⁹⁴ *I santi pagani dell'Antico Testamento*, 72-73. Suddividiamo il discorso dell'autore in brevi paragrafi per evidenziarne i passaggi significativi.

con Abramo e Mosè. Per il pagano che non ha potuto conoscere né Gesù Cristo né Abramo, è fede nell'alleanza conclusa da Dio con le nazioni.

Il testo della *Lettera agli Ebrei* precisa il contenuto di questa fede, condizione della salvezza per quanti non hanno conosciuto la rivelazione di Abramo e di Gesù, vale a dire per i pagani. Essa comporta in primo luogo il credere nell'esistenza di un Dio personale. Ma essa implica altresì l'intervento di questo Dio nelle cose umane: è un Dio remuneratore. Semplicemente questa azione di Dio è quella che si manifesta attraverso le sue grandi opere nella creazione, espressione della sua provvidenza e della sua fedeltà, secondo le promesse dell'alleanza. E la remunerazione implica che l'uomo debba agire secondo giustizia – non quella della legge rivelata, ma quella che è inscritta nel cuore di ogni uomo.

Possiamo glossare e raccogliere le affermazioni principali qui contenute a proposito della salvezza e della fede dell'uomo pagano, e quindi a proposito del rapporto autentico con Dio che egli può stabilire:

- a) si può intendere la manifestazione di Dio nel cosmo e nella coscienza dell'uomo come una rivelazione, in cui Dio si fa conoscere come creatore fedele e provvidente, il quale chiede all'uomo una giustizia che trova fondamento nella Sua santità. Possiamo parlare, con Daniélou, di tale manifestazione come di una *rivelazione cosmica*;
- b) grazie a tale rivelazione, l'uomo può riconoscere il Dio vivente che gli si manifesta e rispondere con un atteggiamento di *fede vera e propria*. Il contenuto della fede corrisponde a quello della rivelazione ricevuta;
- c) secondo *Eb* 11,6, letto insieme agli altri passi biblici rilevanti e interpretato nella Tradizione della Chiesa, questa è la *fede essenziale che è requisito per la salvezza*. Essa *esprime cioè il rapporto fondamentale, autentico, che può davvero unire l'uomo a Dio*.⁹⁵

Un'idea che va sottolineata è quella secondo cui la fede dell'uomo – fede autentica e salvifica – si esprime in modo diverso, a seconda dell'alleanza in cui l'uomo è collocato. Le alleanze sembrano costituire come “livelli” distinti dell'azione e della rivelazione di Dio, ai quali corrisponde un certo “livello” di fede, di risposta religiosa dell'uomo. Così, al termine del libro, Daniélou riassume:

La santità è dunque adesione eroica alla volontà di Dio. Questa volontà si esprime al livello cristiano attraverso la legge evangelica, al livello ebraico attraverso la legge mosaica, al livello cosmico con la legge di coscienza.⁹⁶

⁹⁵ Daniélou poi spiega come, nel caso dei pagani, una simile fede in Dio possa essere considerata *implicitamente fede in Cristo*. Ciò richiede un'elaborazione teologica che Daniélou delinea riprendendo la spiegazione offerta da san Tommaso d'Aquino. Cfr. *ibidem*, 41-44.

⁹⁶ *Ibidem*, 187.

La terminologia dei “livelli” per esprimere la distinzione tra le forme di rivelazione è molto interessante perché chiarisce la possibile ambiguità insita nel concetto di “ordine”. Daniélou stesso parla, in altri luoghi, di una distinzione di “ordini” tra rivelazione cosmica e cristiana, ma sarebbe errato interpretarla, come già abbiamo visto, in un senso teologico specifico come distinzione tra “naturale” e “soprannaturale”. Il termine “livelli” consente di esprimere la differenza evitando ogni equivoco.

Per Daniélou ad ogni modo è chiaro che la rivelazione cosmica è anch'essa nell'ordine soprannaturale, è già espressa in una «alleanza di grazia». ⁹⁷ Ciò corrisponde, sul piano della risposta del soggetto alla rivelazione, al fatto che tale risposta è suscitata e sostenuta dalla grazia, non è pura iniziativa umana. Si tratta infatti di «una fede soprannaturale a un oggetto soprannaturale». ⁹⁸ Ritroviamo qui la duplice modalità – esteriore (nei segni cosmici) ed interiore (nella grazia) – dell'azione con cui il Verbo di Dio viene incontro all'uomo rendendo possibile la sua religiosità come forma autentica di rapporto con Lui. ⁹⁹

Dovremo riprendere e approfondire, a breve, la questione della differenza tra rivelazione cosmica e cristiana. Ora notiamo un ultimo aspetto di rilievo: *la possibilità di una religiosità autentica, vissuta fino alla santità, rimane sempre attuale*. In parole di Daniélou: «Questa santità della legge “naturale” mantiene ancor oggi il suo valore». ¹⁰⁰ Una forma eminente di religiosità si è realizzata nella vita di uomini che la Scrittura stessa propone come i «santi della prima alleanza», ¹⁰¹ i quali «appaiono come l'espressione della misteriosa venuta di Cristo nell'animo pagano». ¹⁰² E possiamo affermare con Daniélou che essi sono esemplari non solo dell'umanità che ha risposto all'appello di Dio nella prima tappa della storia della salvezza – prima di Abramo –, ma anche di coloro che ancor oggi si trovano al di fuori del popolo della nuova e definitiva Alleanza – al di fuori della Chiesa visibile – ma che non per questo sono esclusi dalla possibilità di un rapporto autentico e salvifico con Dio in Cristo. ¹⁰³

⁹⁷ *Ibidem*, 39.

⁹⁸ *Ibidem*, 43.

⁹⁹ Specifichiamo, per chiarezza, che la modalità “esteriore” della rivelazione comprende i tre ambiti: natura, coscienza e spirito. Anche i due ambiti della coscienza e dello spirito sono considerati esteriori rispetto alla modalità di rivelazione “interiore” per eccellenza, che è la comunicazione di Dio all'uomo mediante la grazia.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 187. Le virgolette indicano evidentemente che l'impiego del termine “naturale” non significa negare la dimensione soprannaturale presente nella rivelazione cosmica e in particolare nella legge morale percepita dalla coscienza. Cfr. *ibidem*, 186-187.

¹⁰¹ *Ibidem*, 24.

¹⁰² *Ibidem*, 21.

¹⁰³ Cfr. *ibidem*, 24, 164-165.

2. *La religione in rapporto alla rivelazione in Cristo*

Se osservata in rapporto alla rivelazione cristiana, la religione appare agli occhi di Daniélou come un movimento soprattutto umano di ricerca e tensione verso Dio. Comparata con il movimento della rivelazione ebraico-cristiana, in cui Dio entra nella storia e viene incontro all'uomo fino a farsi Egli stesso uomo in Cristo, la religione umana impallidisce.¹⁰⁴ Nelle stesse opere e negli stessi luoghi nei quali presenta una visione teologica della religione come quella che finora abbiamo illustrato, Daniélou mette anche in luce in modo assai netto la differenza tra religione umana e rivelazione cristiana o, come spesso ama dire, tra paganesimo inteso come religiosità naturale – o meglio cosmica – e cristianesimo. Sembra addirittura profilarsi, nel pensiero del teologo francese, una tensione dialettica, un'ambiguità di fondo, dal momento che egli afferma da un lato la possibilità di una religiosità autentica, di un rapporto personale con Dio oscuramente percepito nel mondo, nella coscienza o nella profondità dello spirito, non senza un aiuto soprannaturale, mentre dall'altro sembra catalogare la religione come mero sforzo umano, incapace di realizzare una relazione personale con Dio, possibile solo quando è Dio stesso che viene incontro all'uomo in Cristo. Presentiamo sinteticamente i principali modi nei quali Daniélou esprime la differenza essenziale tra religione e rivelazione, prima di proporre elementi di interpretazione che contribuiscano a risolvere l'ambiguità.

La differenza essenziale tra il cristianesimo e le altre religioni è che esso è un evento, o meglio una storia di eventi che culminano nell'incarnazione del Figlio di Dio,¹⁰⁵ pienezza della rivelazione e della comunicazione della vita divina, unica vera risposta all'ansia di salvezza dell'umanità:

La differenza essenziale, dunque, tra il cattolicesimo e tutte le altre religioni è che le altre partono dall'uomo e sono un tentativo commovente, e talvolta bellissimo, di elevarsi alla ricerca di Dio; ma soltanto nel cattolicesimo avviene il movimento inverso: la discesa di Dio verso il mondo per portargli la comunicazione della sua vita. La risposta all'aspirazione dell'universo intero si trova nella religione giudeo-cristiana. [...] Altrove non c'è grazia, non c'è Cristo, non c'è il dono di Dio.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Nel seguito, talvolta indicheremo la rivelazione biblica sinteticamente come “rivelazione cristiana”. D'altra parte è proprio la rivelazione in Cristo che costituisce la novità più radicale, la pienezza e il compimento della comunicazione di Sé che Dio fa agli uomini, ed è con tale novità e pienezza che la religiosità umana si confronta nel modo più esigente.

¹⁰⁵ Talvolta Daniélou indica la *risurrezione* di Cristo come novità radicale portata dal cristianesimo (cfr. ad esempio *Saggio sul mistero della storia*, 121). Ma si tratta di modi equivalenti di indicare l'intero evento di Cristo come avvenimento di importanza fondamentale per l'intera storia umana.

¹⁰⁶ *Il mistero della salvezza delle nazioni*, 17. Espressioni equivalenti si trovano ad esempio in: *I santi pagani dell'Antico Testamento*, 25; *Saggio sul mistero della storia*, 124.

La contrapposizione tra ricerca delle religioni e risposta offerta nell'evento di Cristo, tra tentativo di ascesa dell'uomo e movimento discendente di Dio, tra sforzo religioso umano e fede come accoglienza della grazia e della Parola donata da Dio, è affermata assai spesso da Daniélou nei termini della sua visione della storia. Così il paganesimo nel suo insieme vive quello che, con Guardini, Daniélou chiama il "dramma dei precursori": essendo di per sé una preparazione a Cristo, esso deve ritirarsi di fronte a lui, altrimenti si trasforma in ostacolo, in qualcosa di anacronistico, di scaduto.¹⁰⁷ Il suo destino non è di essere semplicemente distrutto, ma sì di essere eclissato e abolito una volta che sia stato assunto e trasfigurato nel cristianesimo.¹⁰⁸ È nel contesto della teologia della storia che Daniélou impiega volentieri nozioni come quelle di "epoca" (o tappa) e di "ordine" (o mondo). Un nuovo ordine viene stabilito in ogni nuova epoca della storia, secondo una "successione" (*akolouthia*, categoria che Daniélou mutua da Gregorio di Nissa), una serie di alleanze e di rivelazioni in cui si dispiega il piano unitario con cui Dio conduce la storia verso il compimento escatologico.¹⁰⁹ In ogni nuovo ordine vi è continuità rispetto al precedente, ma anche autentica novità, progresso qualitativo e non solo quantitativo, dal momento che è Dio stesso che agisce nella storia e in essa progressivamente si rivela e si comunica.¹¹⁰ Un carattere del tutto singolare di novità va riconosciuto all'evento di Cristo: «non c'è nessuna possibilità di ridurre il mistero cristiano a ciò che lo precede: esso è totalmente nuovo».¹¹¹ E pertanto vi è una differenza sostanziale tra cristianesimo e religioni in tutti gli aspetti essenziali: nella dottrina, nel significato dei

¹⁰⁷ Cfr. *Saggio sul mistero della storia*, 29. Cfr. *Dio e noi*, 17. Per il teologo francese, il modello perfetto di precursore è Giovanni il Battista, verso il quale mostra una speciale venerazione. Cfr. *Giovanni Battista, testimone dell'Agnello*, 148-150.

¹⁰⁸ Daniélou parla a tal proposito di legge o "principio della successione delle rivelazioni", secondo cui una rivelazione nuova non distrugge, ma fa propri i valori positivi di quella che la precede. Cfr. *Dio e noi*, 20, 30. Tuttavia ciò non avviene senza difficoltà: «Questo mistero della storia continua sotto i nostri occhi. Ci dona la chiave di quella relazione drammatica che continuamente attira e respinge tre mondi: pagano, ebraico e cristiano, che rappresentano le tre grandi epoche. Il mondo pagano ed il mondo giudaico sono attirati segretamente dal mondo cristiano come verso il proprio compimento – e nello stesso tempo vi si ribellano, perché questo compimento potrebbe prodursi solo a patto della rinuncia alla loro propria esistenza. Ed il mondo cristiano ora vede in loro dei precursori di cui integra tutte le ricchezze, [...] – ora dei nemici che si rifiutano di riceverlo [...]». *Il segno del tempio*, 63-64.

¹⁰⁹ Cfr. *I santi pagani dell'Antico Testamento*, 24; *Dio e noi*, 81; la categoria storico-salvifica di "successione" (*akolouthia*) è estesamente presente nel *Saggio sul mistero della storia*.

¹¹⁰ La storia stessa, perciò, è vista da Daniélou, nella sua prima opera, come "tempio" (profetico) della presenza di Dio. Cfr. *Il segno del tempio*, 53-64.

¹¹¹ *Ibidem*, 56. Cfr. *Il mistero dell'avvento*, 15.

simboli, nel valore dei sacramenti quando comparati ai riti delle altre religioni, nell'esperienza mistica.¹¹²

Parallelamente all'affermazione della singolarità del cristianesimo, del suo elevarsi come assoluta novità rispetto al mondo della religione cosmica, troviamo in Daniélou anche il riconoscimento dell'incompletezza e dell'imperfezione della stessa rivelazione cosmica. In essa infatti non vi è né la chiarezza oggettiva della "rivelazione positiva", né il sostegno interiore di una "grazia possente",¹¹³ per cui l'atto religioso rimane l'intuizione oscura di una presenza che non è solo svelata ma che allo stesso tempo rimane velata dai segni offerti nel mondo, nella coscienza e nello spirito. La trascendenza di Dio e la sua intimità personale si esprimono in quei segni in modo "infinitamente inferiore" rispetto a quanto avviene nella rivelazione positiva, mosaica e soprattutto cristiana,¹¹⁴ e d'altra parte la realtà del peccato rende impossibile all'uomo cogliere la rivelazione cosmica nella sua integrità e purezza.¹¹⁵ Le religioni pagane sono pertanto, in parole di Daniélou, «la rifrazione della rivelazione cosmica attraverso un'umanità corrotta dal peccato e non ancora illuminata dalla rivelazione positiva».¹¹⁶ Esse presentano, in misure diverse, alcune deformazioni principali – cadendo nella tentazione del politeismo, del panteismo o del dualismo –¹¹⁷ e oppongono resistenza, talvolta fino a rivelarsi avversari irriducibili, all'accoglienza della rivelazione cristiana.¹¹⁸

La principale difficoltà posta dalle affermazioni del nostro autore circa la differenza essenziale tra cristianesimo e religioni – talvolta espressa come differenza tra rivelazione e religione – è l'apparente contraddizione o ambiguità che manifestano: da un lato, Daniélou sembra asserire il carattere umano della religione pagana come mera "ricerca", incapace di un vero incontro con Dio, che avverrebbe solo attraverso la rivelazione accolta nelle fede, ossia grazie al dono totale che Dio fa di se stesso; dall'altro, come abbiamo visto in precedenza, egli parla chiaramente di un "incontro" tra l'uomo pagano e Dio, il quale misteriosamente viene a lui nella

¹¹² Tra i diversi luoghi in cui Daniélou effettua tali comparazioni, si vedano: *Miti pagani, mistero cristiano*, 9-45; *Dio e noi*, 17-33; *Saggio sul mistero della storia*, 149-158.

¹¹³ Cfr. *Dio e noi*, 16-17; *I santi pagani dell'Antico Testamento*, 39.

¹¹⁴ Cfr. *Dio e noi*, 17, 79.

¹¹⁵ Cfr. *Saggio sul mistero della storia*, 125-126.

¹¹⁶ *Dio e noi*, 16.

¹¹⁷ Il nostro autore ne parla ampiamente in: J. DANIELOU, *Le problème théologique des religions non chrétiennes*, «Archivio di Filosofia» (1956) 226-233; *Dio e noi*, 33-42; *Miti pagani, mistero cristiano*, 47-57.

¹¹⁸ In *Il mistero della salvezza delle nazioni*, Daniélou riflette a lungo sui grandi sistemi religiosi attuali – l'Islam, le grandi religioni e filosofie dell'India e dell'oriente, la religiosità africana – individuando gli elementi che in essi possono rendere più difficile l'accoglienza dell'annuncio cristiano. Si veda in particolare il capitolo già segnalato in precedenza: "Ciò che deve vivere e ciò che deve morire".

rivelazione cosmica, che ha già un carattere soprannaturale ed è accompagnata dalla grazia.

Per sciogliere tale ambiguità, conviene innanzitutto tener presente lo stile apofatico e personalista della teologia di Daniélou, caratterizzata anche dall'impiego della retorica e dalla cura della bellezza letteraria che si rinviene suoi scritti. Lo scopo esplicitamente pastorale della sua attività teologica è un altro elemento chiave per comprenderne meglio la prospettiva. Va tenuta presente, in particolare, la sua preoccupazione per il pericolo di confusione dogmatica e di sincretismo nell'ambito della teologia dell'evangelizzazione e della missione. Si può notare, infatti, che *le affermazioni di Daniélou sulla religione come semplice ricerca (piuttosto che come incontro con Dio) si trovano normalmente nel contesto di un confronto comparativo con la rivelazione cristiana*, e conducono a conclusioni in merito al rapporto corretto da stabilire a livello pastorale con le diverse religioni (e culture), come rivela il frequente riferimento alle encicliche dei pontefici dell'epoca sulla necessità di *assumere, purificare e trasfigurare* i valori presenti nelle religioni non cristiane.¹¹⁹

Un primo chiarimento da operare, dunque, riguarda la necessità di contestualizzare le affermazioni del nostro autore. Laddove tratta della religione in se stessa, egli mostra in modo convincente che, oltre ad essere una dimensione costitutiva dell'umano, essa sorge e si attua in risposta ad un'iniziativa di Dio – una prima forma di rivelazione, quella cosmica, accompagnata dall'azione della grazia nel cuore dell'uomo – e nella sua forma più autentica può realizzarsi addirittura in una vita santa. Laddove invece la religione viene messa in rapporto all'evento cristiano, Daniélou mette in risalto la differenza oggettiva tra la rivelazione e la comunicazione di grazia che in essa si dà, e quella eminente, piena, donata in Cristo. È tale differenza di contesto e di intento pastorale che spiega come mai, in uno stesso scritto, possiamo trovare sia l'affermazione della fede nell'alleanza cosmica come autentica forma di rapporto (soprannaturale) con Dio, sia la dichiarazione secondo cui la salvezza è donata solo in Cristo e nel suo corpo che è la Chiesa.¹²⁰ Particolarmente significativo in tal senso è che ciò avvenga in un'opera come *I santi pagani dell'Antico Testamento*, interamente dedicata a riconoscere e illuminare teologicamente la realtà di uomini che hanno incarnato fino alla santità la religione cosmica. Ma la stessa compresenza si riscontra lungo tutta la produzione di Daniélou, a partire dalla sua prima opera, fino a quelle della maturità e alle sue *Memorie*. Ciò significa che, nella visione del teologo francese, le due classi di affermazioni sono compatibili al di sotto dell'apparente contrapposizione.

¹¹⁹ Nel corso degli anni, Daniélou si riferirà prima alla *Divini praecones* (1951) di Pio XII, più tardi alla *Ecclesiam suam* (1964) di Paolo VI. Cfr. *Saggio sul mistero della storia*, 120, 132; *Christianisme et religions non chrétiennes*, 328-330.

¹²⁰ Cfr. *I santi pagani dell'Antico Testamento*, 39, 43, 25, 188.

Riguardo ai concetti di “ordine”, e di “superamento” o “abolizione”, sovente impiegati dal teologo francese per distinguere le diverse tappe della storia della salvezza nel loro succedersi, non possiamo affrontare un lavoro approfondito ed esaustivo di interpretazione, ma possiamo suggerire un chiarimento sul loro significato nel contesto in cui vengono utilizzati. Abbiamo già fatto notare che per Daniélou la distinzione tra “ordine” pagano, mosaico e cristiano non significa distinguere, in senso strettamente teologico, tra rivelazione cosmica come “naturale” e rivelazione cristiana come “soprannaturale”. Entrambe infatti appartengono ad un ordine di grazia (e peccato) e anche la risposta dell’uomo alla rivelazione cosmica può essere una forma di fede soprannaturale. Non è un caso che, laddove sviluppa con maggior precisione l’argomentazione teologica sul valore della religione pagana nelle sue espressioni eminenti (i santi pagani), Daniélou preferisca impiegare il termine “livello” invece che “ordine” per differenziare l’economia cosmica da quella cristiana.¹²¹

Per quanto riguarda l’idea di “abolizione” o “superamento” di un ordine come quello cosmico o quello mosaico al sorgere del nuovo e definitivo ordine cristiano, essa non va interpretata nel senso che la rivelazione cristiana toglierebbe ogni validità alle precedenti forme di rivelazione. Come si è visto precedentemente, Daniélou dimostra con argomenti scritturistici dell’AT e del NT che la rivelazione cosmica costituisce una permanente testimonianza che Dio offre di Sé a tutti gli uomini. Basti ricordare ciò che dice a proposito di *Rm* 1,20, «il testo più formale a proposito della permanente rivelazione di Dio, a tutti gli uomini e in ogni tempo, attraverso il cosmo».¹²² Quando poi si riferisce a questa modalità di rivelazione rispetto alla rivelazione cristiana, la definisce come “prima rivelazione”,¹²³ “rivelazione perpetua”,¹²⁴ “universale”,¹²⁵ e parla della seconda in continuità con la prima, come della “piena rivelazione” del Verbo che in certo modo era già presente nel mondo.¹²⁶ In conclusione, *se è vero che la rivelazione cosmica caratterizza specificamente la prima tappa o epoca della storia della salvezza, essa non si chiude in quella tappa, ma mantiene una validità*

¹²¹ Lo abbiamo notato sopra, a proposito dell’argomentazione svolta nel libro *I santi pagani dell’Antico Testamento*.

¹²² *I santi pagani dell’Antico Testamento*, 34. Sono significative anche le espressioni che impiega per parlare del mondo come segno di Dio, in relazione al paganesimo: manifestazione di Dio, rivelazione, testimonianza.

¹²³ *Dio e noi*, 16, 80; *I santi pagani dell’Antico Testamento*, 27; *Les religions non chrétiennes et la salut*, 383.

¹²⁴ *I santi pagani dell’Antico Testamento*, 32.

¹²⁵ *Ibidem*, 34.

¹²⁶ Cfr. *Il mistero della salvezza delle nazioni*, 38.

*permanente; come permanente è la possibilità dell'autentica vita religiosa che da essa si origina.*¹²⁷

Il senso da attribuire alle espressioni di Daniélou circa l'abolizione dell'ordine cosmico e il carattere di ricerca umana delle religioni se comparate con il cristianesimo, è quindi, a nostro parere quello di sottolineare con forza che la pienezza di verità e di grazia donate in Cristo chiedono di essere annunciate agli uomini. Non ci si può arrestare, nell'annuncio, di fronte alla constatazione che anche le religioni hanno elementi validi. Non si possono privare consapevolmente gli uomini della piena luce di Cristo, della possibilità di essere introdotti fin d'ora nell'intimità della vita divina come figli, partecipi della stessa filiazione del Figlio di Dio.¹²⁸ Che questo sia l'intento di Daniélou è testimoniato dalla sua convinzione rispetto alla stessa religione ebraica, quando afferma: «Il Nuovo Testamento abolisce l'Antico, la nuova alleanza completa l'antica e la rende per ciò stesso scaduta. Cristo deve essere annunciato agli ebrei». ¹²⁹ È evidente che non si può considerare in questo testo l'"abolizione" in un senso assoluto, che contraddirebbe la convinzione di fede circa l'unità dei due Testamenti e il permanente valore dell'Antico in relazione al Nuovo, bensì come modo di esprimere l'esigenza del mandato missionario: Cristo deve essere annunciato anche al popolo ebraico.

Quella che Daniélou manifesta con decisione, pertanto, è la sua opposizione a una visione sincretista o pluralista, secondo cui il cristianesimo si troverebbe sullo stesso piano delle altre religioni, disconoscendone la singolarità e l'universalità. Nel termine "abolizione" o nei sinonimi da lui impiegati si delinea una presa di distanza anche da posizioni come quella rappresentata da K. Rahner, che vede nelle religioni mediazioni necessarie, storico-categoriali dell'esperienza trascendentale di Dio, e pertanto vie "legittime" per conseguire la salvezza.¹³⁰ Questa differenziazione rispetto ad una concezione *à la* Rahner delle religioni, viene in

¹²⁷ Cfr. il passo già citato di *I santi pagani dell'Antico Testamento*, 187: «Questa santità della legge "naturale" mantiene ancor oggi il suo valore». Una convinzione analoga alla nostra circa la possibilità di precisare il senso delle affermazioni di Daniélou sulle religioni in rapporto alla rivelazione cristiana, si trova in BRAVO, *Las religiones no-cristianas a la luz de la Revelación*, 239.

¹²⁸ Cfr. *Il mistero della salvezza delle nazioni*, 39-40. È assai significativo il fatto che per Daniélou, di fronte alla consapevolezza che la salvezza in Cristo è offerta anche a coloro che sono situati al di fuori della Chiesa, il motivo principale per la missione rimane lo stesso ed è «l'amor di Dio che ci spinge a desiderare che egli sia conosciuto e amato. [...] C'è insomma un doppio movimento: desideriamo portare Cristo alle anime e portare le anime a Cristo». *Ibidem*, 129.

¹²⁹ *Memorie*, 141.

¹³⁰ Cfr. K. RAHNER, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, in IDEM, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1969², 553. Una comprensione più completa del pensiero di Rahner sulle religioni richiede l'analisi di diverse altre opere. Per un'esposizione sintetica si veda S. PRIVITERA, *K. Rahner: dimensione trascendentale e categoriale della mediazione*, in M. CROCIATA (ed.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000, 158-184.

effetti riconosciuta nel dibattito teologico, come testimonia anche il documento su cristianesimo e religioni della Commissione Teologica Internazionale, del 1996.

Alla luce del rapporto con la rivelazione cristiana, la visione di Daniélou sulla religione e sulle religioni ci sembra si possa sintetizzare così: le “religioni” non sono in se stesse vie salvifiche, cioè non sono dotate in se stesse di efficacia salvifica poiché questa viene da Cristo; ma la “religione” che, anche mediante esse, l’uomo può vivere in modo più o meno autentico e compiuto, è un rapporto in sé salvifico, poiché esso è adesione all’iniziativa rivelatrice di Dio e in esso opera una grazia che è quella del Verbo presente nel cuore dell’uomo. Si rivela utile qui la distinzione tra *religione autentica*, e *religioni*, essendo queste ultime le forme storiche della prima. Si può dire dunque che l’intervento di Dio nelle religioni non avviene in modo diretto, istituzionale, ma piuttosto a livello della *religio* come relazione fondamentale e autentica dell’uomo con Dio, corrispondente alla rivelazione cosmica. Inoltre va detto che un rapporto autentico con Dio può essere stabilito anche indipendentemente dall’appartenenza ad una qualche tradizione religiosa, in forme personali di religiosità che sorgono come risposta ai molteplici modi in cui Dio viene incontro all’uomo nella rivelazione cosmica. Osservando le cose dal punto di vista dell’interiorità del soggetto autenticamente religioso, Daniélou mostra, sulla base della Scrittura e della Tradizione, che si può, anzi si deve riconoscere l’azione della grazia soprannaturale che sostiene la libertà umana nell’adesione di fede al Dio conosciuto attraverso il mondo e la coscienza. Si tratta cioè di una grazia che permette la fede propria della religiosità cosmica. È già grazia di Cristo pur senza esserlo ancora in pienezza, bensì al livello della rivelazione cosmica. Essa consente all’uomo una fede adeguata a quella rivelazione e sostiene quella “buona volontà” che è caratteristica di colui che ascolta la voce del bene nella propria coscienza e vi aderisce. «Il Verbo di Dio è venuto al mondo, e nel suo immenso amore accoglierà tutti coloro che l’avranno conosciuto, che avranno creduto in lui, ma anche tutti coloro che, pur non avendolo conosciuto, sono stati uomini di buona volontà». ¹³¹

CONCLUSIONE: LA RADICE AUTENTICA DELLA RELIGIOSITÀ UMANA

Nella prospettiva della teologia delle religioni la posizione di Daniélou può essere riassunta dicendo che le religioni, dopo Cristo, hanno perso il loro valore di “preparazione” e sono superate, ma che i loro elementi positivi continuano ad avere valore per l’uomo.¹³² Nella prospettiva di una teologia della religione o della religiosità umana, come quella che qui abbiamo adottato, si può cogliere un aspetto ulteriore e più profondo della visione di Daniélou. Alla luce del suo

¹³¹ *Miti pagani, mistero cristiano*, 45. Cfr. *Giovanni Battista, testimone dell’Agnello*, 146-147.

¹³² Così si esprime ad esempio PIZZUTO, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou*, 145-146.

pensiero si può dire che ciò che rimane sempre valido e attuale è la possibilità della religiosità autentica, di un rapporto con Dio che può avvalersi delle risorse e degli elementi validi delle religioni o delle culture, ma anche dei molteplici modi in cui Dio continua a “fare segno” all’uomo. *Daniélou mostra con argomenti teologici che vi è una radice autentica della religiosità umana perennemente viva, poiché Dio non smette di rivelarsi all’uomo e di toccare il suo cuore con la grazia per suscitare in lui una risposta di fede e di amore che lo lega a Sé in un rapporto (religio) salvifico.* È dunque l’iniziativa di Dio in quella che Daniélou chiama rivelazione cosmica a stabilire e garantire quel fondo autentico dell’atteggiamento religioso che può essere presente anche al di sotto di distorsioni più o meno marcate.

Nel nucleo teologico del suo pensiero sulla religiosità spicca la considerazione del ruolo svolto dalla Seconda Persona della Trinità, il Verbo, che è colui che agisce nell’interiorità dell’uomo affinché il legame religioso possa stabilirsi in lui. Non abbiamo riscontrato nel pensiero di Daniélou un’analoga considerazione della missione dello Spirito, inscindibilmente unita a quella del Verbo. Si tratta di un aspetto che ha trovato giustamente ampio spazio nella riflessione teologica e nel Magistero più recenti.

Ulteriore riflessione meriterebbe anche la questione della natura della relazione religiosa. Vi è una certa difficoltà nel definire teologicamente questo rapporto, che Daniélou vede come il frutto di una grazia preveniente, come una “grazia prima della grazia” o come un misterioso “avvento di Cristo” nell’anima religiosa. Se è chiaro il carattere autentico questa relazione, lo è meno, insomma, la modalità propria dell’azione di Cristo – nello Spirito – nell’animo dell’uomo religioso. Legato al tema della grazia, anche il ruolo della Chiesa, corpo di Cristo inscindibile dal suo Capo, può essere approfondito ed esplicitato. La grazia operante nel cuore dell’uomo religioso andrebbe in altre parole compresa nel suo carattere al contempo cristico, pneumatologico e, in qualche senso, ecclesiale.

Al di là dei possibili percorsi di approfondimento che il pensiero di Daniélou sulla religione ammette, riteniamo che il teologo gesuita abbia contribuito in modo notevolissimo a riconoscere la manifestazione cosmica di Dio come autentica rivelazione con cui egli parla all’uomo,¹³³ e come fondamento perenne della possibilità di una religiosità altrettanto autentica. La sua visione della *religio* come relazione in cui Dio è il primo ad andare incontro all’uomo, ad un livello di *preparazione* all’incontro pieno con Cristo, ma già dotata di una dimensione rivelativa e salvifica, è compatibile e complementare rispetto alla sua visione della discontinui-

¹³³ Tale idea si riflette nell’insegnamento della Costituzione *Dei Verbum* (alla cui redazione Daniélou ha preso parte), circa la “perenne testimonianza” che il Dio creatore e provvidente offre di Sé. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 18-XI-1965, n. 3. Un’accurata ricostruzione della partecipazione di Daniélou all’evento conciliare si trova in PIZZUTO, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou*.

tà tra religione-ricerca e rivelazione-risposta, ben nota nell'ambiente teologico, e manifesta il notevole equilibrio e la profondità che caratterizzano il suo pensiero.

Le intuizioni di Daniélou sulla religiosità autentica aprono un orizzonte teologico di grande ricchezza riguardo alla situazione di ogni essere umano in rapporto a Dio e contribuiscono ad esplicitare l'insegnamento essenziale del Concilio Vaticano II sul piano di salvezza di Dio che abbraccia tutti gli uomini¹³⁴ e che opera con la sua grazia nei loro cuori, permettendo loro un misterioso ma reale contatto con il mistero salvifico di Cristo.¹³⁵

ABSTRACT

Lo studio esamina la nozione di religiosità nel pensiero di Jean Daniélou, in una prospettiva sia fenomenologica che teologica. L'approccio teologico, in particolare, permette di giustificare un concetto di "religione autentica" come risposta adeguata alla rivelazione cosmica con cui Dio si manifesta all'uomo. Un'autentica religiosità appare come una possibilità sempre offerta ad ogni uomo da parte di Dio di un incontro salvifico, pur nel riconoscimento dell'oggettiva pienezza di grazia e di verità donate nell'evento di Cristo. La riflessione teologica sulla religiosità, sulla base del pensiero di Daniélou, permette interessanti chiarimenti sulla distinzione tra religione e religioni e tra religione e rivelazione.

This study examines the notion of religiosity in Jean Daniélou's thought, from both a phenomenological and a theological perspective. The theological approach, in particular, allows us to justify a concept of "authentic religion" as an adequate response to the cosmic revelation with which God manifests himself to man. Authentic religiosity appears as a possibility always offered to every man by God of a salvific encounter, while recognising the objective fullness of grace and truth given in the event of Christ. The theological reflection on religiosity, based on Daniélou's thought, allows interesting clarifications on the distinction between religion and religions and between religion and revelation.

¹³⁴ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 21-XI-1964, n. 16.

¹³⁵ Cfr. IDEM, *Gaudium et spes*, 7-XII-1965, n. 22.