

Jean Daniélou

M.R. Casalboni

La sua vita

L'umile preghiera di domanda è antica quanto la storia umana ed è l'espressione spontanea della presa di coscienza da parte dell'uomo della sua impotenza e dei suoi limiti e di quell'atteggiamento mediante il quale egli attende da Dio ciò che può colmare il suo cuore.

Jean Daniélou nasce a Meuilly - sur - Seine (Parigi) nel 1905. Compie gli studi alla Sorbona e si addottora in lettere. Dopo il servizio militare, nel 1927, dirige (1928-29) la «Maison de la Jeunesse» e si dedica allo studio delle opere di Peguy. Nel 1929 entra nella Compagnia di Gesù e viene ordinato prete il 24 agosto 1938. Si laurea quindi in Teologia e diviene professore alla Facoltà di Teologia di Parigi. Nel 1942 inizia, in collaborazione con Padre De Lubac, la pubblicazione della collana «Sources Chretiennes». Nel 1943 inizia la sua partecipazione alla rivista «Etudes», come redattore. Nel '44 fonda il «Cercle Saint Jean-Baptiste», di cui è anche assistente. Nel '45 esce il primo numero della rivista «Dieu vivant». Nel 1961 è nominato decano della Facoltà di Teologia e dell'Institut Catholique di Parigi. Nel 1962 è nominato, da Papa Giovanni, perito della Commissione preparatoria del Concilio; durante i lavori dell'Assemblea è membro della Commissione per l'apostolato dei laici e della Commissione teologica. Nel 1964, al momento della creazione del Segretariato per i non cristiani, è chiamato a farne parte. Nel 1969 Paolo VI lo nomina cardinale. Muore il 20 Maggio 1974.

Una pubblicazione, a cura di G.S., del 1964, diceva sinteticamente di Lui: «Quello che lo distingue è la straordinaria capacità di penetrazione nei più profondi misteri della Chiesa, capacità che gli permette una apertura sconfinata nel comprendere, alla luce di essi, i motivi più veri della cultura contemporanea». Ci dispiace quindi che da tempo si taccia sull'apporto teologico, ancora ricco e valido, di questo maestro. Cenni su di lui difficilmente sono reperibili in aggiornati Dizionari teologici. In una società come la nostra, che sembra aver qualche sussulto di interesse, in occasione degli anniversari, è passato il decennale dalla sua morte o l'ottantesimo anniversario della nascita nel più totale silenzio. Il contributo che Daniélou offre alla storia della Teologia, ma più profondamente e propriamente alla storia della Chiesa, potremmo sinteticamente individuarlo nel binomio «Cristianesimo e Storia». Due termini apparentemente generici, ma che dischiudono un mondo - ricco e innovativo per il suo tempo - di riflessioni circa la natura del fatto cristiano e la sua presenza nel mondo.

Una produzione quella di Daniélou ricca e varia, che potrebbe essere sommariamente suddivisa in due fasi, quella prima del Concilio, le cui fonti sono la Bibbia e i Padri e quella successiva a cui si aggiungono, come fonti, i documenti conciliari o comunque il

magistero della Chiesa. Gli studi storici sulle origini del Cristianesimo, in cui Egli è maestro e di cui è stato, potremmo dire, precursore, e lo studio esegetico della Bibbia, costituiscono l'ossatura e la base anche di tutte le altre opere meno rigorosamente scientifiche: fondamenti da cui non prescinde anche quando l'obiettivo specifico dei suoi studi diventa il tema più attuale del rapporto Chiesa-Mondo. Opera sistematica dunque e che rivela la sua profonda preparazione in campo teologico, ma non per questo priva di una immediata volontà di offrirsi interlocutore attento e propositivo all'uomo del suo tempo. Così leggiamo infatti in una delle sue ultime opere: «Il grande problema dei nostri giorni - ne siamo certi - è che troppo spesso i nostri discorsi su Dio, anche quelli dei teologi, non tengono conto dell'esperienza vissuta dagli uomini e danno l'impressione di essere artificiali e astratti. Qual è attualmente il grande problema della catechesi, della predicazione, della teologia? È di raggiungere gli uomini della nostra epoca non sul piano del linguaggio ma su quello del cuore: Dio parla al cuore. Il cuore non è la sensibilità, ma l'uomo nel suo profondo. Il cuore è ciò di cui parla Sant'Agostino quando dice: «Il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te»; è ciò di cui parla Pascal quando dice che Dio è «sensibile al cuore», è ciò di cui parla Peguy quando dice che il peccatore «è lontano dal focolare, lontano dal cuore». Il cuore è l'uomo interiore, l'uomo profondo. Il problema essenziale è di raggiungere l'uomo profondo, raggiungere le esperienze fondamentali dell'uomo e in particolare di quello del nostro tempo» (La fede cristiana e l'uomo d'oggi, 1970). Possiamo anche qualificare le due fasi della sua produzione, cui si è accennato sopra, in base al contenuto; nella prima la sua riflessione s'incentra su due grandi tecniche: la Rivelazione, come caratteristica fondamentale che differenzia il cristianesimo da tutte le altre religioni, e Cristo come evento centrale della storia, come fatto storico, quindi, in cui si manifesta compiutamente il Dio della storia, in cui l'umanità viene liberata e il mondo ritrova la sua fondamentale unità.

Nella seconda fase la trattazione si fa più frammentaria: nel tentativo di svolgere tutte le implicazioni concrete già presenti nelle sue prime opere e di rispondere alle problematiche di una società in progressiva e veloce trasformazione, Daniélou non riesce a sviluppare in modo organico gli spunti metodologici che pure ha intuito ed offerto riguardo all'azione del Cristianesimo nella storia o, più impropriamente, al rapporto Chiesa-mondo.

Non dobbiamo comunque dimenticare che Egli partecipò attivamente ai lavori delle due commissioni miste che si occuparono durante il Concilio della redazione dello «Schema sulla Rivelazione» e dello «Schema sulla Chiesa e il mondo contemporaneo»: quanto dunque rimase solo accennato nel suo pensiero, lì trovò ispirato compimento e - ora possiamo dirlo - quante affermazioni di quegli anni conservarono tracce di ambiguità, cui si appellarono poi correnti teologiche devianti del post-Concilio, sono state ricondotte dal recente Sinodo straordinario - a vent'anni dal Concilio - alla limpidezza e alla solidità della dottrina cattolica.

L'amore di Maria

Ciò che muore nel cuore di Maria, la sera della Passione, è questo amore ancora lontano, ancora carnale per il Cristo particolare: ciò che risuscita nel cuore di Maria nel giorno della Resurrezione è la sua maternità universale verso tutti gli uomini. Perciò quando il Cristo le disse additandole Giovanni: «Donna, ecco tuo figlio», in quel

momento la Vergine oltrepassò l'amore riversato sull'umanità di Gesù, per dilatare il cuore secondo la misura della umanità totale. Ma solo il morire poteva produrre questo: il morire del cuore, la passione del cuore tanto profonda quanto la passione del Corpo del suo Figlio: giacché un simile accrescimento di carità, una tale dilatazione della carità fino al punto da abbracciare il mondo non può essere, ancora, che opera della morte.

(Il mistero dell'Avvento)

La carità

L) opera propria della carità è l'edificazione del vero tempio, della comunità. Essa è prima di tutto creazione, servizio, attività. La confondiamo a volte con una certa tenerezza e debolezza che ci disarmava dinnanzi alla volontà e al desiderio di un altro e fa sì che vi accondiscendiamo, magari a suo danno. La carità non ha nulla a che vedere con tale docile acquiescenza. Essa è «dura come la morte», secondo la parola del Cantico. Far piacere è spesso il contrario del fare del bene. L'amore vero è inesorabile. Non ama le debolezze, ama malgrado e contro le debolezze, rende forti. La sua durezza è quella dell'amore, è confidenza, aiuto, sostegno. Cerchiamo la violenza nell'ironia e nell'insulto, ma è la carità che è veramente dura. Dura verso gli altri, ma prima di tutto verso se stessa. Dura come il diamante, lucida, trasparente e che va fino in fondo. Dura, ma non offensiva. La violenza ferisce, l'ironia punge come spillo, la carità penetra il cuore e lo guarisce.

La carità è pazienza: nessuna fretta in essa. Come il Padre del prodigo attende l'ora di Dio. È un cane fedele. Prega in silenzio. Essa è completamente disinteressata, non desidera alcun contraccambio, si compiace del bene di ciò che ama; lì è la sua ricompensa; essa è dimentica di sé. Poco le importa che il bene venga fatto da essa o da un altro, purché sia fatto. Ama il bene per il bene. Non prova compiacenza nella propria manifestazione. Là dove non c'è nulla da fare si ferma. Non ama consumarsi inutilmente. È economica. Non cerca il rumore, si interessa soltanto ai risultati. Non ha il tempo di pensare a se stessa. È realista, vigilante, senza illusioni, senza inganni. Non si appaga di parole. Non è né formalista, né farisaica. «La carità non avverte la fatica». Essa è sempre attiva, mai esaurita, è sempre all'erta. Tutto sfera. Sa che nulla è impossibile a Dio, spera contro ogni speranza. Tutto crede. È sempre vittima, ma però trionfa della diffidenza universale, vince il male con il bene, obbliga alla verità, vive su un altro piano.

(Il segno del Tempio)

La vera risposta

Assai spesso, per opporsi al marxismo, i cristiani si accontentano di proporre una dottrina sociale che ne è solo una specie di doppiopiano cristiano. Poiché essi non cercano l'efficacia del cristianesimo sul piano autentico che gli è proprio, essi sono tributari del concetto del mondo al marxismo e si collocano sul suo terreno invece di superarlo sul piano autenticamente cristiano. La vera risposta si trova al contrario in un cristianesimo vissuto integralmente, e, in particolare, nella vita sacramentale, solo

così i cristiani non vivranno rifugiati nel loro cristianesimo, ma saranno all'avanguardia del movimento vero della storia e, per paradossale che ciò possa sembrare a prima vista, proprio soltanto nelle realtà più essenziali, più caratteristiche del cristianesimo, come i sacramenti, potremo trovare la risposta più profonda ai problemi del mondo presente. Tutte queste realtà non ci appariranno più allora come qualcosa di marginale nella nostra vita, ma un impegno totale e reale.

(Saggio sul mistero della storia)

La sua opera

La storia sacra è la storia degli interventi di Dio, che costituiscono, sviluppano e concludono la storia. Ma tali interventi hanno per oggetto l'innalzamento dell'uomo e poi la cooperazione di questi. La storia presenta dunque un carattere teandrico che culmina nella persona di Cristo.

CRISTIANESIMO E STORIA

Quella della «storia», dunque, è una categoria fondamentale per Daniélou e intrinsecamente connessa con il cristianesimo. La storia è anzitutto - secondo la sua concezione - Storia Sacra, sostanzialmente decisa dall'evento dell'Incarnazione. Resta comunque il problema dell'estensione agli individui di ciò che è ormai definitivamente acquisito per tutti: questa estensione fa sì che la Storia Sacra sia anche quella del presente, i grandi eventi del quale sono gli atti sacramentali e la liberazione che da essi parte, afferrando l'uomo e quindi tutte le strutture mondane in cui è inserito. «Ancor oggi, è il cristianesimo soltanto a conferire alla storia tutta la sua consistenza, giacché esso solo costituisce una acquisizione dei valori assoluta e irreversibile... il cristianesimo costituisce di per se stesso la forma eminente della storia ed esso, a sua volta, trascina la civiltà nel suo solco... La storia profana viene così assimilata da quella sacra» (Saggio sul mistero della storia, 1963).

Questa intuizione fondamentale, gravida di conseguenza per la concezione della realtà e per la vita del singolo e del mondo - come evidenzieremo meglio in seguito - si articola in alcuni altri nuclei di pensiero, che ne rivelano la dinamica e soprattutto ne costituiscono i presupposti teorici.

1. Cristianesimo come Rivelazione

Un nucleo fondamentale del pensiero di Daniélou, che segnerà due piste di sviluppo, è dato dalla differenza fra Rivelazione e Religione: «...le religioni sono essenzialmente espressione di un movimento che va dall'uomo verso Dio, sono espressione del bisogno di Dio inscritto nel cuore degli uomini: attraverso la religione l'uomo cerca oscuramente, a tentoni, di percepire al di là delle cose visibili le realtà invisibili e misteriose che urgono nella sua esistenza. La rivelazione è invece il movimento

inverso: non va dall'uomo a Dio, ma da Dio all'uomo. L'essenza della Rivelazione è che Dio è venuto all'uomo: la Rivelazione è un gesto di Dio, perché fra l'uomo e Dio vi è un abisso che l'uomo non può superare. Ecco perché tutte le religioni al termine dei loro tentativi giungono di fronte ad un abisso, che mette in luce tutti i loro limiti. E non è possibile superare questo abisso se l'abisso stesso non viene a noi» (La fede cristiana e l'uomo d'oggi). Parlavamo di due livelli di sviluppo e infatti in questo punto si rannodano due serie di considerazioni che Daniélou fa nelle sue opere; da un lato sul senso religioso e il suo successivo e vario documentarsi nella storia dell'uomo, dall'altro sulla natura della Rivelazione, come manifestazione di Dio nella storia.

Alla base della prima indagine sta la convinzione che la struttura dell'uomo porta dentro di sé, come componente essenziale, l'esigenza di un essere che appaghi la sua sete di assoluto e questo è così connaturale all'uomo che qualsiasi proclamazione di ateismo, così diffuso e tendente a bollare di «sottosviluppo intellettuale» ogni sopravvissuta credenza religiosa, non è affatto l'espressione di una intelligenza matura e progredita, di un livello avanzato della coscienza, ma ha un carattere meramente illusorio. Innanzitutto la ricerca dell'Assoluto da parte dell'uomo avviene attraverso la scoperta delle esigenze fondamentali dell'esistenza, quali l'esigenza della verità, del bene, del bello, della giustizia, dell'amore... come qualche cosa che incontriamo in noi stessi e che tuttavia non deriva da noi. Così Daniélou si esprime, ad esempio, circa l'esperienza dell'amore: «...quando amo veramente l'essere che io amo risveglia in me qualche cosa che lo supera ed è la scoperta stessa dell'amore come tale; per questo motivo ogni amore autentico suscita la sete di una realtà che lo supera, costituisce una specie di richiamo, risveglia in me la nostalgia di un amore assoluto» (La fede cristiana e l'uomo d'oggi). Ed è proprio attraverso questa esigenza di assoluto che l'uomo avverte l'esistenza di Dio, come Colui che sta al fondo di tutto.

Un secondo aspetto della ricerca dell'Assoluto è quella che si verifica attraverso l'affiorare istintivo e riflesso del senso del sacro. È proprio a questo livello che vanno ascritte tutte le antiche religioni della umanità, che sono il prender corpo nelle varie regioni e nelle diverse epoche della percezione del cosmo come «ierofania». Dunque le grandi religioni dell'umanità sono l'espressione del genio religioso dell'uomo. Di queste religioni Daniélou esamina vari aspetti: il «simbolo», come via per scoprire «le corrispondenze tra il mondo visibile e il mondo invisibile», quindi come autentica possibilità di conoscenza e non come «sopravvivenza di una mentalità prelogica ormai scaduta», anche perché i simboli corrispondono agli archetipi della vita psicologica; il «mito», come forma che esprime la relazione tra Dio e il mondo; il «rito», come attualizzazione della relazione tra Dio e il cosmo e come espressione di dipendenza dall'Essere supremo ed infine la «mistica» pagana come esperienza individuale del sacro, che è fatta di pietà e di preghiera, ma più propriamente è lo sforzo dell'uomo ad entrare in un rapporto così intimo con la divinità, da dissolversi, fondersi con essa. Queste componenti delle religioni pagane sono da Daniélou considerate in costante raffronto con le analoghe componenti della Rivelazione cristiana, con accenti molto significativi, che mettono in risalto il compimento da un lato e l'assoluta novità dall'altro che questa rappresenta rispetto al senso religioso.

Delle religioni pagane egli considera tuttavia anche le principali deviazioni: l'idolatria, che consiste nel considerare divino ciò che è semplicemente creatura, il politeismo come forma di deviazione popolare e il panteismo come tentazione metafisica, in quanto negazione di ogni sostanziale diversità fra Dio e ciò che è altro da Lui ed infine il dualismo, che considera il mondo governato da due forze estreme.

Una terza espressione del rapporto con l'Assoluto è individuata nella ricerca filosofica di Dio. L'affronto di questa terza «via» consente a Daniélou di affermare il valore della «ragione» nella conoscenza di Dio, in conformità con tutta la tradizione teologica, da S. Tommaso al Concilio Vaticano I e in contrasto con il pessimismo diffuso in quegli anni - e anche oggi - circa le capacità speculative della ragione umana e con la sfiducia riguardo alla conoscibilità dell'Essere. Egli richiama il valore della ragione come garanzia, da un lato, per l'autenticità del sentimento religioso, che altrimenti rischierebbe di diventare un facile rifugio o di deviare in uno spiritualismo pericoloso e superstizioso e, dall'altro, come strumento per rendere la fede adulta e forte contro ogni contestazione intellettuale. Non nasconde però i limiti di una conoscenza di Dio puramente razionale; essa è facilmente proclive alla tentazione di voler definire Dio con le categorie intelleggibili proprie dello spirito umano. Ma se, da un lato, l'errore di tutti i razionalismi consiste proprio nel considerare Dio come tutti gli altri oggetti della ragione, tuttavia il problema di Dio, in cui la ragione si imbatte, è un problema-limite, come lo sono, se pur in misura minore, quello della libertà, del male, della sofferenza, che «...impediscono alla ragione di rinchiudersi in se stessa, sono vere e proprie finestre aperte sul mistero dell'essere. La ragione non può sondare questo mistero, ma può almeno condurvi» (Dio e noi). Possibilità dunque di conoscenza di Dio da parte della ragione, solo se afferma che Egli esiste e che la supera, a patto quindi di una espropriazione da sé e infatti Daniélou acutamente afferma: «Ma è questo che l'uomo rifiuta, perché l'accettazione è una confessione della sua completa inattività che lo espropria da tutto. Invece la passione dell'uomo è di appartenersi; gli ripugna riconoscere la sua totale dipendenza, accettare di riceversi ad ogni istante completamente da un altro, lasciare a Dio l'iniziativa di tutto, e non poter far altro che aderire a qualcosa che esiste di fronte a lui e fuori di lui, sebbene questo sia più lui che lui stesso. Ed è per questo che, quando la sua speculazione metafisica gli fa riconoscere che ogni bene viene da Dio, egli si compiace del suo peccato; che ogni felicità viene da Dio, egli si compiace del nulla; perché è il suo modo che ha di rifiutarsi a Dio, dal momento che da Dio viene tutto ciò che è e che accettare di essere significa confessare la propria dipendenza» (Dio e noi).

Due ultime strade Daniélou considera come possibili tracce verso l'Assoluto: l'ispirazione poetica e l'indagine scientifica. Egli considera infatti l'esperienza estetica analoga a quella mistica e l'intuizione poetica come improvvisa rivelazione - percepita come un dono - di una corrispondenza tra le realtà cosmiche. Egli adombra nella figura dell'«artista» quella del mistico pagano, cui però, mancando l'esperienza della «croce», vien meno la possibilità di un abbraccio totale del divino; d'altra parte Egli considera in modo singolare, anche se solo accennato, un ruolo positivo dell'arte anche come fattore edificante della civiltà «Così l'arte e il sacro hanno un destino comune. Il sacro senza l'arte non può raggiungere la massa degli uomini. L'arte senza il sacro è assorbita dalla tecnica. Insieme devono rispondere all'appello che il mondo della tecnica fa udire, che è quello di una visione che consenta una comunione, cioè

una civiltà. Di questa civiltà, la tecnica fornisce le infrastrutture. Ma su queste infrastrutture bisogna costruire la città, cioè le case degli uomini e la casa di Dio» (Preghiera problema politico). E così abbiamo accennato anche all'ultima via, quella della tecnica, che è la caratteristica sempre più prevalente del mondo moderno. Secondo Daniélou è di capitale importanza per il cristiano prendere coscienza della società in cui vive, per poter tradurre, in seno ad essa, quei valori cui ha aderito con tutto il suo essere. Comunque, nonostante la valutazione positiva che Egli fa del progresso scientifico, in base alla vocazione biblica dell'uomo a «dominare la terra», ne denuncia anche la pretesa assolutistica e idolatrica di «risolvere i problemi fondamentali dell'uomo».

L'altro polo della ricerca è costituito dallo studio della Rivelazione, come caratteristica unica e peculiare della religione cristiana. L'analisi segue, in un certo qual modo i passi percorsi sulla traccia del senso religioso: anche qui, ad esempio, la Rivelazione è vista in rapporto alla «ragione», per approdare però alla dimostrazione della Rivelazione come unica possibilità di conoscenza del mistero della persona, quindi dell'altro, di sé e di Dio che è l'essere personale per eccellenza. Nell'opera Dio e noi, prendendo spunto dal nome stesso con cui Dio si rivela nella Bibbia, Daniélou afferma: «Jahvè = Io sono colui che sono - indica proprio che Egli è assolutamente indipendente nell'Essere, è un Essere personale e vivente; per questo Dio può essere conosciuto solo se si rivela e per questo ancora la rivelazione è la sola strada che conduce alla conoscenza del Dio nascosto». Parlare della Rivelazione implica necessariamente parlare della Bibbia come documento autorevole dell'avvenimento della Parola di Dio, per cui essa non è un trattato dottrinale o una raccolta di massime sapienziali, ha un carattere assolutamente diverso dai libri sacri delle altre religioni: la Bibbia è storia sacra, è la narrazione delle opere mirabili compiute da Dio nella storia, l'attestazione degli eventi che la Sua potenza ha suscitato. Di qui Daniélou prende le mosse per enucleare il contenuto della Rivelazione e tracciarne la storia. Di questa storia, che culmina nell'evento di Cristo, egli coglie soprattutto il carattere pedagogico: «Così progressivamente, seguendo quasi un metodo educativo, una pedagogia Dio ha condotto l'umanità a essere capace di sostenere la rivelazione divina, a essere, in certo qual modo, matura per il Cristo; fu così che, come si esprime la Scrittura, il Cristo venne nella pienezza dei tempi. Doveva esservi tutta una preparazione, il Cristo sarebbe venuto quando questa preparazione avesse raggiunto il momento culminante» (Il mistero dell'Avvento). E Gesù Cristo è Colui che ci introduce al mistero di noi stessi e al mistero di Dio che è comunione perché è Trinità.

2. Cristo come evento centrale della storia della salvezza e la storia della Chiesa

Ciò che in precedenza è stato solo velocemente accennato richiede ora un affronto più ampio e disteso. Così Daniélou si esprime nella prefazione alla seconda parte del Saggio sul mistero della storia, una delle sue opere più importanti: «La storia sacra è la storia degli interventi di Dio, che costituiscono, sviluppano e concludono la storia. Ma tali interventi hanno per oggetto l'innalzamento dell'uomo e poi la cooperazione di questi. La storia presenta dunque un carattere teandrico che culmina nella persona di Cristo». Daniélou definisce questi interventi di Dio nella storia magnalia Dei o mirabilia Dei: le ore decisive, i tempi forti che seguono il Suo ingresso nella realtà umana (con

termine greco, «Kaipoi»): «Le azioni divine, i mirabilia Dei, sono azioni uniche e universali. Questo genere di avvenimenti è di importanza fondamentale, poiché sostituisce ad una visione ciclica del mondo come un eterno ricominciare, una visione storica in cui il tempo assume un significato. Ma se ognuna di esse è unica, tutte costituiscono tuttavia un insieme, un disegno divino. La visione biblica del mondo è quella di una storia della salvezza che ha un inizio ed una fine e che terminerà con la realizzazione della città futura.

Questo disegno si attua per tappe progressive, le età del mondo che costituiscono una divina pedagogia: c'è il tempo dell'Avvento, la preparazione, che corrisponde all'Antico Testamento ed all'elezione di Israele; l'incarnazione e la resurrezione del Verbo sono gli avvenimenti decisivi, i «kaipoi» che sono già compiuti; il tempo della Chiesa è quello in cui gli effetti della resurrezione del Verbo si riversano sull'umanità tutta; il giudizio sarà l'instaurazione definitiva dell'opera della salvezza» (Dio e noi). Questa un'ampia, ma anche sintetica panoramica del Dio della storia, del Dio all'opera nella storia. Prima di giungere al vertice definitivo di questa storia a Cristo, Uomo-Dio, Daniélou ne ripercorre le tappe più significative, evidenziandone sempre il fine che è la partecipazione alla vita di Dio e la costante dinamica pedagogica. Lungo questa traiettoria Egli pone in evidenza due fattori fondamentali: in primo luogo il mistero della resistenza dell'uomo, che ha il suo punto centrale nell'evento del peccato originale, ma che è anche una continua volontà di piegare Dio a sé: «...il vino nuovo della grazia fa continuamente scoppiare i vecchi otri nei quali tentiamo di chiuderla, ci obbliga ad uscire da noi stessi -che ci costruiamo senza posa una specie di conformismo - e ad avanzare verso una tappa nuova. Quanto è vero nell'educazione di ogni anima lo è ugualmente nell'educazione di ogni popolo. Proprio questo risulta difficile ad accettarsi e allora avviene il ripiegamento su di sé. Vi è sempre un problema di crescita e un problema di vita: quello della vita di Dio che cerca di lavorare l'umanità e delle resistenze dell'umanità che rifiuta di vivere, si oppone alla propria crescita e così non si sviluppa in pieno» (Il mistero dell'Avvento). In secondo luogo, il carattere tipologico di tutta la storia sacra (qui Daniélou veramente riassume in modo mirabile tutta la tradizione patristica di esegesi biblica), la categoria cioè secondo la quale vi è corrispondenza tra le opere passate e le opere future, per cui le prime costituiscono la prefigurazione delle seconde. È secondo questo metodo che molte figure e circostanze dell'Antico Testamento sono viste come prefigurazioni di Cristo, compimento di ogni profezia.

Un altro aspetto interessante dell'indagine di Daniélou sulla storia della salvezza è quello che individua le caratteristiche dell'azione di Dio nella storia, quelli che Egli chiama i mores divini. Egli li elenca: la creazione, che caratterizza, in modo eminente, il rapporto che intercorre fra Dio e tutto ciò che è altro da Lui. Non solo all'inizio del mondo, ma sempre si tratta di un inizio assoluto, sempre Dio crea dal nulla, è la vita che viene da Lui, eternamente, suscitata; l'«elezione»: nel corso della storia Dio sceglie un popolo e in seno ad esso alcune persone, investite di una missione particolare: «l'elezione è opera prettamente divina, perché crea qualche cosa senza bisogno di preparazione o condizionamento alcuno. Ora, tale è la caratteristica delle opere di Dio. Questo si verifica per la creazione nell'ordine della natura... Questo si verifica nell'ordine della storia: l'elezione è un cominciamento totale. Per questo la Bibbia usa un unico termine "bara" per designare queste opere propriamente divine nella natura

e nella storia» (Giovanni Battista, testimone dell'Agnello); l'«alleanza» che è l'impegno con cui Dio mette definitivamente a disposizione del popolo eletto beni che appartengono a Lui solo. E un patto che Egli stipula con l'uomo, non però di natura bilaterale: esso poggia solo su Dio che è la roccia incrollabile, il Dio fedele, il cui amore è totale gratuità, anche se l'infedeltà dell'uomo può suscitare la sua collera, che è l'indice dell'intensità dell'esistenza divina, della sua incompatibilità col peccato; la liberazione o redenzione. Il peccato, come ripercussione del mistero del male nell'uomo e nel cosmo, si è introdotto nel corso della storia, la libertà ha opposto, di fronte alle opere di Dio, il suo rifiuto, imprigionando l'uomo nei legacci della morte e della sofferenza. E l'uomo non può evadere da questa prigione, non può liberarsi da solo, poiché il male, nella sua radice profonda, è una realtà che lo trascende; solo Dio può intervenire soccorrevole e scioglierlo dai dannosi legami.

Nell'elencazione delle tappe principali della storia della salvezza Daniélou trova modo di porre in risalto alcuni particolari valori, alcune figure significative. Ad esempio, parlando della creazione dell'uomo come oggetto del disegno provvidenziale e amorevole di Dio, egli ha modo di affermare che la creazione di Adamo ci insegna che «...egli è creato a immagine di Dio, cioè che non è un Dio, come vorrebbero i miti, né un prodotto della natura, come lo vogliono gli evoluzionismi, ma che trascende la natura, mentre Dio trascende lui» (In Principio).¹ Oppure, rifacendosi alla creazione della donna Egli mette in luce la natura comunitaria dell'uomo: l'uomo è stato fatto per entrare in comunicazione con gli altri uomini, per questo il valore della comunità e della compartecipazione della vita è prioritario rispetto a tutte le differenze. O ancora, facendo cenno al peccato originale, egli ha questa affermazione, così significativa e illuminante nei confronti di una certa tendenza attuale della cultura: «Minimizzare la realtà del peccato originale, nella sua origine storica, nelle sue conseguenze per la condizione umana, significa distruggere il significato della morte e al tempo stesso della risurrezione di Cristo» (In Principio). Toni significativi sono anche usati per tratteggiare la figura di Abramo, la cui vocazione è vista come inizio assoluto dell'azione di Dio nella storia: in Lui e con Lui inizia la fede come dimensione nuova dell'animo umano e inizia la missione. Un'altra figura cara a Daniélou è quella di Giovanni Battista (di cui parlerà in un'intera sua opera Giovanni Battista, testimone dell'Agnello e a cui è dedicato il circolo di spiritualità missionaria animato da Daniélou e il cui motto significativo è «qui diligunt adventum eius») che Egli propone come esempio del cristiano, perché appartiene contemporaneamente alla linea dell'attesa e a quella del compimento. E da ultimo la figura di Maria, che con la sua fedeltà attesta il compimento dell'opera educativa dello Spirito nella storia. Ella è la *Virgo fidelis*, la *Mater Ecclesiae*.

Con Cristo si giunge al punto centrale e definitivo della storia. Qui è detto tutto e tutto andrebbe sviluppato. Daniélou, oltre che far emergere questo concetto fondamentale in tutte le sue opere, ha dedicato a Gesù Cristo un'opera intera, *Cristo e noi*, 1968. Egli è il nuovo Adamo, il tempio perfetto. Di Cristo Daniélou considera la vita terrena, coi suoi misteri fondamentali dell'Incarnazione, della Passione e della Resurrezione, ma anche con quelli non meno significativi della vita nascosta e della vita pubblica. «Egli è insieme il Dio che compie l'azione liberatrice e l'uomo che ne è lo strumento. Egli è il gesto di Dio che viene verso l'uomo per salvarlo e condurlo verso il Padre. In Lui si rivela dunque nella sua pienezza, il mistero dell'amore di Dio. Ma è anche l'uomo che,

sollevato da Dio, sale verso il Padre e realizza così la vocazione umana. In Lui si rivela dunque la pienezza del mistero dell'uomo. Egli è, insieme, il movimento di Dio verso l'uomo e il movimento dell'uomo verso Dio» (Cristo a noi).

Ultima tappa della storia della salvezza è l'evento della Chiesa. Essa è la continuazione dei mirabilia Dei nel tempo che va dall'Ascensione alla Parusia. Se l'inizio del mistero del Corpo mistico è con l'Ascensione di Cristo al cielo, come ricapitolatore di tutto e suo capo, è col mistero della Pentecoste che avviene la comunicazione della vita divina: si inaugura con essa un'era nuova nella storia della salvezza, quella in cui l'evento ultimo è ormai irrevocabilmente acquisito. E se Cristo è la risoluzione unica e vera del problema dell'uomo, se Lui solo ricompono l'unità nel cuore dell'uomo, liberandolo dalle fratture e dalle costrizioni del male e della sofferenza, se è ristabilito il legame fra la persona e il suo vero destino di partecipazione alla vita di Dio, allora è nella Chiesa, come continuazione storica di Cristo, suo capo celeste, che l'uomo ritrova il vero significato della sua esistenza, il suo volto più profondo, la sua identità autentica che è l'assimilazione a Cristo e la comunione della vita con coloro a cui Dio ha ridonato il nome di figli. Essa è il Tempio totale, la dimora definitiva di Dio. Di essa Daniélou enuncia i contenuti: l'istituzione Chiesa, riconducibile alla categoria dell'alleanza e per questo irrevocabile; la Tradizione legata all'autorità e all'unità della Chiesa; i Sacramenti, eventi che continuano nel tempo della Chiesa le grandi opere di Dio e che, in quanto costituiti dell'ontologia e della dinamica della Chiesa, sono atti comunitari e l'annuncio, il Knpuyna che Daniélou, sulla scia di S. Ireneo, vede legato alla tradizione. Esso è l'annuncio di un avvenimento presente, la testimonianza che la Chiesa rende allo Sposo.

Da ultimo Daniélou considera la Chiesa in rapporto alla Parusia, alla manifestazione (epifania) totale del disegno di Dio, al Ritorno di Cristo che dobbiamo attendere, la cui ora è conosciuta solo da Dio. Questo è il tempo del già e non ancora, il cui contenuto è la missione. Ed è anche il tempo del martirio, come espressione del conflitto tra la storia sacra e la storia profana.

3. Rapporto tra Cristianesimo e storia

Con quest'ultimo aspetto della prima fase della produzione del nostro teologo vorremmo cogliere, un po' più approfonditamente, il nesso fra la Rivelazione come storia della salvezza e la storia così come viene comunemente intesa. Già diversi cenni interessanti sono stati fatti in precedenza, ma essendo questo il contributo più rilevante che Daniélou ha dato alla storia della Teologia, ci sembra importante insistervi ancora, tanto più che sotto questo profilo vengono toccate due tematiche importanti, quella della concezione del tempo e quella dell'antropologia del cristiano, come colui che è impegnato nella storia. Inoltre tutto questo aspetto fa da supporto alla trattazione della seconda fase, in cui - come dicevamo - Daniélou svolge tutte le implicazioni metodologiche dell'immanenza del cristiano e della Chiesa nel mondo.

Innanzitutto egli afferma l'importanza della prospettiva storica, come fattore indispensabile per una seria valutazione del mondo. Passa poi ad esaminare le varie concezioni della storia e la concezione cristiana. In primo luogo la concezione filosofica, contemporanea al sorgere del cristianesimo, propria del pensiero greco, che è statica: essa infatti nega valore al tempo e al dinamismo della storia. «Da una parte ci troviamo in presenza del pensiero greco, per il quale il divino è il mondo immobile ed eterno delle idee. Le leggi immobili del cosmo e della città sono il riflesso visibile di questa eternità del mondo intelligente. Il movimento stesso è una imitazione di questa immobilità. Esso è infatti concepito come ciclico, sia nel movimento regolare degli astri quanto nell'eterno ritorno che regola il movimento della storia e secondo il quale i medesimi eventi si produrranno eternamente. Così la ripetizione fa partecipare il movimento stesso dell'eternità del mondo delle idee e ne esorcizza ogni innovazione. Mai avvenimento alcuno interverrà a modificare l'ordine eterno» (Saggio sul mistero della storia).

A questa visione se ne contrappone un'altra, per cui l'elemento fondamentale della storia è la decisione presente della "libertà individuale"; di qui una concezione frammentaria del tempo: «...l'errore dei sistemi "esistenzialisti", che fanno della libertà il valore supremo, appare altrettanto pericoloso. La libertà umana non si compie e non si realizza che inserendosi in un ordine. E l'unico ordine in cui essa possa iscriversi senza annullarsi è quello del piano di Dio, del Mistero della storia» (Saggio sul mistero della storia).

Un'altra concezione, divenuta sempre più incidente nel secolo scorso, è la "teoria evoluzionista o progressista", secondo la quale è il tempo, nel suo svolgersi e nella sua dinamica dialettica, che determina il procedere della storia e il miglioramento dell'umanità in seno ad essa. La forma eminente di tale visione è costituita dal marxismo, che Daniélou definisce come vera e propria religione dell'Uomo e che vede in «contraddizione assoluta col cristianesimo: l'uomo è il valore supremo per l'uomo, è il suo stesso creatore. Riconoscere Dio è degradante ed avvilente e respingerlo dunque è la condizione essenziale di un umanesimo autentico» (Saggio sul mistero della storia). Di qui egli vede derivare sia una visione ottimistica che una disperata e drammatica.

Secondo la "concezione cristiana" la storia è quella delle azioni di Dio, delle sue irruzioni nel tempo e le sue categorie fondamentali sono costituite dall'evento e dalla successione delle azioni divine. La storia così, come dice Gregorio di Nissa, «passa di inizio in inizio, attraverso inizi che non hanno mai fine». La storia è dunque un progresso senza termine, ma costituisce un piano definito, limitato, che i Padri della Chiesa designano con l'espressione Settimana cosmica alla quale succede l'ottavo giorno, cioè il mondo futuro. Inoltre il Cristianesimo è questa fine: «...il Cristo si è presentato come Colui che viene alla fine dei tempi e che introduce il mondo definitivo. Così non vi è nulla al di là del cristianesimo. Esso è veramente "eokatos", novissimus, l'ultimo. Esso è l'eterna giovinezza del mondo. Sarà tutto il resto a risultare definitivamente superato in suo confronto» (Saggio sul mistero della storia).

In terzo luogo questa fine è già arrivata: con l'Incarnazione e l'Ascensione del Cristo il termine ultimo della creazione è già raggiunto. Ma c'è ancora un ultimo aspetto di questa dimensione escatologica ed è che, se già tutto è stato acquisito, manca tuttavia ancora la completa manifestazione di una salvezza, non più solo promessa, ma già donata; è l'attesa della Parusia, del giudizio finale di Dio sulla realtà, della piena visione della vittoria operata da Cristo sulle potenze del male. Essa contraddistingue tutta la vita della Chiesa e, se ci resta nascosta l'ora della Sua seconda venuta, tuttavia è sull'attesa del Suo ritorno che modelliamo la nostra esistenza cristiana.

Nel cogliere più precisamente il nesso fra storia sacra e storia profana Daniélou mette in guardia da due tipi di posizione di fronte al fatto cristiano, opposte e contrastanti fra loro, ma entrambe incomplete o meglio errate. Secondo la prima il Cristianesimo rientra totalmente nei fatti di civiltà e in quanto tale è caduco, esso viene così ad essere considerato soltanto come un momento magari essenziale della storia dell'uomo, ma che ormai deve essere superato. L'altra posizione, accentuando l'aspetto della trascendenza, fa del Cristianesimo una realtà estranea alla storia, esso appare allora come una evasione fuori dal movimento storico, indifferente al travaglio umano. «Si ritorna alla gnosi e alla condanna della creazione e del mondo della natura. Questo concetto pessimistico della storia è contrario al cristianesimo». Ma nel tratteggiare la posizione corretta e che qualifica la dinamica del rapporto fra cristianesimo e storia, fra eterno e tempo come incarnazione e distacco al tempo stesso, Daniélou ha parole di evidenza particolarmente immediata: «...la Storia sacra non è estranea alla storia profana, ma essa ne è la dimensione ultima, quella che fa sì che non esista storia puramente profana, ma che tutti i personaggi i quali si alternano sulla scena della storia politica, imperatori e governanti, re e sacerdoti, sono alla fine gli attori di un dramma divino» (Giovanni Battista, testimone dell'Agnello).

Più particolarmente nel cogliere il rapporto fra storia sacra e storia della civiltà, Daniélou sostiene che la storia della Chiesa è influenzata dallo sviluppo della civiltà e che la storia della civiltà rientra nella storia della salvezza. Funzione specifica della Chiesa comunque è di ricondurre tutto in unità. «Può esservi diversità di linguaggio, ma la struttura dello spirito umano è ovunque simile. Simili sono anche i valori che costituiscono le persone umane nella diversità delle loro espressioni. Questa unità è in una parola una unità di destino. Il destino umano è innanzitutto universale: si tratta di tutti i popoli che Dio ha creato uguali e che egli vuole salvare» (In Principio). Unità che non è più quella parziale delle patrie e neppure quella che opera la scienza, ma è la riunione escatologica di tutti gli uomini nel Cristo il quale solo può attuare la vera vocazione dell'uomo. Essa è la costituzione della «società dei Santi, che sono uniti perché figli dello stesso Padre e che diventano in tal modo fratelli gli uni degli altri».

Ma tale rinnovata unità fra gli uomini non è solo pegno futuro, essa è già realizzata ora nella Chiesa, ad opera dello Spirito riunificatore, disceso su di essa a Pentecoste. Infatti, col miracolo delle lingue, viene segnato il ri-ingresso delle nazioni nella prospettiva della storia sacra: ogni popolo può di nuovo cantare nella sua lingua la lode di Dio. Considerando poi le influenze del Cristianesimo sulla storia, Daniélou sostiene, - in contrasto con la teologia protestante della storia, che non vede nella Chiesa la continuazione dell'azione di Dio, perché non ne riconosce l'infallibilità del magistero e l'efficacia sacramentale e che finisce col considerare la venuta del Cristo

come una «immobilizzazione» della storia, - che per il cristiano e per la Chiesa la passione per il mondo è una continua tensione, è la preoccupazione che costantemente anima e mobilita, affinché tutta la realtà sia investita dall'avvento salvifico di Gesù Cristo. È proprio in virtù di questa tensione che il cristianesimo si trova ad essere impegnato, in forma eminente, nell'opera di civilizzazione. Così si esprime - e sembra quasi un anticipo di tanto insegnamento di Giovanni Paolo II - «...è un fatto che certi valori umani che di per sé non sono cristiani non hanno attinto il loro sviluppo completo se non in clima cristiano e noi li vediamo attenuarsi quando il cristianesimo scompare. Là dove il cristianesimo non c'è più, l'uomo non solo cessa d'essere cristiano, ma si fa anche meno umano. Non vogliamo sopravvalutare l'idea di civiltà cristiana, soprattutto quando essa permette che si oscuri il carattere essenzialmente escatologico del cristianesimo. Siamo d'altronde convinti che autentici valori esistono anche nelle civiltà non cristiane. Ma pensiamo che lo sforzo di civilizzazione - che è la quotidiana lotta per difendere l'uomo dalle fatalità che lo minacciano - ha avuto e continua ad avere in un cristianesimo, che pur persegue essenzialmente un altro scopo, l'appoggio più efficace» (Saggio sul mistero della storia).

A conclusione dell'indagine su questo rapporto tra storia sacra e storia profana, Daniélou tocca altri due aspetti interessanti: afferma la differenza fra fede nel progresso e speranza cristiana e quindi la radicale diversità fra cristianesimo e marxismo, anche se analogo è il punto di partenza: «Ciò che l'uomo cerca è sì una liberazione, cerca sì di scuotere la schiavitù che gli pesa addosso, ma questa schiavitù non è economica, bensì spirituale. Il peccato originale non è il capitalismo, male essenziale, secondo il marxismo; e un'umanità liberata da tutte le miserie sociali resterebbe ancora in una miseria integrale: quella del peccato. Lo sforzo marxista è dunque superficiale, non discende nelle autentiche profondità della miseria umana». E ancora con più decisione ed esplicitzza «La mistificazione che i marxisti rimproverano ai cristiani sono essi ad adoperarla. Il vero oppio del popolo che distoglie dalle reali finalità è il mito del paradiso terrestre» (Saggio sul mistero della storia).

Infine la differenza fra eroe e santo: «I santi sono spesso creature umanamente stanche e deboli. Eppure intraprendono cose difficili e superiori alle forze dell'uomo, ma lo fanno appoggiandosi sulla forza di Dio. Ecco perché il santo può restare umile anche nel compiere gli atti più difficili. Ecco anche perché il martirio e la santità sono le prove della divinità del cristianesimo.

Ciò che ne fa una testimonianza è il fatto di manifestare un'azione divina proprio là dove non si trova una generosità eccezionale. L'eroismo dimostra quel che può fare l'uomo. La santità dimostra quel che può fare Dio. Per questo nessuna disposizione umana condiziona la santità. Essa domanda soltanto la fede» (Saggio sul mistero della storia).

SIGNIFICATO E AZIONE DEL CRISTIANESIMO NELLA STORIA

Nella seconda fase della produzione teologica di Daniélou, cui abbiamo accennato all'inizio, tra tutte le applicazioni dei concetti innovativi sopra esposti, ci sembra di poter individuare due filoni principali.

1. Il cristianesimo come vero umanesimo

Prima di giungere a tratteggiare la fisionomia del cristiano, Daniélou si sofferma a considerare gli esiti di quella tentazione, che ha sempre accompagnato l'uomo, ma che si fa sempre più acuta nella nostra epoca, di concepire un umanesimo senza Dio. Tale illusoria impostazione del problema umano poggia sempre sulla pretesa dell'uomo di bastare a se stesso e non tien conto dell'umanità segnata dal peccato. Significativo, a questo proposito, un brano in cui Daniélou parla dell'idolatria moderna: «...essa consiste nella pretesa che ha l'uomo di credere di aver ricevuto ogni cosa solo da se stesso e di non riconoscere alcuna sua dipendenza. Essa è pertanto una mutilazione dell'uomo che resta così ormai solo quello della tecnica, a cui manca la dimensione dell'adorazione. Contro questo suicidio dell'uomo moderno, il messaggio principale è quello di ricordare che un uomo senza Dio non è più degno del nome di uomo; che una società senza Dio è una società inumana e che non è solo Dio, ma l'uomo stesso che noi difendiamo, rifiutando questa mutilazione» (In Principio).

Questa concezione illusoria, che consiste nel dare un'apparenza di essere a quello che non è, nel considerare reale ciò che invece non lo è, è colto ancora da Daniélou nella sua essenza così: «...questo sovvertimento radicale è il peccato stesso nella sua radice ontologica, a livello dell'essere, prima che a livello dell'agire, e una specie di immensa irrazionalità, è "questo mondo uscito dai gangheri" di cui parlava Amleto, "questo centro di miseria" come Peguy lo chiamava nella sua spietata indagine, e che gli sembrava insormontabile, come una china impossibile da risalire» (Lo scandalo della verità).

Interessanti, su questa scia, sono alcune drammatiche conseguenze. Innanzitutto una «svalutazione della parola», una diffidenza nei confronti del suo valore di significazione pregnante e di tramite di comunicazione, per cui viene messa in dubbio la legittimità di accesso alla certezza attraverso la testimonianza. Inoltre un «rovesciamento di prospettive», che sostituisce il punto di vista soggettivo della sincerità a quello oggettivo della verità. Così questa soggettività, in campo morale, si manifesta come la sostituzione di un'etica individuale, che è conformità delle proprie azioni al proprio modo di vedere le cose, ad un'etica oggettiva, che è conformità delle azioni alla volontà di Dio. Infine la sostituzione del criterio di efficacia a quello di verità. «Si tratta di un accento posto prevalentemente sui risultati effettivi anziché sui principi dell'azione». Ancora una volta Daniélou riconduce questi falsi umanesimi, questi miti dell'uomo, a due generali posizioni dell'animo di fronte al problema dell'esistenza: una ottimistica, l'altra disperata, la cui matrice è però comune: svincolare l'uomo da ogni dipendenza da Dio, col pretesto che l'innegabile senso religioso insito nel cuore umano corrisponda ad uno stato infantile e adolescente dell'umanità, da cui l'uomo si debba e si sia ormai emancipato. Nella visione ottimistica egli iscrive il marxismo, come religione dell'uomo. Di esso si è già parlato precedentemente, qui preme porre in

evidenza, un esito riduttivo della concezione marxista: «lina delle peggiori deformazioni che il comunismo abbia apportato al mondo moderno è quella di politicizzare tutti i problemi. I valori filosofici, religiosi, artistici sono considerati solo nelle loro incidenze politiche. E così, con un drammatico sovvertimento, è la linea politica che diventa il riferimento assoluto, e tutto il resto diventa relativo» (Lo scandalo della verità).

Se l'ideale, la molla del marxismo è la lotta di classe, un altro ideale, che può assurgere a livello primario è quello della razza. Anche qui Daniélou è molto chiaro nella denuncia: «Le nazioni sono semplicemente delle realtà che fanno parte della creazione: questa è una denuncia radicale delle idolatrie storiche, che fanno di una razza, di una classe, di una casta un assoluto. Questo implica una conseguenza essenziale per la teologia della comunità dei popoli: la denuncia di ogni razzismo e di ogni pretesa di superiorità da parte di una razza. Tutti i popoli sono presentati esattamente sullo stesso piano ed in particolare Israele non si presenta affatto con un carattere privilegiato sul piano della creazione e sul piano dei valori naturali. L'idea di una superiorità qualsiasi della razza ebrea, in quanto razza, della lingua ebraica in quanto lingua, è totalmente estranea alla Rivelazione» (In Principio).

Nella visione pessimistica o disperata Egli iscrive soprattutto l'esistenzialismo ateo, di cui pone in evidenza il mito dell'infelicità e la volontà di rivolta. «Perché la felicità in definitiva non sta nel possesso di qualche bene particolare, ma nella scoperta del senso stesso dell'esistenza e nella comunione con l'assoluto. La tristezza nasce dalla divisione, dal dissidio. Essa ci invade quando non sappiamo più dove andiamo. È nella divisione dei desideri, nella dispersione del cuore. La felicità invece sta nell'unità dove non è alla merce di nulla. Al di là della varietà degli avvenimenti, essa è la loro segreta unità che ne fa una vocazione, è l'armonia fondamentale dell'esistenza, il suo cammino verso l'assoluto di Dio» (Lo scandalo della verità). Così la libertà dell'uomo, che pretende di assurgere ad assoluto, lungi dall'essere l'espressione eminente della sua grandezza, è il baratro che sembra attestare l'assurdità di tutto; essa, solo inscrivendosi in un disegno più ampio e carico di significato, può finalmente realizzarsi. Per questo il limite di tutti gli umanesimi e di tutti i personalismi, individuali o collettivi, consiste nel riferire l'uomo solo a se stesso.

Non ci resta che passare ora a considerare le caratteristiche dell'umanesimo cristiano, come vero umanesimo. Innanzitutto il riconoscimento della relazione ontologica dell'uomo con Dio. La forza con cui Daniélou ribadisce questo principio gli deriva dalla visione del mondo attuale, pervaso sempre più da una forza dissacralizzante che considera la potenza di Dio come un mito, come il retaggio di una umanità primitiva e ne pronostica la morte; dopo essersi pronunciato per la morte di Dio, ciò gli appare di una gravità incommensurabile, perché la distruzione di Dio viene a coincidere con l'annullamento dell'uomo in ciò che ha, non solo di più profondo, ma di costitutivo del suo essere: la sua relazione con Chi gli ha dato la vita. Inoltre ciò viene a decretare anche la morte delle strutture temporali che, non rispettando l'uomo nella sua integralità, diventano inumane e prive del loro specifico significato che è quello di

essere in funzione della persona. Una dipendenza radicale, quindi, carica di abbandono e di preghiera.

La disponibilità a lasciarsi espropriare da sé.

La fede come vocazione dell'uomo, come carattere fondante la struttura dell'uomo nuovo.

La povertà: il riposo per la mente e per il cuore sulla Parola e sulla realtà di Dio è assicurato alle anime semplici, a coloro che accettano di spogliarsi di ogni loro grandezza e sapienza, per rivestirsi della grandezza e della sapienza di Dio.

La profezia, come capacità di penetrare nei disegni nascosti di Dio e come capacità di formulare giudizi nuovi sulla realtà, interpretandola alla luce di Dio.

La contemplazione e la missione, che Daniélou vede su un piano di identità. E questa è una intuizione sorprendente, conforme al «segno dei tempi». Il cristiano è innanzitutto colui che è chiamato a contemplare il volto di Dio e ad annunziare la Sua presenza operante in seno all'umanità.

L'imitazione di Cristo, che è la vocazione specifica del cristiano, i cui tratti fondamentali sono la speranza (la virtù propria di colui che è nel tempo. Essa s'appoggia sul passato per raggiungere l'avvenire attraverso la pazienza del presente) e la carità.

In sintesi, l'antropologia cristiana è riassunta da Daniélou in queste due caratteristiche: «povertà» e «audacia».

2. La Chiesa in rapporto al mondo e la missione

L'arco della nostra indagine sul pensiero di Daniélou si va compiendo. Vista la fisionomia del cristiano, l'attenzione ora va necessariamente posta sulla Chiesa come Corpo mistico, di cui i cristiani sono le membra. Questa l'attesa; il riscontro è, in qualche modo, deludente, perché Daniélou non si sofferma con egual respiro sulla «fisionomia» della Chiesa, come «etnia sui generis» presente nel mondo. Ci saremmo aspettati, ad esempio, uno sviluppo o meglio un supporto teologico della Lettera a Diogneto; il nostro teologo invece, in questa seconda fase della sua produzione, non trae tutte le conseguenze delle affermazioni così ricche e precise della prima, ma è più proclive ad affrontare la tematica del rapporto fra Cristianesimo e civiltà contemporanea ancora in rapporto al singolo cristiano o sollecitato da problematiche attuali.

Non mancano comunque, neppure qui, ricchezza e profondità di spunti. Ad esempio Egli sostiene che il compito del laico è quello di consacrare le realtà terrene. «Il dovere del cristiano di fronte alle realtà terrene è quello di consacrarle, cioè di garantire loro quell'ambiente di grazia nel quale soltanto esse possano evolversi pienamente, dopo essere guarite dalle ferite ed essersi sviluppate nelle virtù. Questo si opera attraverso i

sacramenti. Ma la caratteristica del laico nella Chiesa è precisamente quella di essere colui che in un certo modo orienta verso le realtà terrene quel che è ricevuto dalla grazia del Cristo» (Lo scandalo della verità). Oppure egli denuncia con forza il processo di emarginazione del sacro dalla società: «La caratteristica essenziale di queste tendenze secolaristiche è praticamente l'idea che la civiltà in quanto tale deve costituirsi in una totale autonomia dal sacro, e deve essere totalmente desacralizzata, che il sacro deve sparire, nella sua manifestazione visibile, dalla città» (Cristianesimo di massa o di élite, dialogo fra J. Daniélou e J.P. Jossua, 1969). Tanto più che - egli sostiene - la realizzazione della vita cristiana è impossibile al di fuori di certe condizioni: «La situazione normale è che la maggioranza delle persone, per essere fedele a ciò a cui profondamente crede, ha bisogno di essere sufficientemente sostenuta dall'ambiente che la circonda e che, se si trova in un ambiente opposto, solo delle personalità eccezionali possono resistere. Bisogna certo tendere alla formazione dei cristiani tali da essere capaci di restare cristiani in qualunque situazione. Ma tutta la mia esperienza mi dimostra che non si può affatto pretendere questo da tutti gli uomini» (Cristianesimo di massa o di élite).

Sempre nell'ottica di una presenza significativa e attiva nel mondo, Daniélou affronta anche il tema delle istituzioni cristiane temporali di cui egli auspica lo sviluppo, affinché la Chiesa possa svolgere, nel mondo di oggi, la sua funzione di evangelizzatrice e creare un ambiente, in seno alla società, in cui possa essere salvaguardata e sostenuta la fede del popolo cristiano.

Ma il cuore di quest'ultima parte, dove si documenta tutta la grandezza del pensiero di Daniélou, è costituito dal discorso sulla missione. Ad essa si è già accennato anche in precedenza, ma qui vogliamo porre in rilievo tutta la carica innovativa e tutta l'organicità con cui è presentato l'argomento. Innanzitutto Daniélou pone la missione del Verbo come l'origine di ogni missione, il modello e il paradigma per l'azione missionaria. In secondo luogo la missione è percepita come dimensione della natura della Chiesa e come dinamica della sua vita. Per questo essa coinvolge ogni cristiano, investe ogni vocazione, è componente essenziale della struttura interiore d'ogni cristiano. E questo zelo missionario nasce dall'attesa del ritorno del Signore, dal compito affidato da Cristo ai suoi nella sua Ascensione al cielo di portare la sua Parola all'estremità della terra. «La condizione è che il Vangelo sia annunciato a tutti i popoli. Ecco la luce che essa getta sul carattere fondamentale della missione, della evangelizzazione: è la più grande realtà del mondo attuale, la condizione essenziale perché si compia la Parusia alla quale tendono tutti i cristiani. Perché i cristiani sono tesi alla Parusia. Lo erano i primi cristiani e dobbiamo esserlo noi pure: essi attendevano che Cristo venisse nella gloria a instaurare definitivamente il Suo Regno. È il termine stesso della speranza cristiana di cui al presente non abbiamo che le primizie. Ora, perché questo possa avvenire, perché la nostra speranza possa conseguire in pieno il suo oggetto, c'è una condizione sola, ma indispensabile: il Vangelo deve essere stato prima annunciato a tutti i popoli del mondo, deve essere stato predicato all'universo intero» (Il mistero della salvezza delle nazioni). Significativo e suggestivo è il ruolo missionario che Daniélou pone in luce nella figura di Maria: «Ecco l'aspetto specificamente missionario del mistero mariano. Il mistero della Santa Vergine è di essere là dove il Cristo non è ancora. Era in Israele, direi, quasi una misteriosa presenza di Gesù prima di Gesù, giacché si trovava già interamente Lei in

relazione con Gesù, e in Lei nulla vi è che non sia per Gesù. Maria sta dunque là, in quello spazio che precede l'Incarnazione. Sembra darsi un momento in cui vi sia già la Chiesa, giacché Maria raffigura la Chiesa e l'umanità salvata dal Cristo, prima che Gesù vi sia. Misteriosamente, anche in quell'intervallo spirituale che separa l'Ascensione dalla Pentecoste, non vi è Gesù asceso alla gloria, ma vi è Maria: ma l'esservi Lei fa sì che vi sia Gesù, che vi sia la Chiesa, prima della sua stessa piena istituzione, che avremo soltanto dopo la Pentecoste, così, prima che i popoli pagani siano convertiti al Cristo, prima che la Chiesa visibile sia in mezzo a loro, vi è una mistica presenza di Maria, che prepara e prefigura la Chiesa, che ne costituisce una anticipazione» (Il mistero dell'Avvento).

Da ultimo Daniélou parla della missione, nel senso più tradizionale del termine e della figura del missionario. Innanzitutto egli ricorda come Cristo abbia voluto che la sua Parola e il suo Regno si estendessero per mezzo di intermediari umani. Inoltre egli denuncia i limiti di due differenti modi di concepire e affrontare la missione: da un lato una posizione che tende a considerare le religioni pagane unicamente come ostacolo all'accoglienza della parola rivelata e quindi come qualcosa da sradicare, prima di apportare il messaggio di salvezza. Dall'altro una impostazione eccessivamente ottimistica di fronte alla realtà religiosa che il missionario viene a incontrare: essa si limita a considerarne i dati positivi, senza tener conto che il cristianesimo, se è un completamento di essi è anche sostanzialmente un superamento. Per Daniélou la missione è sull'esempio di Cristo, incarnazione e trasfigurazione nello stesso tempo: «una spiritualità missionaria completa è una spiritualità d'incarnazione in quanto la prima cosa da fare è ora trapiantare il Vangelo in quelle anime e in quelle culture diverse; e nel medesimo tempo una spiritualità e un mistero di redenzione, nel senso che c'è qualcosa che deve essere distrutto e deve morire» (Il mistero della salvezza delle nazioni). E ci par di sentir riecheggiare quella che Giovanni Paolo II chiama «inculturazione», soprattutto nella sua enciclica *Slavorum Apostoli*. Daniélou stesso afferma che il metodo della missione è suggerito dal suo oggetto. E da ultimo ecco tratteggiato l'atteggiamento metodologico del missionario: simpatia, spogliarsi di sé, per farsi «tutto a tutti», assunzione delle forme e delle caratteristiche delle varie civiltà e soprattutto un'attenta capacità di discernimento.

Possesso e povertà

Quando siamo capaci di posare uno sguardo disinteressato su un essere o su una cosa essa ci dona una gioia di una qualità incomparabile, ciò che frustra per noi incessantemente questa gioia è la volontà di appropriazione, per la quale riconduciamo tutto al nostro io. Quando ci preoccupiamo di quello che gli altri pensano o di guadagnare il loro affetto e non sappiamo più guardarli in se stessi, per quel che sono, qualcosa v'è di avvelenato. E così pure nei confronti di tutto ciò che possediamo, il fatto stesso che attribuiamo importanza al fatto di possedere, basta ad avvelenare il possesso. Il possesso porta in se stesso la sua distruzione. Mentre, al contrario, nella misura in cui le realtà vengono ricevute come doni meravigliosi da parte di Dio e a Lui riferite, ossia qualora non li accaparriamo, allora esse ci danno veramente la gioia. Questa povertà non è la caratteristica sola di alcune particolari vocazioni, ma è l'atteggiamento stesso del cristiano nel mondo: nulla è suo, ma tutto è

di Dio. La povertà è anche l'ingresso nella fecondità spirituale. Proprio perché è povero, l'apostolo non è soltanto ricco, ma arricchisce gli altri: l'unione della povertà e della ricchezza, della morte e della vita esprime il fondo stesso di ciò che è l'esistenza cristiana, che è una esistenza nel Cristo, nella morte e nella resurrezione di Cristo. Esse costituiscono il mistero della «mortificazione» e della «vivificazione». Si usa sempre il primo termine e mai il secondo, il che dà una idea falsa del cristianesimo, che è vita. L'essenziale è la vivificazione, il cristianesimo è essenzialmente la liberazione in noi delle energie dell'amore. Certo, questa vivificazione non si opera che nella mortificazione.

Per dilatare gli spazi della carità bisogna restringere gli spazi della carne.

(Saggio sul mistero della storia)

Sono dipendenza

Certo l'esistenza di Dio mi blocca ogni pretesa. Ma non distrugge per questo la mia esistenza, distrugge l'appropriazione della mia esistenza. Mi obbliga a riconoscerla come ricevuta in ogni istante da un altro. Proprio questa è la condizione dell'essere creato. Implica una dipendenza radicale. Io non esisto se non in quanto proferito da un altro. E ratificare la mia esistenza significa riconoscere questa dipendenza. Ma questo mi tocca nella mia passione di appartenermi. L'uomo lucido lo sa bene. So che quel che è, è sempre un «dato». Perciò si rifugia nel rifiuto. Ma questa constatazione della mia dipendenza dovrebbe tuttavia rappresentare per me la più esaltante delle scoperte. Significa infatti che io esisto solo in quanto sono amato; e distrugge radicalmente la mia solitudine. Esistere per me è già essere in relazione con un altro. E ratificare la mia esistenza è riconoscere questa relazione, è rispondere alla grazia con il ringraziamento, è ristabilire la comunicazione. E questa non è espressione di un'inferiorità, ma corrisponde alla struttura stessa dell'essere. Il dogma cristiano della Trinità significa infatti questa realtà paradossale che il tre è primordiale quanto l'uno, cioè che l'amore è coeterno all'esistenza e fa parte della struttura dell'essere, del fondo ultimo delle cose. E così questo carattere relativo, che è mio, non è altro che l'epifania creata del mistero increato.

(Lo scandalo della verità)