

PER IL DIALOGO

Nuova Umanità
XVI (1994) 1, 71-92

**AMORE DIVINO
IN ALCUNE RELIGIONI NON CRISTIANE**

PREMESSA

Questo saggio tenta un tema tanto difficile e delicato, perché, anche se non facciamo confronti, prendiamo un concetto centrale al cristianesimo, quello di Dio-Amore, e cerchiamo dei paralleli o delle somiglianze in altre religioni.

Metodologicamente, una tale ricerca è problematica: dovremmo prima capire quale concetto di Dio si ha in un determinato contesto storico, culturale e religioso. Poi, sarebbe da verificare che cosa si intende per amore, in relazione a Dio, in quel contesto. Inoltre, bisognerebbe vedere che posto questa idea, se si trova, ha nel quadro più generale di una determinata religione. Ovviamente non è possibile una tale trattazione, sia perché a volte mancano i dati, sia soprattutto per le limitatezze delle conoscenze di chi scrive, e anche per la limitatezza dello spazio.

Come via di approccio non ho scelto né la storia e nemmeno la filosofia o la teologia, ma quella meno collaudata della fenomenologia della religione, cercando di rimanere consci di quali valenze diverse un fenomeno come quello del parlare della credenza nell'amore di un dio può avere in diversi sistemi religiosi. Non ho cercato di distinguere tra verità rivelate e intuizioni più o meno personali e mi sono quasi sempre astenuto da giudizi sulle varie religioni o esponenti di esse.

0. INTRODUZIONE: RETICENZA NEL PARLARE DELL'ESSENZA DI DIO

Quale è l'essenza dell'Essere Supremo? Questa domanda, qui posta in termini derivati dalla tradizione filosofica occidentale, in una forma o in un'altra viene affrontata in quasi tutte le religioni. Le risposte vengono date in vari modi, secondo i tempi, i luoghi e le culture diverse.

Una risposta, formulata in modi diversissimi, ma con insistenza, è quella dell'impossibilità di conoscere l'essenza della divinità. Nel buddhismo classico questa reticenza diventa addirittura silenzio assoluto su un Essere Supremo, anche se non si nega affatto la dimensione del sacro. Questo silenzio si basa non solo sul fatto che nessun linguaggio umano riesce a esprimere in modo adeguato la realtà ultima, ma anche sull'idea che essa «stessa è ineffabile, inesprimibile, incomunicabile non già per noi, ma in quanto tale, perché... la sua espressione non appartiene più all'ordine della realtà ultima, ma a quello della sua manifestazione»¹. Secondo una leggenda, il Buddha decise, in seguito a un incontro con il dio Brahma «di parlare soltanto del cammino per giungere alla meta, non della meta stessa, cioè dell'ultima verità che è il *nirvana*». Quindi il Buddha in questo silenzio non nega affatto quella che si può chiamare una realtà ultima; «ha soltanto rifiutato per essa un qualsiasi nome, una qualsiasi determinazione, tanto di "ultima" quanto di "realtà"»².

Almeno in parte questo silenzio del buddhismo è una reazione all'induismo, nel quale si va all'estremo opposto. Qui la difficoltà nel definire la divinità in termini umani viene spesso risolta nell'accoglimento di una molteplicità di espressioni del divino, o in miriadi di dèi diversi, o nell'accettare monisticamente vari aspetti nella stessa divinità. Per esempio, Siva è un dio distruttore, ma anche misericordioso e pieno di amore; nel suo culto si mescolano ascetismo e riti orgiastici. Kali (a volte identificata con

¹ Raimundo Panikkar, *Il silenzio di Dio: la risposta del Buddha*, vers. it., Roma 1985, p. 43.

² Cf. Panikkar, *op. cit.*, pp. 60-61.

Durga, la moglie di Siva), è rappresentata come dea madre, ma ferocissima e desiderosa di sacrifici cruenti, anche umani. Vishnu ha «mille nomi», e liste di essi possono essere considerate un tentativo di dare un'idea esauriente dei suoi molteplici aspetti.

Espressioni che, almeno per una mente occidentale, sembrano contraddittorie, sono un modo tipicamente indù per indicare l'ineffabilità della realtà ultima. Però accanto alle correnti monistiche dell'induismo, ci sono anche forti tendenze verso l'idea di un Dio supremo, personale, unico e buono³.

Anche nelle religioni monoteistiche la questione della possibilità di parlare di Dio è stata molto discussa. Per dare un esempio, nel Medio Evo la questione di quali attributi si possano legittimamente predicare di Dio ha occupato numerosi teologi e filosofi musulmani, ebrei e cristiani: In che senso si può affermare che Dio è vivo, onnipotente, onnisciente, oppure giusto, libero, misericordioso, pieno di amore? La risposta data sia da musulmani che da ebrei e da alcuni cristiani generalmente è che non si possono attribuire a Dio i difetti ed i limiti umani della vita, della potenza, e della conoscenza, e che quindi questi attributi sono soltanto negazioni di difetti e non affermazioni sull'essenza di Dio.

Mentre oggi questa discussione sugli attributi di Dio sembra a molti superata o comunque irrilevante, vengono poste ben altre domande sull'essenza e la conoscibilità di Dio. Un problema antico, quello della teodicea, si è imposto con nuova insistenza dopo la Seconda Guerra Mondiale e soprattutto in seguito allo sterminio sistematico, senza precedenti, di milioni di ebrei, tra cui oltre un milione di bambini. Se Dio non ha voluto fermare tale genocidio, come può essere considerato buono e misericordioso? e se non poteva prevenirlo, come può essere considerato onnipotente? Argomenti contro l'esistenza di un Dio buono che risalgono almeno a Epicuro (341-270 a.C.)⁴, ma che non hanno perso oggi niente della loro incisività.

Negli ultimi decenni questa problematica è stata esposta anzitutto da alcuni autori ebrei. Rubenstein arriva ad affermare che

³ Jan Gonda, *The Concept of a personal God in ancient Indian religious thought*, «*Studia Missionalia*» 17 (1968), 111-136.

⁴ Citato da Lattanzio, *De ira Dei*, PL 7, 121.

dopo Auschwitz un ebreo non può più credere all'esistenza di un Dio onnipotente e buono. Vedere un qualsiasi significato positivo nei campi di sterminio gli sembra un'idea oscena⁵.

Mentre a causa dei campi di sterminio alcuni hanno perso la fede in Dio, altri l'hanno mantenuta, anche rafforzata, seppur non senza difficoltà. Di questi ultimi, Elie Wiesel è forse il portavoce più eloquente. Nella sua nota autobiografia, intitolata *La notte*, pubblicata nel 1958, dice questo sulla sua prima esperienza al campo di Auschwitz-Birkenau:

«Mai dimenticherò quella notte, la prima notte nel campo che ha fatto della mia vita una lunga notte e per sette volte sprangata.

Mai dimenticherò quel fumo.

Mai dimenticherò i piccoli volti dei bambini di cui avevo visto i corpi trasformarsi in volute di fumo sotto un cielo muto.

Mai dimenticherò quelle fiamme che consumarono per sempre la mia Fede.

Mai dimenticherò quel silenzio notturno che mi ha tolto per l'eternità il desiderio di vivere.

Mai dimenticherò quegli istanti che assassinarono il mio Dio e la mia anima, e i miei sogni, che presero il volto del deserto.

Mai dimenticherò tutto ciò, anche se fossi condannato a vivere quanto Dio stesso. Mai»⁶.

In un'opera del 1973, invece, intitolata *Ani Maamin* («Io credo»): *Un canto perduto e ritrovato*, Wiesel arriva ad affermare che dopo le suppliche dei patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe per gli ebrei perseguitati dai nazisti, Dio si commuove. Senza che i patriarchi se ne possano accorgere, Dio piange, con amore, sulle sue creature, e le accompagna. «La parola di Dio continua ad essere sentita, come è pure sentito il silenzio dei suoi bimbi morti»⁷.

Una risposta al problema del male, seppur parziale, viene dunque data nell'affermazione che, anche se in un modo inscruta-

⁵ Richard Rubenstein, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis 1966, pp. 153- 154.

⁶ Elie Wiesel, *La notte*, vers. it., Firenze 1980, pp. 39-40.

⁷ Elie Wiesel, *Ani Maamin: Un chant Perdu et Retrouvé*, New York 1973, pp. 102-105; vers. it. in Elie Wiesel, *Un ebreo oggi*, Brescia 1985, pp. 274-275.

bile, Dio non è indifferente alla sofferenza umana. Però andare oltre sembra volere spiegare l'inspiegabile, volere dar senso umanamente a quello che non può avere umanamente senso⁸.

1. CONCETTO ETICO DI UN ESSERE SUPREMO

In quasi tutte le religioni del presente e del passato si ha l'immagine di (almeno) una divinità che si cura in qualche modo dei suoi seguaci e forse dell'umanità e del mondo intero. Schmidt, in uno studio molto vasto, ha cercato di documentare questo fenomeno per molte religioni tradizionali (a volte ancora chiamate «primitive»), dell'Africa, dell'Asia, dell'Australia e delle Americhe⁹.

La teoria di un monoteismo primordiale (*Urmonotheismus*) alle origini delle religioni, proposta da Schmidt, non è adatta a spiegare questo fenomeno. Appare più solidamente fondata l'idea del Pettazzoni della divinizzazione del cielo come elemento importante nello sviluppo di un monoteismo etico¹⁰. Infatti, in moltissimi sistemi religiosi si trova l'idea di un Essere supremo, un dio del cielo, non necessariamente identico al cielo stesso. Questo Essere supremo è visto come una forza etica, che punisce i malvagi e molto spesso anche ricompensa coloro che fanno del bene.

Schmidt offre questa sintesi sull'idea della bontà morale dell'Essere supremo:

⁸ Un cristiano può riconoscere il Cristo sofferente accanto a e in tutte le vittime del nazismo o di altre atrocità, specialmente i Suoi fratelli e le Sue sorelle nella carne. Il perché di queste sofferenze quindi per un cristiano può essere riassunto nel grande perché di Gesù sulla croce (*Mc* 15, 34; *Mt* 27, 46). Ma questo non significa che il cristiano si possa vantare di avere una risposta esplicita al perché del male e una spiegazione completa e soddisfacente di esso. Si veda la prefazione di François Mauriac all'opera *La notte di Wiesel* appena citata.

⁹ Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 volumi, Münster 1926-1955.

¹⁰ Raffaele Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955, pp. 39-43.

«Da esso (dall'Essere supremo) proviene tutto quel bene, di cui l'uomo può gioire. Da esso viene nulla al di fuori del bene, mai del male. C'è da aggiungere che non soltanto dà oggettivamente tutto il bene e solo il bene, ma anche soggettivamente lo dà con amore, affetto e cura, cose che dimostrano la sua propria intima partecipazione al destino dell'uomo. Questa bontà è una delle qualità caratteristiche dell'Essere supremo e la fede in essa è così largamente e fortemente diffusa in tutte le culture primitive che deve essere esistita anche generalmente nella religione primordiale comune, in forma viva e calorosa»¹¹.

Qui, un punto di vista influenzato dal Nuovo Testamento e dalla teologia ha trascinato l'autore a conclusioni che oggi sembrano eccessive anche a quelli che stimano gli sforzi dello Schmidt. Altri studiosi del tempo, partendo da presupposti ateti o agnostici, sono arrivati a conclusioni opposte¹².

Anche John Mbiti parte sostanzialmente da presupposti cristiani, ma trattando il concetto dell'amore di Dio nelle religioni africane tradizionali, procede con molta cautela:

«Nella loro vita quotidiana gli africani non parlano molto dell'amore, forse perché è qualcosa di troppo profondo per essere espresso in parole. Una persona mostra il suo amore all'altro più attraverso azioni che attraverso parole. Nello stesso modo, è raro sentir parlare le persone dell'amore di Dio. Loro invece assumono come un dato di fatto che Dio li ama e che mostra il suo amore per loro in atti e benedizioni concrete. Non abbiamo molti esempi di persone che parlano dell'amore di Dio.

Gli Abaluyia (tribù nel Kenya) suppongono che Dio abbia detto: "Sono io che ho creato le persone; chi io amo, prospererà; chi io rifiuto, questi morirà". Per queste persone l'amore di Dio viene visto nei termini concreti della sopravvivenza umana. In questo senso, l'amore di Dio è creativo e mantiene in vita»¹³.

Lo stesso Mbiti riferisce che, secondo due ricercatori, anche prima di una qualsiasi influenza cristiana i Gikuyu (un'altra tribù

¹¹ *Ursprung*, VI, pp. 403-404.

¹² Wilhelm Schmidt: *Un etnologo sempre attuale*, a cura di Franco Demarchi, Bologna 1989, pp. 37-38.

¹³ John S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, London 1970, p. 33.

del Kenya) credevano che «Dio era un Dio d'amore, ma che puniva i disobbedienti attraverso carestie, malattie e morte». Secondo un'altra fonte, «Dio ama tutti, ma se la gente è povera oppure se un guerriero perde moglie e figlio, allora si dice che Dio non li ama»¹⁴. Questa visione di un amore di Dio condizionale o limitato è molto diffusa in varie religioni, forse perché offre una spiegazione almeno parziale del male nel mondo.

Molto spesso l'Essere supremo viene visto come un padre. Tra le religioni tradizionali, questo è fra tutti i titoli quello più frequente¹⁵. Naturalmente la figura del padre ha significati diversi secondo le varie culture. Però include senz'altro l'idea del rapporto stretto, di una autorità piuttosto benigna. Non sempre include il concetto di genitore o creatore in senso fisico.

Oltre alla paternità divina, spesso si vede un aspetto materno o nel medesimo Dio, come è nella Bibbia¹⁶, oppure simboleggiato in una sua consorte. A volte la dea madre viene vista soprattutto come espressione di fertilità, anche se rivela degli aspetti distruttivi – come Kali nell'induismo e Demeter nella religione greca –; spesso viene sottolineato anche l'aspetto dell'amore materno per i figli.

Il rapporto fra Dio e i suoi devoti sovente viene presentato, specialmente nelle espressioni mistiche di varie religioni, come un rapporto erotico, di amato e amata, o anche più specificamente di sposo e sposa. A volte viene anche presentato con le immagini di rapporti umani affettivi, come quello tra amici, oppure tra servo e padrone. Non è necessario sottolineare che in quasi tutte le religioni c'è la coscienza che l'analogia tra i rapporti familiari e i rapporti con Dio è sempre precaria e parziale.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Joseph Goetz, *Symbolique du Dieu Céleste chez les primitifs*, «*Studia Misionalia*» 17 (1968) 38. Schmidt (*Ursprung*, VI, p. 392) va oltre quanto emerge dalle fonti quando afferma che il nome di «Padre», essendo il più diffuso dei nomi della divinità, deve essere stato quello col quale gli uomini nella loro religione comune primordiale appellavano primariamente la divinità.

¹⁶ Cf., per esempio, *Is* 49, 15; 66, 13.

2. INDUISMO E BUDDHISMO

In uno dei testi più stimati dell'induismo, la *Bhagavad-Gita*, troviamo un riassunto di queste espressioni affettive del rapporto con Dio, in questo caso con Krishna:

«Tu sei il Dio primordiale,
 lo Spirito antico, il supremo
 sostegno di tutto questo universo.
 Tu sei il Conoscitore,
 l'oggetto della sapienza,
 la mia suprema dimora;
 l'universo è pervaso da te,
 o tu di forma infinita.
 Perciò inchinandomi e prostrandomi,
 io da te imploro la grazia,
 o signore degno di ogni lode:
 abbi pietà di me come il padre del figlio,
 l'amico dell'amico,
 l'amante dell'amata»¹⁷.

In varie espressioni dell'induismo troviamo un'idea molto forte dell'amore di una divinità per il suo devoto. In genere il termine tradotto da noi come «amore» è *bhakti*, che può essere descritto come «devozione amorosa», «partecipazione affettiva dell'anima al divino», «amore verso Dio in completa donazione di se stesso»¹⁸. S. Radhakrishnan traduce *bhakti* con «amore e devozione appassionata» e un altro studioso indù scrive: «Bhakti significa stare alla presenza di Dio, servirlo, amarlo, venire amato da Lui, parlare con Lui, vederlo, sentirlo e godere realmente la divinità»¹⁹. Quindi

¹⁷ *Bhagavad-Gita* 11, 38.44; citato in Mariasusai Dhavamony, *La luce di Dio nell'Induismo: Preghiere, inni, cantici e meditazioni degli Indù*, Milano 1987, p. 78.

¹⁸ Per una spiegazione più dettagliata di *Bhakti* si veda M. Dhavamony, *Love of God According to Saiva Siddhanta. A Study in the Mysticism and Theology of Saivism*, Oxford 1971, pp. 13-23. Cf. Id., *A bibliography on bhakti in Hinduism*, «*Studia Missionalia*» 30 (1981), 279-306.

¹⁹ Citati da Thomas Ohm, *L'Amore a Dio nelle religioni non cristiane*, Alba 1956, p. 247.

bbakti esprime primariamente l'amore della persona verso Dio, ma in molti casi indica anche la reciprocità di questo rapporto.

Infatti nel messaggio finale della *Bhagavad-Gita* leggiamo:

«Ancora una volta
ascolta ciò che è più recondito,
la mia parola più eccelsa:
Tu sei oltremodo amato da me;
perché ti voglio rivelare
quel che serve alla tua salvezza.
Rivolgi a me la tua mente,
amami,
offrimi sacrifici,
venerami,
così tu entrerai in me.
Questo te lo prometto solennemente.
Tu mi sei caro»²⁰.

L'enfasi sulla *bbakti* si è particolarmente diffusa nella religione popolare dei seguaci del dio Vishnu. Vishnu, secondo la tradizione indù, ha dieci manifestazioni, di cui Krishna è quella più conosciuta e venerata. Tra le credenze su di lui, quella sul suo rapporto con le *gopi* (pastorelle di mucche) è la più significativa per il nostro tema: il giovane Krishna affascina le *gopi* col suono del suo flauto e con la sua apparizione, e si sviluppa un rapporto di intenso amore sensuale tra lui ed esse. Per molti indù questo rapporto, inteso in senso spirituale, è diventato il simbolo più importante della relazione di amore fra Dio e l'uomo.

Bisogna pur dire che molti teologi indù considerano l'esperienza di un rapporto personale col Dio supremo un'espressione inferiore della religione indù rispetto all'esperienza di un Assoluto impersonale, come viene proposta in nome di Sankara (il filosofo indiano più importante, dell'ottavo secolo) e dei suoi seguaci²¹.

D'altro canto ci sono scrittori di varie correnti dell'induismo i quali esaltano il rapporto personale ed intenso con un unico

²⁰ *Bhagavad-Gita* 18, 64-65. Citato in Dhavamony, *La luce di Dio*, p. 84.

²¹ M. Dhavamony, *The Mystery of God according to the Bhakti mystics of modern Hinduism*, «*Studia Missionalia*» 17 (1968), 167.

Dio. Come primo possiamo menzionare Tirumular, un poeta e mistico, nato nel nord dell'India, ma considerato uno dei santi dei Tamil del sud. La sua vita viene posta tra l'ottavo e il decimo secolo d.C. Egli scrive dell'amore del Dio Siva con un linguaggio e un'intensità incomparabili:

«L'attività estrinseca di Dio
è determinata dall'amore
e trae il suo senso profondo dall'amore:
il Signore è per natura amore;
egli plasma il corpo dell'amore esternamente (a sé);
egli è amore prima e dopo la sua attività estrinseca
quale Signore dei mistici,
egli risiede nell'amore, la sua suprema realtà,
egli è l'aiuto di quelli che lo amano.
Gli ignoranti pensano che l'amore e Dio
siano due cose differenti;
essi non sanno che l'amore è Dio.
Appena compreso che l'amore è Dio
restano posseduti dall'amore che è Dio.
Data la natura stessa dell'amore,
egli forma il corpo dell'amore,
al di fuori di se stesso:
Egli si presenta come amore,
conoscenza, buona condotta,
si presenta come felicità e unione tra amanti;
si presenta come amore nel tempo e nell'azione.
Come amore egli si presenta
nelle sue cinque consecutive funzioni»²².

Tirumular è il primo mistico indù in cui troviamo un linguaggio così eloquente non solo riguardo all'amore di Dio, ma anche all'unione mistica con Dio. Anche se il significato preciso delle parole tradotte dal Dhavamony con «amore» e «Dio» è discutibile, il testo citato rimane una descrizione eccezionale del rapporto intimo fra il mistico e la Realtà trascendente. Sembra

²² Tirumular, *Tirumantiram* nn. 226, 257, 402. Citato da Dhavamony, *La luce di Dio*, p. 97.

che gli scritti di Tirumular abbiano avuto una forte influenza su altri mistici del sivaismo²³.

Un poeta e mistico indiano che parla in modo eccezionale dell'amore di Dio è Tukaram (1598-1650). Egli è stato per tutta la sua vita un devoto di Vishnu nella sua incarnazione di Vithoba, e quindi la sua religiosità è considerata chiaramente monoteistica²⁴. Il mistico sottolinea non solo la profondità dell'amore di Dio, ma più ancora il carattere di gratuità, di perdono e misericordia di questo amore.

«Per quanto male un bambino possa parlare, sua madre ama ascoltarlo. È dolce per lei, perché lei ama il suo bambino e soddisfa ogni suo desiderio fanciullesco. Sopporta anche volenterosamente le spinte che le dà mentre lo tiene in braccio. Tuka prega a Pandurang; il suo caso è come quello del bambino. Un bambino può comportarsi male verso sua madre, ma lei ancora lo ama».

Tukaram descrive l'amore di Dio con molte altre immagini: Dio gli è padre, madre, fratello, amico, e infinitamente di più. In un'espressione, unica nell'induismo, afferma addirittura che Dio sarebbe pronto a rischiare la vita per lui²⁵.

Qualche studioso, notando questo ed altri parallelismi con gli insegnamenti del Nuovo Testamento, ha voluto ricondurre queste espressioni di Tukaram a un'influenza cristiana. Tale influenza teoricamente è possibile, ma non è in alcun modo provabile²⁶.

Il confronto serio col mondo cristiano è evidente naturalmente in Gandhi, il quale aveva una profonda stima per Gesù ed il suo messaggio, anche se era abbastanza deluso dai cristiani che incontrava. «Potrei io forse... associarmi a quelli che dicono "Dio è amore"? Ma nel profondo del mio intimo una voce mi ripete che Dio sopra tutto è la verità e che così lo si deve definire, qua-

²³ Corrente dell'induismo che considera Siva il Dio supremo. Sull'influenza di Tirumular si veda M. Dhavamony, *Love of God According to Saiva Siddhanta*, cit., pp. 128-132, 344.

²⁴ Dhavamony, *The Mystery of God*, cit., pp. 159-160.

²⁵ *Ibid.*, pp. 162-163.

²⁶ *Ibid.*, pp. 165-166.

lora la lingua umana voglia descriverlo nel modo più esauriente possibile»²⁷. Ma siccome, secondo Gandhi, il massimo avvicinamento a Dio si ottiene «mediante l'amore della verità», allora «se realmente si vuole trovare Dio, l'unico mezzo efficace è l'amore, cioè la non-violenza; e giacché io credo che in ultima analisi mezzo e fine siano espressioni equivalenti, non esiterei a dire: "Dio è amore"»²⁸.

Accenni all'amore divino si trovano pure in qualche corrente del buddhismo. Anche se nel buddhismo classico della scuola Theravada abbiamo visto escluso il concetto di un Essere supremo, nell'altra corrente principale, quella Mahayana, talvolta si assegnano al Buddha qualità divine. Quindi esistono espressioni come «Il Buddha è amore» e «La natura del Buddha è la misericordia» ed anche «Il Buddha è l'amore infinito che perdonà tutti. Finché non entreranno tutte le creature nel Nirvana egli scendendo tra noi prodigherà la sua bontà (grazia) infinita per la salvezza universale»²⁹.

3. L'AMORE DI DIO NEL SIKHISMO

Un'altra religione dell'India, meno conosciuta, è il sikhismo, fondato da Nanak, primo di dieci guru, verso la fine del 1400. Si è diffusa soprattutto nella regione del Punjab. Si tratta di una fusione di elementi della tradizione *bhakti* di seguaci di Vishnu con il misticismo islamico dei *sufi*. Il sikhismo è fondamentalmente monoteistico, anche se non sempre in maniera così netta come l'Islam.

La Sacra Scrittura dei sikh, l'*Adi Granth*, viene caratterizzata come «un unico inno trabocante di lode all'amore di Dio per

²⁷ L'autobiografia di Gandhi è intitolata *The Story of My Experiments with Truth* («Storia dei miei esperimenti con la verità»), 2 volumi, Ahmedabad 1927-1929.

²⁸ Mahatma Gandhi, in Ohm, *L'amore a Dio*, cit., p. 309.

²⁹ Testi citati da Giovanni Shirieda, *Il Buddismo* in «La Dichiarazione su "Le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane"», Asti 1966, p. 14.

noi ed insieme espressione di fervente amore per Dio, “il creatore, lo spirito senza paura, senza inimicizia”, lo spirito dell’amore illimitato»³⁰. Questo amore viene espresso soprattutto nei termini del rapporto fra sposo e sposa, amante e amata³¹.

Al guru Nanak viene attribuito il seguente insegnamento morale: «Non nutrire sentimenti di inimicizia verso nessuno. Dio è in ogni cuore umano. Il perdono è l’amore alla sua potenza più alta. Nanak dice: Dove c’è perdono, ivi c’è Dio stesso»³². Altrove, il guru esprime l’essenza di Dio con linguaggio più filosofico: «Conoscete ed afferrate il Signore, la Causa delle Cause, il Munitivo, Colui che ama tutti, Tutto Buono, Fonte di Misericordia, i cui comandi sono giusti ed eterni. Conoscilo, dice Nanak, e sarai liberato»³³.

È ovvio che nel sikhismo, come in tutte le altre religioni (incluso il cristianesimo), bisogna distinguere bene tra gli insegnamenti del fondatore, la loro forma scritta, la loro interpretazione più o meno autorevole, e la loro influenza sulla vita dei seguaci.

4. IL DIO MISERICORDIOSO DELL’ISLAM

Guardando all’islam, possiamo dire che la misericordia di Dio è una delle sue caratteristiche più sottolineate. Infatti, quasi ogni sura (capitolo) del Corano comincia con la formula «Nel nome di Allah il misericordioso e pieno di compassione». Le due parole quasi sinonime di questa espressione (*rahman* e *rahim*) sono derivate dalla radice semitica che significa «utero» e quindi suggeriscono un rapporto intimo come da madre a figlio. La misericordia generosa di Dio verso i seguaci di Muhammad è quindi uno degli elementi fondanti dell’islam.

³⁰ Ohm, *L’amore di Dio*, cit., p. 347.

³¹ *Selections from the Sacred Writings of the Sikhs* (UNESCO, Collection of Representative Works. Indian Series), London 1960, pp. 94, 98, 107-108, 186.

³² *Ibid.*, p. 22.

³³ *Ibid.*, p. 200.

Se invece ci poniamo la domanda circa l'essenza di Dio nell'islam, una prima risposta che emerge è di tipo negativo: l'intimo dell'essere di Dio non è stato rivelato, perciò è ignoto e non è conoscibile³⁴. Nell'interpretazione ortodossa del Corano poco si parla di un Dio personale, perché si vede il pericolo che ogni caratteristica personale dia spazio a una visione antropomorfa di Dio.

Quando poi il Corano afferma che Dio è più vicino all'uomo della propria vena giugulare (50, 16), questo non si riferisce tanto a una vicinanza affettiva quanto all'onniscienza di Dio il quale conosce «i suggerimenti oscuri dell'anima», come afferma la frase precedente.

In alcuni passi il Corano parla dell'amore di Dio: «A quelli che credono ed operano il bene, viene dimostrato l'amore onniscericordioso» (19, 96); «Dio ama i penitenti ed i puri» (2, 222). Anche in brani come questi, però, bisogna tenere conto del fatto che secondo teologi musulmani ortodossi Dio non ama veramente le sue creature. «Amare» con riferimento all'azione di Dio significa allora «dare ricompensa», e «non amare» vuol dire «punire»³⁵.

Quindi bisogna stare molto attenti a non insistere troppo su parallelismi con concetti a noi familiari. È vero però che la tradizione mistica islamica, conosciuta in Occidente sotto il nome di sufismo, si ispira largamente ad affermazioni del Corano sull'amore di Dio, specialmente il famoso versetto «(Allah) produrrà un popolo che Egli amerà come essi amano lui»³⁶.

Viene attribuita a una donna della città di Basra, Rabia al-Adawiyah (713/4-801 d.C.), la formulazione dell'ideale dell'amore disinteressato per Dio, che sarà caratteristico del sufismo. È in

³⁴ Gardet vede in questo «forse la più profonda differenza tra islam e cristianesimo». Louis Gardet, *Dieu - le Réel*, «*Studia Missionalia*» 17 (1968), 62.

³⁵ Roger Arnaldez, ³, «*Studia Missionalia*» 17 (1968), 85.

³⁶ Corano 5, 54 (59). Anche qui sono importanti le parole immediatamente precedenti: «O credenti, se qualcuno tra di voi rinuncia alla sua fede, allora Allah lo rimpiazzera e produrrà...». Sulla mistica islamica si veda Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, Köln 1985; traduzione aggiornata ed ampliata dell'originale inglese *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, North Carolina 1976.

questa mistica dei *sufi* che incontriamo l'affermazione più forte del rapporto di amore tra Dio e gli uomini. Non dobbiamo dimenticare, però, che non è stato facile per i sufi farsi accettare dal mondo islamico ufficiale. Uno dei primi grandi esponenti del sufismo, al-Hallaj, fu crocifisso a Baghdad il 26 marzo 922: era stato accusato di eresia, specialmente per aver espresso il suo rapporto d'amore con Dio nelle parole: «io sono la verità».

Al-Hallaj vide nella sofferenza un valore positivo, attraverso il quale l'uomo può capire che *ishq* esprime l'essenza della divinità e del mistero della creazione. La parola *ishq*, che significa «amore passionale», coglieva per lui l'amore dinamico di Dio. Questa parola, però, veniva considerata pericolosa oppure addirittura illecita dagli stessi *sufi* più moderati di quell'epoca³⁷.

Il sufismo, che cercava di controbilanciare una certa rigidezza della teologia islamica ortodossa, ha trovato delle espressioni sublimi, soprattutto nella poesia. Ci sono vari mistici *sufi* che affermano che «Dio è Amore», seguendo in ciò la tradizione di Ahmad Ghazzali (morto nel 1126), fratello più giovane del famoso teologo e *sufi* Abu Hamid Ghazzali. Tra di essi c'è Fakhruddin Iraqi, la cui opera principale (*Lama'at*) è un unico canto all'amore in tutte le sue espressioni ma prendendo spunto dall'origine dell'amore, Dio³⁸.

Per Iraqi, come anche per Ghazzali, il punto di partenza però non è tanto l'amore come realtà affettiva bensì metafisica. Spesso nei loro scritti «Amore» è sinonimo di «Essere» e quindi di Dio. Sotto un altro aspetto, invece, Iraqi considera l'Amore un attributo di Dio³⁹. Questo però non esclude una combinazione tra espressioni filosofiche, poetiche e affettive della relazione di amore che può maturare tra amante e Amato.

³⁷ Schimmel, *Mystische Dimensionen*, cit., p. 11.

³⁸ Fakhruddin Iraqi, *Divine Flashes*, traduzione, introduzione e commento di William C. Chittick & Peter L. Wilson, New York 1982.

³⁹ *Ibid.*, pp. 4-5. Cf. J.N. Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany 1979.

5. EBRAISMO: DI AMORE ETERNO CI HAI AMATI

Mi limito qui all'ebraismo postbiblico⁴⁰, pur tenendo presente che la Bibbia è rimasta documento fondante dell'ebraismo. Per la tradizione ebraica la rivelazione divina però non si esaurisce nell'Antico Testamento. Oltre alla «Torah scritta» (i cinque libri di Mosè ma anche tutti gli scritti veterotestamentari) gli ebrei ortodossi considerano ispirata anche la cosiddetta «Torah orale», che poi si è cristallizzata nella letteratura rabbinica.

Il tema dell'amore di Dio che troviamo nelle varie parti della Bibbia, continuò ad occupare molti autori ebrei, in tutti i generi di letteratura: dai commenti biblici (Midrashim) alle discussioni rabbiniche riferite nel Talmùd, dalla preghiera alla poesia, dalla speculazione filosofica alla narrativa⁴¹.

In genere anche nell'ebraismo il parlare di Dio e del suo amore non comincia da considerazioni teoriche ma da questioni concrete, urgenti. Nel Quarto libro di Esdra, scritto da un ebreo nella stessa epoca dell'Apocalisse di Giovanni, con temi apocalittici simili, Esdra domanda a Dio: «Se tu distruggi improvvisamente e velocemente qualcuno che pure è stato messo in vita attraverso il tuo comando, allora a quale scopo è stato creato?». E Dio gli risponde: «Ti manca ancora molto per poter amare la creazione più di quanto la amo io»⁴².

Similmente, secondo la Mishnah, Rabbi Aqiba (morto martire nel 135 d.C.) affermò: «Amato è l'uomo perché è stato creato ad immagine di Dio; ancora più grande era l'amore perché questo fatto gli fu reso noto, come sta scritto "ad immagine di Dio Egli ha fatto l'uomo" (*Gn 9, 6*)»⁴³.

⁴⁰ Per l'ebraismo postbiblico si veda Samuel S. Cohon, *Love, Human and Divine, in Post-Biblical Literature*, «CCAR Yearbook» 1917, ristampato in S. Cohon *Essays in Jewish Theology*, Cincinnati 1987, pp. 167-218.

⁴¹ La centralità dell'amore di e per Dio nell'ebraismo medioevale viene documentata da Georges Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, Paris 1957.

⁴² 4 *Esdra* 8, 14.47.

⁴³ Mishnah, *Abot* 3, 14 (15).

Questo amore verso tutta la creazione viene anche affermato attraverso esempi concreti nel Talmùd. Dopo che gli Israeliti passarono il Mar Rosso incolumi e mentre gli Egiziani che li stavano inseguendo venivano travolti dal mare, gli angeli in cielo vollero cantare inni di lode, ma Dio li ammonì dicendo loro: «L'opera delle mie mani sta annegando nel mare – e voi volete cantare un inno?»⁴⁴. La misericordia di Dio è al di sopra delle parti in ogni conflitto.

In un brano del Libro dell'Esodo i rabbini scoprirono tradi- ci attributi o qualità di Dio, tra cui spiccano le varie espressioni della sua misericordia.

«Il Signore passò davanti a lui (Mosè) proclamando: "Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia (oppure di amore) e di fedeltà, che conserva il suo favore per mille generazioni, che perdonà la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta gene-razione"» (*Es 34, 6-7*).

Secondo una tradizione rabbinica, Mosè chiese conferma se il «lento all'ira» si riferisse solo ai giusti, ma Dio gli rispose che valeva anche per i malvagi, facendogli presente che dopo la vicenda del vitello d'oro (peccato di idolatria, considerato gravissimo) avrebbe pure lui, Mosè, avuto occasione di chiedere misericordia per i trasgressori⁴⁵. Dio quindi si cura di tutti, buoni e cattivi, ebrei e non ebrei.

C'è però nella tradizione di Israele la coscienza di un rapporto particolare con Dio, di essere amati da Lui in modo speciale, non tanto in un senso di privilegio ma piuttosto di responsabilità aggiunta. Così già Rabbi Aqiba nel brano della Mishnah già citato continua:

«Amati sono gli Israeliti, perché furono chiamati figli dell'Onnipresente. Ancora più grande era l'amore perché furono informati

⁴⁴ Cf. Talmùd Babilonese, *Megillah* 10b.

⁴⁵ Talmùd Babilonese, *Sanhedrin* 111a.

di chiamarsi tali, perché sta scritto: «Voi siete figli del Signore vostro Dio» (*Dt* 14, 1)».

Una delle espressioni più forti di questo rapporto speciale veniva colta nel Cantico dei Cantici, interpretato come rappresentazione dell'amore fra Dio e Israele⁴⁶. «L'impresa comune di Dio e di Israele attraverso la storia si è cristallizzata per l'Ebreo nell'avventura d'amore del Cantico», dice André Neher⁴⁷. E già Rabbi Aqiba affermò: «Tutto il mondo non vale tanto quanto il giorno in cui il Cantico dei Cantici venne dato a Israele; perché tutti gli scritti (biblici) sono santi, ma il Cantico dei Cantici è il sancta sanctorum»⁴⁸.

Infatti, nel *Targum* (interpretazione aramaica) il Cantico dei Cantici viene letto come rappresentazione della storia di Israele con Dio (in termini cristiani «storia della salvezza»), a partire dalla schiavitù in Egitto fino alla venuta finale del Messia e la resurrezione dei morti. Per esempio, del versetto «Mi baci coi baci della sua bocca! Perché buoni sono i tuoi amori, più del vino» (*Ct* 1, 2), il *Targum* dà la seguente interpretazione:

«Disse Salomone profeta: «Benedetto il nome del Signore, che per mezzo di Mosè, il grande scribe, ha dato a noi la Legge scritta su due tavole di pietra, e oralmente ci ha dato i sei ordini della Mishnah e il Talmud, e ha parlato con noi faccia a faccia, come chi bacia qualcuno, per la grandezza del suo amore, con cui ama noi più che le settanta nazioni»»⁴⁹.

⁴⁶ L'esegesi moderna vede nel *Cantico dei Cantici* in prima linea una serie di poesie d'amore, parte di una lunga tradizione medio-orientale. Qui però non ci interessa il senso letterale del Cantico, ma la sua interpretazione allegorica nel giudaismo. È ben noto che l'interpretazione allegorica del Cantico fu adottata dai Padri della Chiesa, per i quali la relazione Dio-Israele venne assunta come rapporto tra Cristo e la Chiesa.

⁴⁷ Nella prefazione a André Chouraqui, *Il Cantico dei Cantici e Introduzione ai Salmi*, Roma 1980, p. 9.

⁴⁸ Mishnah, *Yadayim* 3, 5.

⁴⁹ Il *Cantico dei Cantici: antica interpretazione ebraica*, a cura di Umberto Neri, Roma 1976, pp. 81-82, cf. 59-62. Il valore numerico delle lettere della parola ebraica «vino» è 70: quindi «più del vino» viene letto come «più delle settanta (nazioni)».

La famosa frase «Le molte acque non possono spegnere l'amore, e i fiumi non lo travolgeranno» (*Ct 8, 7*) viene spiegata così:

«E il Sovrano del mondo disse al suo popolo, la casa d'Israele: Anche se si adunassero tutti i popoli, che sono come le molte acque del mare, non potrebbero spegnere il mio amore verso di te; e se si raccolgessero tutti i re della terra, che sono come le acque di un fiume che scorre veemente, non potrebbero travolgerti dal mondo»⁵⁰.

L'interpretazione allegorica trova molti punti che possono confermare l'amore di Dio per il suo popolo che spesso si sente circondato da un mondo ostile. Qui non si formula la domanda se la misericordia di Dio si estenda a tutti – questo in ultima analisi viene considerato pacifico! L'interpretazione ebraica del Canto afferma invece il rapporto di amore intimo, che come l'amore nuziale per natura sua deve avere un elemento di particolarità.

Il Cantico dei Cantici viene recitato nelle comunità ebraiche durante la festa di Pasqua, per cantare l'amore di Dio per il suo popolo, dimostrato particolarmente nell'Esodo dall'Egitto. Questo amore viene affermato anche in altre parti della liturgia quotidiana. La recita dello *Shemà* («Ascolta, Israele...» *Dt 6, 4ss*), che contiene il comandamento di amare Dio con tutto il cuore, tutta l'anima, tutte le forze, è preceduta da due benedizioni. Di queste, la seconda è centrata sull'amore di Dio:

«Di amore eterno ci hai amati, o Signore Dio nostro; con grande ed abbondante pietà hai avuto pietà di noi. O Padre nostro, Re nostro, a riguardo del Tuo gran nome e a riguardo dei nostri padri che hanno fidato in Te ed a cui insegnasti ad eseguire i precetti delle leggi di vita, ora facci grazia e istruiscici, o Padre nostro, Padre misericordioso... Benedetto (sei) Tu, o Signore, che hai scelto con amore il Suo popolo Israele»⁵¹.

⁵⁰ *Il Cantico dei Cantici: antica interpretazione ebraica*, cit., p. 181.

⁵¹ *Machazor di rito italiano secondo gli usi di tutte le Comunità*, a cura di Menachem Emanuele Artom, Roma 1990, pp. 109-111. Altre versioni di questa preghiera sono leggermente diverse. Si inizia più comunemente «Con grande amore ci hai amato...».

Questa preghiera quindi esprime in modo eloquente la ragione per la quale si deve amare Dio: è Dio che per primo ha amato il suo popolo.

Forse si può pensare che il linguaggio della preghiera e della mistica⁵² è quello più adatto a parlare dell'amore di Dio. Ma a cominciare da Filone Alessandrino (primo secolo), fino ai nostri giorni, filosofi ebrei si sono occupati del tema. Uno forse poco conosciuto ma non per questo meno significativo è Judah Abrabanel, detto anche «Leone Ebreo». Judah era nato a Lisbona verso il 1460, ma insieme alla famiglia dovette fuggire dal suo Paese nativo e si trasferì in Italia, dove visse soprattutto a Napoli. La sua opera principale si intitola *Dialoghi d'amore*. È stata pubblicata per la prima volta nel 1535 a Roma, pochi anni dopo la morte dell'autore⁵³.

L'amore è il principio e il tema centrale di quest'opera. Inizia dall'amore in Dio stesso per poi arrivare alle espressioni dell'amore nell'uomo e nel mondo. Tutto è pervaso dall'amore, il cui fine non è il possesso, ma l'unione fra Creatore e creatura. Così si crea un «circolo di amore» reciproco tra l'universo ed il suo creatore, che partendo da Dio e tornando a Dio, sostiene tutte le parti del cosmo⁵⁴.

Un altro filosofo e teologo che si è posto seriamente la questione dell'amore di Dio è Franz Rosenzweig (1886-1929). Egli cominciò a scrivere la sua opera principale *La stella della redenzione* nel 1918, su cartoline postali mandate a sua moglie dalle trincee della prima guerra mondiale. L'opera fu completata l'anno seguente e pubblicata nel 1921. Solo lentamente è stata ricono-

⁵² Nella mistica ebraica conosciuta come *Qabbalah* molta attenzione viene data alla speculazione sull'essenza di Dio e sulle sue emanazioni. Una di esse, la quarta su dieci, viene chiamata *gedullah* («grandezza») oppure *chesed* («misericordia», «amore»). Questa deve rimanere in equilibrio con la quinta emanazione, *din* («giudizio», «giustizia») oppure *geburah* («forza»). Cf. Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven/London 1988, p. 131.

⁵³ Esiste una edizione dei *Dialoghi di Amore* curata da S. Caramella nella serie *Scrittori d'Italia* (Bari, 1929) e una edizione facsimile curata da C. Gebhardt (Heidelberg 1929). Secondo il Gebhardt (p. 63 dell'epilogo), i *Dialoghi d'Amore* sarebbero la fonte più importante della filosofia di Spinoza, il quale affermò: «Mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat» (*Etica V, XXXVI*).

⁵⁴ Cf. *Encyclopaedia Judaica* vol. 2 (1972), 110.

sciuta l'originalità e l'importanza di questa opera, che senz'altro non è di facile lettura⁵⁵.

Nella seconda parte, Rosenzweig parla della rivelazione, intesa non come fenomeno storico ma come l'autorivelarsi di Dio all'uomo nel suo infinito ma personale amore. Afferma che l'amore per essere tale deve essere sempre espresso nel presente e quindi è per natura limitato.

«L'amore si accresce perché vuole essere sempre nuovo, e vuole essere sempre nuovo per poter essere stabile; ma può essere stabile soltanto vivendo totalmente entro l'instabilità, nell'istante, e deve essere stabile così che l'amante non sia soltanto il vuoto portatore di un fuggevole moto del cuore, bensì anima vivente. In tal modo ama anche Dio. Ma allora Egli ama? Possiamo attribuire a Lui l'amore? Il concetto di amore non implica forse quello di indigenza? E Dio potrebbe mancare di alcunché?».

Rosenzweig si dà questa risposta:

«(...) l'amore dell'amante è sempre "felice", chi potrebbe mai dirgli che ha ancora bisogno di qualcosa, oltre che... di amare?
«Così l'amore non è un attributo, bensì un evento, e nessun attributo trova posto in esso. "Dio ama" non vuol dire che l'amore inserisce a lui come un attributo, ad esempio come la potenza creatrice; (...) "Dio ama" è il più puro presente: l'amore stesso non sa se mai amerà, anzi neppure sa se ha mai amato. Gli è sufficiente sapere una cosa sola: che ama. (...) L'amore di Dio ama chi ama e là dove ama; nessuna domanda ha il diritto di accostarsi ad esso perché ad ogni domanda un giorno verrà la risposta, giacché Dio ama anche costui, anche colui che pone la domanda, colui che si crede abbandonato dall'amore di Dio. (...) (Questo amore) è sempre nell'oggi e tutto nell'oggi, ma ogni morto "ieri", ogni morto "domani", viene a suo tempo inglobato in questo "oggi" vittorioso; questo amore è l'eterna vittoria sulla morte»⁵⁶.

* * *

⁵⁵ Traduzione italiana: *La stella della redenzione*, Casale Monferrato 1985.

⁵⁶ Franz Rosenzweig, *op. cit.*, pp. 174-176.

Seppur questi brevi cenni a una fede nell'amore di Dio non possono mostrare le ricchezze diverse che si trovano nelle varie religioni, forse possono almeno darne una prima idea. Senz'altro il concetto dell'amore come espressione fondamentale di Dio è più diffuso di quanto si possa immaginare. Nella ricerca di una teologia delle religioni forse questo può essere un dato importante.

JOSEPH SIEVERS