

QUALE DIO?

❖ *INTRODUZIONE*, Alberto Bosi p. II

Porre la domanda “Quale Dio?” significa parlare delle ragioni del vivere. Giudicare se la vita valga o non valga la pena di essere vissuta, è rispondere al quesito fondamentale della filosofia.

❖ *DIO NELL'ANTICO TESTAMENTO*, Giorgio Demaria p. VII

Il Dio dell'Antico Testamento. Tra eclissi del sacro e fondamentalismo, cerchiamo un punto di riferimento sulla domanda “Quale Dio?” nei testi fondatori, che per noi cristiani sono i testi della Bibbia.

- **Le principali metafore usate per dire Dio**

❖ *QUALE DIO PER L'OGGI?*, Alberto Bosi p. XVI

- Quale Dio per l'oggi? Il teologo e vescovo episcopaliano americano **John Shelby Spong** (1931-2021) propone “un cristianesimo nuovo per un mondo nuovo”.
- **Karen Armstrong**. Una lunga pazienza nel cammino verso la luce. Filosofia di vita, filosofia dell'interpretazione della Bibbia, filosofia del dialogo: tre temi portanti dell'opera della scrittrice e storica inglese delle religioni.

❖ *IL NUOVO PARADIGMA*, Stefano Filippi p. XXIV

Verso nuovi paradigmi. Il vecchio paradigma epistemologico che ha retto la struttura culturale dell'Occidente negli ultimi tre secoli si sta squagliando come neve al sole. Il nuovo non è ancora emerso apertamente, ma se ne colgono alcuni indizi in vari aspetti della cultura contemporanea.

- **Ilia Delio**. Nella ricerca contemporanea di nuovi paradigmi, Ilia Delio, una suora francescana statunitense, sottolinea l'interconnessione tra i vari aspetti della realtà proponendo una sintesi tra scienza, teologia e filosofia.

PREMESSA

Nel 2020-21, alcuni componenti della comunità di Mambre presso Busca (CN), hanno sentito il bisogno di confrontarsi sulla domanda “Quale Dio?”, prendendo come punto di riferimento Oltre le religioni, un volume del 2016 edito da Gabrielli, comprendente saggi di diversi autori schierati per un radicale ripensamento della tradizione religiosa cristiana (a questo primo volume ne sono seguiti altri tre sullo stesso tema). Ci siamo trovati abbastanza d'accordo sulla pars destruens dei saggi in questione, mentre sentivamo la mancanza di una pars construens più consistente. Abbiamo cercato di portare qualche contributo in tale direzione, principalmente attraverso l'esperienza di vita e di ricerca di alcuni personaggi emblematici del nostro tempo, piuttosto che in chiave dottrinale, filosofica o teologica.

Il presente inserto vuole raccogliere alcune delle relazioni preparate per questi incontri: scritti d'occasione, non articoli eruditi, che non pretendono originalità o sistematicità, ma che possono servire ai lettori del “Granello” per farsi un'idea delle discussioni spesso accese che in questi anni hanno impegnato non pochi rappresentanti delle Chiese cristiane, specie dopo la pubblicazione (nel 1998) delle “Dodici tesi” del vescovo episcopaliano John Selby Spong (che ci ha lasciati nel 2021).

INTRODUZIONE

Di cosa vogliamo parlare: delle ragioni del vivere

Vi è solamente un problema filosofico veramente serio: quello del suicidio. Giudicare se la vita valga o non valga la pena di essere vissuta, è rispondere al quesito fondamentale della filosofia. (A. Camus, Il mito di Sisifo)

Ho posto in evidenza una citazione dello scrittore e filosofo esistenzialista Albert Camus, per sottolineare che in queste pagine non intendiamo occuparci di più o meno astrusi problemi teologici, e neppure di problemi istituzionali che per molti cristiani hanno una notevole importanza, come la riforma delle strutture della Chiesa, il rapporto tra clero e laici e simili. Il problema non è neppure cosa eventualmente recuperare e valorizzare della dottrina cristiana tradizionale; ma piuttosto di vedere cosa, nell'ambito della tradizione cristiana (e anzitutto nei Vangeli), ci possa aiutare a rispondere alla domanda di Camus. Ci occuperemo quindi di cose molto più fondamentali delle strutture delle Chiese cristiane: di quelle che per ciascuno di noi sono le ragioni ultime del *vivere* (non semplicemente del *sopravvivere*), e del rapporto di tali ragioni con la fede in ciò che - nella tradizione monoteistica, e con particolare riferimento al cristianesimo - chiamiamo Dio. È vero che probabilmente esistono non poche persone che vivono tranquille senza porsi il problema di Dio (almeno non in termini religiosi, perché in qualche modo - in termini di gerarchia di valori e di priorità di scelte - non è possibile evitarlo), altre convinte che - Dio o non Dio - il mondo sia radicalmente assurdo e senza speranza, e che tuttavia non hanno nessuna intenzione di suicidarsi; e questo non tanto per paura di morire, ma perché hanno trovato in qualche modo una motivazione per vivere, ad esempio il lavoro, la famiglia, un'ideologia aperta verso il futuro, o anche qualche innocente hobby come l'alpinismo, il giardinaggio o la collezione di francobolli (la ragione di vivere peggiore, ma temo molto potente e diffusa, è quella di esercitare potere sui propri simili). Ebbene, possiamo dire che se questa o quella ragione dà veramente loro motivazioni per vivere, in un certo senso molto concreto è il loro "Dio" (per il teologo protestante Paul Tillich "Dio" come "*ultimate concern*", è per definizione ciò che è supremamente importante per me); e in questo senso è vero che credere in un qualche dio - magari molto negativo - è in fondo

indispensabile anche ai più coerenti egoisti, cinici e scettici.

Siamo d'accordo, si dirà, ma non è possibile cercare di sapere se un qualche Dio esiste veramente, al di fuori dei nostri bisogni psicologici? La domanda sull'esistenza o meno di Dio è molto naturale, ma sbagliata, a meno di non precisare il significato del termine in questione. Non c'è nella realtà un vecchio con la barba che vola sostenuto dagli angeli come nel famoso affresco di Michelangelo, e in questo senso Dio "ovviamente" non esiste; invece, come postulato della nostra ragione, che non rinuncia a pensare a un'origine o fondamento capace di ridurre ad unità la molteplicità delle cose, Dio "ovviamente" esiste. Sotto questo secondo aspetto siamo rimasti in sostanza alle "cinque vie" di san Tommaso; il quale essendo una persona molto seria aggiungeva però che a livello razionale, con le sue cinque vie, di Dio non sappiamo nulla, tranne che la ragione ci costringe ad ammettere un Principio cui ricondurre le cose. Ma si sa che il Dio dei filosofi è ben lontano dal Dio d'Abramo, di Isacco e di Giacobbe, dal Dio del monoteismo ebraico, cristiano ed islamico (per l'Oriente il discorso è in parte diverso). Qui siamo in quello che in termini tecnici si chiama *teismo*, una concezione di Dio tendenzialmente antropomorfa, che Lo vede come un essere (in realtà però per san Tommaso Dio non era *un* essere ma *l'Essere*) personale, soprannaturale, onnisciente e onnipotente, che vive nei cieli e interviene occasionalmente nelle vicende terrene per realizzare i propri disegni.

Quindi arriviamo al nostro problema, che non a caso non chiede "esiste Dio?" ma "quale Dio?". In sostanza, quello che c'importa non è se esista o meno un Principio di tutte le cose, magari anche un essere personale ultrapotente chiamato Dio, ma quale rapporto questo essere (o l'Essere) abbia con noi, ad esempio se ci voglia bene o se al contrario ci odi e si diverta a tormentarci, come talvolta abbiamo l'impressione che faccia (basta leggere la Bibbia, in particolare il libro di Giobbe); o se ancora sia indifferente nei nostri confronti e ci lasci in balia del gioco del caso, affidati alle nostre risorse, come tende ormai a pensare - almeno in Occidente - la maggioranza dei nostri contemporanei. Era quest'ultima in sostanza già la posizione di Voltaire e di molti deisti settecenteschi che avevano bisogno di un Dio per spiegare l'armonia matematica del mondo, ma poi pensavano che Dio avesse altro da fare che

occuparsi di noi, e che quindi toccasse a noi “coltivare il nostro giardino”. “Se il sultano manda una nave da Istanbul ad Alessandria d'Egitto - chiedeva Voltaire - si preoccupa forse del benessere dei topi che abitano la stiva della nave?”. Una cosa è ammettere l'esistenza di Dio, un'altra pensare che Egli intervenga con la sua Provvidenza nelle faccende umane, magari per proteggere i deboli, o per aiutare i suoi fedeli contro i seguaci d'altri dèi.

A partire dalla fine del Settecento, nel pensiero europeo prevalgono tendenze etichettate come panteistiche, che identificano Dio con la natura o con l'ordine del mondo, quindi lo pensano come “immanente” e non come “trascendente” (già Spinoza aveva del resto coniato la formula *Deus sive natura*). Ma questi termini sono schematizzazioni molto rudimentali, perché immanenza e trascendenza non si escludono necessariamente a vicenda. Filosofi e teologi contemporanei come Panikkar, Spong, Delio ecc. parlano volentieri di *panenteismo*: Dio non è un essere ma l'Essere, è insieme trascendente ed immanente, è creatore del mondo (ma non in senso temporale) e lo “contiene” in sé; quanto a noi, siamo parte di Dio, e Dio è parte di noi, più intimo a noi di noi stessi (e in questo senso – contrariamente a quanto pensavano i deisti – è tutt'altro che indifferente nei confronti dell'uomo, è coinvolto sia nell'evoluzione del cosmo che nell'avventura dell'uomo).

Per noi, quindi, la domanda su Dio s'intreccia con quella sulle ragioni del vivere (senza contestare le ragioni dell'agnostico che, come si è detto, ha una concezione del divino solo parzialmente diversa, perché anche per la teologia tradizionale Dio è in sé *radicalmente inconoscibile*). Un mondo dominato soltanto dal caso e dalla necessità, privo di uno scopo umanamente percepibile, in cui la specie umana e la stessa biosfera fossero una specie di effimera efflorescenza destinata a sparire senza lasciare traccia nel cosmo (a parte i disastri ecologici che stiamo perpetrando ai danni del nostro pianeta), non induce certo a vedere la vita umana come qualcosa di significativo o di aperto alla speranza.

Nelle pagine che seguono abbiamo chiesto a vari autori qualche lume per capire se l'Essere nel seno del quale il mondo stesso sarebbe compreso (secondo una prospettiva panenteistica) abbia qualcosa a che vedere con le ragioni del nostro vivere. Se possiamo pensare questo Essere come una Persona cui possiamo rivolgerci - ad esempio

nella preghiera - come a un *Tu*, è una questione che ci sembra centrale in base alla nostra esperienza religiosa ebraico-cristiana, ma che forse è semplicemente mal posta, come del resto quella sulla stessa esistenza di un Essere supremo. Quello che sembra certo è che, anche se vogliamo pensare Dio come una “persona”, il significato del termine nel suo caso è talmente lontano da quello usuale, da renderlo scarsamente significativo e comunque fortemente analogico se non equivoco (“le vostre vie non sono le mie vie”). A questo proposito abbiamo trovato interessante la proposta di Armido Rizzi (vedi libro di Carmine di Sante): “Quando ci si chiede se Dio è persona, la risposta religiosa più appropriata è che *Dio è quella presenza in forza della quale siamo persona*; e che quindi pensarlo come persona è meno improprio che pensarlo come totalità cosmica o come principio razionale o altro”

Sembra che molto più della filosofia e della teologia, sia quella che di solito viene chiamata “esperienza spirituale” o “esperienza del divino” (per il momento possiamo considerare equivalenti i due termini) che ci possa aiutare a rispondere alla domanda “Quale Dio?”. Una delle ipotesi base di queste pagine è che tale esperienza, contrariamente ad una diffusa opinione, non richieda necessariamente digiuni e meditazioni notturne, ma semplicemente di accettare di vivere a fondo (cioè consapevolmente) l'esperienza della comune umanità: può verificarsi nel pieno di un'azione appassionata e rischiosa (come il combattimento mortale che costituisce lo sfondo del *Bhagavad Gita*), oppure in un momento di estasi di fronte alle meraviglie della natura, oppure nell'intimità con le persone che amiamo. Esistono sicuramente persone convinte di avere avuto e di avere esperienza del divino, all'interno delle religioni istituzionali ma anche fuori di esse. Spiritualità e religione sono due cose diverse, se per *religione* s'intende una realtà storica, sociale ed istituzionale volta principalmente ad assicurare al fedele stabilità e sicurezza, a trovare un proprio posto nell'ordine complessivo delle cose. La *spiritualità* in senso proprio la possiamo considerare come l'anima delle religioni storiche, la fonte perenne che le alimenta, ed anche la dinamica che le mette in crisi; essa si muove liberamente nella religione istituzionale o anche fuori di essa, anzi persino contro di essa, come è avvenuto nel caso di Gesù, devoto ebreo ma anche critico implacabile delle istituzioni religiose del suo tempo.

Quale Dio, “oltre le religioni”?

Non senza motivo qualcuno potrebbe contestare l'arroganza di pretendere di andare “oltre le religioni” quando la maggior parte degli umani si rivela incapace di raggiungere il livello minimo di un'etica religiosamente ispirata, a cominciare dalla “regola aurea” in forme diverse propugnata da tutte le religioni universali. Ma sicuramente gli equivoci più pericolosi di questa formula sono altri.

Anzitutto, quali che fossero le intenzioni originarie di Karl Barth nel porre a tema la contrapposizione tra “fede” e “religione” (che aveva sicuramente un senso nel pensiero del grande teologo svizzero, ma che è stata largamente usata fuori contesto), pensiamo che i due elementi siano piuttosto nati per integrarsi che per escludersi a vicenda, proprio come anima e corpo, lettera e spirito. Una religione senza fede e senza spiritualità non è che un insieme di pratiche magiche e superstiziose; una spiritualità senza simboli, senza celebrazioni, senza momenti di partecipazione comunitaria è qualcosa di talmente evanescente da finire quasi inevitabilmente nel nulla.

Inoltre, la formula “oltre le religioni” può suggerire l'idea che la religione nel mondo contemporaneo sia ormai qualcosa di irrilevante: un'idea assai diffusa, ma criticabile per tre ordini di ragioni.

In primo luogo, la convinzione della sua irrilevanza è un fenomeno principalmente occidentale, anzi europeo (in America le cose sono diverse, i dibattiti sulla religione sono frequenti e appassionati). In secondo luogo, tutto dipende dal contenuto che diamo al termine “religione”: ad esempio si può sostenere che in Occidente non è che non abbiamo più una religione, piuttosto dal monoteismo cristiano siamo passati ad una specie di politeismo al cui centro troviamo la triade capitalismo-tecnologia-consumismo. Non che il cambiamento sia interamente negativo, perché la forma storica del nostro cristianesimo era ormai da tempo logora, espressa com'è in un linguaggio incomprensibile ai più, specie alle nuove generazioni. In terzo luogo, parlando di irrilevanza si fa confusione tra le forme storiche - storicamente contingenti e molto mutevoli - della religione come fenomeno sociale e culturale, e la spiritualità che, come abbiamo sostenuto sopra, si può intendere come

“anima” della religione, e che corrisponde ad un dato antropologico permanente (e del quale oggi si sente un grande bisogno, anche in Europa, solo che si è rotta la continuità con il passato, il che porta facilmente a scorciatoie tipo *new age*).

Quindi, è giusto riaffermare la centralità dell'elemento religioso nella storia dell'uomo, anche nel momento presente. Cioè, la religione (e in questo comprendo non solo le religioni non cristiane, ma anche l'agnosticismo e l'ateismo, perché anch'essi sono prese di posizione rispetto all'Oltre), se non ne consideriamo solo le forme transeunti ma anche l'anima, non è qualcosa di marginale o residuale, ma stabilisce - prima della filosofia, prima della politica - i principali punti di riferimento della vita individuale e collettiva. Sono le religioni, in tutte le civiltà, le maggiori “riserve di senso” capaci di dare significato e motivazione al vivere, quindi è normale che ci rivolgiamo anzitutto ad esse.

Quanto alla nostra tradizione giudaico-cristiana, nessuno tra noi credo voglia buttar via il bambino - i valori che sentiamo a fondamento della nostra visione del mondo - con l'acqua sporca del bagno. Ma, a parte che il problema di recuperare il “cristianesimo originario” è tutt'altro che semplice, c'è una gigantesca questione preliminare di tipo - diciamo - epistemologico: *cosa significa recuperare il cristianesimo originario (anche supponendo di riuscire a recuperarlo meglio che in passato, grazie anche allo sviluppo delle scienze bibliche), quando comunque noi non siamo contemporanei di Gesù, non possiamo più fare nostra la visione del mondo all'interno della quale i suoi contemporanei erano immersi senza accorgersene?* Se leggiamo di Gesù che cammina sulle acque o che ascende in cielo, queste espressioni per i contemporanei avevano un senso; che ci credessero o meno, appartenevano ad un linguaggio familiare, richiamavano un mondo di livelli sovrapposti (inferi, terra, cielo) ed episodi analoghi dell'antico testamento o della mitologia greca, mentre noi che siamo fuori da quell'orizzonte - nella misura in cui non riusciamo a credere alla verità letterale di questi racconti - ne veniamo disturbati e respinti, e ci chiediamo quanto possano essere credibili altre e ben più impegnative “pretese di verità” che troviamo nei Vangeli.

Un diverso punto di partenza.

Ci siamo trovati in sintonia con l'approccio di *"Oltre le religioni"*, (al di là di essere più o meno d'accordo con le tesi che vengono portate avanti nei volumi della serie), soprattutto perché tale approccio parte dalla *presa d'atto di alcuni dati di fatto del mondo in cui viviamo*, presa d'atto per lo più ancora lontana dalla consapevolezza di molti uomini di Chiesa. Noi, nati negli anni quaranta e cinquanta, stiamo già vivendo in un mondo diverso non solo da quello dei nostri nonni, ma anche dal mondo di quando eravamo giovani. Nel mondo attuale è ormai normale e scontata la convivenza anche stretta (nella stessa famiglia, nello stesso gruppo dei amici) tra "credenti" e "non credenti" di derivazione cristiana, ma anche, sempre più, con "diversamente credenti" (ad esempio islamici, buddhisti, induisti); e spesso constatiamo che il rapporto di un "credente" con i fatti elementari della vita (la morte, il dolore, l'oltretomba) può essere molto più vicino a quello di un agnostico di origine cristiana (e magari di un buddhista o di un islamico) che a quello di un cristiano fondamentalista. Nella convivenza non priva di attriti tra diverse opzioni religiose, è sempre in agguato l'intolleranza, ma al tempo stesso si aprono spazi di dialogo e di reciproco arricchimento in passato impensabili.

Partendo da questa realtà che non possiamo né vogliamo ignorare, non possiamo non sentirci a nostro agio in un approccio ecumenico: "oltre le religioni" anzitutto nel senso di essere interconfessionale piuttosto che intraconfessionale; di parlare di libri sacri piuttosto che soltanto di Bibbia, di diverse fedi piuttosto che di una fede. E questo, assolutamente senza trascurare, anzi mettendo in tutti i modi in rilievo la convergenza di fondo tra questi diversi cammini verso l'Oltre, nonostante i loro percorsi necessariamente diversi.

Le implicanze di questo atteggiamento, che come si è detto non discende tanto da una posizione teologica quanto da una *presa d'atto* del mondo in cui viviamo, sono enormi. Ad esempio, ritornare alla Bibbia, significa certo approfondire con i nuovi raffinati strumenti delle scienze bibliche contemporanee le basi della nostra tradizione religiosa cristiana, ma anche iniziare a percorrere un cammino che si preannuncia fecondissimo di dialogo tra cristiani ed ebrei, due comunità di fede che nel corso dei secoli – proprio perché così vicine e concorrenziali – si sono scontrate duramente.

Ma forse, in questo momento storico, più ancora dei libri sacri, ciò che importa è la straordinaria varietà e ricchezza dell'esperienza religiosa dell'umanità, testimoniata e studiata dall'antropologia e dalle altre scienze umane; sono gli sviluppi della fisica che dischiudono anche ai profani nuove inedite prospettive sulla materia, sull'energia e sull'evoluzione del cosmo; è la storia del pianeta Terra e del mondo vivente, all'interno della quale si svolge l'avventura dell'*Homo sapiens* e la storia delle sue civiltà.

Religione, fisica, storia naturale e storia dell'uomo disegnano una specie di quadrilatero al cui centro si situa ciascuno di noi, con la sua ricerca di senso del vivere; non in un'astratta solitudine, ma nel rapporto vivo con le comunità all'interno delle quali tale ricerca si articola e si svolge.

E, ritornando alla spiritualità come anima della religione, sottolineiamo di non intendere questo termine in senso narcisistico, di ripiegamento esclusivo sul perfezionamento interiore. Al contrario, è proprio la spiritualità bene intesa, quale troviamo in tutte le religioni, che permette di trascendere l'ipertrofia dell'ego, quale si manifesta non solo nell'attaccamento alle cose materiali, ma anche nell'accumulazione di "ricchezze" interiori.

La ricerca spirituale più profonda, quella dei mistici, non ha nulla a che vedere con l'ascetismo estremo (sempre a rischio di esibizionismo), e neppure con il narcisismo; non tende ad accumulare, quanto piuttosto a togliere gli impedimenti che ostacolano il rapporto con l'Oltre; usa le parole per mostrarne la vacuità, per creare uno spazio vuoto nel quale la consapevolezza possa espandersi. Anche per questo viene percepita come pericolosa dall'autorità religiosa, in particolare nel cristianesimo e nell'islam. Anche per questo sarebbe vitale elaborare pratiche capaci di portare questa espansione di consapevolezza alla portata di tutti, a partire dai primi anni di vita.

Un problema pastorale più che puramente teologico

Rileggendo la prefazione di John Selby Spong a *Un cristianesimo nuovo per un mondo nuovo* (Trad. it. Massari 2010) ci pare di capire che il problema del "Quale Dio" non è solo un problema filosofico e teologico, ma ancor più forse un problema pastorale, un problema di politica ecclesiastica, quindi anche in fondo un problema di potere.

In circoli ristretti di addetti ai lavori, di filosofi e teologi, già da molto tempo si può discutere sull'interpretazione dei pilastri più consolidati della teologia cristiana, senza destare particolare scandalo. Ben diversamente quando si parla di far passare i frutti della ricerca teologica e in particolare biblica più avanzata al "normale" fedele. Bisogna aggiungere che non solo i credenti ma anche i non credenti sono spiazzati dalle provocazioni di Spong, perché con le sue "dodici tesi" egli toglie agli uni l'oggetto della loro adesione, agli altri l'oggetto del loro rifiuto. Certo che alcune conclusioni ormai pacifiche per i biblisti di ogni confessione, se trasferite nella predicazione ordinaria (ad esempio nelle parrocchie) possono provocare scandalo; ma questa può essere anche un'ottima scusa per non fare nulla, ampliando sempre più con il tempo il fossato tra il normale fedele e le conclusioni della ricerca teologica, il "*credibility gap*" tra ciò che il magistero propone come contenuto della fede e ciò che i fedeli anche ordinari (a parte i gruppi fondamentalisti) sono disposti a credere.

A questo punto rischiamo di trovarci, all'interno delle singole chiese cristiane, con una spaccatura tra una chiesa ufficiale "religiosamente colta" ma di fede spesso tiepida, e una chiesa popolare religiosamente ignorante, ma vivace, espansiva seppure di orientamento fondamentalista (si pensi ai pentecostali). Con il tempo, le chiese ufficiali vedono diminuire i propri fedeli, rischiando di ridursi a un nucleo di burocrati del sacro e di curatori del patrimonio della chiesa; e le chiese diventano musei più che luoghi di culto.

Il *target* ideale dei libri di Spong non è il miscredente o l'indifferente, ma il "credente dubbioso", che non si sente a suo agio con il Credo della tradizione, ma non osa mettere in questione i valori prevalenti delle proprie comunità. "Queste persone assimileranno l'idea che i loro stessi dubbi e domande su Dio e la religione non le qualificano come pazze o malvagie. I loro dubbi e domande significano semplicemente che respirano l'aria del XXI secolo. Saranno felici di aver finalmente trovato un modo di tenere insieme la loro testa e il loro cuore" (*op. cit.*, pp.53-54).

Il problema del credente dubbioso non è tanto questo o quel dogma, quanto una differenza radicale di linguaggio e di visione del mondo: egli è stretto tra l'incudine di una ortodossia "*ne varietur*", e il martello delle giovani generazioni che non si pongono neppure più le domande alle

quali le dottrine tradizionali vogliono rispondere. Di fronte alla dottrina tradizionale, la loro domanda non è: "Sarà poi vero?", ma piuttosto: "Che differenza fa?". Non che i giovani non si pongano gli eterni problemi sul senso della vita, semplicemente li formulano in termini diversi, senza di solito porsi il problema di tradurli da un linguaggio all'altro. E come dar loro torto, quando termini base come incarnazione, trinità, redenzione, salvezza, parusia eccetera, non sono più moneta corrente, e non si sa neppure cosa vogliano dire? È troppo ardito ipotizzare che i "cristiani dubbiosi" possano fare da tramite tra i due mondi, proprio per il fatto vivere da sempre nel margine tra di loro?

Non penso decisiva l'obiezione rivolta tanto spesso a Spong, se non sia meglio dichiararsi francamente non cristiani, piuttosto di stiracchiare la dottrina tradizionale fino al punto da renderla irriconoscibile, solo per sentirsi autorizzati a rimanervi. Spesso nel passato ci sono stati cambiamenti profondi nelle tradizioni religiose, dei quali ci si accorgeva solo in seguito. Spong ci ricorda che "Nessuna religione, compreso il cristianesimo, ha mai cominciato la sua esistenza come qualcosa di *nuovo*. I sistemi religiosi rappresentano sempre un processo evolutivo. Il cristianesimo, per esempio, è affiorato dall'ebraismo, che a sua volta era stato in parte plasmato dai culti di Egitto, Canaan, Babilonia e Persia. La marcia del cristianesimo verso il predominio nel mondo occidentale è stata marcata dall'incorporazione di elementi degli dei dell'Olimpo, del mitraismo e di altri culti misterici del Mediterraneo" (*ivi*, p. 55).

Certamente non può essere solo una cerchia di teologi e di biblisti quella che realizza la transizione ad un "cristianesimo nuovo". È essenziale che al centro vi siano delle comunità vive di credenti (sul modello delle prime comunità cristiane, ma con molti san Tommaso in più) che nel loro ritrovarsi rinnovino i "segni" originari della tradizione cristiana, all'insegna dell'*ortoprassi* piuttosto che dell'*ortodossia* dottrinale: anzitutto l'amore-aiuto reciproco, la condivisione della quale la Cena è l'espressione simbolica più importante; il tutto, cercando di non lasciarsi invischiare nelle diatribe dottrinali (che per lo più nascondono questioni di potere) e nelle piccinerie organizzative (ma una qualche organizzazione è inevitabile, anche questo fa parte dell'incarnazione).

Alberto Bosi (alberto.bosi@gmail.com)

Dio nell'Antico Testamento

Viviamo in tempi di crisi: ambientale, sanitaria, economica e anche religiosa. Da un lato riprendono vigore il fondamentalismo e il fanatismo religioso, dall'altro constatiamo la crescente irrilevanza della religione nella società. È entrato in crisi lo stesso concetto di Dio. Ora per cercare un qualche rimedio c'è chi guarda avanti, alle nuove teologie e chi guarda indietro alle proprie origini, ai testi fondatori, che per noi cristiani sono i testi della Bibbia.

Premessa per la lettura del testo biblico

In questa riflessione vorrei parlare di Dio nell'Antico Testamento. Ovviamente ne parlo dal mio punto di vista. Non ho titolo a parlare a nome della Chiesa Cattolica. Parlare di Dio è già una formulazione non del tutto corretta. “Dio nessuno lo ha mai visto” (Gv 1, 18). A Mosè Dio dice: “tu non vedrai i miei volti perché l'uomo non può vedermi e vivere”, “metterò la mano davanti ai tuoi occhi e vedrai le mie spalle” (Es 33,20). Per la Bibbia il nome di Dio è impronunciabile, nel senso che Dio non si può descrivere, non si può trattarne nella conversazione come un qualsiasi altro oggetto di discorso. È proibito pronunciare il suo nome per la sua incommensurabilità, la sua saggezza imperscrutabile, il suo volere inaccessibile e questo sottolinea la differenza tra la creatura e il Creatore. Dio oltrepassa tutte le capacità conoscitive della mente umana. È trascendente, ossia al di là dei concetti. La trascendenza non ha nulla a che vedere con l'essere vicino o lontano, con l'essere nei cieli o nell'intimo dell'uomo. Quindi Dio non può essere espresso da concetti umani. Se proprio vogliamo parlare di Dio dobbiamo rinunciare ad una caratteristica del nostro parlare. Non possiamo parlare di Dio in modo univoco, ma solo in modo analogo. Se dico che Pietro è più buono di Carlo intendo dire che la bontà di Pietro ha le stesse caratteristiche di quella di Carlo, (rispetto degli altri, assenza di ingiustizie...) ma è quantitativamente maggiore. Se dico che Dio è buono attribuisco a Dio l'attributo buono in modo quantitativamente e qualitativamente diverso da quando lo attribuisco a Pietro o a Carlo. Ossia la bontà di Dio non è qualificabile né dal punto di vista qualitativo né dal

punto di vista quantitativo. Quindi un discorso su Dio sarà sempre in parte veritiero e in parte non veritiero, e non potrò mai stabilire fino a che punto il mio discorso è veritiero o meno. In sintesi quando parlo di Dio, parlo di una idea di Dio senza poter stabilire se essa corrisponda o meno a Dio stesso.

L'Antico Testamento è scritto in ebraico. Quindi per leggerlo devo conoscere l'ebraico. Ma questo non basta. Per parlare di un testo devo osservare tre passaggi: 1) devo sapere cosa dice il testo, ossia cosa significano le parole e le frasi del testo sacro, 2) devo sapere cosa pensano gli uditori a cui mi rivolgo, ossia devo conoscere il significato che essi attribuiscono a certe parole, a certe frasi e 3) devo riuscire a tradurre una parola, una frase, un testo dell'Antico Testamento in un testo di oggi, facendo in modo che i due testi abbiano lo stesso significato. Ripetere, oggi, le stesse parole di un testo antico è il miglior modo di falsarlo, perché le parole cambiano significato quando sono collocate in contesti diversi. La traduzione non solo è molto difficile, ma non è mai possibile al 100%. Ci sono vari motivi. In nessuna lingua e tanto meno tra due diverse esistono sinonimi perfettamente equivalenti. La parola italiana “casa” in inglese si può tradurre con “house” (casa materiale), “home” (focolare), “household” (relazioni familiari), in francese con “maison” (casa materiale), “chez moi” (focolare). In ogni coppia di parole sinonime abbiamo una parte di significato comune, una parte che è presente in una e assente nell'altra e viceversa e questo spiega la molteplicità delle possibili traduzioni, ognuna delle quali accentua una parte di significato e tralascia il resto. Inoltre le singole parole assumono significati diversi a seconda delle persone che le usano. La parola “mamma” detta da una bambina di 5 anni significa “la persona più bella e più buona del mondo”, detta da una quindicenne indica “una che rompe”, detta da una 30 enne che ha appena partorito significa “colei che ha fatto tanti sacrifici per allevare i figli”. Quando una maestra, a Cuneo, spiega la parola “mucca” il bambino che viene dalle frazioni pensa alla mucca che ha nella stalla, che porta al pascolo, che chiama per nome. Il bambino dell'altopiano pensa alla pubblicità che ha visto in televisione. Il primo ha una esperienza esistenziale

della mucca, il secondo è condizionato dalla estetica pubblicitaria dei mass media.

Le parole cambiano significato a seconda delle culture in cui vengono pronunciate. La parola “atomo” per i greci antichi significava “ciò che non è ulteriormente tagliabile”, oggi è “quella cosa che i fisici tagliano ogni giorno”. La parola “sole” significava “l’astro che gira attorno alla Terra”, adesso è “l’astro attorno a cui gira la Terra”. La Terra si pensava fosse piatta, oggi la riteniamo rotonda. La monarchia, nel passato, era ritenuta il miglior tipo di governo, oggi preferiamo la repubblica. Il re era, almeno nell’ideologia, il protettore del popolo, per noi il re nega i diritti dei cittadini.

La famiglia è cambiata significativamente lungo i secoli. Nel passato la norma era la famiglia con numerosi figli, oggi è la famiglia con un figlio, quando va bene. Nei secoli scorsi la mortalità infantile era altissima. Era normale che su 10 figli, 2 morissero in tenera età. Oggi la mortalità infantile è bassissima per cui la morte di un figlio, oggi, rappresenta una tragedia, ieri era una semplice fatalità. Il rapporto affettivo tra genitori e figli è cambiato radicalmente. Quando si hanno 10 figli da accudire per forza di cose il figlio maggiore deve provvedere al figlio minore. I genitori non hanno il tempo materiale per dedicarsi ai figli. Oggi il figlio unico è un principino che comanda sulla famiglia. Un tempo il padre moriva a 50 anni quando i figli iniziavano la vita lavorativa e quindi aspettavano il giorno in cui potevano dividersi l’eredità e iniziare una nuova attività. Oggi il padre muore a 80 anni quando i figli stanno per andare in pensione, per cui l’eredità non cambierà loro la vita. Il padre era il patriarca, che aveva diritto di vita e di morte sulla famiglia, oggi è l’amico che ha scarsa autorità, a volte neanche più il rispetto. La moglie era proprietà del marito e totalmente sottomessa a lui, oggi parliamo di parità di genere. Il termine “pastore” del salmo 23: “Tu sei il mio pastore, non manco di nulla” è una bella metafora, ricca di significato in una società agricola. Il pastore conduce il gregge al pascolo, quindi lo nutre, chiama le pecore ognuna per nome e le conosce con il loro carattere: c’è quella che va diritta nel sentiero, c’è quella che tende a camminare a lato e rischia di cadere nel burrone. I nostri giovani, però, vedono le mucche e le pecore in televisione ed hanno incontrato un

pastore, forse, in una escursione in montagna. Per loro il gregge è una macchia in un paesaggio dalle alte cime e dai vasti orizzonti e la fatica del pastore, che lavora giorno e notte, giorni feriali e festivi inclusi, con un contatto sociale molto limitato, sfugge loro. Per di più, oggi, il pastore è sostanzialmente uno che pianta paletti per sostenere il filo elettrico che delimita l’area di pascolo. Come possono i giovani attribuire al pastore di oggi le caratteristiche del pastore di ieri?

Il testo biblico è stato interpretato per 3000 anni e ha dimostrato di avere infiniti sensi. C’è chi parla di sovrabbondanza di senso (Mons. Pizzaballa) o di 71esimo senso (Paolo Debenedetti).

Non è possibile una unica, autentica comprensione del testo. Il testo è fonte di interminabili interrogazioni.

Anche perché quando parliamo di Dio usiamo più metafore che idee. Diciamo che Dio è padre, è madre, è roccia, è il bastone della nostra vita ecc. I salmi usano tante altre metafore. Noi ci rivolgiamo a Dio come se fosse un padre, ma padre non è, ci rivolgiamo a lui come un tu, ma è molto diverso dai tu che incontriamo nella vita. Dio è re, ma non è un re di questo mondo, Dio è forza, energia, ma non è soggetto alle leggi della natura.

Noi distinguiamo tra “causa prima”, Dio, e “cause seconde”, tutto il resto. La Bibbia non ha questa distinzione. Per cui, per la Bibbia, Dio ha creato il mondo così come è oggi, Dio dà la vita e la toglie, Dio manda Nabucodonosor a distruggere Gerusalemme e poi Ciro a sconfiggere i babilonesi. Per noi Dio ha creato un qualcosa che noi non conosciamo, ma che tramite la evoluzione ha prodotto il mondo quale lo conosciamo oggi. Noi pensiamo che nasciamo e moriamo per cause naturali.

Per noi le realtà terrene sono autonome, quindi la politica non dipende direttamente da Dio. Per spiegare un fatto storico noi facciamo intervenire cause economiche, sociali, psicologiche ecc. Da tutto ciò si evince che il mondo concettuale che sottostà al testo biblico è completamente diverso dal nostro. Non possiamo rimproverare gli scrittori biblici di non pensarla come noi, né noi dobbiamo rinunciare ai nostri presupposti concettuali. Da tutto questo discende che non esiste la teologia, unica e giusta. La teologia può essere solo ipotetica, sperimentale, parziale, aperta, scettica, euristica.

Al centro non c'è il testo, ma il potere trasformatore dell'amore di Dio. Ogni epoca legge nel testo quello di cui ha bisogno perché il testo parla alle crisi di ogni tempo.

Oggi abbiamo scoperto la storicità della Bibbia.

I suoi vari libri sono scritti in tempi molto diversi.

Ogni popolo è scelto per una storia, ogni popolo è una domanda che Dio ha posto e a cui lui deve rispondere. Dio parla ad ogni popolo nella lingua e nella cultura di quel popolo.

Il Primo Testamento condivide molte concezioni sull'uomo, la vita, la morte, la risurrezione, l'aldilà con tanti altri testi di altre culture: con Epopea Gilgamesh (2500 a. C), per quanto riguarda, per esempio, il diluvio, con il Libro dei morti (1200 a.C.) dell'Egitto, per quanto riguarda il giudizio finale e la risurrezione, con lo Zoroastrismo persiano o gli Inni vedici (1000 a.C) e Upanisad (500a.C) dell'India, o con il Classico dei mutamenti (1000 a.C.) in Cina. Cosa vuol dire? Tutti gli uomini, in tutti i tempi e a tutte le latitudini, su certi punti, pensano la stessa cosa? Oppure qualcuno ha copiato e qualcun altro è stato copiato, oppure le similitudini sono soltanto apparenti e ambigue, dato che le stesse parole, in un contesto diverso, significano cose diverse? Sono problemi non facili da risolvere, ma il bello della lettura del testo biblico sta proprio nel fatto che, mentre cerchiamo di

comprenderlo, facciamo intercultura, perché ne dobbiamo precisare il contesto, confrontandolo con contesti vicini. Is 56,3-7 “i loro olocausti e i loro sacrifici saliranno graditi sul mio altare perché la mia casa si chiamerà casa di tutti i popoli”. Il testo non richiede agli altri popoli di aderire alla fede del popolo ebraico per cui si presume che siano graditi a Dio anche se professano un'altra religione. Fino a che punto Israele ha rielaborato con originalità la religione babilonese, persiana, egiziana ecc., oppure ha sviluppato al suo interno l'evoluzione della sua teologia? A questo punto entra in gioco il concetto di rivelazione. La rivelazione arriva dall'alto o dal basso? È parola di Dio agli uomini o parola umana su Dio? C'è una comunicazione diretta tra Dio e il suo popolo o c'è una comunicazione indiretta che passa attraverso altre culture, altri popoli?

Anche noi facciamo la nostra parte. Chiunque legga il testo biblico deve apportare il suo significato con la consapevolezza che parlare di Dio, su Dio e con Dio comporta delle difficoltà.

“Ti adoro perché non ti conosco” “Tutto ciò che conosco, so che non è Dio” diceva S. Agostino.

Ma ciò nonostante la Bibbia ci invita a parlare con Dio, anzi ci presenta un rapporto di intimità tra Dio e il suo popolo: rapporto coniugale o di figliolanza o di alleanza. Dio ama l'uomo e l'uomo è chiamato ad amare Dio.

LE PRINCIPALI METAFORE UTILIZZATE PER DIRE DIO

Dio come padre

La teologia femminista ha evidenziato le difficoltà a definire Dio come padre perché, a volte, l'esperienza con il padre non è stata positiva. Tuttavia non si può rinunciare a questa metafora, ma si tratta di sfruttarla nel modo più corretto.

Quando si dice che Dio è padre non si indica la mascolinità di Dio. Dio non ha sesso, ma che l'amore di Dio, per noi, somiglia a quello di un padre. Dio è genitore, Dio è creativo, Dio è dalla parte della vita. Un padre può essere un padre patriarcale, che incute timore reverenziale e distanza oppure padre benevolo, che non lascia soffrire i suoi figli, che manifesta un amore comprensivo, che vuole la realizzazione di tutte le creature, che è esigente, ma perdona, che è il liberatore degli oppressi. Dato che il termine “Dio padre” non si

riferisce al sesso, ma all'amore che offre, possiamo parlare anche di “Dio madre” e cioè di un Dio che ama di un amore viscerale, incondizionato, disinteressato. Dio come colei che si prende cura dei bisogni della vita e vuole che tutto fiorisca. Un Dio che ha partorito l'universo attraverso una gestazione nel suo utero, e poi lo nutre e lo mantiene in vita.

Dio come sposo

Nella Bibbia il rapporto di Dio con il suo popolo è spesso definito come amore sponsale. Dio come marito, che ama di un amore fedele e responsabile. In molti testi Dio figura come lo sposo e la collettività di Israele come la sposa.

Al tempo di Osea gli uomini religiosi preferivano parlare di “timore di Dio”. Dio si teme e si rispetta.

A lui si fanno sacrifici e offerte. Ma poi, attraverso l'esperienza della delusione, il profeta arriva a intuire l'amore di Dio. "Ma allora Dio ci ama come io amo quella donna?" Dio dice: "Ti farò mia sposa per sempre, ti farò mia sposa nel giudizio e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore, ti fiderò con me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore" (2,21) "Misericordia io voglio e non sacrifici" (6,5). In molti passi Dio si rivolge al suo popolo definendolo sposa infedele, esprimendo tutta la sua delusione per un amore non ricambiato. Anche in Isaia vengono descritte in termini drammatici le ripetute cadute nell'infedeltà da parte di Israele, che mettono a dura prova il rapporto con Dio. "Quale sposo che gioisce per la sua sposa, così è solito gioire per te il tuo Dio" (Is.62,5). A volte la sposa è infedele. "Venite figli della maliarda, progenie di un adulterio e di una prostituta" (Is.57,5). In Ezechiele 16 Dio è lo sposo generoso che trova la futura moglie abbandonata e in condizioni disperate. Egli la assiste, la veste con abiti signorili e la fa sua. Poi la sposa ingrata si offre, agghindata e profumata, a numerosi amanti. Alla fine Dio la riscatta grazie al suo amore per lei.

Dio come amante

Questa immagine di Dio è descritta in particolare nel Canto dei Cantici.

Il Canto dei Cantici tratta di una vicenda d'amore giovanile con forti venature erotiche. È la pura e semplice descrizione di un amore sensuale fra un pastore e una pastorella. È un libro in cui la parola Dio non ricorre e in cui si parla di un amore proibito. I protagonisti sono due fidanzati che non vogliono sentire parlare di matrimonio. L'amato desidera l'amata e soffre per l'amata. Interessante è il fatto che l'amore carnale si presenta come un atto talmente squisito da diventare degno di essere elevato a modello dell'amore di Dio con il suo popolo e, quindi, si attribuisce a Dio un amore totale, appassionato.

Dio come amico, come fratello e sorella.

Lavorando sulla metafora dell'amore del padre si può parlare di Dio come amico.

Ciò che ci si aspetta dall'amico è la fiducia, l'affidabilità, la fedeltà, la reciprocità.

Dio esemplifica tutte le caratteristiche associate all'amore umano: impegno, reciprocità, tenerezza, fedeltà, speranza, pienezza, unione, mutualità,

responsabilità condivisa, sollecitudine, sacrificio di sé, empatia, interdipendenza, attrazione, sostegno, collaborazione.

Le metafore non illustrano il concetto di amore di Dio, ma lasciano intravedere una possibilità: che l'amore di Dio possa essere visto attraverso lo schermo di questi amori umani, come amore salvifico.

Dio come re

È una metafora che oggi ci disturba. Infatti implica gerarchia, distanza, potere.

Dio come re è signore, potente, onnipotente, che domina ogni cosa, che combatte a fianco dei suoi, che governa e salva il mondo. Questi, però, sono i significati che diamo noi, oggi, al termine "re". Per l'ideologia dei tempi biblici il re è garante della giustizia, protettore degli orfani e delle vedove, quindi è una metafora che indica il prendersi cura, la protezione, la garanzia di sicurezza, non il potere assoluto.

In questo caso dobbiamo distinguere bene i contesti storici e diamo al termine "re" il significato più propriamente biblico, cercando di distinguere tra quello che fu il ruolo dei re nella storia e nella contemporaneità dalla concezione biblica.

Signore dell'universo

Il libro di Genesi descrive la creazione da parte di Dio. Importante è che sia avvenuta, non il modo in cui è avvenuta, per esempio se sia avvenuta in 7 giorni o tramite il Big Bang o altre teorie, se la creazione sia avvenuta una volta per tutte oppure se dobbiamo ipotizzare una creazione continua che dura ancora oggi. La scienza ha elaborato varie teorie: Copernico, Galileo, Darwin, Freud, Einstein. Ne nasceranno ancora molte altre. Ovviamente ci dobbiamo accontentare della teoria, al momento, meglio confermata dai fatti. Nella scienza non si dà verità assoluta, ma soltanto ipotetica: se sono vere certe premesse e il ragionamento è corretto allora è vera la conclusione, ma la veridicità delle prime premesse non è accertabile, appunto perché sono le prime e quindi deve essere supposta. Il variare delle teorie scientifiche, però, ha conseguenze a livello teologico. Prima di Copernico si pensava che la terra fosse ferma, al centro di un universo finito. In alto vi era il mondo divino, in basso gli inferi. L'uomo era costantemente sotto l'occhio vigile di Dio. Con Copernico la terra rotola in un universo

infinito. Non vi è più un centro, non vi è più né alto né basso. Con la teoria di Darwin l'uomo non è stato creato direttamente da Dio, ma è il risultato di una lunga evoluzione. Con Freud l'uomo non è più guidato soltanto dalla sua ragione, ma è soggetto ad una molteplicità di impulsi. Con Einstein e la fisica quantistica cambia il concetto di materia che diventa equivalente all'energia, cambia il concetto di spazio e di tempo, l'universo è in espansione cioè le galassie si allontanano senza muoversi, come i punti segnati su un palloncino che si gonfia, l'universo è in evoluzione in quanto nascono e muoiono continuamente nuovi universi.

La conseguenza importante che discende dalla teoria della creazione è la concezione di un universo come dono. La terra non è proprietà dell'uomo, ma gli è stata affidata da Dio affinché la tratti secondo i suoi disegni e questo implica un serio impegno ecologico. Dio ci ha regalato la vita e tutto quello che serve alla vita. Dio, infatti, si è manifestato come giardiniere e custode, come colui che preserva il mondo e la vita nel mondo. Secondo la Bibbia Dio conosce il mondo di una conoscenza fatta di empatia, di intimità, di simpatia, e con il suo amore appassionato è attento ai bisogni dell'esistenza fisica e spirituale di tutte le creature. Egli stesso soffre con il mondo.

Il mondo per la Bibbia è un corpo che va attentamente custodito, protetto e amato perché è prezioso in quanto dono di Dio, ma è vulnerabile e a rischio. Si richiede quindi all'uomo un atteggiamento di responsabilità e di sollecitudine.

Molto delicato e complicato è il problema di stabilire se e come Dio agisca nel mondo e fino a che punto l'uomo possa cambiare le leggi di natura.

Senza la convinzione che Dio agisce nel mondo la Bibbia non sarebbe stata scritta. Per noi, invece, le leggi di natura sono alla base di ogni processo della natura. Questi processi, di per sé, non sono né buoni né cattivi, ma possono avere conseguenze favorevoli o disastrose per gli uomini. Le malattie o le catastrofi non sono la conseguenza di colpe o di peccati, ma il risultato di processi dovuti alle leggi della natura, anche perché un eventuale intervento di Dio non potrebbe essere verificato empiricamente, essendo Dio trascendente, ossia non soggetto alle osservazioni sperimentali dell'uomo. L'azione di Dio è sempre di tipo indiretto. Per agire Dio si serve degli uomini. Più gli uomini si conformano alla

volontà di Dio, più Dio si rivela.

Oggi affermiamo l'autonomia delle realtà terrene (Gaudium et spes, n.36): la natura ha le sue leggi, il mondo ha le sue leggi in se stesso. Se Dio fosse responsabile di tutte le catastrofi non potrebbe essere definito un Dio buono. Dio è infinito amore e questo amore non lo tiene per sé, ma lo riversa nel mondo e dà la forza agli uomini per affrontare malattie, guerre, tsunami e terremoti.

Il mondo, però, è anche mistero. L'uomo conosce molte leggi della natura, ma molte altre sono ancora da scoprire. La natura potrebbe avere delle potenzialità che noi, oggi, non conosciamo. Se conoscessimo queste leggi, forse, potremmo potenziare la natura e ottenere dei processi che oggi sono impensabili. Non si tratterebbe di violare la natura, ma di sfruttarla meglio per ottenere risultati che, oggi, definiremmo miracoli.

Con le scoperte della bioingegneria e della biorobotica, con la scoperta del DNA e del RNA siamo in grado di modificare le leggi della natura. La tecnologia non si limita più a riparare la natura quando sbaglia, come nei tumori o nelle alluvioni, ma può cambiare le leggi stesse della natura, ottenendo nuove piante, nuovi animali, nuovi uomini. Fino a che punto l'uomo può imporre il suo progetto alla natura? Chi ha titolo per decidere quale progetto possa o debba essere implementato? Chi è responsabile per la sua realizzazione? Per i transumanisti l'uomo, come è oggi, è destinato a scomparire e ad essere sostituito da un "uomo-macchina" che potrebbe risolvere il problema del dolore e addirittura raggiungere l'immortalità. I rischi che questi esperimenti possano sfuggire di mano sono però molto elevati, in particolare quando si lavora con materiale che si riproduce. Se montiamo su una macchina un pezzo sbagliato, lo possiamo sempre sostituire, ma se produciamo qualcosa che si riproduce non siamo più in grado di fermare il processo.

Dio come signore della storia

Nella Bibbia (Esodo) Dio è presentato come il signore della storia. È colui che ha liberato il popolo d'Israele dalla schiavitù dell'Egitto. In molti altri testi Dio manda un re contro un altro, interviene in guerra, stermina i nemici, chiama i profeti, appare in sogno e indica cosa si debba fare, rende ciechi o muti chi disobbedisce. Il Dio biblico interviene nella

storia dell'uomo, alimenta la storia, indirizza la storia. Il problema è che non è visibile un chiaro criterio che guidi l'azione di Dio, tranne forse l'opzione preferenziale per i poveri e i piccoli. Se però, pensiamo a Saul e Davide, essi sono stati scelti perché piccoli e poveri, ma poi Dio non ha perdonato Saul che si era pentito e ha perdonato Davide che non si era pentito. Sembra che Dio non abbia logica, infatti si dice che le vie del Signore siano imperscrutabili. Nessuno può conoscere i piani di Dio.

Oggi parliamo di autonomia della politica. L'ipotesi di Dio, nella scienza politica e in tutte le altre, è di troppo, diceva Laplace. I fatti storici vengono spiegati con cause politiche, sociali, economiche, psicologiche ecc. Questo, però, non impedisce che per un cristiano la storia abbia un inizio, una fine e un fine che non sono determinati dagli uomini, ma da Dio stesso, proprio perché essi non sono accessibili all'uomo, in quanto per capire dove la storia va a finire bisognerebbe essere alla fine della storia e per vederne l'inizio bisognerebbe esistere prima della storia.

Dio con cui si lotta

Il lottare con Dio è un tipico atteggiamento degli ebrei, mentre i cristiani sottolineano maggiormente l'ubbidienza e l'ascolto. I profeti, chiamati da Dio, adducono quasi sempre una scusa: Abramo contratta per Sodoma, Mosè fa notare che è balbuziente, Geremia afferma: "non sono che un ragazzo", Giona si dirige nella direzione opposta a quella indicata da Dio. Giobbe sfida Dio. Giobbe è bersagliato dall'onnipotente che ben sa che lui è giusto, innocente. Riafferma la sua innocenza. Egli sfida Dio: "Ricordati di cercarmi fin che sei in tempo. Potrebbe venire il tempo in cui i tuoi occhi mi cercano, ma io non ci sarò più." "Deciditi prima che sia troppo tardi". Giobbe protesta contro Dio, la cui grandezza gli appare arbitraria, ma non lo maledice. Meglio denunciare l'incomprensibilità di un Dio che rimane indifferente al male e alla ingiustizia, che si diverte in modo cinico e non si vergogna di prendersela con uno tanto più piccolo di lui, che abusa delle sue forze contro un uomo debole, che si accanisce contro un povero disgraziato.

Giobbe vorrebbe comparire davanti al suo trono, solo che Dio è irreperibile, per cui è impossibile un faccia a faccia. Dato che non ci può essere un

giudice al di sopra di Dio, Giobbe invita Dio a sdoppiarsi: a mettere se stesso davanti al giudice che è egli stesso.

Chiama Dio a testimone della veridicità delle proprie affermazioni. Dio si rivolge a Giobbe, ma Dio non risponde agli interrogativi di Giobbe. Dio pone una domanda terrificante: "Chi è costui che oscura i miei disegni con parole prive di senso?" e rovescia addosso a Giobbe altre domande: "chi sei tu? Dove eri? Puoi tu?" Giobbe non può che mettersi la mano sulla bocca. Ascolta, ma non riprende la parola. Poi dice: "riconosco che tu puoi tutto". Giobbe ha perso la sua causa. Ma, nello stesso tempo, ha anche vinto. Ha ottenuto che Dio parlasse, anche se in modo burbero e ha fatto sì che Dio gli rivelasse il suo cuore.

Ma ha senso lottare con Dio, se si sa già che comunque si perde?

Dio nascosto

Per la Bibbia una delle fondamentali caratteristiche di Dio è che si nasconde, si occulta volontariamente, però, anche se nascosto, agisce tramite testimoni. Il Dio biblico si rivela nascondendosi. Dio si nasconde, ma governa le trame e i destini degli uomini.

Mosè al roveto ardente, "vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo puoi vedere" (Es.33,22-23), "veramente tu sei un Dio nascosto" (Isaia,45,15).

Per noi è forse la caratteristica più propria di Dio. Non lo vediamo all'opera. Guerre, catastrofi, la Shoah accadono senza che Dio dia un qualche segnale.

Due libri ci presentano, in modo particolarmente incisivo, un Dio nascosto: Genesi, nel 32° capitolo, e Ester.

Giacobbe lotta tutta la notte, non si capisce fino all'ultimo se con un uomo, con un angelo o con Dio e viene colpito al femore. Egli viene marcato all'anca, ma vince. Dio si fa vincere dallo zoppicante. Abbiamo, qui, rappresentato lo scandalo della sconfitta del Dio dall'identità nascosta, che non dice il suo nome. Israele o il credente ottiene una identità costruita sullo zoppicare, sull'avanzare in modo irregolare. Sarà un popolo che è trascinato dagli eventi, invece, che un popolo che domina gli eventi.

Nel libro di Ester assistiamo ad un voluto occultamento e ad un lento disvelamento della

donna che rappresenta Dio. Dio è talmente nascosto che nel libro non viene mai nominato.

Ester, una fanciulla israelita, molto bella, diventa regina di Persia nel mezzo di una cinica lotta per il potere tra Haman, il primo dignitario e Mardocheo, tutore di Ester. Assistiamo ad una lotta tra due popoli: gli Amaleciti di Haman, che erano stati nemici di Saul e di Davide, e gli ebrei di Mardocheo.

La strategia di Mardocheo e Ester si basa su occultamento e svelamento progressivo della propria identità.

Mardocheo manovra nelle retrovie, non si fa vedere, non dà risalto al fatto che ha sventato un complotto contro il re. Nascondendo il suo volto, sfida Haman e riesce a manipolare il re, promettendo che verserà agli amministratori diecimila monete d'argento e convincendolo a sterminare quel popolo diverso dai persiani e dagli ebrei. Il re gli dà l'anello, simbolo dei pieni poteri. Mardocheo, ottenuto il potere dal re, fa sterminare il popolo nemico di Israele.

Anche Ester resta nascosta e non svela la sua discendenza. Rimane molto discreta con il re. Mantiene le distanze giuste, non entra subito nel merito, ma lo invita ad un banchetto. Poi invoca la revoca delle misure antiggiudaiche e con Mardocheo progetta una feroce vendetta.

Dio è l'operatore nascosto che regola i destini dei singoli e del mondo.

Se Dio rimane nascosto non si può sapere cosa fa e cosa non fa. Possiamo dire che tutto è Provvidenza, che c'è un disegno divino o che tutto è caso.

Il silenzio di Dio

La Bibbia non ci presenta solo il Dio della promessa, ma anche il Dio del silenzio. È più il tempo in cui Dio sta in silenzio di quello in cui parla.

Sal. 83,2: "O Dio non restare muto, non startene in silenzio".

Sal. 109,1: "Dio della mia lode esci dal silenzio".

Sal. 28,1: "Se tu resti muto, io sono come chi scende nella fossa".

1Re 19,12: "Non era nel vento, nel clamore, ma in una voce di sottile silenzio".

Il silenzio di Dio è più rivelatore della sua parola.

Ma c'è silenzio e silenzio: c'è il silenzio di chi si sente nelle braccia di Dio e chi, nella notte oscura, si considera sordo e incapace di sentire la voce di Dio.

Nelle difficoltà l'uomo vorrebbe un segno, un

indizio che indichi la presenza dell'Eterno.

Nella Bibbia, spesso, viene detto che il popolo di Israele è "duro di orecchi" perché non riesce ad ascoltare Dio in modo vero e attento. La prima parola della preghiera del buon Israelita è sempre "Ascolta Israele...". Siamo tutti un po' sordi verso Dio e verso il prossimo. Dio ci sembra muto.

Viviamo immersi in una molteplicità di voci. E non di rado ci troviamo dentro a degli autentici conflitti di ascolto: Chi devo ascoltare? A chi devo dare retta? A chi devo obbedire? Come devo intendere questa richiesta? Siamo sommersi dalle parole. Siamo incapaci di comunicare. La voce di Dio è sopraffatta dalle altre.

Dio come energia

Questa metafora è forse quella preferita ai giorni nostri, sulla linea di ricerca del teologo Teilhard de Chardin. È sufficientemente astratta da non confondere Dio con il mondo e sufficientemente concreta da essere colta dalla nostra immaginazione e dalla nostra sensibilità.

Essa rischia di essere intesa nel senso della fisica quantistica che ritiene, appunto, che tutto sia energia. Però Dio, come energia, non è soggetto alle leggi della fisica quantistica, essendo trascendente. Inoltre questa metafora pone dei problemi per la preghiera. Nella preghiera si parla con un tu personale, anche se non persona, ci si confida. L'orante crede che ci sia qualcuno che lo ascolti, che lo capisca, che voglia il suo bene. È possibile parlare all'energia, è possibile confidarsi con qualcosa di non personale? Non bisogna accettare un minimo di antropomorfismo per reggere il rapporto con l'Assoluto? I salmi utilizzano metafore come "lo scudo in cui confido", "la fortezza", "ombra che mi copre", "mio bastone, mio vincastro", "mia roccia", "il mio rifugio", ma per il salmista è chiaro che queste metafore sono semplicemente alcuni degli attributi di un Dio personale.

Dio come giudice

"Sorgi, Signore, nel tuo sdegno, levati contro il furore dei nemici, alzati per il giudizio che hai stabilito". (Sal.7).

In molti passi dell'A.T. l'orante si appella a Dio affinché intervenga come giudice, perché esprima un giudizio su chi ha commesso del male e poi ringrazia Dio perché è sicuro che egli esaudirà la sua

preghiera e ristabilirà una situazione di giustizia. Spesso l'uomo si sente lasciato solo da Dio e vede che, nonostante faccia ogni sforzo per compiere il bene, si ritrova in qualche modo colpito da chi compie il male. Egli allora implora giustizia. Quella giustizia che egli non riesce ad ottenere dovrebbe attuarla Dio stesso. È una situazione molto comune vedere il giusto soffrire e il malvagio godere. Gridando a Dio come al giusto giudice chi prega sottrae a se stesso il diritto al giudizio. Non si invoca un Dio che agisce in modo irrazionale, ma un Dio che, nella veste di giudice giusto, esamina, decide ed eventualmente punisce per ristabilire l'ordine di giustizia infranto. Chi prega chiede l'intervento di una legittima autorità. Il giudizio di Dio non vuole la morte del peccatore, ma che, convertendosi, il peccatore abbandoni la via del peccato. (Ez.18,23). La mentalità biblica pensa che il caos è una forza brutale dalla quale è tratta la creazione. (Gn1). Questo caos minaccia continuamente la creazione ed è in contraddizione con il volere di Dio. Chiedere l'intervento di Dio come giudice significa sfidare Dio affinché esca dal suo silenzio e metta fine al caos, ristabilendo l'ordine nella storia e nella società.

Purtroppo, spesso, si presenta Dio solo in quanto punisce e condanna. Pensiamo a Voltaire che perse la fede nel collegio dei gesuiti presso cui studiava, guardando il crocifisso che tutto vede e tutto giudica.

Dio di vendetta

Nella Bibbia troviamo molti salmi imprecatori o di vendetta al punto che alcuni salmi: 58,83,109 sono stati esclusi dall'ordinaria recita del Breviario. Salmi in cui, con disinvoltura, si nega al nemico ogni legittimità e dignità. Ora non si può non riconoscere quanto la violenza sia intimamente radicata nella nostra dimensione sociale e personale. Questi salmi rappresentano uno sfogo alla disperazione dell'orante e nello stesso tempo, facendo esprimere verbalmente la violenza, la decantano e la esorcizzano. L'ingiustizia patita non viene subita, ma denunciata e l'orante aspetta giustizia nientemeno che da Dio. Questi testi esprimono una grande richiesta di cambiamento sociale. Certo ci irrita il linguaggio emozionale, concreto e aggressivo di molte preghiere. Nella tradizione ebraica non troviamo soltanto il Dio del

perdono e dell'amore, ma anche il Dio dell'ira e della vendetta. Questi testi, però, non sono in contrasto con il Nuovo Testamento: anche Gesù rovescia i tavoli, anche nei vangeli si parla di inferno. "Saranno giorni di vendetta perché tutto ciò che stato scritto si compia". (Lc 21,22).

Questi testi non fanno che riflettere correttamente realtà terribili e disumane e mettono in luce il dolore infinitamente reale degli uomini, anche se le interpretano in modo scorretto come punizioni di Dio. Chi nega il lamento di chi soffre nega il suo linguaggio, linguaggio che è la prima forma di superamento della violenza. La violenza è demandata a Dio e in questo modo è vietata agli uomini. La sete di vendetta verbale richiede il ripristino della giustizia reale. Nella disperazione e nell'impotenza l'orante si affida a Dio, anche con un linguaggio che a noi turba, ma che indica l'insostenibilità della realtà e una grande fiducia in Dio, come vincitore del caos e garante di giustizia.

Il Dio della punizione e della vendetta desidera la conversione di chi ha commesso il male e nel perdono si mostra un Dio di bontà e di felicità: Lv 19,17-18 (amore dello straniero); Es23,4-5; Dt 22,1-4; Pr 25,21; Sir 28,1-7 (contro la vendetta e a favore del perdono); Gn 4,15-16 (respinge la vendetta contro l'omicida Caino). Il desiderio di vendetta nei salmi è l'ultimo baluardo per non sprofondare nella disperazione. Queste preghiere sono una forte critica sociale in cui si contrappone al potere distruttivo dei malvagi il potere salvifico di Dio. Invocando un Dio annientatore si nega ogni possibilità di giustificare la violenza distruttrice degli uomini. L'intervento di Dio impedisce che scatti la violenza degli uomini e il circolo della violenza viene interrotto.

Dio, Forse?

Gb.13,15 "Anche se Dio mi uccide, io spero in Lui. Sì, lo servirò correndo il rischio di non ricevere nessun salario".

Zvi Kolitz Yossel Rarover: " Tu fai di tutto perché io non creda in Te. Ma se con queste prove pensi di riuscire ad allontanarmi dalla giusta via, Ti avverto, Dio mio e dei miei padri, non ti servirà a nulla. Mi puoi offendere, mi puoi colpire, mi puoi togliere ciò che di più prezioso e caro ho al mondo, mi puoi torturare e mettere a morte, io crederò sempre in te. Sempre, sfidando la stessa tua volontà."

La speranza è nel forse, nel rischio, nel silenzio?
Speranza contro ogni speranza? (Geremia compra un campo prima della distruzione di Gerusalemme da parte dei babilonesi, sperando che, un giorno, i babilonesi se ne sarebbero andati, che la città sarebbe stata ricostruita e che allora il suo campo avrebbe potuto essere arato e coltivato).

Preghiera

La preghiera è il canto della comunità o dei singoli credenti, innalzato a Dio, padre, creatore e salvatore. È un dialogo che tiene uniti cielo e terra. L'uomo parla e, spesso però, Dio tace. A volte non sappiamo se ascolta, spesso non capiamo la sua risposta. Tuttavia il credente sa che Dio gli è vicino e lo copre con le ali della Shekina, la sua presenza. La preghiera non è un obbligo prescritto dalla tradizione. Non vengono indicati tempi o testi, o luoghi per la preghiera, ma pregare è una responsabilità morale o una necessità che scaturisce dal cuore, per sapere quali sono le proprie priorità all'interno della collettività.

“Schiudi le mie labbra e la mia bocca esprima la tua lode” (salmo 51,17). Il credente chiede a Dio di aiutarlo a formulare la preghiera. Egli non si ritiene adeguato per esprimere la lode, il ringraziamento, la fiducia verso di lui. Nella preghiera l'uomo scopre la propria inadeguatezza, anche soltanto ad iniziare la preghiera per essere coinvolto nella relazione con Dio. La preghiera è sempre iniziata da Dio e ha per scopo la realizzazione della volontà di Dio. Dio ci aiuta non solo a realizzare le nostre esigenze, ma a identificarle e ad esprimerle. Nella preghiera l'uomo impara a stabilire le sue priorità, a capire i suoi limiti, si scopre dipendente, creatura. Il fine non è ottenere delle cose, ma arrivare a comprendere i nostri bisogni profondi. Nella preghiera scopriamo che siamo parte di un tutto organico. Siamo dipendenti da Dio e dagli altri.

La preghiera si deve trasformare in azione. È priva di senso se non è sovversiva, sia all'interno di noi che all'esterno. Essa elimina la nostra arroganza e ci dice che le nostre sole forze non bastano, che abbiamo bisogno di Dio e degli altri.

Ci dà la speranza di controllare i nostri difetti e di interagire positivamente con gli altri.

Abbiamo due tipi di preghiera: quella formalizzata e regolata (lettura dei salmi) oppure quella spontanea, che proviene dal cuore ed esprime le emozioni soggettive: gioia, gratitudine, dolore, ira, lode, richiesta ecc...

La prima si recita da seduti, perché è il modo più comodo per leggere i testi formulati da altri.

La seconda si recita in piedi, poiché è la postura più appropriata per farsi ascoltare, in quanto portatrice di dignità. L'uomo afferma con fiducia che quello che ha da dire è degno di essere ascoltato, perfino da Dio. L'uomo deve essere umile, ma mai umiliato. Dio vuole l'uomo libero, a testa alta, perché lo fa suo partner nella creazione.

La preghiera di richiesta

Il Trascendente non ha bisogno di preghiere, ma noi abbiamo il dovere di ricordarci che tutto quello che abbiamo è un dono, che nulla ci appartiene e per questo dobbiamo ringraziare il Signore.

La preghiera ci fa prendere coscienza del nostro ruolo di creature e ci invita a vivere alla presenza costante della trascendenza.

La parola “preghiera” “tehillah”, in ebraico, è una forma riflessiva che significa “autogiudicarsi”. La preghiera non tende a modificare Dio, ma noi stessi. Già la grammatica vieta di pensare alla preghiera come atto di domanda. Per l'ebreo è vietato chiedere qualcosa che può essere raggiunto con normali strumenti umani, come ad esempio: un bel voto, una promozione sul lavoro. Inoltre è qualcosa di quasi contraddittorio pregare un Dio che sa tutto, sa meglio di noi e prima di noi, quello di cui abbiamo bisogno, se non fosse per l'esigenza psicologica di far presente a qualcuno la propria situazione. L'orante si aspetta che Dio ascolti lui, più che la sua richiesta, non vuole sentirsi solo, isolato, senza che nessuno si sia interessato a lui. Vuole sentire che le proprie aspirazioni e le proprie speranze hanno un senso e una importanza a cui lo stesso Dio dovrebbe rivolgere attenzione. Egli cerca l'ascolto al di là di ogni esito. Non dobbiamo poi dimenticare che fino all'epoca moderna, l'uomo, nelle difficoltà, non aveva altra possibilità che invocare Dio o soccombere. Non poteva rivolgersi alla scienza o allo stato che, all'epoca, non avevano una funzione sociale. Nella disperazione era importante gridare, sfogare il proprio dolore. Anche se non ci fosse stato nessun Dio ad ascoltare quel grido, il solo grido gli avrebbe dato un piccolo sollievo. Supposto che la preghiera fosse servita solo a quello, sarebbe già stata un bene.

Termino con tre domande che pongo innanzi tutto a me stesso:

- La preghiera è il centro della nostra vita di fede o soltanto un complemento rituale?
- Siamo convinti che la preghiera o è sovversiva (all'interno e all'esterno di noi) oppure non è preghiera?
- Che senso ha la preghiera di domanda per noi oggi?

Giorgio Demaria (giangkata@libero.it)

QUALE DIO PER L'OGGI?

Il teologo e vescovo episcopaliano americano John Shelby Spong (1931-2021) propone “un cristianesimo nuovo per un mondo nuovo”.

La religione: oppio dei popoli, veleno, fonte inquinata?

Marx spiega bene in che senso si possa parlare di religione come di un “oppio dei popoli”. L’“oppio dei popoli” non è principalmente un’espressione dispregiativa. La religione rende possibile sopportare la vita a masse alienate ed oppresse: il punto non è sopprimere la religione, ma le cause economiche e sociali che la rendono necessaria. Se la vera liberazione dell’uomo è possibile, non c’è più bisogno della falsa liberazione dell’oppio. (Mao era più drastico; pare che della religione abbia detto che è “veleno”, quindi da sopprimere in tutti i modi). Ma se la liberazione auspicata e prevista da Marx e da Mao non è possibile, o comunque da sola non è risolutiva? In questo caso la religione ritorna ad occupare un posto centrale tra le dimensioni costitutive dell’uomo e della società. La religione sarebbe paragonabile ad una falda freatica dalla quale continuamente attingere acqua potabile, quindi un deposito, una fonte perenne di valori vitali per tutte le civiltà. Cosa avviene però se l’acqua della falda è inquinata, se la spiritualità, che è la sostanza perennemente valida dell’esigenza religiosa, è avvelenata da “scorie” culturali antiche o recenti, che ne distorcono o invertono la legittima aspirazione?

Ricordiamo il proverbio secondo il quale “quando indichi la luna, lo stolto guarda il dito”. La direzione che vediamo come la più probabilmente feconda, è quella di prendere le religioni *sul serio* (nel senso che non sono solo illusione, malattia, inganno, superstizione: esse esprimono un’esigenza perenne dell’essere umano) ma non *alla lettera*. In esse dobbiamo guardare oltre la lettera, oltre il dito, proprio per poterle prendere sul serio. Tale è in sostanza, mi pare, lo spirito del volume collettaneo tradotto e pubblicato da Gabrielli nel 2016, intitolato appunto *Oltre le religioni*, del quale le 12 tesi per una riforma radicale del cristianesimo del teologo episcopaliano John Shelby Spong (tesi che nel 1998 avevano suscitato un dibattito teologico a livello

mondiale) costituiscono un pezzo centrale, accanto ad altri saggi di teologi cattolici come Lenaers, Vigil ecc. Mi pare che sia questo il significato del volume: il punto non è semplicemente buttare le religioni nella discarica della storia, ma ripensarle radicalmente partendo dalla situazione contemporanea, diversa da quella dei nostri antenati, nella convinzione che alla base della diversità delle forme religiose, si situi come si è detto un’esigenza perenne, un bisogno vitale di connessione con tutto ciò che esiste (*religio*); senza la consapevolezza di questo *interessere*, siamo dei poveri atomi irrelati, delle povere monadi vaganti senza scopo nello spazio.

Metafore del cambiamento, tra *pars destruens* (facile) e *pars construens* (tutta da fare): il bambino e l’acqua del bagno, il guscio e il gheriglio della noce, la ristrutturazione di un vecchio edificio.

Che le vecchie risposte religiose da noi in Occidente non funzionino più è fin troppo evidente: basta frequentare qualche chiesa durante le funzioni per convincersene. Non c’è dubbio che nella tradizione cristiana molte cose siano semplicemente da lasciar cadere, e in parte sono già cadute da sole. Per molti contemporanei non c’è problema: lasciamo - dicono in tanti - che i morti seppelliscano i loro morti, che le chiese si trasformino in musei, come del resto sta già avvenendo. Per altri - tra cui molti di noi - il problema c’è ed è quello di non buttare via il bambino (quello che sentono come il nucleo valido dell’eredità cristiana, non una semplice abitudine ma qualcosa di prezioso cui si sentono sono legati) con l’acqua del bagno. Ora, quando l’acqua col tempo è diventata particolarmente sporca, fangosa e piena di alghe, di rane e di sanguisughe, distinguere il bambino dall’acqua del bagno non è poi così semplice...

Enuncio due possibili ipotesi di cambiamento, una ottimistica e una pessimistica. La prima richiama la metafora della noce il cui guscio va rotto per estrarre il gheriglio: il cristianesimo storico come guscio protettivo che difende l’intuizione evangelica

originaria. Una prospettiva che può essere entusiasmante: chissà che non siamo noi oggi a poter capire e vivere il Vangelo meglio degli stessi primi cristiani, lasciando cadere tutti gli orpelli istituzionali, miracolistici e teologici. Mi pare che sia questa in sostanza la “Quarta ipotesi” sul futuro del cristianesimo delineata dal teologo francese Maurice Bellet in un libro del 2001 (trad. it. Servitium 2003) che porta questo titolo. “Salta il vecchio schema religioso, la religione non è più dov'è, si tratta d'altro, di qualcosa che non sappiamo neppure nominare, che possiamo però evocare parlando di nascita di umanità, di certificazione primordiale, di emergenza fuori della distruzione. Tutto quanto abbiamo detto (...) va in questa direzione. Ma questa dislocazione del religioso sposta tutto: come se tutto ciò che si era messo in quell'angolo, vi si credesse o meno, diventasse libero, potesse intervenire in tutto, scuotere tutto. Tutto salta!” (op. cit., p. 100).

Un altro modello, nettamente più pessimistico, richiama la metafora di una vecchia casa che bisogna ristrutturare. Ristrutturandola, cominciamo col togliere l'intonaco e le travi marce; ma la casa crolla perché - come in seguito scopriremo - l'intonaco e le travi marce erano proprio ciò che la teneva assieme (si pensi alla revisione del marxismo-leninismo, che è stato tutt'uno con la sua dissoluzione). Oppure, si pensi ad un malato grave: se non operiamo, il paziente morirà certamente tra poco, ma il chirurgo ci preavverte che il paziente può anche restare sotto i ferri (questa per Spong è appunto la nostra situazione: non c'è garanzia che il cristianesimo sopravviva, ma bisogna operare comunque). Questa minaccia, e la paura connessa, è ciò che rende comprensibile la reazione fondamentalista (verrebbe da dire che il fondamentalismo risolve il problema conservando gelosamente l'acqua del bagno senza preoccuparsi se il bambino è vivo o morto). Ma anche la soluzione “liberale”, di un cristianesimo minimalista e ridotto a buon senso, etica e filantropia, secondo John Shelby Spong non è assolutamente adeguata, perché il “cristianesimo nuovo” da lui auspicato è molto più esigente sia del fondamentalismo che del liberalismo, e presuppone un difficile passaggio a una nuova visione di Dio: un vero cambiamento di paradigma. “Una volta che ci saremo mossi verso un nuovo luogo con una visione di Dio radicalmente

ridefinita, impareremo nuovamente a pregare, non come bambini che implorano la protezione di un genitore celeste, ma come adulti in contatto e rinvigoriti dalla sorgente della vita stessa”(Un cristianesimo nuovo per un mondo nuovo. Perché muore la fede tradizionale e ne nasce una nuova. trad. it. Massari 2010, p. 343).

John Shelby Spong

Un cristianesimo nuovo per un mondo nuovo

Secondo Spong, le origini della religione risalgono a quel momento cruciale (alcune decine di migliaia di anni fa) nel quale l'*Homo* che stava diventando *Sapiens* ha sviluppato la coscienza di sé, della sua distinzione dal mondo, e della sua mortalità. Questa presa di coscienza ha provocato un'enorme ansia, che richiedeva un sistema di assicurazione, il quale ha preso la forma della religione, nel suo sviluppo millenario, dall'animismo al politeismo e al monoteismo. Il monoteismo ebraico contesta l'idolatria dell'animismo e del politeismo, ma il suo Dio è all'inizio un Dio tribale accanto ad altri dei, e solo col tempo - e in particolare con il cristianesimo - diventa il Dio di tutti. Ma l'idolatria è costantemente in agguato anche in seno alle religioni monoteistiche: in particolare, secondo Spong, il cristianesimo finisce per cadere vittima di una vera e propria “idolatria della parola” (la teologia cristiana pretende di catturare Dio all'interno delle definizioni dogmatiche, e chi non le accetta può essere escluso dalla comunità ecclesiale, perseguitato o addirittura ucciso).

Mentre la visione del mondo dei medievali era tutta imperniata su Dio, come vertice di una costruzione coerente e compatta (pensiamo alla *Divina Commedia*), nel corso della modernità, con l'espansione della rivoluzione scientifica, Dio è diventato sempre meno necessario a spiegare il mondo, finendo per diventare un “tappabuchi” (per colmare le lacune della spiegazione scientifica) o addirittura come “disoccupato” (un'ipotesi non più necessaria, come disse una volta Laplace a Napoleone). Anche se a rigore sul piano concettuale l'inizio e la fine delle cose, l'alfa e omega, non ci sono meno impenetrabili e misteriosi che in passato, il cambiamento è enorme sul piano del comune immaginario religioso, a seconda che si pensino le

creature “formate” direttamente da Dio, secondo un suo - per quanto misterioso - disegno, oppure frutto di un processo evolutivo dominato dal caso e dalla necessità.

Distuggere è più facile che costruire. Il Gesù teistico (secondo la teologia tradizionale mandato in terra per morire in croce soddisfacendo così un Dio irato per il peccato dell'uomo) è un vicolo cieco, e gli autori di “*Oltre le religioni*” hanno gioco facile a dimostrarlo; ma il Gesù (e il Dio) non teistico sono tutti da “inventare”. Spong fa uno sforzo eroico - non so quanto riuscito - per recuperare, al di là del rivestimento teistico, l'esperienza originaria dei discepoli, che hanno incontrato Dio in questo singolare predicatore errante. Ora, certo l'orizzonte di Gesù e dei suoi discepoli era teistico (pensiamo al “Padre nostro che sei nei cieli”); ma solo col tempo su questo nucleo di esperienza di Dio si è costruita una “gabbia d'acciaio” teologica che ha finito per condizionare la libertà dello Spirito. Una gabbia d'acciaio incorporata nei Credo, le varie formule di fede più o meno antiche e venerabili, ma che - a pensarci bene, qui Spong ha sicuramente ragione - col Vangelo hanno poco o nulla a che fare. Un “Credo” è una risposta al dibattito inteso a stabilire chi debba essere considerato membro della chiesa cristiana e chi no, s'intende con riferimento alle discussioni svolte in un certo momento storico: è un confine, un elemento di divisione tra il “dentro” dell'ortodossia e il “fuori” dell'eresia. Sorprende riflettere sul fatto che i Credo non esprimono e neppure pretendono di esprimere i contenuti centrali della fede cristiana, a cominciare dalla legge dell'amore e dal regno di Dio. La “gabbia” teologica del resto non va necessariamente distrutta, ma relativizzata, vedendola come l'espressione di ricerche e dibattiti del passato, tra Chiese cristiane alle prese coi problemi del loro tempo.

Ma alla fine, che rimane di Gesù, senza questa gabbia, ma anche senza un “Padre nostro nei cieli” al quale rivolgerci nei momenti di difficoltà, senza i miracoli, senza la prospettiva dell'imminenza del Regno, di un rinnovamento radicale del mondo? Soffermiamoci un momento sui miracoli, sull'elemento propriamente soprannaturale che l'apologetica del passato prendeva molto sul serio come elemento di prova a favore del carattere divino del cristianesimo. Come mai oggi si insiste molto di meno sui miracoli, a parte filoni teologicamente

poco presentabili della pietà popolare? Non certo perché si tratti di un elemento marginale: al contrario, i Vangeli sono pieni di fatti presentati come miracolosi (la stessa pietra angolare del Cristianesimo, la Resurrezione, è un fatto sommamente miracoloso); solo che, mentre in passato i miracoli rafforzavano la credibilità del cristianesimo (segno visibile del “dito di Dio” in senso teistico), oggi al contrario la indeboliscono: non sostengono la fede (a parte quella più popolare), ma hanno essi stessi bisogno di sostegni.

Spong ripercorre il cammino della progressiva “divinizzazione” di Gesù nel corso dei decenni che seguono la sua morte, cercando di dimostrare che l’“esperienza originaria di Dio in Cristo”, nel suo nucleo essenziale non era propriamente teistica, ma lo è diventata in seguito, per passi successivi, dall’“adozione” di Gesù da parte di Dio in Paolo, al riconoscimento della sua divina figliolanza nei vangeli sinottici, fino al Verbo incarnato “che era in principio” di Giovanni. Questa progressiva divinizzazione ha comportato una serie di cambiamenti radicali nel racconto degli evangelisti. In sostanza, si è progressivamente “supernaturalizzata” tutta la vicenda biografica di Gesù, col risultato di renderla sempre più lontana dalla condizione umana.

Incarnazione e redenzione: due dogmi fondamentali da rivedere radicalmente.

Se Dio non è un essere soprannaturale che vive nei cieli, Gesù non può esserne l'incarnazione. Come recita la seconda delle “dodici tesi” di Spong: “Poiché Dio non può essere concepito in termini teistici, diventa assurdo cercare di comprendere Gesù come incarnazione della divinità teistica” (*op. cit.*, pp. 353-354). Nel suo sviluppo, la dottrina dell'incarnazione sviluppata dai Vangeli comporta due punti chiave: l'*entrata* nella condizione umana (verginità di Maria in Matteo e Luca, fino allo sviluppo paradossalmente “scientifico” del dogma dell'Immacolata Concezione in seno alla dottrina cattolica), la *uscita* dalla condizione umana (resurrezione, ascensione e trono “alla destra del Padre”).

La redenzione, altro punto dogmatico chiave, forse più di ogni altro “massacrato” dallo sviluppo della concezione evoluzionistica: l'espiazione redentiva (*Cur Deus Homo?*) legata alla teoria agostiniana del

peccato originale, non è sostenibile perché è fin troppo chiaro che non è mai esistito uno stato edenico di armonia originaria, e quindi una “caduta” dalla quale Gesù sarebbe venuto a risollevarci: la storia della Terra, come quella dei viventi e del genere umano, è sempre stata dominata dalla precarietà, dal dolore e dalla morte. L'uomo, sostiene Spong, non è “caduto” ma “incompleto”, e in questa prospettiva si pone appunto il messaggio di Gesù, che del resto non parla mai di peccato originale. Secondo la terza tesi di Spong, “Il racconto biblico della creazione perfetta e compiuta da cui gli esseri umani caddero nel peccato, è mitologia predarwiniana e nonsenso post-darwiniano”.

Che cosa rimane alla fine di questa decostruzione radicale? Mi pare che il “nocciolo” cristiano si possa esprimere con la meravigliosamente semplice formula della teologa americana Ilia Delio, della quale si parla più avanti in queste pagine (*I am, may you be: Io sono, possa tu essere*). È lo sguardo dell'altro che “ci fa essere”, o che viceversa ci distrugge, ci ricaccia nel non essere. Lo sguardo di Gesù - e lo sguardo di coloro che si pongono veramente alla sua sequela - suscita la vita, fa rivivere coloro che sono morti spiritualmente (e talora anche fisicamente, almeno secondo la lettera dei Vangeli). Alla base, c'è l'accettazione della condizione umana, debole e mortale, ma consapevole, aperta all'Oltre e quindi costituente un salto di livello rispetto alla natura (“voi valetе più di molti passerі”). Gesù si pone come una presenza trasparente all'Oltre (chi ha visto me, ha visto il Padre) e chi lo accosta sente questa trasparenza e spesso conosce una trasformazione profonda: nello sguardo di Gesù, può finalmente conoscere ed accettare se stesso.

Come scrisse il teologo luterano Dietrich Bonhoeffer nel carcere di Tegel, Gesù non è venuto per portare nel mondo un particolare tipo di uomo - ad esempio, un cristiano, un fedele di una certa religione caratterizzata da riti, dottrine e principi etici - ma semplicemente l'uomo nella sua pienezza o completezza. Bonhoeffer si rivolge al mondo “adulto” della modernità e gli dice: la presenza di Dio in te non è più metafisica o religiosa, ma l'“essere in Cristo”, cioè la libertà da se stessi (anche dall'ossessione della propria personale

salvezza, perfezione o santità) e l'“esistere per gli altri”. Lo sguardo dell'altro non è più schiavitù (il giudizio dell'altro su di me, cui mi dovrei conformare) ma liberazione (è l'altro che mi fa essere col suo sguardo aperto e non giudicante, come io lo faccio essere col mio). In sostanza, per Spong la sequela di Gesù si riassume nel *vivere* pienamente (superando schemi, pregiudizi e steccati tribali), *amare* generosamente (gratuità: tutto ciò che ho mi è stato dato, perché dovrei farne un bene esclusivo?) ed *essere* in contatto con l'Essere (interessere, riconoscere il proprio vincolo ontologico con tutti gli esseri).

In linguaggio filosofico, si può dire che il soggetto umano non esiste neppure se non in relazione a un tu, ad *un altro che però al tempo stesso non è semplicemente altro in quanto entra nella costituzione stessa dell'io*. In effetti la difficoltà che tutti noi proviamo quando cerchiamo di penetrare quel nucleo inafferrabile eppure incontrovertibilmente reale che chiamiamo “io” ha molto in comune con la nostra difficoltà di dare un contenuto al pensiero, anch'esso in qualche modo inevitabile, del divino. Come il centro del cerchio è innegabilmente reale ma non esiste se non in funzione del cerchio, così l'io e la divinità sembrano ugualmente sfuggire alla presa dell'intelligenza analitica: sono realtà intrinsecamente relazionali.

Inquinamento, ossia: mentire per amore della verità (o per paura dell'inferno)

Nell'ultimo capitolo del suo libro (pp. 333-336), Spong sviluppa ampiamente (riprendendo un brillante intervento di una sua allieva) la metafora già accennata dell' “inquinamento delle falde”; in altri termini, parte dalla diffusa sensazione che nella nostra eredità religiosa ci sia qualcosa di radicalmente “inautentico”. Che cosa?

Storicamente (potremmo rispondere noi), le Chiese cristiane hanno commesso un gigantesco errore pedagogico: hanno *messo il carro davanti ai buoi*, (la dottrina religiosa prima dell'esperienza spirituale), hanno presentato soluzioni a problemi non ancora posti o compresi, hanno somministrato dei potenti farmaci prima di preoccuparsi di sapere se c'era una malattia e quale fosse tale malattia (ossessione di controllo sul piano dottrinale e su quello etico; paura dell'inferno e casistica morale

per “tener buona la gente”). Invece di cibi nutrienti (che pure erano disponibili) si sono distribuiti menu elegantemente confezionati, con liste di specialità da imparare a memoria (di dottrine cui aderire senza riserve, sotto minaccia di tremende sanzioni: una macchina da guerra attualmente in pieno “sbaraccamento”).

Il teologo e filosofo ebraico Martin Buber ci aveva avvertito che la dottrina da sola senza l'esperienza non vale nulla, e che soltanto dal rapporto personale con l'Assoluto proviene l'assolutezza delle coordinate etiche, senza le quali non può esistere una vera conoscenza di sé; e che anche se il singolo ritiene come suo proprio un criterio assoluto ricevuto dalla tradizione religiosa, questo deve venire rifiutato nella verità del suo essenziale rapporto di persona con l'assoluto per diventare veramente valido. Non si tratta per forza di abolire la tradizione, le formule dottrinali e liturgiche, ma di *rifonderle* in una nuova prospettiva. Gestiti di presa di distanza, iconoclastici, possono essere importanti come segno, ma non sono certo l'essenziale.

Karen Armstrong

Una lunga pazienza nel cammino verso la luce

Tre temi fondamentali della Armstrong: filosofia di vita, filosofia dell'interpretazione della Bibbia, filosofia del dialogo.

Perché proprio Karen Armstrong, tra i tanti contemporanei impegnati nell'elaborazione di proposte di rinnovamento religioso? Una ragione è probabilmente che i suoi libri – nei quali mi sono imbattuto più o meno per caso anni fa – mi hanno aiutato a ripercorrere la mia vita – la vita della generazione nata negli anni quaranta – ricavandone qualche spunto di significato; e penso che lo stesso possa avvenire per altri.

Il primo libro autobiografico della Armstrong (1982), sulla sua esperienza in convento, era intitolato “*La porta stretta*” (*Through the narrow gate*, Pan Books, London 1982); il secondo (Harper Collins, London 2004), *The spiral staircase (La scala a chiocciola)*. In quest'ultimo - non tradotto in italiano - Karen ci offre la chiave della sua vita e del suo pensiero, attraverso una metafora ricavata da un poema di T. S. Eliot, *Ash Wednesday (Mercoledì delle ceneri)*, che funge da spina dorsale della sua autobiografia. “In *Ash Wednesday*, vediamo come il

L'essenziale ancora una volta è la luna e non il dito. Alla fine, forse la “sostanza” dell'inquinamento delle “falde freatiche” religiose non è la tradizione in sé, quanto piuttosto la sottile insincerità di chi continua a far finta che la tradizione sia adeguata ai tempi quando in realtà non lo è più; in altri termini, lo scollamento tra le parole del Credo e ciò “che siamo seriamente disposti a credere”, senza rinunciare all'onestà con noi stessi (e con i nostri figli: come presentare come supremamente importanti e vincolanti delle dottrine cui noi stessi non crediamo fino in fondo?). Un'insincerità o meglio inautenticità che non può non tradursi in una sorta di sordo disagio esistenziale, in un rapporto insoddisfacente con se stessi, del quale spesso non si percepisce la causa. Al limite, il legame religioso (*religio*) può trasformarsi in un laccio mortale; come l'animale in trappola, non possiamo liberarcene senza lasciarvi un pezzo di noi; al limite, finiamo in una situazione di “doppio legame” (*nec tecum nec sine te*) che può portare all'autodistruzione.

poeta si arrampica faticosamente in una scala a chiocciola. L'immagine si riflette nelle frasi contorte, nei versi che si ripetono e ritornano su se stessi, apparentemente progredendo poco, ma tuttavia continuando ad avanzare. La mia vita è andata avanti nello stesso modo. Per anni è sembrata un aspro cammino di Quaresima, ma senza la prospettiva della Pasqua. Mi affaticavo senza scopo procedendo in cerchi sullo stesso terreno, ripetendo gli stessi errori, incapace di vedere dove stessi andando. Eppure, senza accorgermene, non facevo che arrampicarmi lentamente fuori dall'oscurità” (*op. cit.*, p.15, trad. mia). L'importante è trovare il coraggio di ricominciare sempre, cercando di procedere verso l'alto, verso la luce, verso la completezza o integrità della nostra umanità.

La porta stretta

La storia della Armstrong, che ancora adolescente entra in convento piena di entusiasmo e convinta di

poter li sviluppare un rapporto personale con Dio, e che dopo alcuni anni ne esce perché non è riuscita a superare la “porta stretta” (“quanto a Dio, non potevo fissare su di lui la mia attenzione per più di due minuti di seguito”, *op. cit.*, p. 59), ci mette in guardia contro i disastri che può causare il prendere troppo alla lettera un modello religioso eccessivamente rigido e condizionante, un'obbedienza assoluta ai superiori che arriva a farti vedere il bianco per nero e viceversa (erano gli ultimi anni prima del Concilio vaticano secondo). Uscita dal convento, studiando letteratura ad Oxford, Karen si sente “spezzata dentro”, ha difficoltà a legare con i compagni, non ha quasi più reazioni spontanee, perfino nei confronti della poesia non riesce a fare a meno di una falsariga critica ufficiale. Le ci vorranno molti anni per “decondizionarsi” rispetto all'autocontrollo acquisito. Non per nulla si dice giustamente che l'educazione è l'arte più importante e più difficile che esista, nella quale spesso le migliori intenzioni lastricano la strada che porta all'inferno. Per crescere, ciascuno di noi deve avere dei punti di riferimento, deve appoggiarsi ad un'autorità in cui riporre fiducia; il pericolo è che questa autorità renda permanente il rapporto di dipendenza, condannando l'educando ad una minorità perpetua (di solito, con il consenso di quest'ultimo).

Una succosa espressione popolare parla del pericolo di “mettere il carro davanti ai buoi”, cioè di turbare - per impazienza, per fretta di raggiungere il risultato - il naturale corso degli eventi, forzando (non solo nei conventi, ma altrettanto nella attuale società secolare) i tempi di crescita di bambini ed adolescenti con esperienze ch'essi non possono metabolizzare. Spesso non abbiamo la pazienza del seminatore di cui ci parla il Vangelo, che dopo aver seminato attende pazientemente e fiduciosamente che il grano cresca, “egli stesso non sa come”. Come ci può toccare di rifare faticosamente le fondamenta mal fatte per evitare che la casa crolli, può oggi spesso succedere che pseudoadulti cresciuti troppo in fretta, e che in realtà sono rimasti eterni adolescenti, siano costretti a recuperare in età matura esperienze non vissute a fondo.

La Bibbia e il punto di vista della modernità

Un punto fondamentale è per Karen il rapporto con i testi sacri della nostra tradizione religiosa, con la

Bibbia. Karen ha recuperato – anzi trovato per la prima volta – un rapporto con questi testi attraverso la più improbabile delle vie: all'inizio degli anni ottanta lavorava per una televisione privata e l'hanno incaricata di realizzare un servizio documentario su san Paolo, che non le era per nulla simpatico. Essendo una persona seria, Karen ha sentito il dovere di documentarsi; e dopo avere finalmente letto san Paolo, si accorge di non averne capito nulla, nonostante o anche a causa della formazione conventuale, e di dover ricominciare daccapo, chiedendo consiglio a qualche vero esperto. Di qui, il discorso si allarga all'intera Bibbia, poi al Corano e ai libri sacri delle altre religioni universali. Questo lavoro si traduce in un bestseller internazionale pubblicato nel 1993: *Storia di Dio. Da Abramo ad oggi: 4000 anni alla ricerca di Dio*, che tratta in maniera sinottica l'origine e gli sviluppi delle tre grandi tradizioni monoteistiche. In questo libro, e in uno successivo dedicato alla Bibbia, la Armstrong nota che il “rifiuto” moderno della Bibbia deriva da un atteggiamento tutt'altro che comune in passato: paradossalmente, i moderni sono molto più rigidi e “letterali” nell'interpretazione, rispetto ai loro antenati.

Come avrebbe precisato la Armstrong in un' opera successiva, dedicata espressamente alla Bibbia (*The Bible. The biography*, Atlantic Books, London 2007), “è essenziale notare che un'interpretazione esclusivamente letterale della Bibbia è uno sviluppo recente. Fino al secolo diciannovesimo, molto pochi immaginavano che il primo capitolo del Genesi fosse un resoconto fattuale delle origini della vita. Per secoli, Ebrei e Cristiani hanno gradito un'esegesi fortemente allegorica e creativa, sottolineando che una lettura interamente letterale della Bibbia non era né possibile né desiderabile. Essi hanno riscritto la storia biblica, hanno sostituito la Bibbia con nuovi miti, e hanno interpretato il primo capitolo del Genesi in modi sorprendentemente diversi” (*op. cit.*, p.3, trad. mia).

Fino alla rivoluzione scientifica, fino a Newton e alla sua idea di Dio come il grande architetto e orologiaio la cui esistenza era indispensabile al funzionamento del mondo, la religione non si proponeva di rispondere a domande di tipo scientifico, ma voleva aiutarci a trattare gli aspetti della vita per i quali non esistono risposte razionali. Così, quando un secolo dopo Newton, Laplace

(e poi Darwin) hanno dimostrato che dell'“ipotesi Dio” non c'era bisogno per spiegare il funzionamento del mondo naturale, l'ateismo pare una conseguenza quasi inevitabile, per quanto riguarda il rapporto tra Dio e il cosmo. Qualcosa di simile avviene sul versante dei libri sacri: qui la svolta è avvenuta verso la fine del Settecento, soprattutto da Reimarus in poi, con l'applicazione ai testi biblici del metodo storico-critico.

“Questi studi condotti con uno spirito scientifico, si basavano su un'interpretazione letterale della Scrittura, e ignoravano la lettura simbolica o allegorica della fede. Si potrebbe obiettare che una tale critica razionalistica era irrilevante, come lo sarebbe un'analogia critica della pittura o della poesia; *ma il fatto è che una volta che lo spirito scientifico si diffuse e si radicò, fu difficile leggere il Vangelo in qualsiasi altro modo. I cristiani d'occidente avevano ormai fatto propria un'interpretazione letterale della fede, e avevano definitivamente respinto il mito: o una storia era vera, oppure era un'illusione.* Il problema dell'origine della religione era più importante per i cristiani che per gli altri - perché secondo la loro tradizione monoteista - Dio si era rivelato storicamente; se si voleva restare fedeli allo spirito dell'età della scienza, quel problema doveva essere affrontato” (*Storia di Dio*, trad. it. Venezia 1995, p. 328; corsivo mio).

Sottoponendo le pretese dei libri sacri all'esame “scientifico” che riserverebbero a qualsiasi altro libro, i moderni si chiedono: “Questi autori si presentano come portatori di un messaggio di verità, ma offrono questa loro verità in un racconto intessuto di miti, leggende, miracoli eccetera. Se questo è il loro standard di verità, quale credibilità si può riconoscere loro per i contenuti dottrinali più impegnativi?”

Tra un passato tramontato e un'alba non ancora sorta

Noi oggi abbiamo due secoli di esegesi alle spalle, ma non siamo in condizione migliore dei contemporanei di Reimarus e di Kant. *Sentiamo che la precomprensione moderna, scientifica e letteralistica non è adeguata, che essa ci esclude a priori dalla comprensione della Bibbia, e tuttavia non possiamo tornare indietro, non possiamo più far nostra la precomprensione premoderna (di tipo*

mitico e simbolico), perché i paradigmi del moderno ci sono ormai entrati dentro, e noi vediamo il mondo attraverso le lenti colorate da essi fornite.

“Le conquiste del metodo storico-critico sono state grandiose; esso ci ha dato una conoscenza senza precedenti sulla Bibbia, ma non ci ha ancora fornito una spiritualità (...) L'esegesi creativa dei Padri cristiani come Origene o quella dei cabalisti come Luria, offende la sensibilità dei moderni accademici, perché viola l'integrità del testo originale. Eppure, nell'allegoria c'era una generosità che è assente nei discorsi dei contemporanei. Filone ed Origene non liquidavano sdegnosamente i testi biblici, ma lasciavano loro il beneficio del dubbio. I moderni filosofi del linguaggio hanno sostenuto che il “principio di carità” è essenziale in ogni forma di comunicazione. Se vogliamo veramente capire l'altro, dobbiamo presupporre che lui o lei sta dicendo la verità. L'allegoria era il tentativo di trovare verità in testi che parevano barbari e incomprensibili, “traducendoli” in una lingua più accessibile.” (*The Bible* cit., pp. 226-227). Alla base, c'era - mi pare di capire - l'idea che la Bibbia in quanto parola di Dio, oltre ad essere *tutta* vera, contenesse anche *tutta* la verità. Se molti passi biblici apparivano oscuri o insignificanti, o persino contraddittori e spiazzanti, non c'era nulla di male a “inventare” (o a farsi suggerire dallo Spirito) le esegesi più fantasiose: anzi, questo era per così dire un dovere del credente. *In fondo, ogni cosa doveva necessariamente avere un senso in mente dei, a meno di ipotizzare che Dio si diverta a prenderci in giro. La cosa che a noi oggi appare più logica, cioè di tentare di ricostruire nei limiti del possibile - come per ogni documento umano - l'intento dell'autore di quel particolare testo, era non solo impossibile per mancanza degli strumenti storico-filologici adatti (emersi solo con l'Umanesimo), ma anche fuori dall'orizzonte dei nostri antenati: in fondo, poco interessante.*

“Quando gli “editori” fissarono il canone biblico sia ebraico che cristiano, vi inclusero visioni mutuamente incompatibili, collocandole fianco a fianco senza commento. *Fin dall'inizio, gli autori biblici si sentirono liberi di rivedere i testi da loro ereditati conferendo loro un significato interamente diverso.* Esegeti posteriori presero la Bibbia come un prontuario per i problemi del loro tempo. Talvolta le concessero di dar forma alla loro visione

del mondo, ma si sentirono anche liberi di cambiarla e di farla parlare alle condizioni del tempo. *Di solito, essi non erano interessati a scoprire il significato originario di un passaggio biblico.* La Bibbia si “dimostrava” sacra perché la gente scopriva continuamente nuovi modi di interpretarla, e scopriva che questo difficile insieme di antichi documenti gettava luce su situazioni che gli autori non avrebbero mai potuto immaginare. La rivelazione continuava: non era stata limitata a una lontana teofania sul Sinai; gli esegeti continuavano a rendere udibile la Parola di Dio in ogni generazione. Alcune delle massime autorità sulla Bibbia insistevano sul dovere di porre la carità come principio guida dell'esegesi. Tutte le fedi sostengono che la compassione non è soltanto la prima delle virtù e il test della vera religiosità, ma che realmente essa ci introduce al Nirvana, a Dio o al Tao” (*The Bible* cit., p. 5, trad. e corsivo mio).

In sostanza, *l'esegesi dei testi sacri è stata vista soprattutto come una disciplina spirituale piuttosto che una specializzazione accademica*; lo scopo di tante ingegnose interpretazioni di passi oscuri o problematici, non era secondo la Armstrong di tipo scientifico, ma era piuttosto la contemplazione, il raggiungimento dell'*extasis*, l'esperienza dell'originaria completezza, pace o armonia, il cui simbolo biblico è il Paradiso terrestre (i *koan* e le formule ripetitive presenti in tutte le religioni tendono allo stesso risultato, a un accesso privilegiato alla sfera del sacro). Spesso in passato abbiamo preso in giro ebrei e musulmani per la loro idolatria del libro: ma nell'occidente cristiano non abbiamo forse praticato l'idolatria della dottrina?

Non penso di proporre un'idea tanto nuova avanzando l'ipotesi che i cosiddetti “misteri” della dottrina cristiana, a cominciare dalla trinità e dell'incarnazione, abbiano come funzione propria non la conoscenza di Dio, ma proprio all'opposto, quella di farci *sperimentare* la sua incomprendibilità e ineffabilità. È un'idea che in qualche forma troviamo nei Padri, in Cusano (*coincidentia oppositorum*) e nei mistici, e anche nella *Grammar of assent* di John Henry Newman. Proprio come il *koan* che chiede qual è il suono di un applauso con una mano sola, queste dottrine sembrano essere soprattutto delle scorciatoie verso l'estasi e la contemplazione. Questo ci inviterebbe anche a riflettere - specie con i padri del deserto - sul valore

del silenzio non solo come preparazione alla preghiera, ma come preghiera esso stesso.

Dalla filosofia della lettura della Bibbia alla filosofia del dialogo interreligioso.

Secondo la Armstrong, il compito del nostro tempo è quello di estendere il “principio di carità” dalla lettura dei propri libri sacri alla lettura di quelli altrui. Un compito del quale la nostra autrice ha fatto la propria ragione di vita: lo studio dei grandi testi religiosi dell'umanità affrontato con questo spirito di “compassione”, di autentica *pietas*, può diventare preghiera, quasi una specie di *lectio divina* ecumenica che dalle pagine della Bibbia si estende a quelle dei testi sacri di tutti i popoli. Non c'è dubbio che molte pagine del Primo Testamento - ma anche del Nuovo - oggi ci facciano problema, alla luce delle nostre attuali consapevolezze scientifiche ed etiche, non meno di quanto non facciano problema alcuni passi ad es. del Corano. Si tratta dunque di vedere come intendiamo porci nei confronti della Bibbia, e *insieme* nei confronti degli altri testi sacri, nel dialogo con le altre tradizioni religiose.

La Bibbia è stata spesso usata per giustificare violenza ed oppressione, ma proprio perché c'è stato (e continua ad esserci) questo utilizzo distorto “ebrei, cristiani e musulmani hanno il dovere di porre in essere una contro-narrazione che sottolinea i tratti benigni delle loro tradizioni esegetiche. La comprensione e la cooperazione tra le fedi è ora essenziale per la nostra sopravvivenza: forse membri delle tre fedi monoteistiche dovrebbero lavorare assieme per dar vita ad una ermeneutica comune.” (*The Bible* cit., p. 224). In altri termini: se un'interpretazione di un testo biblico tende a legittimare l'odio o il disprezzo nei confronti di una parte dell'umanità, per ciò stesso essa non deve essere ritenuta accettabile.

Questo porta la Armstrong a proporre l'idea di un “canone all'interno del canone”, di un accordo tra gli esegeti dei vari libri sacri per favorire le interpretazioni che vadano nella direzione della centralità della “regola aurea”, vista come il cuore e la regola non solo della Bibbia, ma di tutti i grandi testi religiosi: un atteggiamento “compassionevole” (forse noi preferiremmo dire “empatico”) che superando la chiusura dell'ego su se stesso, ci porti a sentire le gioie e i dolori dell'altro come nostri

propri. E cita grandi studiosi dell'islam come Louis Massignon e G.S. Hodgson per sostenere la necessità, per lo storico, di ampliare il proprio punto di vista per far posto a quello del gruppo da lui studiato, senza cessare di chiedersi “Perché?”, fino a che non riesce a far proprio intuitivamente, sul piano umano, il significato di un determinato comportamento (*The spiral staircase*, p. 325). Né Karen si è limitata a scrivere e pubblicare: sua è stata l'iniziativa della *Charter for compassion*, un movimento internazionale da lei fondato con altri nel 2009, e volto a riportare la compassione al centro della vita morale e religiosa.

Nel riassumere il proprio cammino di vita, la Armstrong ritorna all'immagine della scala a chiocciola. “La mia vita ha continuato a cambiare, ma al tempo stesso mi sono trovata a girare sempre attorno agli stessi temi, alle stesse questioni, persino

ripetendo gli stessi errori. Ho provato a lasciare il convento ma continuo a vivere da sola; passo i giorni in silenzio, quasi interamente occupata a scrivere, pensare e parlare di Dio e di spiritualità. Ho chiuso il cerchio. Questo mi ricorda la scala di *Mercoledì delle ceneri* di Eliot, che mi rappresento come una stretta scala a chiocciola. Ho cercato di uscirne unendomi ad altri in quella che mi pareva una bella, ampia scalinata, affollata di gente. Ma non ci riuscivo, e quando tornai alla mia scala a chiocciola trovai una soddisfazione, una pienezza che non mi attendevo. Ora, devo salire da sola per la mia scala, e continuando, un gradino dopo l'altro, non faccio che girare, apparentemente avanzando poco, ma ascendendo, spero, verso la luce” (*Ibidem*, pp. 341-342).

Alberto Bosi

IL NUOVO PARADIGMA

Il vecchio paradigma epistemologico che ha retto la struttura culturale dell'Occidente negli ultimi tre secoli si sta squagliando come neve al sole ma il nuovo non è ancora emerso apertamente. Se ne colgono qua e là alcuni indizi sotterranei che serpeggiano in vari aspetti della cultura contemporanea. Questi riguardano: il superamento del modello economico neoliberista, la convergenza tra scienza e coscienza, la nuova spiritualità che va oltre le/la religione, la filosofia della condivisione, la coscienza ecologica, la democrazia dal basso, la consapevolezza di essere tutti membri di un unico equipaggio a bordo di una barca comune navigante nel cosmo in balia di preoccupanti mutamenti climatici.

I cardini epistemologici del vecchio paradigma della cultura laica oggi in crisi sono: le certezze cartesiane, cioè il *cogito ergo sum* e la netta distinzione tra *res extensa* e *res cogitans*; l'idea che l'unico mondo reale sia quello materiale; l'idea che la materia, l'energia, lo spazio, il tempo siano principi primari nettamente distinti; l'idea che la materia sia inerte e non senziente; l'idea che la coscienza senziente sia un epifenomeno della materia; l'idea che i rapporti naturali si fondino sulla competizione e quelli umani sul principio hobbesiano “*homo homini lupus*”. I cardini del vecchio paradigma della cultura religiosa tradizionale che oggi sono messi in discussione riguardano invece: l'idea che il mondo sia stato creato perfetto da Dio una volta per sempre e che

l'uomo abbia corrotto quella perfezione originaria disubbidendo a un comando divino, facendo così decadere sé e tutta la creazione in uno stato di imperfezione; l'idea che il sacrificio vicario di Gesù di Nazareth (uomo/dio) abbia restituito la perfezione originaria, riparando la colpa commessa e riaprendo così la via del ritorno a Dio, mentre il mondo materiale terreno (la materia) sarebbe rimasto però un luogo di corruzione in contrapposizione al mondo celeste, spirituale e divino (lo spirito) al quale il sacrificio di Gesù aveva riaperto l'accesso.

Il nuovo paradigma che si va oggi affermando propone invece una visione olistica convergente, in cui il principio della relazione (l'interessere) è il fondamento operativo di tutto l'Universo. Geologicamente siamo usciti dall'Olocene e siamo entrati nell'Antropocene¹ ma mentalmente viviamo ancora all'interno del dualismo cartesiano di mente/materia e nel meccanicismo newtoniano dell'Universo inteso come un gigantesco orologio in cui Dio è il Grande Orologiaio. Non ci siamo ancora resi conto dell'intrinseca continuità che tutto collega

¹ (Il termine “anthropocene” è stato coniato negli anni '80 dall'ecologista Eugene F. Stoermer. Non c'è accordo sulla data di inizio. Per alcuni inizia con la Rivoluzione Industriale (1850), per altri con la nascita dell'agricoltura e con la rivoluzione neolitica (12000 BCE). Il termine indica l'impatto umano sull'ambiente che ha modificato e alterato significativamente la biodiversità, soprattutto a partire dal 1950).

e tutto sorregge.

L'altro fenomeno che caratterizza l'insorgere del nuovo paradigma è il progressivo dissolversi dei contorni dell'identità umana e dell'idea della centralità dell'uomo quale punto culminante della creazione. Sempre di più affiora in ambito scientifico la consapevolezza che noi siamo una specie ancora in evoluzione, in cammino con le altre specie, una specie che va combinandosi sempre più intimamente con una tecnologia da noi stessi creata, che porterà a un'ibridazione crescente tra l'uomo e la macchina e forse verso una nuova specie di *techno-sapiens* come sostengono i fautori del movimento transumanista.

In ambito biologico si va consolidando l'idea che l'evoluzione non sia una lotta ma una danza cooperativa in cui la creatività è la forza trainante. Questa convinzione nasce dalla nuova concezione sistemica della vita secondo la quale il mondo materiale è una rete inseparabile di relazioni autoregolantesi in cui il singolo organismo non è una macchina ma un sistema costituito di sottosistemi interagenti. Questo nuovo paradigma sistemico si fonda su tre concetti: le relazioni, gli schemi, le reti. La rete appare come il modello di organizzazione della vita in ogni sua forma (tutti gli organismi sono infatti reti di cellule e a loro volta le cellule sono reti di molecole e le molecole sono reti di atomi che sono reti di particelle); ciò comporta il passaggio dalla vecchia visione del mondo come macchina a quello del mondo come rete. In ambito sociale questo significa passare dalle organizzazioni gerarchizzate alle organizzazioni decentralizzate.

Da queste affermazioni scaturisce anche una nuova concezione della mente che supera la divisione cartesiana *res cogitans/res extensa*. La mente non è una cosa bensì un processo – così sostiene la cosiddetta “teoria di Santiago della cognizione” elaborata da Marturana e Varela –; essa afferma l'identificazione del processo della cognizione, cioè la conoscenza, con il processo della vita. La cognizione (conoscenza) è l'attività coinvolta nell'autogenerazione e autoperpetuazione delle reti viventi; l'attività dei sistemi viventi è una attività mentale e le interazioni degli organismi viventi (piante, animali, umani) con l'ambiente sono interazioni di tipo cognitivo. La vita e la cognizione sono inseparabilmente collegate. L'attività mentale è immanente alla materia a tutti i livelli della vita e non richiede necessariamente un cervello (anche le piante, pur essendo prive di cervello, sono sempre impegnate in attività cognitive). Nella “teoria di Santiago” viene sviluppata in modo nuovo la relazione mente/cervello. La mente non è una struttura ma è un processo, mentre il cervello è una struttura che media questo processo, perciò la

relazione mente cervello è la relazione tra un processo e una struttura; tuttavia il cervello non è la sola struttura che partecipa al processo della cognizione ma l'intero organismo vi prende parte. Mente e materia non appartengono più a due categorie distinte ma rappresentano due aspetti complementari del fenomeno della vita: il processo e la struttura.

Questa nuova interpretazione delle relazioni vitali porta verso una visione chiamata “ecologia profonda”, termine coniato da Arne Naess (filosofo norvegese), secondo il quale il mondo vivente è totalmente interconnesso e gli umani non sono separati da esso né hanno più valore in sé. L'ecologia profonda descrive se stessa come *profonda* perché è interessata alle domande filosofiche *fondamentali* sul ruolo della vita umana come parte dell'ecosfera, distinguendosi così sia dall'ecologia come branca delle scienze biologiche sia dall'ambientalismo meramente utilitaristico basato sul benessere dei soli umani.

Il paradigma “post-religione”

In ambito religioso cristiano assistiamo parallelamente all'elaborazione di un nuovo paradigma che afferma la fine della concezione del dio teistico che dall'alto governa, dispensando premi e punizioni quale fondamento del credere. Anche Dio viene raccontato e riscoperto come relazione, la Relazione per eccellenza, che attira tutta la creazione verso un movimento di realizzazione e di pienezza. Sul piano religioso tali profonde trasformazioni stanno portando verso un processo di radicale ripensamento della teologia cristiana, fuori del *mainstream* istituzionale, che ha dato vita al cosiddetto “paradigma postreligione”. Questo è la conseguenza di ricerche e di tesi sviluppatesi nell'ambito sia protestante sia cattolico, che ha avuto come antesignano il movimento modernista, nato tra la fine dell'800 e l'inizio del '900 nella Chiesa Cattolica e volto a ripensare il messaggio cristiano alla luce delle istanze della società moderna. Risalgono invece a tempi più recenti, al 1998, le famose 12 tesi di Spong, vescovo episcopaliano (*Why Christianity Must Change or Die*), mentre in ambito cattolico il teologo R. Panikkar, pochi anni dopo, coniò il termine *cosmoteandrico*, per definire il rapporto tra realtà e divinità (“Il principio cosmoteandrico potrebbe essere espresso dicendo che il divino, l'umano e il terreno sono le tre dimensioni irriducibili che costituiscono il reale, cioè ogni realtà in quanto reale”).

Nel 2011 il tema del rinnovamento teologico venne affrontato dalla Commissione Teologica

Internazionale dell'Eatwot (Ecumenical Association of Third World Theologians'), in un convegno tenutosi in Brasile, che pubblicò sulla rivista *Voices* i risultati con il titolo "*Toward a Post-religious Paradigm*", le cui tesi conclusive sono: "Post-religione non significa post-religioso né post-spirituale, ma, in senso stretto, più in là del religioso, cioè più in là di quello che sono state le religioni agrarie ovvero ... una religiosità senza religioni (agrarie), una spiritualità senza la configurazione socio-istituzionalizzata propria dell'età neolitica (senza programmazione sociale, senza sottomissione, senza dogmi...)."

Ilia Delio

Una voce della nuova teologia

Oggi il paradigma post-religioso ha varie voci, rappresentate da teologi e teologhe che stanno elaborando un discorso che tenga conto delle nuove teorie riguardanti l'interconnessione sempre più evidente tra i vari aspetti della realtà. Tra queste voci voglio qui presentare alcuni spunti inerenti alle riflessioni di Ilia Delio, una suora francescana statunitense, particolarmente attiva sul piano di tali ricerche.

Secondo la Delio viviamo oggi un profondo senso di straniamento dalla vita e dal cosmo di cui siamo parte e ciò genera quel diffuso senso di solitudine, incertezza e confusione che pervade tutto l'Occidente. Forse non siamo del tutto consapevoli che esiste una stretta correlazione tra la nostra visione cosmologica – come ci rappresentiamo l'Universo e la sua origine – e la nostra immagine di Dio. Per lo più, infatti, il nostro discorso religioso ancora proviene da una sorpassata visione cosmologica medioevale, pur avendo la scienza fatto nel frattempo passi da gigante a riguardo. Pensiamo di solito a Dio come a un essere che ci guarda dall'alto, una sorta di supervisore/regolatore, di geometra che ha organizzato e regola il mondo e che si prende, o non si prende cura di noi come vorremmo. Questo pensiero ristretto ci impedisce di guardare oltre il nostro orizzonte limitato: ci siamo distaccati dalla natura e dalla creazione, abbiamo perso la speranza e viviamo una sorta di disperazione esistenziale, separati come siamo dal cosmo.

La sfida odierna consiste dunque nel superare la visione religiosa cristiana (sia cattolica sia

protestante) basata su una idea di cosmo fisso e statico ed entrare nel paradigma scientifico contemporaneo. Questo segna la fine del mondo newtoniano, statico e ristretto, perché afferma che siamo immersi in un sistema aperto e interconnesso in cui le azioni locali possono avere effetti globali. Ci troviamo oggi nel pieno del momento di passaggio da un paradigma meccanicistico a uno olistico, in cui ciascuno deve considerarsi un *holon* (tutto) che è parte di un più largo *holon* e passare dal funzionamento secondo un sistema chiuso a uno aperto. Gesù può essere considerato un esempio di trasformatore di sistemi, da uno chiuso di tipo giuridico legalista a uno aperto di relazioni tra uguali. Per secoli abbiamo avuto una rappresentazione di Dio, quale Essere Assoluto, derivata dalla metafisica greca (Platone, Aristotele), ma ora è necessario un nuovo pensiero che porti a una nuova concezione di Dio. Per far ciò Ilia Delio fa ampio riferimento al pensiero di Teilhard de Chardin (TdC).

Per TdC l'energia ha due direzioni: una orizzontale, di attrazione e l'altra verticale, di trascendenza. Si tratta però di un'unica energia che TdC chiama "Amore". In tale contesto l'Amore non è un'emozione o un sentimento, ma, nel senso più profondo, è il sommo bene che cerca il bene di un altro ed è perciò intrinsecamente relazionale. L'essere è infatti un "essere con"; non esiste l'essere se non l'essere in relazione (interessere). Quindi Dio che è concepito come l'Essere supremo secondo la teologia tradizionale non può più venir immaginato come un essere a sé stante, chiuso in una capsula inviolabile, ma è l'Essere in relazione, in una relazione diretta e continua con la sua creazione e dunque anche con ciascun aspetto di essa, noi compresi. Dio ci è dunque più intimo dell'intimità di noi stessi. Sta dentro di noi. Vive e veglia con noi. Se la struttura fisica dell'Universo è quell'Amore che, come dice Dante, in Dio "*s'interna, legato con amore in un volume, ciò che per l'universo si squaderna*", allora non dobbiamo dire che Dio ci dà l'Amore ma piuttosto che Egli è l'Amore manifesto in questo Universo. Questo Universo è reso appunto attuale grazie a un Dio che ama in modo inesauribile e che così facendo genera e mantiene il tutto in vita. L'Amore è dunque la forza di unione che unendo crea nuove strutture sempre più complesse e genera nuova vita; esso è sia la forza cosmologica che sta al

centro dell'Universo, indistinguibile dalla forza di attrazione molecolare da cui si genera la materia, sia quella "cura" (caring) che la Vita rivolge alle sue creature.

Questa totalità dell' Amore è riassunta nell'affermazione (riferita al Cristo nell'Apocalisse) "Io sono l'Alfa e l'Omega" il principio e la fine di tutto. Per TdC l'esistenza stessa dell'Universo punta verso quell'Omega. Diventare Omega significa seguire la direzione dell'evoluzione, facendo crescere e ampliando la consapevolezza, l'essere, la convergenza. A causa dei nostri schemi mentali newtoniani siamo per lo più preoccupati da cosa ci può accadere riguardo al futuro, invece di focalizzarci su quali nuovi spunti vitali si presentano a noi in ogni momento. Temiamo il nuovo, dimenticando che Dio è il futuro, è il nuovo, e in esso Dio procede come infinita affermazione di possibilità. Il futuro è già in essere nel momento presente, nella possibilità di ciò che esso può essere. Potremmo dire che il "Nuovo", come categoria "di ciò che non è ancora", sia uno dei possibili nomi di Dio (*New is the name of God* – così dice la Delio); Dio è stato pensato troppo nel passato, come essere concluso, bisogna ora ripensarlo nel futuro come portatore di nuovo, di creatività inesauribile e di rinnovamento continuo. La natura è la miglior rivelatrice del potere creativo e rinnovante dell'amore di Dio. Viviamo dentro un inverno mentale senza attesa di primavera. Da un dio "supervisore" che dal passato controlla il presente, dobbiamo passare a un dio e a un mondo congiunti in un processo comune, in cui Dio dà energia al mondo affinché si dispieghi nella sua pienezza.

Il Cristianesimo come fede religiosa potrebbe avere veramente qualcosa da offrire a questo mondo in evoluzione, perché esso dà per certa l'idea che Dio, tramite il Cristo incarnato, è immerso nella materia/storia fin dalle origini dell'Universo ed è sempre presente durante tutto il dispiegarsi del processo evolutivo. Questa teologia dell'incarnazione ci porta oltre la teologia della redenzione dal peccato, secondo la quale la morte di Gesù è il prezzo pagato per la colpa (*o felix culpa!*) del peccato di Adamo; al contrario, Cristo non è più la ricompensa richiesta da Dio per il peccato originale, bensì è il primo nell'intenzione dell'amore di Dio e per mezzo di lui l'intero Universo è stato fatto, come possiamo leggere nel prologo al Vangelo di

Giovanni. Perciò Cristo non è la figura giuridica che è servita alla redenzione del cosmo, ma è organicamente correlato ad esso e, in quanto punto Omega, ne è anche il suo attrattore.

L'evoluzione è il dispiegarsi del Cristo, voluto fin dalle origini nel pensiero divino. Essa non è dunque un cieco processo meccanico, ma è un processo di "personalizzazione" cosmica. La vita intera è come un gigantesco processo di formazione di una persona cosmica verso cui tutto tende in unificazione; l'evoluzione non è qualcosa che si evolve ma "qualcuno" che si completa (l'Adamo che riunisce in sé l'umanità tutta). In essa Gesù rappresenta il momento cardine, quale essere umano completamente sintonizzato con il Padre; in lui vediamo un nuovo livello di consapevolezza, di immediata relazione con Dio, di libertà e responsabilità; vediamo anche ciò che significa essere "entangled" (correlato) con Dio, ossia vediamo come il fatto di essere guidato da una profonda libertà interiore permise a Gesù di vivere secondo un nuovo livello di consapevolezza, libero dalla legge e dal potere del mondo. Egli manifesta una nuova struttura dell'esistenza che passa dall'*individuale* all'*essere persona* irradiante un'energia illimitata e libera, che dalla propria profondità avvolge ogni aspetto della vita dicendo: **"Io sono, possa tu essere"**. Gesù sempre vive tra la soglia del presente (Io sono) e quella del futuro (possa tu essere). Essendo condotto solo dall'amore, egli realizzò in sé la persona completamente integrata in Dio.

L'esperienza terrena di Gesù culmina con la croce e la resurrezione che è da sempre il cuore del messaggio cristiano. Oggi la resurrezione è messa in disparte e ci crediamo poco. Siamo chiamati, invece, a risorgere, cioè a vivere un nuovo livello di coscienza e di vita, una nuova energia, un nuovo senso di sé e di appartenenza al cosmo. Noi pensiamo alla nostra salvezza nei termini di qualcosa di individuale e spirituale, concernente l'altro mondo; per la Delio, come per TdC, siamo invece parte di un tutto cosmico che è santo in Dio e che procede in un processo di santificazione e unione sempre più intima con Lui in un modo che è al di là di ogni nostra possibile immaginazione. Dobbiamo lasciare che Dio sia Dio e permetterci di sognare un nuovo mondo innanzi a noi. Pur essendo il Cristianesimo una religione in evoluzione e

dell'evoluzione, noi l'abbiamo trasformata in una religione statica, fissata nel passato; Gesù invece è novità, speranza, creatività e riconciliazione di tutta la creazione verso una nuova creazione. Egli afferma che chi crede in lui compirà opere ancor maggiori delle sue, perché lui ritorna al Padre e ci invierà lo Spirito; noi dobbiamo scoprire ciò che significa quello "Spirito" che sta nel cuore della creazione e che lui ci trasmette affinché continuiamo l'opera sua: *noi siamo ora il Cristo in evoluzione*.

Il battesimo dovrebbe indurci a domandarci se siamo pronti a entrare in questo processo evolutivo di rinnovamento. Il nuovo vino richiede nuovi otri e l'intero paradigma esige una nuova formulazione. Il Vangelo ci chiede di essere risorti, di vivere la pienezza della nostra vita mentre noi, per lo più, viviamo un cristianesimo seduto, confortevole, terapeutico. Se siamo chiamati a essere co-creatori nella creazione, ciò significa: essere pronti a darci, a mettere tutto in gioco, a lasciare la propria zona di confort se le circostanze lo richiedono, perché noi siamo ora parte del Cristo cosmico in formazione. Siamo chiamati a diventare consapevoli di essere singole parti della Coscienza dispiegantesi nel suo processo evolutivo, e che il nostro centro più profondo, il nostro Sé, è egli stesso in evoluzione ed è il prodotto dell'incontro con molti altri Sé, in un ininterrotto processo creativo in divenire.

Riprendendo il pensiero di TdC, suor Ilia fa notare che l'evoluzione si dirige dalla cosmogenesi alla biogenesi e ora, grazie ai computer, ci immette nella noogenesi. Questo nuovo livello evolutivo ci porta verso la convergenza e l'unificazione del pensiero. La tecnologia può aiutare questa convergenza, ma l'uso che ne faremo sarà fondamentale, perciò dobbiamo sviluppare una tecno etica e linee guida per stabilire come controlleremo i bisogni e i poteri dell'energia psichica e spirituale che si sta dispiegando. Per TdC dobbiamo diventare non trans-umani (alterazione cibernetica della persona umana) ma ultra-umani, cioè realizzare l'espansione della comunità umana attraverso una maggiore unità e profondità. Oggi c'è una certa coscienza globale per le sorti del mondo, ma viviamo ancora molto divisi tra l'attrazione per l'unità e la resistenza ad essa, a causa della paura di non sapere quanto ci costerà e cosa comporterà l'abbandono delle nostre individualità.

Dobbiamo quindi ricordarci che siamo una specie

fatta di singoli individui in divenire, non finiti anche a livello del nostro io e che siamo partecipanti attivi al processo evolutivo; non siamo meccanismi ma processi in divenire; se cambia il nostro livello di consapevolezza, iniziamo ad attrarre una nuova realtà in cui siamo chiamati a una dimensione di partecipazione crescente all'amore e alla vita divina; essere vivi è continuamente un nuovo inizio, un processo continuo di lasciar andare e di aver fiducia che il nuovo ci guiderà sempre attraverso il fluire inesauribile della Vita.

Il compito attuale consiste nello scoprire il cosmo interno, guardando alla nostra vita interiore; dobbiamo diventare innanzi tutto poveri delle nostre sovrastrutture mentali, lasciando fluire la vita e l'amore, accogliendo anche la sofferenza che è coesistente con l'amore. Abbiamo bisogno di una nuova saggezza che veda le cose con la profondità del terzo occhio, quello del cuore, e che ci tenga legati al momento presente e a una profonda interrelazionalità. È necessario ripensare alla creazione e alla comunità cosmica di cui siamo parte per sentirla veramente come la nostra casa comune, in cui cielo e terra sono due parti della medesima realtà. Là dove è il nostro cuore là è la nostra casa e allora ci prenderemo veramente cura di questo pianeta e delle sue creature e allora il paradiso sarà qui.

Siamo sull'orlo di questa soglia evolutiva, ma ciò richiede la nostra partecipazione consapevole per realizzare la "planetarizzazione" e la "cristogenesi" che ci attendono. Dobbiamo riconoscere come base della nostra esistenza l'interconnettività, a causa della quale ogni nostra azione si riverbera sulle altre singole totalità che sono, a loro volta, parte dell'unica totalità. Il peccato è la resistenza a questo processo e il rifiuto di sentirsi parte del tutto a causa dell'esaltazione del proprio isolamento egoico. Dio è dunque il potere del Futuro che ci porta alla soglia di un altro Universo, perciò non dobbiamo temere il Futuro, perché temere il Futuro significa aver paura di Dio, il quale è solo Amore. Attraverso l'Amore di Dio in cui siamo immersi soffia continuamente il vento dello Spirito a cui dobbiamo diventare sensibili. Siamo consci che ogni volta che prendiamo un respiro stiamo respirando Dio? In ogni respiro Dio ci dice: respira, ama, e crea il nuovo e incessantemente ci ripete I AM MAY YOU BE (Io sono, possa tu essere).

Stefano Filippi (francostefanofilippi@hotmail.com)