

I QUADERNI DELLA SPERANZA

a cura di Filippo Liverziani
Il Convivio, centro di studi e comunità di ricerca
Via dei Serpenti, 100 00184 Roma Tel. 06/4819983-9669204

25

LA VITA E IL TEMPO NELLO SPECCHIO DELL'ETERNO

1. Riscoperta di Dio
2. Riscoperta degli angeli

INDICE

	Pag.
<i>Premessa</i>	3
<i>Parte prima – RISCOPERTA DI DIO</i>	4
1. Il Dio creatore e la nuova fisica	4
2. Le dimensioni dell'Assoluto	10
3. Dal puro Sé all'Uno-Tutto: un'altra via per scoprire l'immortalità	17
4. L'eterno presente e la creazione	23
5. Nel tempo verso l'eternità	29
6. Il divenire sfocia nell'eterno?	36
7. Trinità e incarnazione: una dogmatica da riscoprire	41
8. Qualche buona ispirazione dalla Gnosi	48
<i>Parte seconda – RISCOPERTA DEGLI ANGELI</i>	54
1. Tutto quel che esiste riceve senso d'essere da una coscienza. Se, però, non si vuol cadere in forme di panteismo, quella coscienza che dà senso d'essere ad ogni realtà bisogna concepirla non unica ma articolantesi in una molteplicità di coscienze autonome: appunto, angeliche.	55
2. La fenomenologia religiosa degli uomini primitivo-arcaici attribuisce una coscienza ed una quasi personalità ad ogni essere anche puramente materiale. E gli esseri più potenti finiscono per connotarsi come dèi.	56
3. Con la rivelazione-rivoluzione monoteistica l'Ente supremo celeste rivendica la sua posizione di Dio unico. Di fronte all'unico vero Dio non ci possono essere "dèi", ma solo "angeli". In un tale contesto, quale funzione hanno gli angeli propriamente? Quella di rendere possibile la manifestazione del Dio uno ed eterno nella molteplicità delle situazioni spazio-temporali.	58
4. Gli angeli sono innumerevoli e anche di varietà estrema: dagli "spiriti di natura" agli angeli custodi dei singoli uomini e a quelli tutelari di chiese, città, nazioni e di ogni umana collettività.	64

5. L'angelo è presenza divina immediata e nondimeno imperfetta perché filtrante attraverso l'imperfezione della finitezza e la negatività del male presente nel mondo. 68
6. Il male presente nel mondo vien fatto risalire al peccato originale degli uomini. Eppure tante forme e potenzialità di male esistevano già nella creazione prima della comparsa dell'uomo. 69
7. È più ragionevole far risalire la presenza del male nel mondo anche pre-umano a un peccato che preceda quello degli uomini: appunto a un peccato degli angeli, il solo veramente originario. 70
8. Al peccato originale degli angeli troviamo riferimenti nella Bibbia: dalla Sapienza all'Apocalisse, da Ezechiele allo stesso Gesù Cristo, a Paolo, Pietro e Giovanni. Al peccato angelico si allude in qualche maniera pur indiretta anche nel racconto di Adamo ed Eva. 75
9. Il male è introdotto nella creazione dal peccato degli angeli e la lotta contro il male si svolge primariamente ai livelli angelici. 77

PREMESSA

Con mezzi pur umili, ma sperando e confidando in una buona ispirazione, il presente Quaderno ardisce trattare argomenti altissimi: la vita intima di Dio e il rapporto, più "esterno", di Dio col mondo creato, attraverso la mediazione degli angeli.

Il Quaderno si articola in una serie di saggi. La *Parte prima* ne raccoglie otto, mentre la *Parte seconda* si identifica col nono, di assai maggiore estensione.

La varietà dei saggi, scritti in occasioni diverse, comporta ripetizioni, di cui ci scusiamo in anticipo.

Trattandosi di temi abbastanza ardui e complessi, il lettore volenteroso può sfruttare la ripetizione, fastidiosa che sia, per meglio assimilare concetti, come quello dei diversi livelli e modi d'essere della Divinità e delle esperienze spirituali diverse cui il contatto con ciascuno dà luogo.

Se ritiene, invece, di averli già ben compresi, ogni volta che si ripresentano può limitarsi ad una scorsa. Magari non troppo rapida: poiché vi si potrebbero dare precisazioni e sfumature nuove, da non lasciarsi del tutto sfuggire.

Parte prima

RISCOPERTA DI DIO

1. Il Dio creatore e la nuova fisica

È significativo, per questo tema, un passaggio del discorso che Pio XII tenne alla Pontificia Accademia delle Scienze nel 1951. Trattando le implicazioni delle moderne teorie cosmologiche, il papa si riferì all'ipotesi del "big bang". "Tutto sembra indicare", disse, " che l'universo abbia avuto un poderoso inizio in tempi finiti".

Lo ricorda Paul Davies nel suo libro *Dio e la nuova fisica*, edito nella traduzione italiana da Mondadori (Milano 1984).

Paul Davies è un docente universitario di matematica e di fisica teorica, oltre che uno studioso di cosmologia. E mi pare che il suo libro possa ben costituire un punto di riferimento privilegiato per chi voglia confrontare la propria esperienza religiosa cristiana con i dati della fisica di questo secolo, dopo la svolta impressale da Einstein e Planck.

Si tratta, poi, ovviamente, di affrontare tutta una letteratura, che ha i suoi volumi tecnici irti di formule matematiche, ma presenta, per fortuna nostra, anche una parte di alta divulgazione ad opera degli studiosi stessi.

Davies esprime qualche riserva su ogni possibile tentativo di assimilare al *big bang* la creazione di cui parla la Bibbia. Certo io sono ben persuaso che bisogna andare cauti e usare ogni discernimento; però, tutto considerato, vedo tentativi del genere con più favore.

Può essere che l'inizio del Libro della Genesi ci dia una rappresentazione diversa. Non bisogna dimenticare, tuttavia, che nessun testo biblico si propone come una descrizione scientifica di fenomeni, quali che siano.

Sono testi sacri, scritti in uno stile immaginoso, che vanno considerati in genere per il loro contenuto spirituale e assolutamente non vanno presi alla lettera. Dio stesso ci guardi da ogni fondamentalismo!

L'Antico Testamento, in modo particolare, ci offre di Dio una rappresentazione potente, che però, per certi aspetti, rimane ancora antropomorfica. Ecco, allora, che noi dobbiamo imparare a guardare attraverso le immagini, per cogliere quelle più profonde verità, che esse esprimono in maniera così forte e viva. Questo dobbiamo apprendere a fare senza fermarci alle immagini, come tali, più dello stretto necessario.

Le immagini, insomma, non vanno né buttate via, né assolutizzate; van prese per quel che possono dare. Sono puri mezzi espressivi – non certo astratti al pari dei concetti, ma concreti e potenti – di una verità che li trascende. È una verità che si concede, sì, in qualche misura alle immagini che la esprimono, ma, nel suo nucleo, ne rimane ben al di là.

Torniamo all'idea che noi possiamo farci della creazione dell'universo. Tante volte l'operare della Divinità viene fin troppo assimilato a quello di un artefice umano: il quale fa un progetto, poi raccoglie i materiali idonei, li lavora, li monta, ed ecco l'opera compiuta.

Tutto questo lavoro così articolato comporta una successione di momenti temporali, i quali appaiono inconcepibili nel caso di Dio. Solo di un Dio immaginato in termini antropomorfici si può dire che "prima" fa questo e "poi" fa quest'altro e così via.

La sola azione, il solo tipo di attività che metafisici e teologi attribuiscono a un Dio che sia al di sopra del tempo consiste in un atto unico, immodificabile, ma infinito.

Conviene che questa azione divina si concreti in un unico ma infinito atto di amore e di donazione di sé. In tal senso appare assimilabile a quel movimento iniziale che ha prodotto l'espansione dell'universo, che ha posto in atto il cosiddetto big bang.

Osserva Davies che, a quel che risulta oggi alla scienza, lo stato iniziale dell'universo dovette essere caratterizzato dalla massima semplicità. Le strutture e le attività complesse che connotano la sua condizione attuale paiono aver preso forma solo in momenti successivi.

In quel primo attimo di esistenza la sostanza cosmica era estremamente calda: la sua temperatura era certamente dell'ordine dei miliardi di miliardi di miliardi di gradi. E l'universo era in uno stato di massimo disordine.

L'intero cosmo si trovava ancora concentrato in uno spazio minimo, e all'inizio addirittura infinitesimale, come se fosse uscito da un punto geometrico ove si trovava in una condizione di concentrazione e di densità estrema.

Nel cosiddetto istante di Plank, cioè nel primo attimo in cui hanno significato i concetti di tempo e di spazio, si può calcolare che l'orizzonte dell'universo intero misurasse centimetri 10 alla potenza di -33 , pari a centimetri zero, virgola, seguono trentatré zeri e per ultimo si legge la cifra 1!

Muovendo da quella situazione di partenza, il big bang determina una formidabile espansione dell'intero universo, le cui proporzioni crescono rapidissimamente a dismisura. Già un miliardesimo di secondo dopo la creazione l'universo aveva le dimensioni del nostro sistema solare. Oggi esso ha dimensioni dell'ordine di miliardi di miliardi di miliardi di anni luce cubici.

Nel corso del big bang, l'immensa energia che si viene sprigionando pone in essere grandi quantità di materia e di antimateria, costituita rispettivamente da protoni e anti-protoni. Questi si annullano a vicenda.

Senonché ad ogni miliardo di antiprotoni vengono a corrispondere un miliardo di protoni più uno. È quell'uno che sopravvive, accompagnato da un elettrone solitario che gli gira intorno.

Ebbene tutta la materia che sussiste nel cosmo è formata da questi atomi sopravvissuti. L'infinitesimo residuo di materia che sopravvive al primo istante dell'esistenza è quella che va a formare le galassie, le stelle, i pianeti, gli esseri viventi e anche noi uomini.

La materia non appare tutta insieme in quel momento iniziale, in quel big bang, ma si viene a formare via via nel corso di miliardi di anni, forse sporadicamente per una successione di *mini-bangs*. Del resto, ciascuna singola particella può venire in essere in modo improvviso e imprevedibile.

La massa di un qualsiasi corpo, che misura la quantità di materia, equivale a energia. Un corpo con grande massa è massiccio e pesante, un altro corpo con massa minore è anche meno denso, più leggero e più facilmente movibile. Se massa

equivale a energia, la materia di un corpo è definibile come l'energia ivi racchiusa. Così la materia è energia condensata.

La massa è la misura della materia di un corpo, non solo, ma è anche la misura della sua inerzia. Ogni volta che un corpo muta il suo movimento, deve superare una resistenza, deve cioè superare l'inerzia di quel corpo. I fotoni viaggiano alla velocità della luce perché sono privi di massa, ma altri quanti di energia, che hanno una massa, si muovono a velocità inferiori.

Gli stessi meccanismi che agiscono nella formazione della materia determinano anche la sua distruzione. Sono necessari, però, tempi lunghissimi, come quelli idonei perché un protone si trasformi in un positrone e vada ad annullarsi con gli elettroni del medesimo atomo. Per fare un esempio che meglio ci riguarda, il corpo di un uomo perde un solo protone nel corso della sua intera vita.

Le riserve di energia dell'universo tendono, comunque, ad esaurirsi. L'energia del sole viene a prodursi grazie a un immenso consumo di combustibile nucleare ed è ipotizzabile un suo esaurimento tra quattro o cinque miliardi di anni. Quindi per noi c'è tempo. Si tenga conto che, secondo le risultanze più aggiornate, il sole esiste da quattro miliardi e mezzo di anni e l'intero universo da circa diciotto.

Così è già in atto la morte di altre stelle. Le più leggere esplodono, mentre le più pesanti, cioè quelle tenute assieme da maggiore forza di gravità, si contraggono su se stesse a una velocità crescente che finisce per superare quella della luce: per cui a un certo momento la stella non è più nemmeno visibile da noi e viene a costituire un "buco nero".

Qualunque corpo, quali che ne siano le proporzioni, tende a gravitare su se stesso. La gravitazione agisce in antitesi alla forza di espansione del big bang. In effetti questa formidabile forza espansiva ha perduto molto del suo slancio iniziale e tende a perderne sempre più.

La gravitazione di ciascuna realtà cosmica su se medesima si viene, così, a caratterizzare come una forza involutiva. Se non fosse bilanciata da altre forze, la gravitazione porterebbe ciascun corpo a cadere su se stesso, a implodere (che è il contrario dell'esplosione e dell'espandersi), ad aumentare la propria densità e materialità e anche il proprio disordine, a perdere energia e calore fino a raggiungere la "morte termica".

Una contrazione eccessiva di materia farebbe collassare gli stessi atomi, che, crollando ciascuno al proprio interno, si ridurrebbero a puri neutroni.

Non è qui il caso di menzionare tutti i vari fenomeni che potrebbero verificarsi nelle diverse circostanze dell'implosione di un corpo, grande o piccolo che sia, dalla stella all'atomo.

È comunque certo che il complesso dei fenomeni scatenati da una gravitazione non controbilanciata da altre forze e lasciata a se stessa porterebbe qualsiasi corpo non solo a quella contrazione che si è detto, ma, per ultimo, alla sua disintegrazione.

La distruzione dell'universo è evitata e, anzi, la sua evoluzione è promossa dalla forza stessa che ha scatenato il big bang. Questa forza positiva di espansione si continua in altre forze che paiono generare altri fenomeni evolutivi. È sempre il medesimo quid che, dopo avere posto in essere l'universo, ha determinato l'origine della vita e poi le tappe della sua evoluzione.

La vita è un insieme di fenomeni di ordine e complessità crescenti. Ma già prima del nascere della vita possiamo notare, nella stessa natura inorganica, strutture di una complessità che in qualche modo prelude a quella delle forme viventi.

Tra le manifestazioni di un tale ordine possiamo ricordare la formazione dei cristalli. E anche, per fare un altro esempio, il generarsi dei vortici in un fluido (che possono assumere forme a spirale anche molto elaborate e sicuramente decorative). Passando all'astronomia, notevoli appaiono, in questo senso, gli anelli di Saturno o la strana configurazione che assume la superficie di Giove come se la sua atmosfera si autorganizzasse in qualche modo.

Ma consideriamo i fenomeni di portata universale: e noteremo che la materia risulta distribuita uniformemente in ogni parte del cosmo. Consideriamo, ancora, che l'universo si espande ovunque alla medesima velocità.

Osserva sempre Davies: "Se si opta per lo scenario del 'big bang', sembrerebbe inevitabile concludere che l'universo è esploso in modo improbabilmente ordinato: una creazione casuale avrebbe comportato, con tutta probabilità e praticamente con certezza, un universo completamente disordinato" (p. 235).

I fattori di ordine che si possono ritrovare nell'universo cospirano a un ordine dinamico, crescente e, al limite, perfetto.

A tali fattori evolutivi se ne contrappongono altri, che muovono, sì, ciascuno essere a centrarsi e a consistere in se medesimo, ma, lasciati liberi, porterebbero ciascuno a decadere a una condizione di crescente disordine, di materialità bruta e informe destinata in ultimo alla distruzione, all'annichilimento.

Questi fattori involutivi tendono, di per sé, ad aumentare nell'universo la cosiddetta "entropia", cioè quella caduta nella materialità che si è cercato fin qui di caratterizzare in qualche modo.

Quegli altri fattori evolutivi che vi si contrappongono tendono, per contro, ad incrementare nell'universo l'ordine, un ordine più diffuso e anche migliore in senso qualitativo. Essi tendono, così ad aumentare nell'universo la cosiddetta "entropia negativa": cioè, per così dire, quella anti-entropia che qualcuno preferisce chiamare "sintropia". La chiamerò così anch'io, poiché il termine coniato dal nostro Luigi Fantappiè mi pare meno macchinoso e più bello.

Davies conclude, ancora, che "non vi sarebbe ordine affatto se l'universo non fosse nato con una considerevole riserva di entropia negativa", alias di sintropia (p. 231). Egli si chiede se ciò non dimostri l'esistenza di un Creatore, di un Dio. Svolge i pro e i contro di una tale ipotesi, e non solo di questa, ma di ipotesi alternative anche non molto diverse, con una ricchezza di argomentazioni, che non passerò qui in rassegna, poiché mi voglio fermare sulla conclusione che, in ogni caso, ordine e vita si alimentano di sintropia.

Mi basta sottolineare la necessità che l'universo, per ordinarsi, per vivere, per progredire, per ascendere alle espressioni più alte dell'essere e del valore, ha bisogno di alimentarsi a una relativa riserva di sintropia. E non è detto che debba trattarsi di una riserva limitata. Più che ad una cisterna, preferisco pensare a una sorgente.

Ho delineato il concetto di un Dio la cui realtà e vita si compendierebbero in un unico atto senza divenire o successione alcuna, ma anche senza limiti, infinito. Un tal Dio sarebbe amore infinito, infinita donazione di sé. L'espansione dell'universo scaturirebbe da quell'infinito atto di amore, indiveniente e uno nella sua assoluta semplicità, ma capace di conferire alla creazione la qualità d'essere più alta.

Un Dio così concepito quale Sorgente infinita e indistruttibile di essere e di bene, di valore, di bellezza, insomma di sintropia, eserciterebbe un'azione continua sull'universo per continuarne la creazione via via nel corso del tempo fino a

compiarla. Ma come potrebbe un tal Dio agire sulla molteplicità delle situazioni, che poi sono in continuo mutamento?

Sono convinto che una soluzione del problema possa venirci dal concetto degli "angeli". Così vengono chiamati in diverse tradizioni religiose. Sarebbero i veicoli della presenza divina nell'universo e gli intermediari tra Dio e gli uomini, tra Dio e le altre creature di ogni livello. Ogni realtà individuale o collettiva potrebbe avere il suo angelo, cioè il suo punto di comunicazione con Dio, il canale attraverso cui attingerebbe ogni ispirazione ed energia dalla Divinità.

Breve inciso. Oltre agli angeli come entità metafisiche ci possono essere angeli di elezione. E, anzi, auguriamoci che tutti lo divengano. Nella misura in cui si ponesse al servizio di Dio, e quindi al servizio dell'evoluzione dell'universo, ciascuna realtà potrebbe esercitare una funzione angelica di portatrice di Dio, di sua collaboratrice nell'opera della creazione. Tale è anche la vocazione di ciascun uomo e donna.

All'idea degli angeli, che incontriamo soprattutto nelle religioni monoteistiche, fa riscontro, nelle religioni politeistiche, la concezione degli dèi. C'è un dio del mare, ma anche un dio del sole, della luna, dei singoli pianeti e stelle. E ciascun albero potrebbe avere il suo genio: così ciascun fiume, ciascuna specie animale o vegetale, ciascun'arma, ciascun utensile, ciascuna forma o espressione della vita dell'uomo. L'olimpico di una religione politeistica che si rispetti è sempre affollato all'estremo. Alle divinità maggiori e minori associa innumerevoli spiriti di natura e spiriti delle cose e spiriti protettori delle singole attività umane, di ciascun momento in cui queste si articolano, di ciascuna istituzione in cui si concretano.

I politeisti chiamano tutte queste entità col nome di dèi, o con nomi che si equivalgono. Ma per i monoteisti nessuna creatura può chiamarsi "dio". C'è un solo Dio, l'unico al quale un tal nome compete. Una creatura può, invece, aspirare ad essere "angelo" di Dio, suo messaggero, veicolo della sua presenza, strumento del suo agire.

Il regno di Dio "non è di questo mondo". Verrà, nondimeno, un giorno, in cui il regno di Dio sarà "come in cielo, così in terra", allorché tutti gli uomini saranno disposti ad assumere, nel senso che si è detto, il ruolo di angeli, allorché la creazione intera assumerà il medesimo ruolo cooperando col Creatore al proprio compimento ultimo.

Volenterosi che siano, gli angeli appaiono veicoli tuttora assai imperfetti dell'iniziativa divina. Se pur si alimenta a Dio, ciascuna di queste entità è solidale con la realtà, individuale o collettiva, di appartenenza. E questo, senza dubbio, condiziona l'agire dell'entità angelica.

Ogni entità angelica è canale di quella sintropia che ha la sua Sorgente primaria in Dio e la applica nella situazione cui è preposta. Ma lo fa assai imperfettamente: per difetto sia di potere che, forse, di volere.

Non è detto che ogni energia scaturente dalla Divinità si mantenga necessariamente "positiva" in tutto. Per esprimere il medesimo concetto nell'altro linguaggio: non è detto che gli angeli siano tutti perfettamente "buoni". Tra quelli che aderiscono in pieno alla divina volontà e quelli che nettamente vi si oppongono, si può dare una gamma di entità che agiscano in maniera non negativa ma indipendente.

Ogni specie animale può avere il suo angelo, cioè il suo punto di comunicazione con Dio; ma ciascuna specie animale persegue un suo "imperialismo", che può essere

in contrasto con l'imperialismo di una specie diversa e può anche agire in una direzione antievolutiva. Anche un tumore ha un suo imperialismo impazzito.

Ciascun esistente ha il suo angelo, che è il suo punto di contatto con Dio; ma quell'angelo, che aderisce a quel tale esistente, può essere solidale con esso a tal punto da risultarne condizionato in pieno.

Questi vari concetti svolti nell'ultima parte del nostro discorso sono, chiaramente, estranei al discorso di Paul Davies, che io mi propongo solo di utilizzare sotto il profilo scientifico, riservandomi di ricercare le possibili integrazioni filosofico-teologiche in piena autonomia.

Se Davies, sulla base dei dati scientifici, contesta una certa immagine tradizionale di Dio, il problema che io mi pongo è di un aggiornamento di tale immagine.

È un'operazione che intendo svolgere per mio conto, anche perché la parte teologica del discorso di Davies mi pare carente, malgrado la complessa dialettica che egli vi dispiega. Vi procedo sulla base non solo dei dati scientifici, ma di quel che mi suggerisce la mia particolare visione e sensibilità religiosa.

Sto qui delineando il concetto di un Dio che, certo, non si mette a tavolino a progettare la sua creazione prima di porla in effetto. Ogni azione divina si riassume in un atto di amore infinito e di infinita e totale donazione di sé. Un tale atto dà origine a quell'espansione dell'universo, che procede dando realtà ad esseri sempre più autonomi.

Le entità angeliche attingono la sintropia dalla divina Sorgente e la immettono nelle situazioni cosmiche relative. Ciascuna situazione si viene, così, a determinare quale risultante di una combinazione di forze tra cui quella divina è, sì, fondamentale, ma non determinante in tutto.

Ecco gli equilibri che consentono alla realtà cosmica di beneficiare di un qualche ordine via via che evolve nelle più varie situazioni:

- 1) la velocità uniforme di espansione dell'universo in ogni suo punto;
- 2) la distribuzione uniforme della sua materia;
- 3) l'equilibrio di forze che consente in genere a stelle e pianeti di sussistere nelle loro strutture;
- 4) l'equilibrio che favorisce almeno su questa terra la genesi della vita;
- 5) l'equilibrio ecologico;
- 6) per ultimo, tutte le situazioni che favoriscono via via l'evoluzione delle specie viventi e finalmente dell'uomo.

La volontà divina è donazione infinita di essere, di bene, di valore, di perfezione, di sintropia, ma è ben lungi dal dominare completamente tutte le situazioni.

Però noi intuiamo che, alla fine, la sintropia prevarrà del tutto: sarà il finale trionfo di quel regno di Dio che è, per il momento, una realtà germinale tuttora in fieri e ben lontana ancora da un'attuazione piena.

Il regno di Dio è la sua manifestazione. E noi ben vediamo come la manifestazione di Dio sia limitata e crocifissa dalle forze che di fatto le si oppongono.

Le forze involutive possono giungere a uccidere Dio stesso: non certamente Dio in sé nella sua absolutezza, bensì la presenza di Dio nell'universo, la sua incarnazione.

Eppure la nostra fede è che, malgrado tutto, Dio è destinato a risorgere e a trionfare.

Dice Davies che "è impossibile che un ente naturale, intelligente o meno, possa rimandare per sempre la fine dell'universo". L'organizzazione del cosmo è comunque destinata a diminuire e "solo un Dio sovranaturale potrebbe restaurarla" (p. 294).

La nostra fede in un Dio, in un vero Dio, in un "Dio sovranaturale" che opera nella direzione della sintropia ci dice che l'evoluzione dell'intero universo tende alla perfezione e impegna anche noi a cooperare uscendo da noi stessi, dal nostro egoismo ed egocentrismo.

Questa fede ci dice, ancora, che il finalizzarsi della creatura a se stessa è, all'opposto, il tipico e classico atteggiamento involutivo. È l'atteggiamento che ci fa incentrare e gravitare su noi medesimi fino al risultato non piacevole dell'"implosione" in noi stessi e all'annullamento: fino a quella "morte" che è "il salario del peccato", secondo un'idea che la Bibbia ci suggerisce e pur trova rispondenza anche in un quadro cosmologico.

Come si vede, ho stranamente ommesso qualsiasi cenno al concetto einsteiniano del tempo come dimensione ulteriore dello spazio. E poi, muovendo da questa idea della relatività del tempo, non mi sono curato minimamente di svolgere quell'idea di un eterno presente, che se ne può facilmente ricavare e può ben ricordarsi al concetto di Dio Mente assoluta, assoluta Coscienza eterna.

Qui, in un primo abbozzo estremamente incompleto e imperfetto, mi sono limitato a raccogliere qualche ispirazione che la nuova fisica può darci. Essa ci può, invero, fornire un buon aiuto, perché possiamo rivedere la nostra idea della Divinità. Ma quel che, comunque, rimane più essenziale è un approfondimento della nostra esperienza religiosa.

2. Le dimensioni dell'assoluto

Noi tanto discutiamo senza renderci conto che ciascuno può avere la sua parte di verità. Sbaglia, invece, e di grosso, chi pretende di possedere tutta la verità in esclusiva. Sbaglia chi esclude che la verità possa illuminare anche altri soggetti in ambiti e su piani diversi.

Sull'Assoluto si scontrano le metafisiche. Si scontrano, ahimè, in luogo di comporsi per una sintesi superiore. Una tale integrazione potrebbe attuarsi in maniera assai più pacifica, in una prospettiva incomparabilmente più interessante, quando si prendesse coscienza che l'Assoluto stesso ha più dimensioni.

L'Assoluto è una realtà che si viene ad articolare nei più diversi piani o modi d'essere. Lo intuisce la spiritualità indù, quando al Dio supremo originario affianca la Paredra, la divina Sposa o Shakti.

Ecco, allora, due distinte sfere di vita divina: al disopra e all'origine prima di tutto, Dio come puro Sé, come pura Autocoscienza immersa nella contemplazione di se medesima; e, su un piano inferiore e derivato, ancora Dio come Principio attivo, come Dio vivente e creatore.

Ecco, poi, la Trinità dei neoplatonici e dei cristiani. Al sommo, alla prima origine, il Dio Padre del cristianesimo o l'Uno del neoplatonismo, che corrisponde al puro Sé, al Brahman degli indù, puro pensiero di sé, pura autocoscienza e autotrasparenza.

Alla base della scala, lo Spirito Santo, che i neoplatonici chiamerebbero Anima del Mondo: il Dio che crea tutte le cose e, operando nell'intimo di ciascuna realtà, la

trasforma via via per renderla sempre più perfetta, fino all'ultimo compimento del processo intero della creazione.

Mentre nella visione indù prevale quel dualismo, nella prospettiva sia neoplatonica, sia cristiana la vita intima di Dio si arricchisce di un piano intermedio: tra Padre e Spirito Santo c'è il Figlio. Mi riferisco al Figlio come seconda Persona della Trinità non ancora incarnata, non ancora manifesta nell'uomo Gesù di Nazareth. Questo modo d'essere divino il Neoplatonismo lo chiama *Nous*, o *Logos*, cioè *Mente*.

Anche la teologia cristiana definisce questa seconda Persona come un altro particolare modo d'essere di Dio: è Dio in quanto *Coscienza universale*, eterna di tutte le cose; è Dio in quanto col suo assoluto pensiero dà a tutte le cose il loro senso d'essere.

Cerchiamo di comprendere quale possa essere il ruolo di questa *Coscienza universale*. Proviamo, anzitutto, a immaginare come possa esistere una qualsiasi realtà che non venga pensata da alcun pensiero. Tutto quel che esiste riceve il suo senso d'essere da un atto di coscienza.

Mi trovo a fare una passeggiata solitaria in un bosco di querce e mi fermo a contemplare una quercia che già tante volte ha colpito la mia attenzione per la sua imponenza davvero singolare. La quercia esiste. Sono io a farla esistere col mio sguardo. E mi chiedo: se nessuno la guardasse e ne avesse coscienza, esisterebbe? Adesso mi trovo io, qui, a considerarla; e tra un'ora passerà un altro a farla rivivere nel proprio atto di coscienza. E nel frattempo...?

Anche nel frattempo la quercia continua a esistere. Non, però, per virtù sua. Non indipendentemente da un atto di coscienza che la pensi. Di questo sono certo. Su che base? Non sulla base di un ragionamento, ma, piuttosto, sulla base di un'esperienza interiore. È un'esperienza che ho maturato in me, proprio nel mentre che sviluppavo, nel mio intimo, una certa forma di sensibilità spirituale.

Questa mia affermazione può trovare consensi nella misura in cui altri soggetti abbiano maturato, ciascuno nel proprio intimo, un'esperienza analoga. Sarebbe, in caso diverso, una fatica inutile tentare di "dimostrare" la verità dell'assunto a chi non vivesse quella verità, a chi non l'avesse acquisita vitalmente, esistenzialmente.

Se quell'altro vive la mia verità, bastano due parole per capirsi in un paio di secondi. Se non la vive, potrei sudare sette camicie, potrei sudare sangue, senza neanche smuoverlo di un millimetro dalle sue convinzioni.

Nell'atto di guardare quella quercia, di vederla, di considerarla, di pensarla, io la pongo nel suo essere per me: la faccio esistere per quel tanto che possa conoscerla, in una maniera che è certamente assai imperfetta, soggettiva, relativa.

Ma la quercia esiste anche in sé, indipendentemente dal mio sguardo. Quale coscienza può darle quel senso d'essere che la quercia ha in se stessa? Non certo la coscienza imperfetta di alcun uomo, ma la sola *Coscienza assoluta* di Dio.

Un tale discorso può riallacciarsi a un concetto di Shankara, il grande maestro del Vedanta. Shankara fa cenno a quello che chiama "il Testimone". Dice che "quando una cosa è percepita vuol dire che c'è un testimone dietro a quella percezione". E si chiede, subito appresso: "Quando però l'agente viene a mancare, com'è possibile percepire qualcosa?" (*Vivekacudamani*, 215). La risposta implicita è, chiaramente, che la cosa è impossibile. È semplicemente inconcepibile agli occhi di chi abbia maturato quell'esperienza.

Il Testimone è l'intimo Principio che pone in essere le coscienze individuali ed è, insieme, il Principio originario della *Coscienza universale*, divina, assoluta. Il

Brahman, afferma Shankara, "è il Sé interiore" (131) e "il Testimone dell'individualità" (294) ed è, a un tempo, "il soggetto di Tutto" (466) e "il Sé di tutti" (240).

La Coscienza divina pare, dunque, articolarsi contemporaneamente su due piani: sul piano più originario è Coscienza pura di sé; su un piano, diciamo così, derivato Essa è la Coscienza universale di tutte le realtà finite e create di questo mondo.

Considerata in questa sua modalità seconda, la Coscienza si pone come la seconda Persona della Trinità divina. Si pone come quella Mente assoluta "nel cui profondo", dice Dante, "vidi che s'interna, / legato con amore in un volume, / ciò che per l'universo si squaderna" (*Paradiso*, XXXIII, 85-87).

La Coscienza di tutte le cose, il divino Logos è una realtà non solo universale e infinita, ma indiveniente ed eterna. Si potrebbe definirla una realtà a quattro dimensioni. Vi sono contemporanei tutti quegli eventi che noi chiamiamo presenti, passati e futuri. Tutto è compresente nello specchio dell'eterno presente.

Qui lo spazio e lo stesso tempo si mostrano relativi. È una visione cui oggi approda la fisica più aggiornata. Tale visione riceve poi la sua conferma dai dati della parapsicologia e, in modo particolare, dai fenomeni di chiaroveggenza nel futuro. In questa forma di chiaroveggenza gli eventi futuri sono colti, spesso, in un tale affollarsi di dettagli, che nel complesso rendono estremamente improbabile che i fatti futuri possano venire indovinati per caso, o che il soggetto possa predeterminarli.

Consideriamo, adesso, tutto l'insieme dei fatti e degli eventi. Ciascuno, in sé, è transitorio, è effimero. Ma il tutto è eterno. Assunto nel tutto, il fatto singolo non è più effimero.

Che quel piccolo insetto viva un solo giorno, e il giorno appresso non esista più, è una verità eterna, è un qualcosa che rimane eternamente: mai più se ne perde la memoria, poiché è iscritto in quell'unico atto di coscienza indiveniente che è il Pensiero divino, che è Dio quale Mente assoluta, Logos, seconda Persona della Trinità.

Se le cose stanno in tali termini, ne consegue che, rispetto all'Autocoscienza originaria, la Coscienza divina di tutte le cose finite e create è tutt'altro che effimera. Dura quanto quella; è, rispetto a quella, coeterna. È tutt'altro che *maya*, tutt'altro che illusione: un'illusione che duri tutta la vita che cos'altro è se non la vita stessa? E un'illusione eterna che cos'altro è se non l'Eterno?

Risulta qui smentito l'assunto degli asceti indiani, che vedono illusione in tutto ciò che non è il puro Sé, il Brahman-Atman.

Risulta anche smentita l'inferiorità della seconda Persona rispetto alla prima Persona, più originaria, della divina Trinità. La seconda è coeterna alla prima: come potrebbe esserle inferiore? La seconda non è una sorta di Sotto-Dio (come nella Trinità neoplatonica); è pienamente Dio, al pari della prima (come nella Trinità cristiana). Il Figlio (Logos divino, Mente assoluta) è non meno Dio del Padre (cioè di quello che i neoplatonici chiamerebbero l'Uno e gli indiani il Brahman).

Ed ecco un'altra conseguenza, che appare di grande interesse per noi uomini, per meglio definire quello che potrà essere il nostro destino ultimo: la perfezione divina cui, all'ultimo limite, noi tendiamo non è una forma di vuoto mentale, quale si realizza nello stato di coscienza dell'"enstasi", del *samadhi*, che gli asceti dell'India sono tesi a conseguire. Non consiste, almeno, solo in quello.

Accanto a quel "vuoto" (mi scuso di chiamarlo così, in maniera molto approssimativa), che può rappresentare uno dei modi d'essere della perfezione, si tratta di conseguire anche un "pieno". Si tratta di conseguire la visione di tutte le cose

che noi uomini, in questo momento temporale, siamo portati a definire come presenti, passate e future.

Questa visione panoramica è conoscenza totale, assoluta: è onniscienza. È un'onniscienza che pone in essere tutte le cose come sono, le fa consistere in tutto il loro essere, è tutt'una col loro essere.

Poniamo che l'evoluzione di noi uomini debba raggiungere la sua meta ultima, invece di accostarsi indefinitamente senza raggiungerla mai. Ipotizziamo che la perfezione divina sia infine raggiungibile. Possiamo allora immaginare che il corso delle coscienze individuali debba confluire nella Coscienza divina come tanti fiumi nel mare.

A quel punto si può pensare che il nostro destino ultimo di uomini sia di confluire in quella Coscienza divina, che è talmente universale da comprendere tutto ed è talmente forte da porre tutto in essere.

In altre parole, il nostro destino ultimo è di conseguire una perfezione intesa nel senso proprio di compiutezza e pienezza.

Raggiungere quella perfezione ultima equivale a conseguire il sommo bene e, quindi la perfetta felicità.

Abbiamo considerato fin qui le due dimensioni, o piani, o modi d'essere più originari dell'Assoluto. La spiritualità indù tende a risolvere tutto nella prima: il vero assoluto sarebbe il Brahman. Il Brahman possiamo chiamarlo il Dio degli Yogi.

Ci sono, poi, scuole filosofiche, le quali tendono a concepire la Divinità come Coscienza universale, eterna, totale, come Uno-Tutto, come assoluto Essere che si risolve nel Pensiero assoluto. Un Dio concepito in tali termini è stato chiamato, e possiamo chiamarlo anche noi, il Dio dei Filosofi.

Per fermare l'attenzione su pochi nomi, si può ricordare Parmenide con tutta la scuola eleatica; e anche Plotino (ma limitatamente alla definizione del suo Logos, o Nous, identificato con la seconda Persona della sua Trinità, se vogliamo così esprimerci mutuando il linguaggio dalla teologia cristiana); possiamo ricordare Spinoza come il filosofo moderno che svolge con la maggiore coerenza elementi che potremmo trovare anche nel pensiero di tanti altri. Ai giorni nostri la tematica di Parmenide è ripresa da Emanuele Severino. Un insegnamento cospicuo in tal senso, che ci perviene attraverso canali medianici, è quello del Cerchio Firenze 77.

La spiritualità indù del filone Upanishad-Vedanta-Yoga risolve ogni realtà nel puro Sé: tutto il resto non sarebbe che illusione.

Abbiamo visto che un Pensiero eterno, volto a cose cui dà senso d'essere per l'eternità, non è più tanto possibile definirlo come illusorio. È ben reale, è Realtà assoluta.

A questo punto viene da notare un fenomeno psicologico nel quale sono coinvolti anche, e soprattutto, tanti pensatori, scienziati, uomini spirituali: ciascuno tende ad attribuire alle proprie scoperte un valore assoluto, o è almeno tentato di farlo, tentazione cui è difficile non soggiacere.

Per tornare al discorso che ci interessa: chi afferma l'assolutezza di questa Coscienza divina che contempla non più solo se stessa ma tutte le cose, chi scopre l'assolutezza di questa Coscienza universale è tentato, nel fervore della sua scoperta, di concepire questo Logos come l'unico modo d'essere dell'Assoluto.

Chi accentra l'attenzione in maniera esclusiva sul Logos tende a passare sotto silenzio, tende a lasciar cadere in oblio la realtà, ben autonoma perché originaria, del

Brahman, del Padre, del Sé divino; e tende, poi, a lasciare in zona d'ombra non solo la Prima Persona, bensì ancora la Terza.

Ne risulta la svalutazione di quel terzo modo d'essere di Dio secondo cui Egli è il Dio vivente, il Creatore, lo Spirito Santo, o, se vogliamo tradurre in linguaggio indù, la Shakti, la Sposa e Madre divina.

Dio è il puro Sé, la pura Autocoscienza originaria, ma è anche la Coscienza universale, eterna di tutte le cose. In quanto assoluta Coscienza, Dio dona a tutte le cose il loro senso d'essere. Però ci son cose che esprimono la volontà creativa di Dio in maniera più diretta, e altre che la esprimono assai meno. Nella realtà c'è il bene e c'è il male, ci sono i valori e ci sono i disvalori.

Si può, magari, aggiungere che anche per i disvalori può esserci, alla scaturigine prima, un valore fondamentale. Alla base di tutto c'è l'atto creativo di Dio, che ad ogni cosa dà essere e valore, bene e bellezza.

Se poi la creatura offusca in se stessa quell'impronta divina (che è positiva di per sé), questo dipende dal suo atteggiamento di creatura. È la creatura che si allontana da Dio ogni volta che si autoassolutizza, ogni volta che fa di se medesima un idolo, ogni volta che pone se medesima a quel posto che solo compete alla Divinità.

È ovvio che la creatura fa tutto questo indebitamente. Ciascuna creatura dovrebbe riconoscere in Dio il proprio Tutto, il Principio, il Fine ultimo, il movente e il motivo di ogni azione; e, ogni volta che assume l'atteggiamento opposto, volge le spalle a Dio, tradisce Dio e tradisce se stessa, decade dal proprio ruolo, si degrada.

Nella misura in cui non si alimenta più a Dio, la creatura si inaridisce, si allontana dalla Sorgente di vita e va verso la morte. Se quel volgere le spalle a Dio è il peccato, la morte ne è il salario, ne è la conseguenza.

E, se pure la morte totale è una situazione-limite, nel relativo siamo tutti un po' morti, chi più, chi meno, in varia e diversa maniera. Così come tutti, che ne siamo consapevoli o meno, aneliamo a quella vita eterna, nella quale soltanto potremo conseguire la nostra definitiva salvezza, quella salvezza che ci restituirà a noi stessi e al nostro essere vero una volta per tutte.

Dio è presente nelle cose in maniera e grado diversi. Per cedere di nuovo la parola a Dante: "La gloria di Colui che tutto move / per l'universo penetra e risplende / in una parte più, e meno altrove" (*Paradiso*, I, 1-3).

Dio opera nelle cose per la mediazione di energie spirituali che la tradizione chiama "angeli". Gli angeli sono realtà spirituali intermedie tra Dio e le sue creature. Ed è per mezzo degli angeli che Dio, assoluto, si fa relativo; infinito, si fa presente e attivo negli esistenti finiti di questo mondo; eterno, agisce nel tempo, muove l'evoluzione del cosmo, porta avanti la storia degli uomini, interviene nella storia personale di ciascuno di noi, vive in ogni realtà grande e piccola e anche infinitesimale.

Tutto questo è negato, o almeno svalutato, nella prospettiva di certi signori, tra i quali possiamo anche ritrovare tanti nostri amici. Ne dissentiamo vivacemente, ci facciamo grandi litigate filosofiche e infine, come si dice, "amici lo stesso"! Si tratta, ancora, di quelli che si limitano a vedere in Dio la Coscienza di tutte le cose e, in questo senso, l'Uno-Tutto. Sono gli stessi che fanno consistere ogni realtà in questa assoluta Coscienza, cui ogni cosa è ridotta. Sono monisti, si direbbe in termine filosofico. Se preferiamo togliere in prestito un'espressione dalla terminologia del Vedanta, possiamo chiamarli "non-dualisti".

Un tale monismo, cioè l'affermazione che esiste una sola unica Realtà, l'Uno-Tutto, che cosa comporta? Comporta che la molteplicità degli esistenti è ridotta ad apparenza. Tutti, in realtà, sono uno.

Io mi credo un singolo: solidale, sì, con la totalità degli esistenti, ma ben distinto dagli altri e da ogni altra realtà. Ebbene – dicono costoro – si tratta di una credenza illusoria. La molteplicità non esiste, è mera apparenza. Apparenza e illusione è anche lo scorrere del tempo.

Dicono ancora: c'è solo l'Assoluto. Io mi illudo di condurre un'esistenza mia, distinta e diversa da quelle degli altri. Ma questi replicano: in realtà, se tutto coincide con l'Assoluto, anche io sono l'Assoluto. E tutto è assoluto, tutto è bene, tutto è perfettamente razionale. Anche i mali apparenti hanno la loro giustificazione. Il male non esiste: è pura illusione, frutto di ignoranza.

Affermazioni del genere si potrebbero attagliare alla Coscienza divina: come Dio stesso la vive, sul piano del Logos; come forse un giorno la vivremo anche noi al termine ultimo della nostra evoluzione.

Riferite invece alla nostra condizione attuale finché perdura con tutti i suoi limiti, riferite alle nostre esistenze così travagliate e imperfette, sovente così dolorose, o colpevoli, o miserabili, o tutto questo insieme, le medesime affermazioni appaiono ben paradossali. Urtano contro l'evidenza del senso comune: a tal punto può arrivare l'astrattezza dei filosofi, quando si innamorano ciecamente delle loro astrazioni!

Tali affermazioni possono dimostrarsi adeguate a Dio quale Mente assoluta che dà senso d'essere a tutte le cose. Ora, però, se tutto si risolve in quell'assoluta Realtà e non c'è nient'altro, se l'esistenza autonoma individuata molteplice delle realtà di questo mondo è tutta e solo illusione, se tutto è uno, ne consegue che qualsiasi realtà empirica va identificata col Tutto e quindi va definita coi medesimi attributi.

Quando si porta avanti un discorso quale che sia, bisogna evitare di cadere nell'assurdo. E qui, se vogliamo evitare un pericolo del genere, che pare assai incombente, siamo costretti a concludere che gli esistenti dell'universo, molteplici e divenienti, hanno piena consistenza autonoma: esistono davvero in se medesimi, non possono ridursi a pure immagini cinematografiche.

Ma anche Dio *esiste*: non solo è, nella sua assolutezza, ma c'è, come presenza viva, operante nelle cose del mondo e tesa a portarne avanti la creazione fino alla perfezione ultima.

È proprio in questo senso che "la gloria di Colui che tutto move, / per l'universo penetra, e risplende / in una parte più, e meno altrove". Con questi versi, già ricordati, Dante inizia il Paradiso. E aggiunge subito dopo: "Nel ciel che più de la sua luce prende / fui io..." alludendo alla propria ascesa all'empireo dei beati.

"Padre nostro, che sei nei cieli", inizia la preghiera insegnataci da Gesù. Il regno di Dio è nel cielo dello spirito e "non è di questo mondo", come Gesù stesso dirà a Pilato (Gv. 18, 36). Ma lo stesso Padrenostro invoca: "Venga il tuo regno... come in cielo così in terra".

"Il regno dei cieli", spiega ancora Gesù, "è simile a un granello di senapa che un uomo ha preso e seminato nel suo campo. Certo, è il più piccolo di tutti i semi, ma, cresciuto che sia, è il più grande degli ortaggi e diventa albero in modo che gli uccelli del cielo vanno a posarsi tra i suoi rami" (Mt. 13, 31-32).

Il Dio vivente e creatore è ben presente, senza dubbio, anche nel nostro mondo, fin da ora; ma la sua presenza è germinale, così come la sua opera creativa è in fieri, in pieno processo e pur assai lontana dalla meta dell'attuazione compiuta e perfetta.

Nel creare, Dio lascia spazio alle creature, le quali perciò rimangono libere di aderire o meno al Creatore, di perseguire o meno le mete del processo creativo, di obbedire o meno alla legge divina, di cooperare o meno a quello che viene chiamato il divino "progetto". Così le creature limitano Dio, possono opporsi efficacemente alla sua azione e possono, al limite, "crocifiggerlo".

L'onnipotenza divina consiste non nel fatto che Dio possa realizzare quel che vuole in qualsiasi momento in una creazione che lo limita; consiste, piuttosto, nel fatto certo che la vittoria finale è sua.

Nondimeno Dio ha bisogno della cooperazione delle creature. La creazione è anche un impegno di noi creature a cooperare all'iniziativa del Creatore, a lottare con Lui contro ogni ostacolo, inadeguatezza e forma di male.

Abbiamo caratterizzato, in sintesi estrema, tre modi d'essere di Dio, tre livelli di vita divina: dal Dio degli Yogi siamo passati al Dio dei Filosofi e per ultimo abbiamo considerato quello che si può chiamare il Dio dei Religiosi.

Il Dio dei Religiosi, Dio come Creatore e Spirito Santo, è, ancora, Dio come Altro da noi, come totalmente Altro. È il Dio "dualistico" che ci trascende, col quale si può stabilire un rapporto "io-tu", un rapporto di dialogo, d'amore e di preghiera.

Dal canto suo, il Dio monistico non giustifica la preghiera. In una visione monistica dove la creatura è ridotta a mera parte di un Tutto, la parte non può parlare al Tutto se non per figura poetica. Anche il monistico Cerchio Firenze ha le sue preghiere, non prive di bellezza, di calore, di vigore; ma non si capisce quale senso abbiano se non sul piano della pura poesia.

Accanto questi tre modi d'essere di Dio ne va considerato un quarto: il Dio incarnato. Dio si incarna in tutti i santi, nella misura della santità di ciascuno. Invero la santità non è altro che il rinunciare ad ogni egoismo ed egocentrismo umano per donarsi interamente a Dio, per non vivere che per Lui e di Lui.

Nella misura in cui il santo si arrende a Dio e vi si fa recettivo, spiana la strada, nel proprio intimo, ad una immissione di vita divina. Così l'uomo di Dio si attua realmente come Uomo-Dio.

E l'Uomo-Dio, che ha il suo paradigma in Gesù Cristo, è un uomo trasformato a tutti i livelli, un uomo che parla e agisce con potenza in un'aura di prodigio, di miracolo quotidiano. Il suo stesso corpo fisico diviene veicolo sempre più adeguato dello spirito, fino ad avere una fenomenologia paranormale, una gamma sempre più vasta e incisiva di fenomeni paramistici.

L'uomo di Dio, nell'attuarsi come Uomo-Dio già da questa condizione umana imperfetta, prefigura la condizione perfetta dei santi risorti. Sarà all'ultimo che ci troveremo tutti "cresciuti sotto ogni aspetto" fino "a formare l'uomo maturo, al livello di statura che attua la pienezza del Cristo" (Ef. 4, 11-16). Questo avverrà fino a che, per ultimo, "Dio sia tutto in tutti" (1 Cor. 15, 28).

In tal senso ciascun uomo, nella sua singolarità, è un nuovo Dio che incomincia, un Dio incarnato in processo di formazione, a imitazione del Cristo.

Abbiamo, così, passato in rassegna pur sommariamente quattro dimensioni dell'Assoluto, nessuna delle quali va dimenticata né sottovalutata, se ci si vuole fare un'idea, certo imperfetta ma non del tutto incompleta, della vita divina nelle espressioni più diverse della sua dialettica, in tutto il suo dinamismo complesso e forte.

3. Dal puro Sé all'Uno-Tutto: un'altra via per scoprire l'immortalità

Questo percorso muove dall'Oriente e, in modo particolare, dall'India. Per cominciare, sarà utile e anche dilettevole rammentare una bella storia indiana, narrata nella *Katha Upanishad*.

Naciketas, figlio di un bramino, era uno di quei ragazzi che, si può dire, nascono filosofi. Un giorno suo padre offre agli dèi un sacrificio un po' speciale, ma contemplato dagli usi: offre tutto quel che possiede. Tali beni, donati formalmente alla divinità, saranno in pratica divisi tra preti e altri bramini.

Vengono offerte delle vacche. Allorché, però, sono presentate, il ragazzo nota che appaiono vecchie oppure scadenti e inutilizzabili. E allora, ricordando che secondo la vigente legge la proprietà di ciascuno comprende i figli, offre se stesso: "E me, padre, a chi mi darai?" Un figlio così perfezionista irrita il genitore, che perde la pazienza e replica: "Te ti darò alla morte".

E così il figlio, che prende tutto sul serio, si incammina verso la sede di Yama, il dio della morte. Il dio è fuori di casa, e il ragazzo lo attende per tre giorni senza mangiare.

Finalmente Yama torna a casa e, appreso che uno della casta dei bramini ha dovuto attenderlo tre lunghi giorni, si preoccupa che una tale omissione, pur involontaria, non debba nuocere al progresso spirituale dello stesso dio e compromettere la sua felicità futura. Nella tradizione indiana anche gli dèi possono avere di questi problemi, al pari degli uomini. Quindi Yama accoglie il ragazzo con estrema cortesia e, un po' per farsi perdonare, gli offre tre grazie, tre favori.

Naciketas chiede al dio: primo, che rabbonisca il padre; secondo, che gli spieghi come va eseguito quel sacrificio del fuoco che assicura il paradiso. Yama accorda le due grazie. E la terza...?

Il terzo favore che Naciketas chiede a Yama è che gli riveli quale sia il destino umano dopo la morte.

A questo punto il dio si schermisce, con ritrosia estrema. Gli stessi dèi, dice, ebbero dubbi, un tempo, a tal proposito. Si tratta di un argomento difficile da spiegare. Yama chiede al ragazzo di non insistere e gli offre, in cambio, altri beni: figli e nepoti che campino cent'anni, elefanti, cavalli, mandrie, oro, potenza, belle danzatrici, e quanti anni di vita vorrà per se stesso.

Ma tutti questi beni sono effimeri, obietta Naciketas (che alla sua età giovanissima la sa già lunga) e non danno la vera felicità durevole.

Alla fine Yama si arrende ed acconsente a spiegare come l'uomo stesso, scegliendo una via piuttosto che un'altra, possa determinare il proprio destino.

L'uomo che persegue il piacere, l'uomo che desidera e si affida allo stesso rito per ottenere il soddisfacimento dei propri desideri, se agisce bene e se compie bene i riti può aspirare al massimo di raggiungere, dopo morto, il *Brahmaloka*, cioè uno stato paradisiaco il quale è, sì, felice e di lunghissima durata, però non è propriamente eterno.

Dopo avere soggiornato nel *Brahmaloka* sia pure per un tempo lunghissimo, l'anima è destinata a reincarnarsi, in quanto è ancora prigioniera del desiderio, non si è resa ancora libera dal desiderio in maniera definitiva, non si è ancora emancipata dall'ignoranza.

Dall'ignoranza possiamo liberarci soltanto allorché realizziamo che il nostro vero io non è l'io empirico il quale successivamente si incarna in tante diverse vite, ma un Io che è da sempre, immutabile, eterno, assoluto, ed è identico ed uno col divino Principio di ogni realtà.

S'intende che una tale apprensione avverrà in un atto di conoscenza che impegni non il solo intelletto, ma tutto l'uomo.

Questo Io universale, eterno, divino è l'*Atman*. È la vera essenza di ciascun io particolare, umano. Si tratta di apprendere, si tratta di realizzare che il vero io di ciascuno di noi è l'Io divino, l'*Atman*, o, che è lo stesso, il *Brahman*.

Ora per attingere questa conoscenza, che è così importante per la liberazione, per la salvezza di ciascuno di noi, bisogna imparare a discriminare. Chi discrimina conosce, sa, non più ignora. La discriminazione guida noi uomini a scoprire che in realtà, nella nostra profonda vera essenza, noi siamo l'*Atman*, siamo il *Brahman*, siamo Dio.

Queste varie affermazioni connesse in tal modo le possiamo attingere non solo dalla *Katha Upanishad*, ma dall'insieme delle altre *Upanishad*, come pure dai testi del Vedanta in genere, e in particolare dalla *Vivekacudamani* di Shankara. Lo Yoga aggiungerà variazioni relative più alla metodologia da seguire, che non ai principi di base.

Appare, così, motivata la conclusione del discorso di Yama a Naciketas: "Chi ha realizzato l'*Atman*, che è insondabile, intangibile, senza forma, senza declino, e ancora senza gusto, eterno e senza odore; chi ha realizzato ciò che è senza principio e fine, ciò che supera ogni grandezza, ciò che è immutabile, ebbene costui è libero dalla morte" (*Katha Upanishad*, 1, 3).

Se posso iniziare a formulare un piccolo rilievo, noterò che si tratta qui di una immortalità impersonale, dove tutto quel che faceva parte dell'esistenza del soggetto empirico, ossia di Tizio, di Caio, di Sempronio, è tutto trasceso e dimenticato. Non ci sono ricordi cari da conservare, né valori da tutelare e da promuovere se non effimeri, all'infuori del puro Sé.

Il puro Sé, o *Atman*, è tutt'uno col *Brahman*: "Questo tu sei", vien detto al giovane Svetaketu, e quindi a ogni uomo, nella *Chandogya Upanishad* (6, 8, 7).

Espressione equivalente è "Io sono *Brahman*" che troviamo nella *Brhadaranyaka Upanishad*.

Chi è capace di rendersi conto in maniera vitale e profonda di questa identità, la realizza nella propria vita. Colui che sa, l'illuminato, è anche un realizzato.

In questo senso, come aggiunge la *Mundaka Upanishad* (3, 2, 9), "colui che conosce il *Brahman* lo diventa". Diviene in atto il *Brahman* proprio perché lo era, originariamente, da sempre.

Il Vedanta, e in modo particolare Shankara nell'opera sopra menzionata, svolge tutti questi concetti in maniera più sistematica.

Shankara, in sostanza, definisce l'*Atman-Brahman* come quel "testimone" che rende possibile qualsiasi percezione di cose e, in fondo, anche l'esistenza delle cose percepite. Di tutto questo egli prende coscienza in una esperienza intima.

È una vera scoperta spirituale, che contiene l'aspetto di verità di quello che in filosofia viene chiamato l'idealismo. Afferma l'idealismo che nulla potrebbe esistere senza una mente che lo pensi, che gli dia senso d'essere attraverso un atto di coscienza.

Se riflettiamo bene, è veramente così. Proviamo a immaginare una realtà che esista senza che nessuno la pensi. Se meditiamo su questo in profondità, ci rendiamo conto che una realtà che esista indipendentemente da un pensiero è un nonsenso, è un assurdo, è qualcosa di inconcepibile.

Una tale conclusione è di importanza estrema. Vuol dire che la materia non può stare a sé, non può in sé consistere, senza uno spirito che la pensi. Vuol dire che la materia è, in fondo, mente, spirito. E se è spirito è anche immortale.

Cerchiamo di ricostruire il pensiero di Shankara con le sue stesse parole, con una serie di citazioni dal libro già ricordato più volte.

Rileva Shankara che "quando una cosa è percepita vuol dire che c'è un testimone dietro a quella percezione". E si chiede: "Quando però il soggetto dell'azione viene a mancare, com'è possibile percepire qualcosa?" (*Vivekacudamani*, 215).

La sua conclusione è: "L'intera esistenza, essendo effetto del reale Brahman, non può essere nient'altro che Brahman, perché non può esistere indipendentemente da Esso" (V., 230).

Bisogna dunque realizzare in noi stessi il Brahman, o l'Atman, o il Paramatman che sia, comunque si voglia chiamare questa che è la nostra vera profonda realtà.

Lo studio delle Scritture ci dà un punto di riferimento importante, ma non basta. Altrettanto si dica delle "azioni meritorie".

La cosa essenziale è concentrarsi sul Brahman con ogni costanza, con l'attenzione più intensa ed esclusiva e con l'unico desiderio di realizzare il Brahman, di tradurlo in atto. "Fissa il tuo organo interno purificato sulla tua reale natura, sul Testimone, sulla conoscenza", ammonisce Shankara, "e a poco a poco, rendendoti calmo, realizza il tuo proprio Atman" (383).

Col mantenere "la mente ferma sull'Atman" si possono fare grandi progressi in questo cammino spirituale, mentre "per colui che persegue la conoscenza del Brahman non c'è morte peggiore della disattenzione" (327).

Bisogna desiderare quella meta con tutta l'anima: "come il bruco, aspirando ad essere vespa, diviene vespa... così lo yogi, contemplando solo il Paramatman, realizza il Paramatman" (358-359).

All'attenzione continua bisogna affiancare "l'ininterrotta discriminazione" (8). È quel "discernimento tra reale e irreal" che "si fonda sull'incrollabile convinzione che solo il Brahman è reale e che l'universo fenomenico è non reale" (20).

Dalla discriminazione viene all'asceta un duplice invito: "contempla l'Atman che è beatitudine e fonte di liberazione" e ad un tempo "rinuncia a tutto ciò che è non-Sé, generatore di sofferenza" (379).

Tale rinuncia comporta il distacco da ogni realtà che non si identifichi con la meta da perseguire: "Spezza dunque ogni desiderio per gli oggetti dei sensi, pericolosi veleni forieri di morte; abbandona l'orgoglio di casta, di famiglia e di stato sociale; astieniti dall'agire, non identificarti col corpo, la mente, eccetera, cose tutte irreali; e fissa la tua coscienza sull'Atman perché, in verità, tu sei il Testimone, tu sei il Brahman, privo di dualità, supremo, non contaminato dalla mente" (179).

Alla fine, "quando le modificazioni della mente si sono riassorbite nel supremo Sé, nel Brahman indifferenziato, il mondo fenomenico cessa di essere percepito" (398). E "ciò che rimane è il Testimone, che ha la natura della conoscenza" (210).

A questo punto, "avendo realizzato l'identità dell'Atman col Brahman, la mia mente, con tutte le sue attività, è svanita. Non distinguo più 'questo' da 'quello', né

riconosco la misura dell'incommensurabile beatitudine", attesta l'asceta ormai realizzato (481).

Ed ecco altri modi con cui egli cerca di significare l'esperienza del traguardo raggiunto: "Non posso esprimere con parole, né concepire con la mente lo splendore di questo supremo Brahman. In questo oceano, essenza di beatitudine, la mia mente si è disciolta, come un chicco di grandine nel mare" (482).

Pieno di stupore, si chiede: "Dove se n'è andato l'universo? Chi l'ha fatto svanire? L'ho appena scorto ed ecco che esso è già sparito. O meraviglia di un miraggio!" (483). Ora "nell'oceano brahmanico... non vedo, non conosco e non sento più niente; sono Atman, distinto da tutte le altre forme" (485).

Nota ancora che, se nell'uomo realizzato resta solo l'esperienza dell'Atman o, che è lo stesso, del Brahman, e tutte le altre esperienze sono superate e dimenticate perché irreali, lo stesso è prevedibile che avvenga dopo la morte. L'immortalità dell'uomo liberato è il sussistere del puro Sé e nient'altro che questo. Quindi nessuna immortalità per le persone come tali, per le cose anche importanti per noi, per i valori.

A questo punto, volendo svolgere qualche considerazione critica, mi pare opportuno tenere bene a mente, in modo particolare, quel che Shankara dice in uno dei primi brani menzionati, che conviene rileggere completandolo.

"L'intera esistenza", recita il *sutra* (o aforisma) 230 della raccolta in esame, "non può essere nient'altro che Brahman, perché non può esistere indipendentemente da Esso". E aggiunge: "Chi sostiene il contrario è sotto l'impressione dell'illusione e parla come un addormentato".

La prima affermazione, che cioè tutto è Brahman e nulla esiste all'infuori di esso, esprime certo un'esperienza diretta, e su questo non ho dubbi.

Mi chiedo, però: come è pervenuto quell'asceta ad ottenere quell'esperienza del Brahman così esclusiva da non lasciar posto ad alcuna altra esperienza se non di realtà illusorie e di sogno?

Lo stesso Shankara ci spiega come si possa giungere a quel modo di vedere le cose: vi si perviene a forza di una concentrazione esclusiva della mente su quella realtà, escludendo tutti gli altri possibili pensieri in modo tale che alla fine questi vengano tutti emarginati e, al limite, soppressi.

Ma riflettiamo bene: che noi, avvalendoci di tecniche ben collaudate, riusciamo a estromettere certi pensieri non è per nulla sufficiente, di per sé, a legittimare la conclusione che le realtà pensate da quei pensieri siano effimere al pari di nuvole che il vento possa disperdere in pochi minuti.

Anche un innamorato deluso può dire: "Quella donna non esiste più". E poniamo che sia abbastanza bravo da sradicarne il pensiero dalla mente. Vuol dire, questo, che lei ha cessato di esistere anche in sé, nella sua realtà propria? Può essere che il pensarla non esistente, o illusoria e dissolta (o dissolvibile, almeno) come un brutto sogno, possa aiutare a dimenticarla.

Un altro elemento che aiuterà a cacciar via quel pensiero sarà rievocare di quella donna non tanto i momenti magici, le eventuali bellezze e virtù, quanto le malefatte, le bizze, i ricordi più spiacevoli. Così, per quel poco (si raccomanda: il meno possibile!) che penserà ancora a lei, l'ex innamorato rinsavito la ricorderà soprattutto come quell'essere negativo che tanto lo ha fatto soffrire.

Diversamente rimarrà in pericolo di farsi invischiare di nuovo con chi rinnoverà le sue afflizioni. Forse gli concederà qualche altro momento magico o gratificazione

effimera. Ma col risultato di allontanare quel momento (ancor più magico) della liberazione che pareva tanto vicino e ora invece è rinviato di nuovo a chissà quando.

L'esempio parrà inadeguato, però ci fa comprendere quella che può essere la funzionalità di un certo atteggiamento che è possibile adottare: posta l'esigenza di eliminare certe esperienze, di emarginarle dalla nostra vita, la tecnica migliore pare sia quella che noi persuadiamo e suggestioniamo noi stessi che:

1) quelle esperienze sono veramente negative;

2) ma noi ce ne sbarazzeremo facilmente come di brutti sogni che, con un po' di buona volontà, possiamo lasciare svanire.

Quegli asceti han fatto della ricerca del Sé lo scopo della loro vita. Per "realizzare" il Sé nel senso più forte, essi devono sospendere le esperienze del mondo fenomenico. E poiché l'impresa non è facile e richiede una vera mobilitazione di tutte le energie e risorse psichiche, bisogna che queste vengano distolte dalla considerazione del mondo empirico. L'operazione riesce meglio se portata avanti nella maniera più radicale: non sospensione temporanea delle esperienze del mondo esteriore, ma loro abolizione, poiché il mondo è cattivo, non offre che dolori e affanni vani.

Dunque basta col mondo. E che ci vuole a farlo fuori? Niente: il mondo non esiste. Ad abolirlo si fa la stessa fatica che a uccidere un moribondo. Il mondo esterno è una nuvolaglia di illusioni, brutte e spiacevoli, d'accordo, ma per fortuna effimere e facili a disperdere: a disperderla ci vuol poco, basta soffiarcì sopra.

Torniamo a rileggere ancora una volta il sutra 230, per esaminarne la seconda parte. Riprendiamolo dall'inizio, per rammentarlo nel suo significato d'assieme, onde meglio concentrare l'attenzione su quel che rimane da considerare. Dunque: "L'intera esistenza, essendo effetto del reale Brahman, non può essere nient'altro che Brahman, perché non può esistere indipendentemente da Esso. Chi sostiene il contrario è sotto l'impressione dell'illusione..." eccetera.

Come già dicevo, qui l'asceta esprime una sua esperienza spirituale, ne è dominato. Su questo non c'è dubbio. Quel che invece appare più discutibile è il passaggio logico tra le varie affermazioni, che sono:

1) "L'intera esistenza è effetto del Brahman";

2) "L'intera esistenza non può esistere indipendentemente dal Brahman";

3) "L'intera esistenza non è né può essere altro che Brahman".

È chiaro che si tratta di una causalità metafisica, che è, di sua natura, permanente perché essenziale, non empirica. In parole più semplici, un uomo o un animale può benissimo continuare ad esistere anche se i genitori sono morti, un tavolo può continuare ad esistere perfettamente anche dopo la morte del falegname. Al contrario le creature di questo mondo, come tali, non potrebbero continuare ad esistere dopo che il divino Creatore, per assurdo, non ci fosse più.

Precisato questo presupposto, ripassiamo pure in rassegna le tre affermazioni e noteremo che la prima implica perfettamente la seconda, mentre le prime due non implicano affatto la terza, ma proprio per niente.

Se l'esistenza è effetto (metafisico) del Brahman, è chiaro che non può esistere indipendentemente da Esso.

Al contrario, che l'esistenza sia effetto del Brahman non implica per nulla che debba con Esso coincidere in un tutt'uno.

Forse che il figlio coincide in un tutt'uno col padre? Guai se un padre si mette in testa che suo figlio debba essere uguale a lui, tutt'uno con lui, come se non fosse,

invece, un altro: un individuo diverso, con caratteri e doti e aspirazioni e progetti propri!

Il medesimo si può dire anche in tema di cause ed effetti metafisici. Un universo ben distinto e "altro" dal suo divino Creatore è perfettamente concepibile. Questo è il minimo che si può dire, anche senza entrare nel merito se abbiano ragione i monoteisti (che concepiscono Dio come trascendente) o i panteisti, che al limite lo identificano col creato.

Questi ragionamenti ho cercato di renderli più facili ricorrendo (forse poco dignitosamente, per un filosofo che si prenda sul serio) anche ad esempi presi dalla vita empirica. Ebbene, comunque sia, chi ha seguito il filo di questi ragionamenti ed è (poniamo) d'accordo con me, si è aperto una strada per concludere, con buona pace dei maestri indiani, che non c'è solo il Brahman, che non c'è solo una soggettività vuota di qualsiasi pensiero concreto, ma c'è anche un universo. Un tale universo, per quanto posto in essere dal Brahman, non è tutt'uno con Esso: è una realtà ben distinta e diversa, dotata di una certa sua autonoma consistenza.

Ora il problema è di vedere quale sia la consistenza di tutte queste realtà, tra cui vanno comprese le persone che ci sono care e tante cose che hanno per noi valore anche grande.

Si tratta di vedere se l'universo, come tale, come realtà distinta e diversa da quella del Brahman, abbia in sé una vera consistenza, e quale grado di consistenza.

La tradizione indiana, particolarmente nel filone Upanishad-Vedanta-Yoga, afferma il carattere mentale di ogni realtà, della stessa materia. E questa è da considerare, senza dubbio, una grande scoperta dello spirito.

Bisogna, però, chiedersi: affermare che la realtà è tutta prodotta dal pensiero implica che essa debba necessariamente avere un carattere illusorio?

Io non penso affatto che questa debba essere una conclusione necessaria. Ci può essere un pensiero debole, come un pensiero forte. E tutto sta a vedere con quale dei due aggettivi sia definibile quel pensiero divino che crea l'universo.

Anche senza entrare nel merito, rilevo che la Divinità come la vedono in genere gli indiani è incomparabilmente molto più debole di come la vede il monoteismo. Nessun israelita, nessun cristiano, nessun musulmano ortodosso si sognerebbe mai di definire la creazione come illusoria. Mentre sarebbe per lui perfettamente coerente affermare che essa ha un carattere mentale e che la stessa materia si riduce essenzialmente a spirito.

Lascio impregiudicata, almeno per il momento e in questa sede, la questione se il monoteismo sia più o meno nel vero che altre concezioni della Divinità. Vorrei qui solo osservare che, in ogni caso, le teorie scientifiche più moderne tendono a concepire la realtà come un continuum a quattro dimensioni, per dire così. In un tale quadro il tempo, come tale, cioè come divenire o successione di eventi, sarebbe relativo, come la successione delle stazioni sulla pagina di un orario ferroviario. In realtà gli eventi sarebbero tutti compresenti. Gli eventi futuri esisterebbero già, in certo modo.

I teologi monoteisti confermano che tutto è già presente e continua ad esserlo nella mente divina.

Un'altra conferma di questa concezione si può indurre considerando i fenomeni di precognizione, o di chiaroveggenza nel futuro, che vengono studiati dai parapsicologi. Certi eventi futuri vengono previsti o precogniti in tanti di quei dettagli, da rendere estremamente improbabile, e praticamente impossibile, che un

chiaroveggente possa riuscire a prevederli in tal modo per puro caso, oppure per il semplice fatto di determinarli lui stesso.

Da questa concezione si desume che eterno è non solo il Brahman, o Dio, ma, nella mente divina, anche tutti gli esistenti. Ciò vuol dire che c'è un'immortalità non solo per il puro Sé, ma anche per la memoria di tutto quel che è accaduto. Ciò comporterebbe la possibilità di ritrovare tutte le persone care (e può ben essere che allora tutte ci saranno care), insieme a tutti i comuni ricordi. Non solo, ma ci sarebbe anche possibile ritrovare tutte le realtà in cui si esprimono i valori, cioè tutto quel che è veramente importante. Magari ci ritroveremo il Sé, che (abbiamo visto) è il fondamento di tutto; ce lo ritroveremo, però, assieme a tante altre cose pure essenziali per noi, che ci faranno parimenti piacere.

4. L'eterno presente e la creazione

Ciascuno di noi tiene a darsi conferma, con qualche argomento, che l'anima sopravvive alla morte fisica. A tale obiettivo una delle vie da percorrere è certamente l'idealismo.

Che cos'è l'idealismo? È affermare che ogni realtà è idea, è pensiero, è coscienza o fenomeno di coscienza.

Si possono rinvenire filoni di idealismo sia in Oriente (nella grande tradizione spirituale dell'India) che in Occidente: soprattutto, qui, nella filosofia tedesca dell'800. Nel secolo che precede fiorisce, in Inghilterra, la filosofia empiristica, dove qualche motivo idealistico è già presente.

Tra quegli empiristi inglesi c'è George Berkeley. La sua filosofia muove dal principio *Esse est percipi*, "Essere' equivale ad 'essere percepito'". In altre parole: nulla può esistere se non è, in qualche modo, pensato da una coscienza.

Gli empiristi risolvono ogni atto di conoscenza nella percezione. Ma una filosofia che voglia andare più a fondo può chiedersi se una percezione, per potersi dire atto di coscienza, non abbia bisogno di un soggetto, di una mente, di un qualcuno che pensi.

Già millenni prima in India il grande maestro del Vedanta, Shankara, rilevava che "quando una cosa è percepita vuol dire che dietro a quella percezione c'è un testimone". Un soggetto, appunto.

Aggiunge che un tale soggetto è anche "il testimone di se stesso, il quale si conosce da se stesso".

Esploriamo, dunque, in noi, nel nostro intimo. Prescindiamo dalle sensazioni, dai sentimenti, dai pensieri singoli, che vanno e vengono. Perverremo infine a scoprire una sorta di substrato: che poi è, e rimane, sempre quello.

Poniamo che io mi chiami Mario Rossi. Posso chiedermi: "Che cos'è un tale substrato? È l'uomo Mario Rossi?"

Gli indiani sono dei tremendi analizzatori. Qui si era cominciato a parlare di un testimone, cioè di un qualcuno. Ma ora questo qualcuno, questo Mario Rossi viene spogliato, scarnificato, disossato impietosamente di tutte le sue connotazioni empiriche. Via il corpo fisico, destinato a perire, ma anche via le contingenze della vita psichica: via le sensazioni, via i sentimenti, via i pensieri, attraverso cui la psiche si determina in forme sempre diverse e cangianti.

Che rimane, alla fine, di Mario? Nulla che possa più distinguerlo né da Giuseppe, né da Pietro, né da Gabriella, né da Caterina. Rimane un soggetto in generale, una pura luce di soggettività. Rimane il puro principio di soggettività che è in me, ma è tale e quale anche in te, in quell'altro, in ciascuno.

Questo puro principio di spiritualità che scopro in me corrisponde a quello che gli indiani chiamano, con voce sanscrita, l'Atman.

Lasciamoci guidare dai maestri indiani delle Upanishad, del Vedanta, dello Yoga e proseguiamo in questo viaggio di esplorazione di noi stessi. Scopriremo che quel principio di spiritualità che dà luce e senso alle nostre personalità di singoli non appartiene più al singolo come tale.

È come il sole, che illumina la mia stanza: con tutto il rispetto per l'autore della famosa canzone napoletana, il sole non è "mio". Apprendo la persiana, faccio mio quel suo raggio, che mi dà vita, luce, calore e piacere di stare al mondo. Per quanto entri nella mia stanza come in quelle di tanti altri miliardi di persone, il sole è fuori, ben lontano. Trascende, al pari di me, tutti gli umani.

L'anima ha le sue finestre interiori. Così l'Atman è in ciascun uomo. Dà senso alla vita spirituale di ciascuno di noi. Si personalizza in ciascuno, pur senza essere necessariamente legato alla sua persona.

Con l'immagine del sole che entra per le nostre finestre pur levandosi alto nel cielo e distantissimo, penso di aver dato già una prima idea, abbastanza visiva, della grande scoperta della tradizione indiana: l'Atman, puro principio di ogni spiritualità dell'uomo, è, prima ancora, il puro principio della spiritualità universale, assoluta. L'Atman è divino: è tutt'uno col Divino nella sua originaria essenza. L'Atman è il Brahman.

Nella prospettiva indù che si viene qui svolgendo, al pari di questa donna e quell'uomo nel loro esistere empirico, tutti gli esseri del mondo, e il mondo nella sua totalità, derivano da una sorta di gioco mentale del Brahman. Proiettandosi al di fuori di sé, il Brahman crea tutte queste forme, che, avendo consistenza effimera, sono illusione e miraggio, Maya.

Quindi l'unico reale è l'Atman-Brahman. Ogni altro essere ha la realtà di una cortina di nubi, che un colpo di vento può disperdere.

Ci sta, giustamente, a cuore il tema della sopravvivenza. In un tale orizzonte, che cosa sopravvive di noi? Il puro principio spirituale, senza dubbio, ma nulla della nostra personalità e neanche dei connessi ricordi. Tutto quel che è stato della nostra vita, dei valori umani in cui abbiamo creduto, delle cose che ci sono state care, delle stesse persone care, tutto questo si annulla, come se non fosse mai accaduto né esistito.

Il fatto è che gli indiani di quel particolare filone di spiritualità che abbiamo esaminato sono concordi nel vedere l'esistenza in una luce negativa. Esistere è soffrire. Per non soffrire, per realizzare se stessi in quella perfezione che è anche perfetta felicità, bisogna liberarsi dall'esistenza.

Ora, se esistere è soffrire, se l'esistenza come tale non merita che di essere "fatta fuori", il concepirla come una realtà effimera e pronta a svanire come un brutto sogno al risveglio è certamente di grande conforto per l'asceta. "Svegliati, asceta: non hai che da svegliarti" sono, senza dubbio, parole che danno aiuto e forza. È come dire ai soldati: "Coraggio, la vittoria è nostra". Così il combattente, il militante, più le cose gli vanno male, più botte ci prende, e più si fa coraggio alzando le fatidiche due dita a "V" in segno di vittoria. Non sarà esatto, ma è funzionale.

Se quella spiritualità indiana vede il fatto stesso di esistere nella luce più negativa, ci sono tradizioni diverse che considerano l'esistenza in ben altra maniera. I monoteisti – ebrei, cristiani, islamici – credono in un Dio che è sommamente buono ed è creatore in senso forte. Tutto quel che esce dall'atto creativo di un tal Dio è buono. Quindi l'esistenza è, come tale, buona.

Vi è presente il male, purtroppo, spesso in forme e proporzioni intollerabili; ma, nella visione dei monoteisti, ciò non comporta per nulla che l'esistenza, come tale, sia intrinsecamente cattiva.

Il male è una realtà spesso atroce ma, per fortuna, contingente. Il male è stato introdotto nella creazione non da Dio, ma da creature. Dio non fa il male, fa solo il bene e ci redime da ogni male. Un giorno il male sparirà del tutto e il bene sarà pienamente realizzato, allorché il processo creativo raggiungerà la sua compiutezza, il suo punto ultimo di perfezione.

Nella visione monoteistica la creazione, considerata nel suo principio e anche nel suo esito finale, è qualcosa non solo di positivo, ma di ben consistente. È, sì, una creazione mentale; ha, sì, una essenziale natura mentale; è, sì, materiata di pensiero; ma si tratta di un pensiero forte, posto in atto da una Mente forte.

In prospettiva, Dio, Mente infinita di illimitata potenza, le dà tutto, senza limiti. La creazione è un Dio che incomincia: è come un altro Dio in fieri, in processo di formazione. C'è per essa, in prospettiva, la vita eterna.

L'eternità è, per definizione, immutabile. Una destinazione di vita eterna può essere futura per noi; ma in sé, diciamo nella sua sfera, è già presente: è eterno presente. C'è una sfera in cui la totalità delle cose e degli eventi si dà tutta insieme, compresente.

Dopo Einstein la fisica è orientata a prendere atto che il tempo è definibile come una "quarta dimensione" dello spazio. Per esprimere il concetto con le parole del noto fisico professor Giuseppe Arcidiacono: "Ciò equivale a dire (ma non tutti ci pensano) che non abbiamo più uno spazio come quello che avevamo immaginato, e cioè caratterizzato da un continuo passaggio dal passato al futuro, dall'essere al non essere. Non è vero che 'esiste' solo il presente, mentre il passato cade nel nulla, perché non è più, e il futuro non esiste ancora. Questa è solo una illusione dei nostri sensi limitati. In realtà lo spazio ed il tempo formano un'unica entità, che 'esiste'... nella sua totalità di passato-presente-futuro, come un tutto unico". (G. A., *Oltre la quarta dimensione*, Il Fuoco, Roma 1980, pp. 17-18).

Un'altra conferma l'abbiamo dalla parapsicologia. Qui noi constatiamo i fenomeni di "precognizione", detti altresì di "chiaroveggenza nel futuro". Un sensitivo ha la visione di un certo evento futuro, che poi si verificherà. Molto più spesso di quanto non si creda in genere, l'evento viene precognito in tutto un insieme di dettagli, la cui previsione esatta è assai difficile attribuire al caso. La causalità, l'intervento del caso lo si può pur sempre ipotizzare in astratto, ma appare improbabile all'estremo: di una probabilità veramente minima, infinitesimale.

La improbabilità estrema che la precognizione sia dovuta al caso suggerisce con forza che essa sia veramente una precognizione. Se è così, vuol dire che gli eventi futuri sono in qualche modo già compresenti in un "continuo a quattro dimensioni", comunque lo si voglia chiamare.

Ma c'è chi non vuole ammetterlo, questo eterno presente. E, pur di non ammetterlo, ipotizza che quell'evento che il sensitivo avrebbe – si dice – conosciuto in anticipo, egli lo avrebbe in realtà determinato. Magari senza saperlo.

Facciamo conto che, come è avvenuto più volte, un tale sensitivo, standosene tranquillamente a casa sua a migliaia di chilometri, abbia avuto una precognizione relativa al naufragio del "Titanic" o allo scoppio di una guerra mondiale. Si dovrebbe concludere che quel transatlantico l'ha affondato lui, che il conflitto mondiale è stato lui a scatenarlo. Pur di non ammettere la relatività del tempo in un eterno presente che si dia tutto in blocco, si finisce per attribuire al sensitivo poteri veramente supermagici, che paiono ancor meno probabili.

Si ha, qui, la conferma di concezioni filosofiche antichissime, cui ogni tanto qualche pensatore torna a ispirarsi riscoprendovi una verità almeno parziale.

Mi spiego meglio: può essere che una teoria, se assolutizzata e applicata a interpretare ogni aspetto della realtà, non quadri in tutto, mentre invece calzi bene limitatamente a un certo aspetto delle cose, a un certo livello.

Già nel sesto secolo avanti Cristo, il filosofo greco Parmenide ha concepito l'Essere come un Uno-Tutto dove accadimenti e fatti che noi chiamiamo presenti, passati e futuri sono tutti compresenti nell'eternità.

Parmenide con i suoi seguaci (che insieme formano la famosa scuola eleatica, fiorita in Italia sulla costa tirrenica dell'attuale Basilicata, che faceva parte della Magna Grecia) definiscono il divenire come illusorio.

Questa affermazione può parere un po' drastica. Noi uomini che evolviamo attraverso il tempo sentiamo che il divenire è ben reale. Poniamoci però, idealmente, nella dimensione dell'eterno: e vedremo gli eventi tutti compresenti come le pagine di un libro, che si può leggere via via seguendo le vicende che narra, ma poi, chiudendolo in mano, si può riconsiderare nel suo complesso unitario, mentre nel nostro spirito prende forma all'istante la visione panoramica dell'intera storia.

C'è nelle cose una dimensione di eternità. E, almeno in Occidente, i filosofi e gli stessi teologi che cercano di approfondirla si ispirano un po' tutti, in quell'ambito, a Parmenide.

Così un Platone, limitatamente alla sua visione del "mondo delle idee", che è eterno. Così un Plotino, limitatamente alla sua visione del Nous o Logos, cioè della Mente divina.

Ma anche i teologi cristiani, in modo particolare quando considerano la seconda Persona della Trinità.

Si tratta, in ogni caso, di quel livello dove l'Essere si connota come eterno presente e Coscienza assoluta. Di questa Mente divina, dove gli eventi sono coeterni, Dante, reduce dal Paradiso, dice che vi scorse "legato con amore in un volume / ciò che per l'universo si squaderna" (*Paradiso*, XXXIII, 85-87).

A questo punto merita un cenno, pur sommario e inadeguato, la dottrina proposta dai Maestri del Cerchio Firenze 77. Si presentano come entità, che dall'altra dimensione vengono a noi umani per offrirci degli insegnamenti.

Un punto della loro dottrina che mi pare degno di particolare attenzione è dove essi parlano di un eterno presente, che per loro sarebbe l'unica vera realtà, l'unico assoluto. Tutto è Coscienza eterna. Il divenire è illusorio, come quello dei fotogrammi di un film, che scorrendo danno l'impressione di qualcosa che muta, mentre in realtà ciascuno di essi è e rimane il medesimo.

Certo, vissuta com'è dal soggetto, ciascuna esistenza personale, finché dura, appare una realtà bella e buona. La storia (o "favola" che sia) della mia vita io "la sento raccontà da che sto ar monno", filosofeggia Trilussa nei suoi simpatici versi

romaneschi. Tutti questi decenni saranno illusori, ma a passare paiono un po' lunghi.

L'insegnamento del Cerchio Firenze insiste su un altro punto che mi sembra parimenti notevole. Alla fine tutte le esistenze umane, ciascuna con la sua coscienza soggettiva imperfetta e separata, all'atto di raggiungere la perfezione suprema e ultima confluiranno nella Coscienza divina. Questo ci confermerebbe del carattere veramente assoluto della Coscienza e perciò fondamentalmente unico.

Così, nella Coscienza assoluta, ciascuna coscienza individuale si mantiene per sempre nella totalità dei suoi ricordi al vivo. Il contributo di ricerca e di creatività che ciascuno ha dato per quella finalità universale resta individuato e attuale nella Coscienza eterna.

Ecco una forma di immortalità individuale, ben compatibile con la fusione dei singoli nel tutto: l'individuo si mantiene, non si dissolve affatto, non è mai superato come individuo in quel coro dove ogni voce è essenziale nella sua diversità, nella sua singolarità.

Pare che, alla fine, il tempo debba confluire nell'eterno, nella Coscienza assoluta dove tutto è ricordato nel modo più vivo e concreto in tutti i dettagli e nulla è perduto né superato mai.

In quella onniscienza, che è perfezione e felicità piena, ritroviamo tutte le persone care e, con esse, tutto quel che ci è caro, tutto quel che ha destato il nostro interesse, tutto quel che abbiamo amato, tutto quel che ha rappresentato per noi un valore.

Ecco una bella immortalità: molto più bella e seducente, direi, di quella che ci promettevano gli asceti indiani che abbiamo considerato poco addietro.

E dove va a finire la contemplazione del Brahman? Mi sembra che, nella contemplazione di una realtà che si rivela assai più vasta e tutta parimenti valida, la contemplazione del Principio divino più originario vada inclusa come parte integrante. Direi, anzi, come parte centrale: la contemplazione delle creature rimane certamente qualcosa di più – come dire? – periferico rispetto all'autocontemplazione di Dio nel suo Principio primo.

Abbiamo considerato fin qui, nella Divinità stessa, due diversi livelli. Il livello più originario appare quello in cui la Divinità è ancora chiusa nella contemplazione di se stessa: corrisponde al Brahman, e, nell'ambito cristiano, alla prima Persona della Trinità.

Ma Dio esce da sé, con atto d'amore: ed ecco che, da pura autocoscienza, diviene coscienza delle creature. Come si è già in qualche modo accennato, la Coscienza assoluta è un secondo modo d'essere di Dio scaturito dal suo primo originario modo d'essere come Figlio dal Padre, coeterno con quello. È la seconda Persona della Trinità: appunto, il Figlio o Verbo o Logos divino, la divina Intelligenza di tutte le cose. È quell'assoluta Coscienza che ad ogni cosa dà il suo senso d'essere.

A questo punto lo schema andrebbe completato con la menzione di un terzo modo d'essere di Dio: quello del Dio in quanto Creatore, in quanto Spirito che vivifica tutti gli esistenti e agisce nella creazione per condurla alla sua pienezza e perfezione ultima.

La realtà di questo terzo modo d'essere, derivato ma essenziale, di Dio è attestato dall'esperienza religiosa. Gli stessi induisti lo riconoscono, quando al Brahman, ossia al Dio chiuso nella contemplazione di sé, affiancano il Dio creatore, o il medesimo Dio in quanto creatore: quest'ultimo è meglio definibile come un diverso livello, o modo d'essere, di una Divinità che è sempre una e la medesima.

Questo Dio (o modo d'essere divino) più attivo è sovente chiamato il Signore Ishvara. Altre volte viene identificato con la Shakti, sposa del Dio. Mentre il Dio originario (per esempio Shiva) resta immobile nella contemplazione di sé, lei danzandogli intorno crea il miraggio illusorio dei mondi.

A differenza del Dio induistico, il quale crea un gran numero di universi ma tutti effimeri, il Dio monoteistico crea un solo universo, ma ben consistente e perfettibile. L'azione creatrice pone in essere una positività volta a beni maggiori, al sempre meglio e, infine, alla perfezione. Questo si ha se nessuna forza negativa ostacola il divino progetto.

Le tendenze negative prendono forma nella creazione stessa in quanto si può determinare liberamente e quindi anche in direzione negativa. La negatività, il peccato è il chiudersi della creatura in se stessa, incurante del fatto che solo in Dio può essa trovare la propria origine, il proprio fine, la propria legge.

Dal peccato deriva la morte, almeno come tendenza, poiché la creatura che cessa di alimentarsi a Dio si inaridisce e va verso il proprio annullamento.

Dio è solo datore di bene. Non opera alcun male, nemmeno ai fini di un bene maggiore. Il male deriva dal peccato, che può essere solo della creatura.

L'operare di Dio consiste in un unico atto eterno, che è amore e donazione di essere e di bene senza limiti. L'atto uno ed eterno di Dio finisce per articolarsi in interventi innumerevoli e diversi da situazione a situazione soprattutto per mezzo di certe creature.

Sono, queste, le creature nelle quali più risplende la divina gloria. Sono le creature che si fanno a Dio più trasparenti e quindi ne veicolano maggiormente la presenza, il valore, il bene, la bellezza.

Ma non tutte le creature rispondono al divino appello in pari misura. C'è una tentazione costante, nella creatura, a porre il proprio centro in se stessa, soffocando nell'intimo la vocazione a servire Dio. Comunque l'adesione, o meno, della creatura a Dio è sempre libera.

Il problema che si pone adesso è di vedere come la Coscienza divina possa fondare la libertà di iniziativa di ciascuna creatura. L'altro aspetto del problema è di vedere, insieme, la stessa libertà di Dio al livello di terza Persona della Trinità. Si tratta, come si è visto, di quel livello a cui Dio opera a creare il mondo. E creare il mondo vuol dire anche redimerlo, trasformarlo per renderlo migliore e, al limite, perfetto.

Quando si risolve ogni cosa nella Coscienza universale dell'Uno-Tutto, si rischia di non vedere più la consistenza autonoma e la libertà delle creature. Si rischia, almeno, di non accordare a quella libertà il debito risalto.

Pare a taluni che la Mente assoluta abbia tutto previsto in ogni dettaglio e abbia già scritto l'intero copione degli eventi. Ciascun uomo si limiterebbe, quindi, a recitare la sua parte pedissequamente. Più che da attore, si muoverebbe da marionetta.

In una tale prospettiva, assieme alla libertà dell'agire umano, verrebbe, qui, a negarsi quella stessa contingenza che caratterizza il muoversi degli altri esseri viventi, cioè degli animali e dei vegetali, e magari, in qualche misura, delle stesse sostanze inorganiche, delle loro molecole, atomi, elettroni e via dicendo. Contingenza vuol dire spontaneità, non necessità, non determinismo, non causalità strettamente meccanica. L'osservazione dei fenomeni vi rileva sempre un qualche margine di contingenza. Ora quel margine di contingenza dove va a finire?

La storia dell'universo si svolge come in un grosso libro, che ha un autore. Se è l'autore a scrivere ogni parola del libro, dove va a finire la contingenza di tutto quel che vi accade, dove va a finire la libertà, pur relativa, dell'agire dei personaggi umani?

Come si diceva all'inizio, *esse est percipi*: nulla può esistere che non sia pensato. La mia coscienza relativa, soggettiva e imperfetta di essere umano dà senso d'essere a quel poco che io vedo e sento e percepisco in genere, in quanto appare a me. All'opposto la Coscienza assoluta dà senso d'essere a tutto quel che esiste e accade in ogni luogo e in ogni momento del divenire temporale. Dà senso d'essere ad ogni evento come è, in tutto quel che è.

Vorrebbe dire che la Coscienza assoluta, per il solo fatto di pensare tutti quei fatti ed eventi, gli nega all'origine qualsiasi contingenza, qualsiasi libertà?

Ho assimilato l'intera storia dell'universo a un grande libro, opera di uno scrittore. Ora mi chiedo che cosa veramente accada quando qualcuno scrive un libro, e soprattutto un'opera narrativa.

Io sono un narratore dilettante, quanto inedito, che ogni tanto scrive qualche storiella o qualche sketch o minicommedia per hobby e all'esclusivo fine di rilassarmi un poco. Ma ho notato questo fatto: ogni volta che una narrazione è viva, i personaggi prendono la mano al narratore e si creano la loro storia quasi da sé. Allo scrittore non resta che prendere nota di quel che i personaggi dicono e fanno. Questa mia esperienza di narratore inedito ha riscontri innumerevoli negli scrittori autentici di cui ho notizia.

Ecco, l'evoluzione dell'universo, con la storia degli uomini che la corona, riceve il suo senso d'essere da un atto di coscienza infinito, eterno, assoluto, che però a ciascun fenomeno di natura lascia la sua contingenza, a ciascun atto umano la sua libertà. E prima ancora, sul piano che gli è proprio, lascia spazio alla libertà sovrana dell'agire di Dio, che dell'intera storia è sommo Autore e Protagonista.

5. Nel tempo verso l'eternità

L'umanità occidentale si è immersa fin troppo nel tempo. L'ha assolutizzato in sé. Lo ha sradicato dall'eternità: per infine comprendere che, in sé, il tempo è privo di consistenza, è effimero e vuoto.

Ora il pendolo va dall'altra parte: si riscopre l'eternità. Ma è una eternità anch'essa astratta. Che cos'è il tempo senza la dimensione dell'eterno? E che cos'è l'eterno senza la dimensione del tempo?

Oggi, con Emanuele Severino, si riscopre Parmenide. Quest'antico filosofo della Magna Grecia vissuto ad Elea (sulla costa tirrenica dell'attuale Lucania) negava il divenire.

Qualsiasi cosa che divenga, argomentava Parmenide, passa dall'essere al non essere e dal non essere all'essere. Si tratterebbe, per la ragione, di un assurdo inconcepibile! L'Essere è immutabile, quindi. Pura illusione è il divenire, lo scorrere del tempo.

Si racconta che Diogene, all'udire tali argomentazioni, per tutta risposta si mettesse a camminare. Fece qualcosa di ben reale, di ben possibile in termini

concreti, ma, appunto, difficilmente inquadrabile da una logica, la quale si eserciti su realtà astratte, non divenienti, come i concetti.

Questa logica potrà darci una rappresentazione simbolica del movimento, ma difficilmente lo coglierà nel suo farsi concreto: così come un orario ferroviario che elenchi le stazioni sulla medesima pagina immobile ci fornirà un'espressione grafica utile del viaggio, ma difficilmente rappresenterà al vivo il movimento del treno.

Che il divenire sia illusorio, al pari della molteplicità delle forme della vita, lo afferma da tempo immemorabile la spiritualità indù, soprattutto in quel suo importante filone, che muove dalle Upanishad e perviene allo Yoga passando attraverso il Vedanta.

Fin qui, però, ci troviamo di fronte a una eternità che nega il tempo. Non così è nella visione religiosa del monoteismo ebraico, cristiano, islamico. Il Dio del monoteismo è, per eccellenza, creatore. È creatore in senso forte: pone in essere una creazione consistente, dove pure il tempo ha la sua realtà. Qui gli esseri del mondo divengono, mutano, evolvono. È immutabile, invece, la sfera dell'Assoluto: la sfera della Mente di Dio, che da sempre conosce tutte le cose.

"Tu mi conosci a fondo", dice a Dio il Salmista. "...Quando venni formato in segreto, / intessuto nelle profondità della terra, / i tuoi occhi videro le mie azioni, / nel tuo libro si trovano tutte. / Furono scritti i miei giorni e raccolti / quando neppure uno di essi esisteva ancora" (139, 14c-16).

Secondo la teologia cristiano-cattolica la prescienza divina non contraddice minimamente la libertà del volere umano. Dio sa quel che ciascun uomo farà di sua iniziativa libera: non lo determina. Comunque il fatto che i nostri comportamenti futuri fossero "già scritti" non ci lascerebbe gran libertà. Riprenderemo la questione tra poco, sempre al fine di conciliare prescienza e libertà, necessità e contingenza, eternità e tempo.

All'idea di una eternità immutabile approda anche la nuova fisica. Vorrei esprimere questo concetto in maniera esplicita e relativamente compiuta riportando un brano che è nelle primissime pagine del volume *Oltre la quarta dimensione – Le nuove frontiere della fisica* di Giuseppe Arcidiacono (Il Fuoco, Roma 1980, pp. 17-18).

L'illustre docente di meccanica superiore dell'università di Perugia premette che il senso comune e la fisica classica si accordano nel rappresentarci uno spazio a tre dimensioni (lunghezza, larghezza e altezza) dove ogni realtà si muove e diviene secondo una successione che noi ben distinguiamo dallo "spazio" stesso e chiamiamo il "tempo".

Ben diversamente, continua Arcidiacono, "alla luce della fisica moderna di Einstein, questa idea così semplice e naturale di un tempo e di uno spazio indipendenti si è rivelata inesatta e si è giunti alla straordinaria conclusione che il tempo è intimamente connesso allo spazio, dato che si comporta come una 'quarta' dimensione dello spazio.

"Ciò equivale a dire (ma non tutti ci pensano) che non abbiamo più uno spazio come quello che avevamo immaginato, e cioè caratterizzato da un continuo passaggio del presente dal passato al futuro, dall'essere al non essere. Non è vero che 'esiste' solo il presente, mentre il passato cade nel nulla, perché non è più, ed il futuro non esiste ancora. Questa è solo una illusione dei nostri sensi limitati.

"In realtà lo spazio ed il tempo formano un'unica entità, che 'esiste' come sosteneva il grande matematico Fantappiè, nella sua totalità di passato-presente-

futuro, come un tutto unico. Ecco allora che una delle teorie più elevate ed astratte della matematica e cioè quella degli 'ipespazi' (spazi a più di tre dimensioni) e che al suo apparire era stata considerata come semplice fantascienza, entra a far parte integrante della fisica, rinnovandola e rivoluzionandola dalle sue fondamenta e portandola ai suoi successi del XX secolo".

Quest'esito cui perviene la nuova fisica riceve ampia conferma dalla ricerca psichica: in quell'ambito di fenomeni che i parapsicologi chiamano di "precognizione" o "chiaroveggenza nel futuro". Tanti soggetti hanno di eventi futuri non solo il presentimento vago, ma una visione precisa e circostanziata anche di molti dettagli.

La prima spiegazione che uno scettico cerca di dare è che la previsione sia avvenuta per puro caso. Ora già è minima la probabilità che un soggetto preveda certi fatti casualmente: ma che, poi, li preveda in modo esatto nel confluire di tanti dettagli è una probabilità addirittura infinitesimale.

Proponiamo qualche esempio, dai due volumi della casistica raccolta e commentata da Ernesto Bozzano sotto il titolo *Luci nel futuro – I fenomeni premonitori* (Casa Editrice Europa, Verona 1947).

Ci sono vari casi di previsioni, anche ripetute, di estrazioni di numeri sia alla leva (per scegliere a sorte chi dovesse compiere il servizio militare), sia al lotto, sia alla roulette.

Non mancano cenni biografici su Charles Brigg-Carrer, il più fortunato giocatore d'azzardo di tutti i tempi, il quale morì nel 1938 lasciando alla moglie un patrimonio di diciotto milioni di dollari (dell'epoca!) vinti alla roulette, al baccarat, alle lotterie, alle corse, facendo leva su una sua capacità di previsione infallibile.

Tanti proprietari di case da gioco cercarono di tenerlo lontano in tutti i modi, con persecuzioni e minacce, finalmente versandogli un cospicuo mensile. La loro vendetta fu che essi riuscirono a determinare in lui, alla fine, una forma gravissima di delirio persecutorio, il quale degenerò in manifestazioni di pazzia furiosa. Un giorno Brigg-Carrer si ferì gravemente e ne morì poco dopo (II, pp. 20-24).

Charles Schurz apprese anni prima, nel corso di una esperienza medianica, che nel Missouri sarebbe stato eletto senatore degli Stati Uniti: evento che accadrà nel 1869 per un seguito di circostanze assolutamente imprevedibili (II, pp. 33-34).

Ci sono precognizioni di incidenti: alcune appaiono finalizzate ad aiutare il soggetto a salvarsi. C'è una vera abbondanza di premonizioni di infermità e di morte, riguardanti il soggetto oppure una terza persona.

Un altro libro di Bozzano, *Guerre e profezie* (medesima edizione, 1948), concerne previsioni reali e veridiche, dalla casualità estremamente improbabile, di eventi di grande portata politica.

Vorrei limitarmi, qui, a sottolineare come appaia davvero infinitesimale la probabilità che siano previsti per puro caso, o per inferenza logica, tanti eventi futuri in tanti loro dettagli.

Nel 1933 Mr. E. Oaten, direttore della rivista psichica *The Two Worlds*, riferisce quanto segue. Una sua parente gli rivela di aver sognato che, nel termine di tre settimane, morrà un'altra signora della loro parentela, Mrs B., che ha 55 anni e pare godere di ottima salute. La veggente precisa che all'inumazione officierà un pastore congregazionalista e saranno presenti tredici persone, i cui nomi lo studioso trascrive subito, via via che li ode pronunciare.

E tutto avverrà come predetto. Il pastore della chiesa battista, cui Mrs B. apparteneva, risulterà assente per ferie. Le esequie saranno, quindi, celebrate da un suo collega di una vicina chiesa congregazionalista. E attorno alla fossa i presenti saranno quei tredici, che si disporranno proprio nel medesimo ordine in cui sono stati visualizzati (I, pp. 87-89).

Nel 1893 Mr Haggard, console inglese a Trieste, sogna di essere invitato a pranzo dal console tedesco, il quale lo introduce in una vasta sala piena di cimeli dell'Africa orientale. Sempre nel sogno l'inglese nota una bella spada dall'elsa dorata e, volgendosi al viceconsole francese, osserva che è probabile si tratti di un dono del sultano di Zanzibar. A questo punto il console russo si avvicina e rileva che l'elsa di quella spada è troppo piccola perché uno schermitore europeo possa maneggiarla. Nel dir questo alza il braccio sopra la testa agitandolo come se brandisse l'arma.

Tutto questo si verificherà puntualmente sei settimane dopo, a seguito proprio di un invito del console di Germania. L'inglese entrerà in una sala uguale a quella del sogno, nella quale peraltro non era stato mai. Avrà la sensazione di un ambiente familiare, ma riuscirà a ricordare il sogno solo al momento in cui il russo compierà quel preciso gesto. Aveva già raccontato il sogno alla moglie, che gli sarà accanto in quell'occasione. Subito le ricorderà la visione già avuta, di cui immediatamente dopo riferirà a tutti i presenti con grande loro meraviglia (II, pp. 91-94).

Considerando i fenomeni precognitivi nell'insieme, non si riesce proprio a vedere come si possano attribuire a coincidenze fortuite. Un'altra ipotesi riduttiva è che il soggetto stesso eserciti, senza volere, un'influenza invisibile sulle realtà esterne, determinando certi eventi. Si può immaginare come un influsso del genere possa esercitarsi su una pallina di roulette, ma non è davvero pensabile come determini la morte di una persona a seguito di uno scontro ferroviario, e soprattutto come possa causare l'affondamento di un transatlantico o addirittura una guerra mondiale. A nessuno stregone, a nessun "menagramo" è stata mai attribuita una tale potenza distruttiva!

Non resta che ipotizzare che il futuro già si dia – per esprimersi così – in una quarta dimensione del tempo: la quale, considerata da un punto di vista superiore, appaia non futura e solo potenziale, ma attuale e contemporanea.

Che lo scorrere del tempo sia relativo e illusorio, è affermato anche nell'insegnamento delle entità del Cerchio Firenze. Queste ci parlano di una Realtà totale unica, non diveniente, immutabile, compresente per intero nel medesimo attimo eterno. È un'assoluta Realtà che quei maestri chiamano la Coscienza assoluta.

Il Cerchio Firenze afferma che, nel loro divenire e svolgimento, le coscienze singole andrebbero infine a sfociare nella Coscienza assoluta. Quindi la temporalità della coscienza, il suo consistere in una successione di vissuti, non sarebbe qualcosa di assoluto. Confluendo nella Coscienza assoluta, ciascuno di noi perverrebbe a scorgere tutte le cose e gli eventi in una visione tutta contemporanea, dove non ci sarebbero un "prima" e un "poi".

È, in certo modo, un'esperienza non dissimile da quella che potremmo avere quando, arrivati in cima a una montagna, volgessimo lo sguardo in giù a contemplare la via percorsa, per rievocare la successione dei momenti della scalata e le diverse avventure, gli stati d'animo alterni, nell'unità di un colpo d'occhio che tutto scorge panoramicamente nell'istante medesimo.

Nondimeno la visione contemporanea di tante serie di eventi successivi non potrebbe più essere veramente adeguata se non li rappresentasse anche nel loro

svolgersi concreto, nella loro successione. Allorché ciascuno di noi diverrà Coscienza assoluta rivivrà, in visione pur contemporanea, la successione degli eventi della vita propria e, insieme, delle vite di tutti gli altri.

Ecco, allora, che nella Coscienza divina finiscono per confluire gli itinerari spirituali dei singoli e i film delle loro singole esistenze. Una tale ipotesi pare necessaria a relativizzare l'esistenza del singolo di fronte all'Essere divino, al quale solo è attribuibile l'assolutezza. Un singolo che non confluisse con gli altri nell'eterno rimarrebbe eterno in sé e si configurerebbe come un altro assoluto che continua a sopravvivere per conto proprio in piena indipendenza, determinando una frattura metafisica non mai destinata a risolversi.

Questo, però, non dovrebbe significare in alcun modo uno svuotamento della realtà molteplice, contingente, finita, temporale, esistenziale di noi uomini e, più in genere, di tutte le creature.

Che in un certo attimo della successione temporale, in un certo luogo del mondo, un'ape si posi su un fiore per un istante è un accadimento minimo, che tuttavia la Mente assoluta assume nell'eternità.

Così un'esistenza effimera come quella di un'onda del mare, che vada a infrangersi in pochi attimi contro uno scoglio, è resa eterna, nel suo stesso effimero, dalla divina Coscienza che non muta, nella quale tutti gli accadimenti sono posti in essere e compresenti nel medesimo istante senza durata e senza fine.

Quella di cui parlano gli Yogi e poi Parmenide, e che infine ritroviamo nell'insegnamento del Cerchio Firenze, è una eternità che si mangia il tempo. A questo punto si avverte la necessità di una operazione di segno contrario. Bisogna salvare il tempo. Va riconosciuta al tempo la dimensione autonoma che gli è propria: e così alla contingenza, alla molteplicità degli esistenti, alla singolarità unica e irripetibile e creativa di ciascuno, all'opera dell'uomo nel corso della storia, alla stessa libertà del volere umano.

Torniamo al Salmo 139, menzionato più sopra: "Nel tuo libro", dice, "...furono scritti i miei giorni e raccolti quando neppure uno di essi esisteva ancora".

Quel "furono scritti" o "sono già stati scritti" è una bella immagine poetica; la quale, però, non conviene prendere alla lettera più dello strettissimo necessario.

Se veramente il copione di quel che dirò e farò fosse stato "già" scritto, a me non rimarrebbe più che il ruolo dell'attore: di un attore strettamente subordinato a un capocomico, o regista, il quale non tollerasse la minima improvvisazione.

Bisogna, allora, che l'eternità non sia un "già", ovvero un "passato", rispetto al tempo. Bisogna che eternità e tempo siano compresenti. In altre parole: se è Dio che scrive l'opera, perché il mio agire non si limiti alla recitazione di una parte già scritta, bisogna che il mio agire e lo scrivere di Dio siano contemporanei.

Così io non sarei solo attore, ma personaggio: che si fa, si autodetermina nel momento stesso in cui l'Autore divino ne scrive la storia.

Ma può un personaggio autodeterminarsi, cioè scrivere la propria storia da sé? Certo: la cosa risulta pienamente confermata nella concreta esperienza dello scrivere.

Potrei non solo menzionare quella dei grandi narratori e autori di teatro, ma anche allegare la mia personale esperienza di scrittore umorista piccolo piccolo, dilettante e quasi del tutto inedito. Mi diverto, ogni tanto, a scrivere poesie e storie, *sketches*, minicommedie.

E come faccio? Nell'immaginazione creo, per esempio, tre uomini, oppure un uomo e una donna; ne abbozzo i caratteri; infine gli do la carica e li lascio parlare e agire da soli. A un certo punto mi limito a prendere nota di quel che dicono e fanno.

È la ricetta per porre in essere personaggi vivi. Se li programmassi del tutto a tavolino, mi verrebbero certo stereotipati e, francamente, morti.

Mi son fatto l'idea che il personaggio vivo è quello che prende la mano al suo autore, al quale altro non rimanga che corrergli dietro per annotare quel che dice e fa liberamente. Ciascuna di quelle creature letterarie è, sì, l'autore stesso, ma in una specifica parte della sua psiche, in una sua specifica "personalità secondaria" che ha preso consistenza autonoma e si esprime ormai per conto proprio.

Dunque l'eternità del divino Scrittore deve essere contemporanea a tutti i momenti del tempo attraverso cui agiamo ed evolviamo noi uomini, sue creature, personaggi della sua storia.

Solo così la creatura può rendersi autonoma e viva, libera nel determinare le proprie azioni nel momento in cui Dio stesso scrive la storia, non in un momento in cui si possa dire che la storia è "già stata scritta".

I momenti del nostro vivere sono successivi l'uno all'altro, ma, di fronte all'eternità, sono tutti assolutamente contemporanei. Un "prima" e un "poi" ci sono nel tempo, non in rapporto all'eternità.

Chi cerca di esprimere un concetto in una forma intuitiva, che colpisca l'occhio e l'immaginazione, è alla continua ricerca di simboli, che possano darne un'idea anche proprio ottica. Vediamo per approssimazione se un qualche simbolo ci può servire in questo senso.

Raffiguriamoci un settore di cerchio. I raggi sono disposti secondo una successione. Si può dire che un raggio stia "prima" di un altro raggio e "dopo" un altro ancora. Però tutti i raggi convergono verso il centro: verso un centro che non sta "prima" né "dopo" alcun raggio, ma è, diciamo, assolutamente "contemporaneo" a ciascuno.

Immaginiamo che i raggi siano come le pagine di un libro. La nostra storia è arrivata a pagina 293. Un tarlo intelligente potrebbe, da questa pagina, scavare una piccola galleria fino a pagina 314 e leggerne una parola. Poi tornerebbe indietro a noi che siamo ancora a pagina 293 a rivelarci un evento "futuro".

Si tratterebbe di un evento "già scritto"? Direi: certamente si tratta di un elemento "scritto". Quel "già" lo toglierei. Mi pare improprio, in termini strettamente logici, pur accordando ai poeti ogni licenza di usarlo nel loro linguaggio impreciso e pur forte e pregnante.

Un tarlo concreto e vivo può far quel che gli pare; ma, una volta che lo abbiamo convertito in un simbolo da considerare in termini strettamente logici, mi parrebbe improprio dire che il nostro tarlo, da pagina 293, pervenga a leggere una parola di pagina 314 passando attraverso 294, 295, 296 e così via.

In termini strettamente logici il nostro tarlo, assunto a simbolo del veggente che ha una precognizione, perviene alla 314 direttamente dalla 293. Cioè senza passare per tempi intermedi. Nella dimensione dell'eternità, la 293 e la 314 sono coesistenti, coincidenti e contemporanee. Da 293 a 314 il tarlo, cioè il veggente, arriva passando per l'eternità, simboleggiata dalla costola del libro: simboleggiata, cioè, dalla linea che unisce le pagine, da dove le pagine paiono venir fuori.

Altro simbolo: da un qualsiasi raggio si perviene a visualizzare quel che c'è, quel che avviene su un raggio successivo fissando lo sguardo a uno specchio, che si trova al centro.

Da quanto si è considerato, l'eternità appare la vera essenza del tempo, la sua origine prima e il suo punto ultimo di arrivo. Noi siamo destinati all'eternità, dove realizzeremo l'essere pieno, il totale appagamento, la felicità vera, perfetta, intramontabile.

Nella dimensione dell'eternità noi comunichiamo con ciascuno, e ciascuno ci dà ascolto pieno. Ciò avviene pure in questo momento, cui l'eternità è contemporanea.

"Già in questo momento..." Ma lasciamo stare il "già": parola che, se l'usiamo qui, potremmo finire per adoperare anche in altri contesti dove, si è visto, è meno propria. Diciamo allora: "In questo momento..."

In questo momento noi possiamo parlare a Dio, ben certi e sicuri che Egli ci ascolta. Ma possiamo anche parlare con ciascun uomo qual è nel punto finale in cui entra nell'assoluta verità.

Possiamo parlare con quello che ci ha maggiormente frainteso. Nella dimensione assoluta, dove tutto viene alla luce, ora anche lui ci intende appieno.

Possiamo parlare con quello che ci ha maggiormente avversato. Nella dimensione assoluta egli si è pentito e convertito. Ci ha chiesto perdono, si è riconciliato con noi. E, non dimentichiamo: ci ha perdonato anche lui dei torti che certamente noi stessi gli abbiamo fatto. Nell'eternità egli ci comprende e ci ama senza limiti.

Possiamo parlare con tutte le persone che ci sono care, alle quali nella dimensione del tempo noi sovente pensiamo senza che esse pensino a noi in contemporanea. Ma nell'eternità ciascuna di queste persone ci corrisponde in atto e in pienezza.

Possiamo parlare alle persone cui siamo devoti: a un maestro spirituale, a un santo, sicuri che ci ascolta e che siamo con lui in comunione totale.

Possiamo parlare con tutti quelli che ancora, nel tempo, ci ignorano: con ciascuno, grande o umile, c'è amicizia perfetta nell'eternità.

Volgendo lo sguardo e l'attenzione alla dimensione dell'eterno, possiamo pregustare quel che ci attende al termine ultimo dell'evoluzione.

Noi allora sapremo tutto: avremo raggiunto la meta di ogni scienza, di ogni filosofia, di ogni indagine storica.

Noi allora potremo tutto. Non nel senso negativo di un arbitrio che voglia farsi legge a se stesso, ma nel senso più positivo di una volontà di bene, pienamente accordata alla volontà divina, che non conoscerà più ostacolo alcuno all'attuazione piena di quel che è buono, di tutto quel che ha valore.

Nessun limite ci sarà all'espressione della bellezza. Avremo raggiunto le vette supreme cui tende in ultimo ogni forma di creatività artistica, letteraria, poetica, musicale.

Nessun limite potrà più esserci alla nostra comunione con la Divinità a tutti i livelli. Avremo raggiunto il punto più alto cui tendono la ricerca religiosa di Dio e la stessa ricerca del Sé perseguita dagli Yogi.

Nessun limite ci potrà più essere alla nostra comunione con ciascun altro essere umano, con ciascun'altra creatura esistente o forma di esistenza.

Può darsi che un discorso del genere lasci tanti indifferenti, per certi aspetti, almeno per ora. Pur ben sappiamo che ciascuno è capace di entusiasinarsi per qualcosa: poi, esattamente per che cosa, dipende dalle situazioni personali. Il lasciarsi attrarre e coinvolgere da questo discorso dipende dalla capacità di ciascuno

di prendere interesse ed entusiasmo per le varie e singole attività e forme di vita e di impegno umano.

È una capacità che certamente si sviluppa, si dilata, si approfondisce nella misura in cui ci lasciamo attrarre dall'eterno che è in noi: che è il nostro essere profondo e vero, il nostro autentico luogo, la patria metafisica dove solo possiamo ritrovare veramente noi stessi.

6. Il divenire sfocia nell'eterno?

L'insegnamento medianico dei Maestri del Cerchio Firenze 77 è, senza dubbio, interessante, ricco e profondo. Premessa questa valutazione altamente positiva di massima, devo pur aggiungere, con tutta sincerità, che non riesco ad apprezzarlo in tutte le sue parti in eguale misura. Ma ognuno fa quel che può. E, per non ricordare le altre sollecitazioni che ne ho ricevuto, dirò subito che ho trovato particolarmente congeniali, di questa dottrina, i punti ai quali ora mi riferisco.

È opportuno aggiungere un'altra premessa. Non mi preoccupa tanto di definire quel che i Maestri hanno detto; mi interessa, piuttosto, individuare il nucleo di verità che vi si esprime.

Perciò chi ha lunga dimestichezza con l'insegnamento del Cerchio non mi si metta di fronte a fissarmi severamente dall'alto di una cattedra per annotare, con matita rosso e blu, tutte le imprecisioni in cui io possa cadere. Non risvegli, in me, per favore, antiche angosce scolastiche non ancora sopite a tanta distanza di anni. Né salti su a dirmi: "Per l'esattezza, Kempis (ovvero Dali) intendeva dire questo e quest'altro e non quel che pare a te!" L'osservazione potrebbe essere giusta; ma non terrebbe conto del fatto che qui il mio interesse è, più che storico, teoretico in senso stretto. Mi sforzerò, comunque, di essere onesto anche nei riferimenti.

La verità che cerco di cogliere è, per forza di cose, una verità che tale appare a me. E sono io che l'attesto: non c'è niente da fare, poiché non c'è nessuno, di là, che possa verificare oggettivamente se la mia interpretazione è giusta o sbagliata. Quindi l'onere di giudicare cade sulle mie spalle deboli di giudice assai imperfetto.

Ma entriamo nel vivo dell'argomento. La scienza fisica ha rilevato la relatività dello spazio e del tempo. Essa perviene, così, a teorizzare una "quarta dimensione", dove tutto quel che noi vediamo accadere nel corso di una successione temporale appare compresente.

Una conferma in questo senso ci viene dalla parapsicologia, dove questa analizza i fenomeni di precognizione, o, in altre parole, di chiaroveggenza nel futuro. I fatti precogniti sono, a volte, talmente precisi e circostanziati da ridurre, in pratica, all'assurdo l'ipotesi che vengano previsti per puro caso. Anche qui siamo costretti a postulare un "eterno presente".

Il Cerchio Firenze dà piena conferma a tali conclusioni. Esso ci parla di una Realtà totale unica e intemporale, indiveniente, compresente tutta nel medesimo attimo eterno. È una Realtà assoluta, che si identifica in un tutt'uno con quella che i Maestri chiamano la Coscienza assoluta.

Ogni realtà si risolve, in fondo, in atto di coscienza, o in contenuto di coscienza. È un principio idealistico che lo stesso Cerchio Firenze fa proprio, mi sembra giustamente. Se si vede bene, una realtà che non sia posta in essere da nessun

pensiero è qualcosa di inconcepibile. Nulla può esistere se non in rapporto a un pensiero che gli dia senso d'essere.

Qualcuno potrebbe chiedersi in base a che possiamo giungere a una tale certezza. Direi: ci perveniamo nella misura in cui sviluppiamo e approfondiamo in noi stessi una certa particolare sensibilità. Si tratta di un particolare tipo di sensibilità metafisica. È quel tipo di presa di coscienza che viene poi ad esprimersi nelle filosofie idealistiche, le quali riducono, al limite, ogni realtà a coscienza, l'essere a pensiero.

Sono io che do senso d'essere al pianeta su cui vivo. Ora, prima che io venissi al mondo, prima che comparissero gli uomini sulla terra e, anzi, qualsiasi essere vivente, la terra esisteva? Certo che esisteva, e con essa l'intero universo: non avrebbe senso affermare il contrario. Ma quale pensiero le conferiva senso d'essere? Direi: il pensiero divino.

È la Coscienza assoluta che dà senso d'essere alle realtà come sono in sé. Postulare una Coscienza assoluta è necessario per conferire un senso d'essere a qualsiasi realtà che si possa trovare al di là di quegli atti di coscienza con cui ciascuno di noi la percepisce, la significa, la interpreta, la giudica.

Altrimenti noi percepiremmo, significheremmo, affermeremmo... che cosa? Qualcosa che non c'è? E allora che senso avrebbe affermare quel che non c'è? o porsi il problema o anche discutere in merito a una realtà che già diciamo, a priori, che non esiste, che è priva di realtà?

Il Cerchio Firenze riduce la realtà alla serie dei vissuti che ne ha ciascun individuo: la risolve nella successione delle impressioni, delle sensazioni, dei sentimenti, dei pensieri che svolge nel proprio intimo ognuno di noi.

Ciascuno ha il proprio film interiore. Ma tutte queste macchine da presa hanno (appunto) preso, hanno colto, hanno attinto qualcosa da una realtà esterna? La posizione del Cerchio Firenze appare, qui, nettamente idealistica nel suo ridurre ogni realtà relativa e finita di questo mondo a una serie di "fotogrammi".

In un film certe scene si possono ottenere anche per mezzo di trucchi. Una battaglia navale si può simulare anche con dei modellini di navi varandoli in una vasca e facendoli muovere in quei pochi metri quadrati, col medesimo effetto che si potrebbe ottenere riprendendo scene reali ben più disastrose. Ove fosse possibile una simulazione totale si potrebbe fare a meno anche di quei modelli, con taglio netto delle relative spese a carico della produzione. Un'illusione completa comporterebbe un'economia totale di mezzi esterni.

Così una concezione idealistica ad oltranza cerca di spiegare l'intera vita di un uomo identificandola con una lunga serie di eventi interiori, cioè con una sorta di lungo sogno che, appunto, dura tutta una vita.

Facendo mia una visione del genere, giungerei, al limite, a dire: ci sono solo i miei vissuti; nulla c'è al di fuori di essi, nemmeno ci sono gli altri uomini; ci sono solo io, e tutto quel che vedo altro non è che un mio sogno. Così come è sogno la stessa illusione che provo di essere il sottoscritto Tal dei Tali col suo bravo nome e cognome, coi suoi dati anagrafici ed esistenza personale in pieno svolgimento.

Un mal di denti sarà "illusorio" quanto si vuole, ma, finché dura, è ben reale. E assai poco giova etichettarlo filosoficamente in una maniera o nell'altra. Gioverebbe, piuttosto, fare agire un analgesico o scomodare un dentista, non importa se parimenti "illusori".

E un sogno che duri tutta una vita che cos'è se non la vita stessa? Se io nascessi "malsegnato" (come crudelmente si diceva una volta) mi porterei il mio handicap, la mia malattia, la mia malformazione, i miei dolori per una serie di decenni che mi parrebbero davvero interminabili: e mi sarebbe di scarso conforto pensare che tutto questo è illusione. Un'illusione a vita è fin troppo simile a una vita intera.

Secondo il Cerchio Firenze il carattere illusorio dell'esistenza individuale di ciascuno di noi deriverebbe dal fatto che il mondo esterno non esisterebbe, per quanto le nostre soggettività vi si rapportassero, e quindi lo postulassero, di continuo, ad ogni istante.

È chiaro che qui la soluzione rimane in sospeso: che un sogno fosse tale veramente, è qualcosa che noi veniamo a sapere solo al risveglio.

Stanotte ho sognato di essere una farfalla, diceva l'immane inefabile filosofo cinese. E ora che cosa sono: un uomo che ha sognato di essere una farfalla o una farfalla che sogna di essere un uomo?

Attenderò il risveglio finale, il risveglio dei risvegli, proprio quello ultimissimo: e finalmente saprò, in maniera incontestabile, non solo qual è la realtà e quale il sogno, ma, riguardo al sogno stesso, se esso era illusorio in tutto ovvero solo in parte: diciamo, in una certa relativa misura (così come potrebbe esserlo una immagine non propriamente falsa, ma solo deformata).

Per venire al problema nostro: al grande risveglio saprò anche se, e in qual misura, il famoso mondo esterno abbia una sua qualche realtà.

Il Cerchio Firenze insegna che è illusoria ogni successione temporale di eventi. Qualsiasi affermazione esige di poter essere, prima o poi, provata, se non vuol rimanere campata per aria. E quand'è che potremo provare a noi stessi che il divenire è illusione? Potremo farlo, in maniera definitiva, solo nel momento in cui perverremo tutti a confluire nell'essere immutabile, nell'eterno presente di quella che si è chiamata la quarta dimensione, di quella che possiamo definire la dimensione assoluta delle cose.

I Maestri del Cerchio Firenze insistono nell'affermare che l'itinerario interiore, il film della vita spirituale e cosciente di ciascun individuo andrà a confluire nella Coscienza Assoluta. Sarà nel finale confluire in Dio che ciascun soggetto vi troverà quella Verità che è l'ultimo criterio di giudizio di ogni cosa relativa.

Nella Coscienza divina ciascuno rivivrà anche tutto il proprio passato, come se fosse di nuovo presente, e per sempre. Si tratterà di un presente eterno, circoscritto in un attimo che non più muterà, senza più durata né stanchezza.

Ciascuno contemplerà di nuovo, per sempre, la propria vita e anche quella di ciascun altro soggetto come propria.

Nel confluire di noi tutti in uno, ciascuno rimane, e per sempre. Ciascuno vive eterno anche come singolo. Ciascuno si ritrova. E si ritrova la vita intera di ciascuno, in ogni suo attimo. La si rivive al presente.

Nulla si perde, quindi. Con i ricordi, tornano gli antichi affetti, per quanto sublimati in una visione nuova in cui ogni limite è trasceso.

Il traguardo ultimo dell'evoluzione lo si vive in un istante supremo che più non muta, dove il tempo entra nell'eternità. L'ultimo istante del divenire temporale viene a coincidere con l'istante eterno. In quell'attimo finale ed eterno ciascun individuo entra nell'Uno, diviene l'Assoluto e diviene anche tutti gli altri, pur rimanendo se stesso nella sua individualità, nella sua personalità, che perviene ad assoluta pienezza.

Lì incontreremo di nuovo tutti i nostri cari per rimanere tutti uniti in Dio, dove l'amore terreno si eleva a potenza infinita. E ciascuno rimarrà se stesso con la sua personalità, con tutti i suoi ricordi, con l'intero suo cammino evolutivo.

Ciascuno sarà identificabile nella sua personalità singolare e unica. E non mai verrà meno quel piacere di essere in più persone che è così essenziale in ogni forma di amore umano, di amicizia, di intesa, dove si realizza l'unità nella pluralità.

L'amore si estende ai figli che si hanno in comune, come a tutto quel che si mette in comune: alle amicizie della persona amata e a tutto quel che essa ama. La cerchia via via si allarga. Così, al limite, un giorno tutti ci saranno cari.

Contemplato in quella suprema visione, l'effimero non è più tale: pur come effimero, viene eternato. Ogni attimo fuggente è vissuto per sempre in una visione che mai più si annulla. Tutto passa e pur nulla passa nell'istante ultimo ed eterno.

Tutto vi si ritrova. Tutto quel che era finito vi ritorna per assumere, alla sua maniera, una infinità, una eternità.

Tutto quel che era morto risorge. Risorge in Dio. Questa bella parola "resurrezione" la si può trovare, non a caso, tra quelle stesse che il Maestro Kempis dedica al "Superamento della limitazione" (cfr. *La Fonte Preziosa*, Edizioni Mediterranee, p. 83).

Allorché "questa illusione" che è la mia vita individuale "sfocia nella realtà di Dio" (p. 34), senza dubbio rivela il suo carattere effimero e quindi illusorio, però si conferma illusione di durata assai lunga. Ed è come tale che essa viene per sempre vissuta come parte integrante della Coscienza eterna.

Così "questa illusione" si conferma come illusione di vita individuale. Si conferma come illusione di un sentirsi individuo distinto, prolungata per un tempo così lungo. E parimenti si conferma come illusione di un sentirsi relativamente libero nelle proprie iniziative.

Per essere, tutto questo, una mera illusione non c'è poi tanto da lamentarsi. È un'illusione che senz'altro equivale a una relativa realtà. È una realtà, pur relativa, che l'atto stesso eterno della divina Coscienza in qualche modo invera.

La storia umana appare, così, l'intrecciarsi delle storie di tanti uomini imperfetti e, pur imperfettamente, liberi: liberi, pur limitatamente, nel decidere le loro azioni; dotati, cioè, di un pur limitato e fluttuante libero volere o libero arbitrio. Già in questo sentirsi liberi è la loro libertà, cui la Coscienza assoluta conferisce un'assoluta convalida.

La Coscienza eterna di Dio assume le coscienze temporali, in tutto il loro divenire, in tutta la loro varia imperfezione, come sue parti. La mia esistenza individuale, effimera che fosse nel suo divenire continuo, acquista una sua assolutezza nel fatto di venire compresa nella Coscienza divina, assoluta, eterna.

Tutto quel che fa parte del mio individuale "sentire", finché dura, è realtà. Finché io mi sento felice, o infelice, lo sono realmente. Così sono realmente libero nel mio agire finché mi ci sento e nella misura in cui mi ci sento.

La Coscienza assoluta comprende e assume nella sua eternità le nostre coscienze individuali. Ma le si possono anche riconoscere contenuti propri.

Quali potrebbero essere i contenuti propri della Coscienza assoluta? Come si è già in qualche modo accennato, ogni volta che noi ci poniamo il problema di "come stiano le cose", ogni volta che noi affermiamo che "le cose stanno così" o neghiamo "che stiano così" o ne discutiamo tra noi, immancabilmente postuliamo, per così dire, uno "stato oggettivo delle cose", una loro "realtà in sé".

Se non postulassimo questo, che senso potrebbero mai avere le nostre affermazioni, le stesse negazioni, gli stessi dubbi, qualsiasi discussione in merito?

Ancora: che senso può avere una realtà se non in rapporto a un pensiero che la pensi, se non come termine o fenomeno di una coscienza che la ponga in essere, che le conferisca senso d'essere?

C'è, dunque, un essere in sé delle cose, e un tale essere si dà precisamente in rapporto a una Coscienza che ben si distingue dalle nostre soggettive coscienze umane. L'Essere è tale in rapporto a una Coscienza assoluta.

Per porre in essere le cose come sono, la Coscienza assoluta deve pensarle come sono fino in fondo, senza più alcun residuo di inadeguatezza. La Coscienza divina non può essere più esterna alle cose: deve con esse coincidere. La Coscienza divina deve essere un tutt'uno con l'intimo e vero essere delle cose di questo mondo.

Tutto questo vuol dire che, nel confluire finale in Dio, le nostre personalità conseguiranno, di tutte le cose del mondo, non la sola conoscenza, ma il possesso pieno. La conoscenza assoluta non è forse, per definizione, l'unità perfetta del conoscente col conosciuto, del soggetto con l'oggetto? In questo senso, nel nostro finale confluire nella Coscienza assoluta noi confluiamo nell'Essere assoluto, diveniamo tutt'uno con l'Essere.

Quale destinazione più alta è concepibile per noi? Quale meta di maggiore perfezione? Potremo mai essere in grado di arrivarci? E potremo mai arrivarci proprio tutti?

Una delle ragioni, e non ultima, per cui si ricorre alla teoria della reincarnazione è che si ritiene che una vita terrena singola non basti a un individuo per apprendere tutto quel che c'è da imparare. Così gli si accorda tutta una serie di vite, giudicando necessaria questa pluralità anche nel caso che l'individuo non perda il suo tempo, cioè proceda costantemente in direzione positiva, senza ritardi né ritorni indietro.

Un'altra soluzione potrebbe essere di concepire le nostre esistenze legate tra loro in maniera che quel che fa ciascuno di bene possa valere anche per gli altri, sicché ciascuno possa anche venire avvantaggiato dalle conquiste e dai progressi altrui.

Siamo, qui, nel concetto espresso da un particolare articolo della fede cristiana: la "comunione dei santi"; siamo nell'idea espressa dal simbolo della vite e dei tralci.

Secondo questa concezione e maniera di sentire non è necessario che tutti siamo, a un tempo pionieri di tutte le scienze, di tutte le arti, di tutte le forme dello spirito, di tutte le possibili iniziative politiche, economiche, sociali e via dicendo. Le intuizioni e attuazioni di ciascuno sono messe a frutto anche di tutti gli altri. Verrà, prima o poi, il momento anche per ciascuno di loro di far proprie le attuazioni di quelli che si sono dimostrati i pionieri del genere umano, ciascuno nel campo dove si è, diciamo, specializzato in un ruolo distinto e diverso secondo la propria vocazione singolarissima.

Mi sono riferito a insegnamenti che ci vengono da comunicazioni medianiche e non sarà improprio che io qui ricordi, pur assai brevemente, quel che ho potuto osservare con una certa costanza nel corso di altre esperienze della stessa natura.

Tantissime volte mi sono trovato a colloquiare con un'entità che nulla aveva mai saputo nè della nostra lingua, né di fatti nostri abbastanza complessi. Ma è bastato che l'entità si concentrasse un poco, magari su mio consiglio e invito, perché in pochi istanti apprendesse ad esprimersi in italiano, in maniera da poter correggere errori di trascrizione e discutere di grammatica. E non solo questo: in un tempo così breve

quell'anima disincarnata veniva ad apprendere anche la mia situazione in tal maniera da potermi dare valutazioni e consigli, parimenti apprezzabili.

Come può spiegarsi un apprendimento di tale rapidità quasi istantanea, dove tutte le normali mediazioni sono saltate? In un caso del genere, pare che si venga a costituire come uno psichismo composito. L'entità, che arriva a noi alquanto sprovveduta, viene ad arricchirsi, a integrarsi di un fattore psichico fornito da noi soggetti umani.

Tale operazione avviene con la facilità con cui una carta assorbente assume l'inchiostro di uno scritto fino a riprodurre, in qualche modo, lo scritto stesso. L'esempio della carta assorbente mi è stato proposto da un'entità con riferimento preciso a quel che potrà avvenire alla fine dei tempi, nel momento della resurrezione, allorché le anime disincarnate torneranno infine a contatto col nostro mondo e si approprieranno del frutto dei progressi scientifici, delle conquiste dell'arte, delle attuazioni umanistiche di ogni genere compiute attraverso la storia degli uomini per così lunga serie di millenni.

Una tale recezione ha luogo allorché situazioni e tempi sono maturi. Ma è bene che fin da ora gli spiriti si preparino a quella palingenesi finale che lungi dal venire pianificabile, potrebbe sopraggiungere come un ladro nella notte.

Troppo spesso gli orizzonti mentali delle persone appaiono fin troppo limitati. Tanti hanno delle cose una visione grettamente, e malinconicamente, materialistica. Tanti altri, delusi, traumatizzati, si rifugiano in uno spiritualismo di evasione da questo mondo, dai suoi impegni, dalle sue responsabilità temporali. In entrambi i casi il respiro spirituale è corto.

Una spiritualità che si proponga di orientare gli uomini a un traguardo ultimo concepito nel senso che cerco di chiarire deve includere una forte motivazione umanistica. Una tale spiritualità è fatta di immenso amore anche per tutti gli esseri creati e finiti del mondo, per tutte le forme dello spirito non solo ma di vita e di impegno umano ad ogni livello.

La maturazione richiesta è allargamento di orizzonti; è, insieme, affinamento della sensibilità religiosa e filosofica, scientifica, storica, artistica, tecnologica, economica, politico-sociale; è totale umanesimo, crescita integrale e armonica della personalità di ciascuno di noi.

7. Trinità e incarnazione: una dogmatica da riscoprire

La visione che tanti amici nostri hanno del cristianesimo storico appare schematica fino al semplicismo, addirittura tagliata con l'accetta: il Vangelo va tutto bene, dicono (salvo quelle asperità che, per non attribuirle a Gesù, ascrivono a "interpolazioni"); i primi tempi della predicazione cristiana vanno pure bene; poi, però, vengono fuori i dogmi, che rovinano tutto.

Ed ecco, allora, che sul cristianesimo si erge via via la sovrastruttura del cattolicesimo. Per quei nostri amici il cattolicesimo equivale allo stratificarsi di tante incrostazioni deformanti su un nucleo vivo e valido – il cristianesimo primitivo, appunto – che ne rimane imprigionato e soffocato. Ergo bisogna liberare il cristianesimo dai dogmi.

Confesso che anch'io, da molto giovane, ho subito il fascino di un tale schema, che mi pareva ben suggestivo nella sua falsa chiarezza. Poi ho riflettuto meglio, nel corso di un'intera vita. Poiché ero in buona fede e pieno di buona volontà, non escludo che il Signore, che mai abbandona nessuno, mi abbia dato qualche lume.

Ne ho tratto la conclusione che il cattolicesimo è molto meno... sciocco di quel che non paia a tanti. La dogmatica dei primi secoli, quella che è stata ritenuta la più urgente e sostanziale, è tutta incentrata sulla Trinità e sull'Incarnazione. Non sono questioni di scarso conto.

Il Vangelo, la Buona Novella, è l'annuncio che a noi uomini viene data la vita eterna, perfetta, divina. Ora, solo un Dio ci può comunicare una tale vita: ma un Dio che sia tale veramente, nel senso forte e pieno; e, inoltre, un Dio che si partecipi alla nostra condizione veramente, nella maniera più reale ed effettuale.

Il Dio cristiano si presenta, appunto, con questi caratteri. Ma poi sono corse interpretazioni deformanti: ed ecco la necessità che la Chiesa definisse meglio certi contenuti del proprio insegnamento. Era altresì necessario che la Chiesa chiarisse, prima d'ogni altra cosa, la propria maniera di intendere Dio, se è vero che Egli è il principio assoluto da cui derivano tutte le realtà e il senso stesso di ciascuna.

Il Dio cristiano è il Dio creatore che si incarna in Gesù Cristo, per deificare tutti gli uomini e tutte le realtà create. Allora bisogna, in primo luogo, affermare che questa azione deificante muove da Dio nel senso più reale e più forte.

L'esperienza religiosa e spirituale in genere, con la speculazione che si fonda su di essa, concepisce Dio secondo una pluralità di aspetti, momenti o modi d'essere.

All'asceta delle Upanishad, del Vedanta, dello Yoga, Dio appare come il puro Sé, che precede qualsiasi manifestazione. Per gli indiani è il Brahman. Nella Trinità neoplatonica è identificabile con l'Uno. In quella cristiana è assimilabile parimenti alla prima Persona, al Padre.

In questo suo modo d'essere originario Dio appare soggettività pura, astratta da qualsiasi contenuto di pensiero e fenomeno di coscienza. Sotto questo suo aspetto, che è veramente il più originario, Dio viene colto in una esperienza spirituale particolarissima, quella che gli Yogi chiamano *samadhi*.

Ma c'è poi l'esperienza religiosa devozionale, in cui Dio viene colto in una maniera ben diversa: non è più il Dio a sé, immerso nella contemplazione di se stesso, ma il Dio che si volge all'esterno e crea, si partecipa, si dona.

Gli induisti chiamano questo Dio in varie maniere, tra cui il Signore Ishvara, o ancora col nome di Brahma, ben distinguendolo dal Brahman di cui sopra, che è più impersonale e astratto, come si diceva.

Colto nel suo aspetto di Divinità creante, attiva nell'intimo stesso dell'uomo con la sua grazia, questo modo d'essere di Dio lo si può riscontrare in particolari dèi come Vishnu o Shiva, che i rispettivi devoti identificano col Dio supremo.

Altre volte questa Divinità creante è contrapposta al Dio assorto nella contemplazione di se stesso ed appare, nei confronti di questo Dio immobile e inattivo, la Sposa o Paredra o Shakti, che gli danza intorno e con i suoi movimenti genera le creature di questo mondo, cui la mentalità indiana attribuisce una consistenza più illusoria che autenticamente reale.

È in questo suo modo d'essere attivo che Dio appare il Creatore. Nella Trinità neoplatonica si connota come il terzo modo d'essere, che, emanato dai primi due (Uno e Nous) viene chiamato Anima del Mondo. Nella Trinità cristiana può essere fatto corrispondere, analogamente, alla terza Persona: allo Spirito Santo.

Il puro principio che è al di sopra di qualsiasi altro modo d'essere divino è il Dio degli Yogi, che l'attingono con l'esperienza del samadhi, di cui si è dato cenno. Il Dio creante, attivo e tutto volto – per così dire – all'esterno è quello dei Religiosi, che l'attingono con l'esperienza del Sacro. È, infine, da ricordare ancora un altro modo d'essere della Divinità, al quale si volge essenzialmente la speculazione filosofica.

Solo il pensiero più astratto perviene, al di là dell'esperienza, a concepire Dio quale Mente assoluta che dà senso d'essere a tutte le realtà pensandole tutte insieme al disopra del divenire, in una dimensione atemporale, eterna, dove sono compresenti tutti gli eventi che noi chiamiamo successivi, presenti, passati o futuri.

Questo Dio dei Filosofi noi possiamo trovarlo concettualizzato soprattutto nel pensiero di Parmenide e poi, con un cospicuo salto di secoli, di Spinoza. Ma possiamo anche trovarlo espresso nel Mondo delle Idee di Platone e nel Nous di Plotino. Nell'ambito della Trinità cristiana esso va identificato con la seconda Persona: col Logos o Verbo.

Come si è visto fin qui, le tradizioni di pensiero più diverse hanno attribuito alla Divinità una pluralità di modi d'essere. La ragione è che esse colgono, della Divinità, aspetti tra i più vari:

- 1) Autocoscienza che si autocontempla;
- 2) Coscienza assoluta di tutti gli esistenti ed eventi del mondo;
- 3) Azione creativa nella sfera del relativo e della molteplicità diveniente.

Sono aspetti che appaiono diversi a tal punto, che si può essere tentati di attribuirli a divinità diverse.

Ma allora dove andrebbe a finire il carattere unico della Divinità? Dove andrebbe a finire quel monoteismo, che parrebbe corrispondere alla maturità più alta dell'esperienza del Sacro?

Il carattere unico della Divinità si salva solo attribuendo a una divinità medesima diversi modi d'essere, piani o livelli. Tale mi pare la ragione più profonda che ha indotto un certo filone del pensiero induistico a distinguere Brahman dal Signore Ishvara e il Dio originario dalla sua Sposa, e che in Occidente ha ispirato neoplatonici e cristiani ad articolare i complessi concetti delle rispettive trinità.

Allo sviluppo della dogmatica trinitaria del cristianesimo sarei, comunque, indotto a riconoscere una notevole posizione di vantaggio. Qui i modi d'essere meno originari della Divinità – il Figlio o Logos o Verbo divino, lo Spirito Santo – non sono propriamente "inferiori" rispetto al principio originario: ne "procedono", ma non ne sono "emanati". Figlio e Spirito Santo derivano, sì, dal Padre, ma non come, per esempio, luce e calore dal sole, depotenziandosi nella misura in cui se ne allontanano.

Se le cose stessero in questi termini, solo il Padre sarebbe Dio nel senso pieno. Il Figlio sarebbe una sorta di sotto-Dio al pari del Nous neoplatonico rispetto all'Uno da cui emana. Lo Spirito Santo sarebbe, dal canto suo, una figura divina ancor più subordinata, al pari della neoplatonica Anima del Mondo rispetto a Uno e Nous.

Uno Spirito Santo depotenziato sarebbe, rispetto a Padre e Figlio, non solo un diverso modo d'essere di Dio, ma quasi un altro Dio, e il medesimo si dovrebbe dire del Figlio rispetto al Padre.

All'opposto, fin dai primi secoli lo sviluppo della dogmatica trinitaria cristiana ha affermato il principio che ciascuna Persona della Trinità è, rispetto alle altre, parimenti Dio. Abbiamo perciò, nel Cristianesimo, un solo e medesimo Dio, che tale appare in tutta la sua forza e pienezza ad ogni livello, in ciascun suo modo d'essere.

Si dice che i paragoni sono antipatici. Paiono anche vagamente pubblicitari. Ma io qui mi limito a cedere la parola agli interessati perché da se stessi definiscano le rispettive concezioni. Compariamo tra loro l'idea che i cristiani hanno del Dio creatore con l'idea che gli induisti in genere hanno del Signore Ishvara o della Shakti o comunque del Dio creatore come loro stessi lo concepiscono.

Non per nulla il creare del Dio induistico appare – ad ammissione degli stessi induisti – generatore di universi illusori e fantomatici, mentre il creare del Dio come lo concepiscono gli ebrei, i cristiani e poi, sulla medesima scia, i musulmani sembra porre in essere una creazione ben più reale e consistente e valida e ontologicamente densa.

Nell'ebraismo e nell'islam c'è la visione di un solo Dio, che è tale nel senso più forte, e non ci sono problemi di armonizzare l'unicità di un tal Dio con una pluralità di modi d'essere.

Dove, al contrario, si pone il problema di conciliare quell'unità fortemente concentrata con una pluralità di modi d'essere è nel cristianesimo. E assai felice mi sembra la soluzione apportata dallo sviluppo della dogmatica.

Nella professione di fede del concilio di Nicea (anno 325) viene proclamata una trinità di "ipòstasi" o "persone" divine, che non lede affatto l'unità di Dio. Il Figlio, "generato" dal Padre, è della sua medesima "sostanza" ed è, di fronte al Padre, "Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero".

Così nel primo e secondo concilio di Costantinopoli (381 e 553) e nel sinodo di Roma (619) viene affermata, in modo sempre più chiaro e preciso, la piena divinità dello Spirito Santo.

Altri concili successivi nel tempo sviluppano idee connesse e pongono in luce implicazioni significative. Le decisioni dei vari concili vengono provocate da teologi definibili come eretici e preparate da teologi definibili come ortodossi. È una tematica di grande complessità, che rinuncio anche solo a riassumere in pochi cenni, in questo breve saggio che vuole essere di sintesi veramente panoramica.

Con piena consapevolezza di quanto siano inadeguati concetti e linguaggio, mi sono permesso di dire qualcosa della Trinità, e vorrei ora passare al tema dell'Incarnazione. La dogmatica trinitaria ci aiuta ad affermare che la vita divina ci viene da un vero Dio. La vita eterna è donata a tutte le creature per mezzo di noi uomini, cui la responsabilità della creazione intera è affidata in modo particolare.

Ora, perché questo possa concretamente attuarsi, bisogna che il vero Dio si comunichi all'uomo interamente: bisogna che il vero Dio si faccia vero uomo. Bisogna che Dio si incarni compiutamente. Bisogna che Egli assuma tutta la nostra umanità. L'incarnarsi di Dio nella natura umana non può consistere in una finzione, non può ridursi a un'apparenza, come vorrebbero i docetisti.

La rivelazione cristiana afferma l'incarnarsi di Dio nella natura umana individuale di Gesù di Nazareth. Dio vi si incarna in quanto Dio nella sua unità. Tale incarnazione è, tuttavia, "appropriata", cioè riferita in modo più particolare, alla seconda Persona della Trinità. Che vuol dire?

Mi sono posto il problema a lungo, pervenendo alla conclusione – pur sempre, s'intende, provvisoria – che quella che si incarna è propriamente la Coscienza assoluta di Dio: è la Coscienza divina in quanto, col suo atto, dà senso d'essere a tutte le realtà.

Nell'uomo singolo tale Coscienza non dà più senso d'essere alla totalità delle cose come sono in se stesse, ma a una piccolissima parte delle cose come appaiono a quel soggetto, come sono da lui vissute.

Nel farsi coscienza umana in Gesù Cristo, la Coscienza divina non è più infinita, assoluta, eterna: al contrario, si chiude in limiti angusti, muta via via parte dei propri contenuti col passare del tempo, evolve e "cresce in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini" (Lc. 2, 52), soffre per qualsiasi impatto traumatico con la realtà fisica e per tutto quel che possa ledere il corpo e incidere negativamente sugli organi di senso e sul sistema nervoso, patisce dolori non solo fisici ma morali a volte tremendi al limite della tollerabilità. In sostanza – in una sostanza che va bene approfondita in tutte le sue implicazioni – la dogmatica dell'incarnazione attribuisce all'uomo Gesù una coscienza umana con tutti questi limiti e con tutta questa capacità di soffrire.

Viene da chiedersi, a questo punto: se la coscienza personale di Gesù ha tutti i limiti della condizione incarnata, come si fa a identificarla con la Coscienza assoluta? come si fa a identificare le due coscienze nell'unità di una medesima persona, come avviene quando si "appropria" l'incarnazione, in modo più particolare e specifico, alla seconda Persona della Trinità?

Penso che una risposta possiamo trovarla considerando non solo l'evoluzione temporale della coscienza dell'uomo Gesù, ma anche il momento culminante di quell'evoluzione, dov'essa raggiunga la perfezione ultima ed affluisca alla Coscienza divina.

Sarebbe quello il momento supremo in cui il tempo entra nell'eternità. La stessa eternità è definibile non come una successione di momenti senza fine, ma come un momento unico, eterno perché ormai sottratto al divenire.

Un'esistenza individuale diveniente che sfoci nella Coscienza eterna è tutta rivissuta in contemporanea, e pur nella successione dei suoi momenti, nella visione unitaria dell'eterno presente. Ed è rivissuta, nondimeno, in tutta la sua drammaticità.

Posso cercare di esprimere questo concetto non facile con l'aiuto di una immagine: pervenuti alla vetta di una montagna altissima, noi ci affacciamo a contemplare tutto il sentiero percorso, che ci è tutto presente allo sguardo; e così, con un solo colpo d'occhio, siamo in grado di rievocare la successione delle avventure che abbiamo avute per via e anche i momenti dolorosi, i momenti in cui ci siamo sentiti più sconfortati e disperati e soli.

Come dice Enea ai suoi compagni per fargli coraggio in un momento particolarmente nero della loro odissea: "Forse un giorno ci piacerà ricordare anche tutto questo" (*Forsan et haec olim meminisse juvabit*).

Prescindendo dal fatto che essa impegna la Divinità intera, in tutte le sue dimensioni, in tutti i suoi aspetti o momenti o modi d'essere, l'incarnazione del Verbo divino in Gesù è non solo appropriata al Logos divino, seconda Persona della Trinità, ma avviene grazie a un intervento particolarissimo e specifico dello Spirito Santo, come recita lo stesso Credo. È l'agire dello Spirito che conferisce all'incarnazione quella sua particolare potenza, la quale incide, coinvolge e trasforma la natura umana e, per essa, ogni realtà.

Quindi, se il soggetto dell'incarnazione è la Coscienza divina, il mezzo attraverso cui l'incarnazione si attua e si compie è lo Spirito divino, la divina energia deificante. Lo Spirito scende sui profeti e sugli uomini di Dio e vivifica il Cristo in una maniera particolarissima e unica. E, come da Mosè viene riversato sui settanta anziani di

Israele (Num. 11, 25), così dal Cristo risorto e asceso al cielo viene effuso, con la Pentecoste, sui primi cristiani (Atti, c. 2; cfr. Gioe., c. 3), per animare la Chiesa nel corso dei secoli, per costituire il lievito interiore della stessa umanità e civiltà.

L'incarnazione redime la creazione dal peccato. Nel creare, Dio si ritira indietro via via per lasciare alle creature tutto il loro spazio. Quindi le creature si possono autodeterminare in qualsiasi direzione anche negativa. Nel loro agire libero, grave di conseguenze sul corso dello stesso processo creativo, le creature possono volgere le spalle a Dio, possono ignorarlo e finanche ucciderne la presenza, in qualche modo.

Certo non uccideranno Dio in sé, nella sua absolutezza; nondimeno, in qualche limitata misura, possono occultarlo, ostacolarlo, soffocarlo nei modi del suo farsi presente ai livelli del relativo, del temporale, della vita cosmica e della nostra vita umana. In una con le sue conseguenze negative, il peccato condiziona e crocifigge Dio stesso.

Ora l'incarnarsi di Dio nella natura umana e, per tramite dell'uomo, in ogni realtà è finalizzato al recupero della creazione dal peccato, perché il processo creativo riprenda il suo giusto corso e pervenga alla sua pienezza, cioè a quell'esito che il peccato ha compromesso.

Perché Dio si possa realmente incarnare nella natura umana è necessaria la cooperazione dell'uomo. Parlando della collaborazione dell'uomo non intendo solo quella dell'uomo Gesù. Non intendo riferirmi alla volontà umana di Gesù, ricordando come Egli la sottometta alla volontà divina che si esprime dal suo intimo. Intendo riferirmi a tutti gli uomini di buona volontà e particolarmente a quegli uomini di Dio cui è affidato un ruolo speciale nella storia della salvezza.

L'avvento di Gesù non appare un fatto isolato: esso è storicamente preceduto dall'intera evoluzione religiosa del popolo d'Israele, dai patriarchi, dai giudici, dai re, dai profeti. All'ascesa al cielo di Gesù fa seguito la Pentecoste, che segna l'avvio della storia della Chiesa cristiana.

In un orizzonte più ecumenico si potrebbe riconoscere, in ordine alla salvezza, una particolare funzione a ciascuna tradizione spirituale, non importa se etichettabile come cristiana o meno.

Per fare un altro piccolo passo avanti, ci si potrebbe chiedere se, in un senso ancora più lato, l'incarnazione non sia veramente un processo universale, cui ciascun uomo cooperi nella misura in cui perviene a far posto alla presenza divina nel proprio intimo e in tutto il proprio essere.

Per la generalità dei teologi cristiani l'incarnazione sarebbe finalizzata a redimere gli uomini, e per mezzo di essi ogni realtà, dal peccato e quindi da ogni forma di male. Se non ci fosse il peccato, l'incarnazione sarebbe inutile.

Preferirei, qui, aderire al pensiero di chi, al contrario, sostiene la convenienza dell'incarnazione anche in una realtà dalla quale il peccato e il male fossero assenti. L'incarnazione sarebbe finalizzata, in questo senso, a legare gli uomini a Dio più strettamente, sì che questi possano conseguire, nella deificazione, una perfezione ulteriore.

L'incarnazione appare un grandioso processo che coinvolge l'umanità e la creazione intera come un tutto solidale. È un processo che deifica ogni aspetto della realtà rinnovandolo dalle radici per dar luogo a un'umanità santificata, non solo, ma a nuovi cieli e nuova terra.

Restituendo la creazione al suo giusto corso, l'incarnazione la porta al suo compimento, l'aiuta a raggiungere la pienezza, la perfezione integrale. È una perfezione che

si persegue anche attraverso le scienze, le arti ed ogni forma di impegno e lavoro umano, che però vanno santificati e assunti nel regno di Dio se vogliono acquisire tutto il loro senso ed attuarsi fino in fondo.

In una tale prospettiva l'incarnazione appare un processo incentrato, sì, nella figura di Gesù Cristo, ma reso possibile dalla collaborazione, consapevole o meno, di tutti gli uomini. Posto in atto dalla cooperazione di tutti, il processo dell'incarnazione si risolve a beneficio di tutti: consente a ciascuno di realizzare il massimo bene, di attingere la perfezione ultima.

È vero che Dio vuole "nella pienezza dei tempi... ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra" (Ef. 1, 10), ma l'apostolo Paolo aggiunge che noi siamo destinati a raggiungere "lo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo" (4, 13) e quindi ci esorta a "crescere in ogni cosa fino a lui, Cristo, che è il capo" (v. 15).

Consideriamo l'amore infinito di Dio, il dono senza limiti che Dio fa di sé. In questa luce conviene ipotizzare che Egli non sia geloso di se stesso e voglia concedersi non in parte ma totalmente, per essere davvero, alla fine, "tutto in tutti", secondo l'incisiva e pregnante espressione di Paolo (1 Cor. 15, 28; cfr. Ef. 3, 18-19).

È vero che la capacità nostra di ricevere Dio in tutte le sue perfezioni è ben limitata, ma a Dio tutto è possibile. Si tratta di accogliere la sua grazia e cooperarvi. E Lui farà il resto, se vuole.

Ma certamente vuole che noi siamo tutti salvi, non solo, ma tutti perfetti. Se ciò non volesse, contraddirebbe assurdamente all'infinità del proprio amore.

Dall'insieme di quanto considerato si potrebbe trarre un'altra conclusione. Con riferimento a Gesù Cristo si è fatto cenno, più sopra, a un finale affluire della coscienza umana – limitata e progrediente attraverso il divenire temporale – all'assolutezza della Coscienza divina, atemporale, indiveniente, eterna, che tutte le cose abbraccia dandogli senso d'essere come sono, dove tutti gli eventi che consideriamo successivi appaiono compresenti.

In termini di teologia cristiana, Gesù è il Dio incarnato ed è l'unico essere umano di cui si possa teorizzare quel ricordarsi ultimo della coscienza umana con la Coscienza divina.

Ora, però, ipotizziamo che per suo dono infinito la Divinità si comunichi a noi totalmente e venga da noi totalmente recepita. Si può pensare, in tal caso, alla possibilità che tutti i nostri cammini spirituali, che i diversi itinerari di tutte le nostre coscienze umane confluiscano, in ultimo, nella Coscienza assoluta.

Nel confluire nella Coscienza assoluta noi uomini perverremmo tutti insieme alla verità, senza perdere le nostre personalità di singoli: queste si manterrebbero, se non altro, nel riattualizzarsi delle vite individuali in ogni loro momento rievocato al vivo. Diverremmo, perciò, tutti uno, senza cessare di essere tanti e diversi.

Il processo dell'incarnazione verrebbe, così, a compiersi per ciascuno di noi come per Gesù, che allora veramente apparirebbe "il primogenito di molti fratelli" (Rom. 8, 29) nel senso più estensivo e forte.

Trinità e incarnazione sono due profondi misteri, che hanno fatto tremare le vene e i polsi a teologi e santi. Mi chiedo se parlarne in maniera così disinibita non sia un po' troppo disinvolto, quasi ai confini con l'arroganza.

Non credo, però, che il rispetto per il mistero debba indurci a lasciarlo là dove si trova. Cimentarsi con esso è pur segno di attenzione e di amore, purché lo si faccia

senza alcuna pretesa di chiarirlo una volta per tutte, riducendolo magari ai suoi termini più semplicistici, emulando quei tali che ho ricordati all'inizio.

Non bisogna mai perdere di vista che ogni conoscere, per quanto possa spingersi addentro nel cuore della realtà, rimane pur sempre conoscenza nel mistero. Dio ci perdoni e voglia usare i nostri stessi tentativi maldestri ed errori come sollecitazione a riscoprire la dimensione dimenticata, la profondità dove la vita attinge il suo senso più vero.

8. Qualche buona ispirazione dalla Gnosi

Ai margini dell'Ebraismo e del Cristianesimo fioriscono tradizioni spirituali e scuole di pensiero di impronta gnostico-teosofica: sono, nelle loro varie edizioni storiche le quali si continuano nelle propaggini più tarde e recenti, la Cabala e lo Gnosticismo.

Per me che sento di procedere su una linea – se posso chiamarla così – più "ortodossa", gli insegnamenti dell'una e dell'altro vanno recepiti con una certa prudenza. Questo lo dico solo per cenno generale, per motivazioni su cui non mi potrei soffermare senza uscire dal tema che mi sono qui proposto di svolgere.

Vorrei, invece, esaminare qualche suggerimento che può venirci da quelle stesse dottrine. Da tali apporti l'ortodossia può ricevere un considerevole aiuto ad uscire dai vicoli ciechi, dove si è andata a cacciare soprattutto in ragione di un suo eccessivo letteralismo o, se si preferisce, fondamentalismo.

Si sa quanto le cosiddette "eresie" arricchiscano il pensiero teologico e gli diano alimento di vita. Conviene rivisitarle anche in seguito, soprattutto in quel che hanno di compatibile con l'ortodossia. Si possono, così, utilizzare, in qualche limitata misura, nella stessa direzione dell'ortodossia ai medesimi fini.

C'è una Gnosi cristiana e, prima ancora, una Gnosi ebraica come dottrina segreta che vari autori anche antichi fanno risalire ad epoca remota. Viene, questa, chiamata Cabala, cioè Tradizione. Ha il suo testo più autorevole nello Zohar.

La Gnosi vuol essere "conoscenza", come suona la traduzione della stessa parola greca: si tratta di una conoscenza di carattere, prima che discorsivo, essenzialmente intuitivo. Di una conoscenza così concepita la Cabala accentua l'ispirazione mistica.

Gnosi è intuizione di una totalità, e questo vale ancor più se ci si pone il problema di come sia possibile avere una qualche conoscenza di Dio. L'intelletto è di per sé incapace di cogliere l'essenza della Divinità, che solo, e pur assai inadeguatamente, può venire abbracciata in virtù di una divina illuminazione, che l'uomo da parte sua aiuti con una concentrazione di forze spirituali.

Ma i tipi di esperienza spirituale possono essere diversi. Quella cui la Gnosi cristiana si rivela più sensibile è un'esperienza intima che, pur inadeguatamente, in prima approssimazione possiamo definire di "vuoto mentale". È finalizzata alla percezione del Principio divino nella sua purezza, col quale, dicono tanti asceti, si identificherebbe o tenderebbe a identificarsi il puro intimo principio di ogni spiritualità dell'uomo. Siamo qui nel tema della famosa identificazione Brahman-Atman, di cui parlano le Upanishad.

Questo primo Principio originario della Divinità gli gnostici cristiani lo chiamano "Silenzio" o "Riposo".

Dal canto loro gli gnostici dell'Ebraismo, i cabalisti, hanno della Divinità un'idea più viva e attiva: la identificano nel Dio creatore. Ma, ecco, a un certo punto interviene l'influsso di tradizioni diverse, che certamente risalgono alla cennata spiritualità indù. Mi riferisco al noto filone che muove dalle Upanishad e passa per lo Yoga e il Vedanta specialmente monistico (Shankara). È, di certo, per tali influenze indirette ma visibili che la stessa Cabala concentra la sua attenzione su quello che della Divinità appare il modo d'essere veramente originario. Perviene, così, a formulare l'idea dell'En-Soph.

Che cos'è l'En-Soph? È Dio nello stato che metafisicamente precede ogni sua manifestazione, non solo, ma anche ogni atto che possa compiere senza uscire dalla propria assolutezza. È Dio in riposo, prima di creare, e, anzi, prima ancora di articolarsi in altri modi d'essere della sua stessa divinità (che più sotto vedremo).

L'En-Soph, il senza fine, l'infinito, è anche l'indefinito, l'ineffabile. Non si può chiamarlo né l'Essere, né l'Uno. Non ha forma né immagine, ma neanche attributi. È senza volontà e senza intenzione, senza idea e senza parola.

Il problema che ora si pone è di come un Dio concepito in tali termini possa creare il mondo e operare nel cuore della stessa creazione.

Varie tradizioni spirituali dell'India attribuiscono questa parte attiva a un'entità divina non propriamente originaria, ma derivata e di grado inferiore. È la Shakti, o sposa o paredra del Dio. A lei è affidato quel compito di creare e di agire nel mondo che il Dio supremo, totalmente assorbito nella contemplazione di sé, non potrebbe assolvere. Ma può avere anche altri nomi: rapportata al Brahman, può essere denominata Brahma (attenzione alla leggera variazione ortografica) oppure il Signore Ishvara.

Un tale indubbio dualismo viene ancor più accentuato dalla Gnosi cristiana, che distingue il Padre, innato, ingenerato e perfetto, da un Grande Arconte o Demiurgo o Capo del Mondo, il quale viene identificato col Dio della Bibbia. Tutti sanno che gli gnostici nutrono simpatie alquanto scarse per il Dio biblico, di cui rilevano connotazioni antropomorfe e un comportamento irrazionale e discutibile. La contestazione di Jahvé, o Elohim che sia, va in loro di pari passo con la contestazione dell'Ebraismo, da cui gli gnostici vogliono liberare il Cristianesimo, per farlo più simile a quelle filosofie e religioni dell'antichità che sono loro molto più congeniali.

D'altronde la creazione, vista nei risultati raggiunti fino al presente, che possono apparire ben modesti, non può essere – dicono sempre gli gnostici – che opera di un Dio assai imperfetto. Se non addirittura malvagio, conclude chi soprattutto evidenzia la somma dei mali e delle sofferenze di questo mondo. Per un suggerimento che – senza volere – viene dal Mazdeismo, religione della Persia, il Dio supremo viene rapportato al Dio della Bibbia più o meno alla stessa maniera come Ahura Mazda, sommo Principio del Bene, ad Angra Mainyu, Principio del Male, equivalente di Satana.

Un dualismo del genere può valere per gli gnostici "cristiani", che del Cristianesimo danno una interpretazione tutta loro, ma è assolutamente inaccettabile per dei cabalisti, che sono "ebrei" in senso molto più autentico e fedele allo spirito della tradizione. Un tale dualismo andrebbe contro il loro classico monoteismo.

Così la Cabala fa leva sugli angeli, la cui teologia era venuta sempre più a decollare nel tardo Giudaismo. Di angeli e demoni ed arconti e potenze ed eoni ed altre entità intermedie tra cielo e terra anche la Gnosi cristiana aveva, dal canto proprio, sviluppato una metafisica sempre più macchinosa.

Ed ecco, al di là delle fantasticherie, la genialità di un'idea che appare molto più convincente, se non altro come strumento logico per saldare l'assoluto trascendente uno ed eterno alla molteplicità diveniente delle cose relative, finite e imperfette del nostro mondo.

Tali entità intermedie sono concepite come veicoli attraverso cui l'energia creativa di Dio si trasmette ai vari gradini dell'esistenza per porla in essere.

All'apice di questa gerarchia la Cabala pone le Sefiroth, i divini attributi. Sono come i rami attraverso cui la linfa che deriva dal tronco si trasmette ai ramoscelli, alle foglie, ai fiori. Tronco e rami costituiscono vitalmente un tutt'uno. Così le Sefiroth sono unite all'En-Soph come il carbone alla fiamma. Sono anzi, in rapporto alla Divinità, identiche e pur distinte.

È passando da una Sefira alla successiva che il Dio in sé diviene il Dio visibile. Ed è attraverso gli angeli che si fa presente e operante nella creazione intera. Così il divino Spirito emerge anche dall'intimo di ciascun soggetto umano – essendo ogni uomo affidato al suo angelo – e, analogamente, di ciascun popolo.

Le entità angeliche sono innumerevoli e presiedono ad ogni manifestazione di vita. Possono agire nella direzione divina, evolutiva, come veicoli di Dio, che lo manifestano genuinamente, lo annunciano, ne sono gli autentici messaggeri (come vuole il sostantivo greco *o ánghehos* che "il messaggero" appunto designa). Ma possono anche agire in senso involutivo.

C'è un'antica maniera di distinguere il bene dal male che appare un po' troppo netta e semplificata e, sarei tentato di aggiungere, un tantino anche ingenua e rozza: non tiene conto delle infinite sfumature del reale, né della gamma di tutte le possibili situazioni intermedie. Questa mentalità, diciamo, manichea di vedere tutte le cose in bianco e nero si riflette nella classica divisione degli angeli in buoni e cattivi, in fedeli a Dio e suoi messaggeri e veicoli, dai quali si distinguerebbero solo gli infedeli e malvagi, che si sono separati da Lui una volta per sempre per restare dannati in eterno.

Una considerazione più attenta e matura dovrebbe indurci, all'opposto, a discernere tutta una varietà di atteggiamenti dove non c'è mai tutto e solo il bene, e neanche c'è il male allo stato puro.

A questo proposito ricordo che Dante divide gli angeli, oltre che nelle due categorie classiche dei buoni e dei malvagi, in un terzo gruppo: sono quelli che non furono decisamente ribelli a Dio, né fedeli, ma decisero di stare a sé, di vivere solo per se stessi (vedi *Inferno*, canto III).

Certo anche questo atteggiamento viene condannato: e non per nulla il Poeta ha riservato a questi angeli "ignavi" una condizione infernale, per quanto li ponga al di fuori dell'inferno vero e proprio. La scelta di vivere unicamente per se stessi e non per il Creatore è già, come tale, una opzione di peccato.

La creatura cade nel peccato allorché si distacca da Dio finalizzandosi a se medesima, auto-assolutizzandosi. L'esistere individuati nella propria singolarità non ha, all'opposto, nulla di negativo.

Dio ci crea molteplici e diversi. Ciascuno di noi è unico e irripetibile, non intercambiabile con alcun altro. La diversità è lo stesso irradiarsi glorioso della creazione.

In questa idea, che deve essere mantenuta ben chiara, l'Ebraismo e poi il Cristianesimo sono distanti le mille miglia da quella mentalità di antica derivazione indiana che identifica la radice del male nella molteplicità, nella diversità, nella

stessa esistenza. In termini biblici, l'esistere come creatura differenziata è dono divino.

La Gnosi deprezza la creazione al punto da identificare il Dio creatore con un'entità inferiore tutto sommato ben poco raccomandabile oltre che pasticciona nel suo operare e nei suoi misfatti maldestri e colposi quando non propriamente colpevoli. Al contrario la Cabala si mantiene fedele alla propria ispirazione ebraica anche nella esaltazione del Dio creatore e della sua opera.

Nella visione ebraica, che il Cristianesimo approfondirà, è per puro amore che Dio pone in essere le creature, cui dona quel bene che è Lui stesso, cui dona in prospettiva ogni bene.

A questo punto possiamo attingere dalla Cabala un'idea che le è caratteristica e appare veramente ricca di interesse: è l'idea dello *Zimzum*. Questa parola significa, alla lettera, "concentrazione", "contrazione".

Secondo questo concetto, la creazione è fatta di esseri autonomi, consistenti, ontologicamente densi, ben reali e non evanescenti al pari di quelli che affollano il mondo empirico nelle concezioni di matrice induistica. Ebbene una creazione concepita in quel senso forte è resa, appunto, possibile dal ritirarsi di Dio in se stesso.

Nel creare, Dio si tira indietro dal mondo per dare a ciascuna creatura un proprio spazio. Per creare esseri finiti, Dio, infinito, in certo modo si fa finito: si autolimita.

Così Egli, che fino a questo momento si caratterizzava come il Tutto, diviene parte, diviene uno dei personaggi della storia evolutiva dell'universo, per quanto ne sia il protagonista e, in ultimo, il vincitore di tutte le forze negative, il trionfatore che stabilirà il suo eterno regno sulla creazione intera.

Il Dio che opera nella creazione finisce per incarnarsi nella creazione stessa. L'incarnazione è un concetto estraneo all'Ebraismo, cui però quel che si è detto apre in qualche modo una via.

Non si potrebbe negare, d'altra parte, che la figura del Messia, così come viene proposta più volte dagli stessi candidati storici a quel ruolo nel tardo sviluppo del Giudaismo (da Isaac Luria a Sabbatai Zevi a quanti in seguito ne rinnovarono le pretese) appaia rivestita di attributi divini non troppo dissimili da quelli che i teologi cristiani riconoscono a Gesù.

Ad ogni modo, veicoli della presenza di Dio, e della sua stessa incarnazione, appaiono quelle energie intermedie di cui si è detto. Potremo designarle, perlopiù, col nome di "angeli", termine reso ormai comprensibile da una tradizione ben stagionata.

Nel caso, poi, dell'incarnazione di Dio in un uomo, saremo pur sempre liberi di scegliere un nome che suggerisca l'impatto, nell'umano, di una forza superiore procedente dalla Divinità in maniera più immediata e potente.

Al pari di tutte le forze intermedie anche negative o facenti parte per se stesse, gli angeli hanno un modo di operare simile a quello delle realtà empiriche del mondo. Il loro agire si svolge nel tempo ed appare articolato. È, in certo modo, come l'agire di un qualsiasi essere vivente: si esplica in una successione temporale di atti attraverso una molteplicità, diciamo così, di membra con funzioni diverse, coordinate però da un centro che dà al tutto unità e continuità.

Rispetto all'agire delle articolazioni periferiche, l'impulso centrale che dà vita a un qualsiasi organismo appare più svincolato dalle contingenze. Possiamo immaginare una sorta di scala di organismi e di energie più sottili che ad un capo

agisca nella materia più empirica, con tutte le sue diversificazioni operanti nel divenire, e al termine opposto riceva ogni ispirazione dalla stessa Divinità.

Ora, com'è da concepirsi l'agire divino? Escluderei che sia possibile raffigurarlo simbolicamente come l'agire di un artigiano, che crei, per esempio, un tavolo tagliando con l'accetta alcuni rami da un albero, o lo stesso tronco, riducendoli poi a tavole da piallare, incollare e inchiodare l'una all'altra. Sarebbe una immagine fin troppo antropomorfa! Ma di natura non poi tanto diversa apparirebbe l'antropomorfismo di chi attribuisse alla Divinità un operare attraverso momenti temporali successivi.

Sarei, casomai, più incline a concepire l'agire divino comparandolo a quello di un'anima che tenga assieme un organismo e dall'intimo ne guidi misteriosamente lo sviluppo.

E quale sarebbe la maniera più appropriata di concepire l'agire della Divinità? Direi: immaginare un'azione che si mantenesse perennemente uguale a se stessa, pur costituendo il principio di operazioni articolate, a un livello più materiale, attraverso il tempo.

Viene in soccorso, a questo punto, l'idea dell'emanazione. Per Filone l'attività divina, assolutamente spontanea, è infinita, senza riposo e perennemente uguale a se stessa, così come la natura del fuoco è di bruciare e quella della neve di emanare freddo.

Questo concetto dell'emanazione verrà poi approfondito dal neoplatonismo. Sviluppando un concetto di Filone, i neoplatonici fanno derivare ogni realtà, in primissimo luogo, da quello che chiamano l'Uno. È Dio nella sua modalità originaria di pura contemplazione di sé. Questo primordiale modo d'essere della Divinità è identificabile, più o meno, col Brahman delle Upanishad e con l'En-Soph della Cabala.

L'Uno emana da sé il Nous, o Logos, cioè quell'espressione di se medesimo che è la Coscienza divina in quanto contempla tutte le realtà create del mondo, alle quali dà senso d'essere in virtù del suo atto di pensiero.

Come si potrebbe concepire esistente una qualsiasi realtà che nessuno pensasse? La vera realtà delle cose in sé, nella loro natura oggettiva, riceve senso di essere solo da un pensiero assoluto, che le pensi non quali possano apparire (per esempio a soggetti umani che le conoscano imperfettamente dal di fuori) ma quali veramente sono.

Il terzo modo d'essere della Divinità, derivante anch'esso per emanazione, è l'Anima del Mondo, cioè Dio come Principio attivo che anima la creazione e la porta avanti.

Questo che il neoplatonismo ci propone come il terzo modo d'essere divino è assimilabile alla terza Persona della Trinità cristiana, allo Spirito Santo.

Così il secondo modo d'essere, il Nous o Logos neoplatonico, rassomiglia notevolmente al Logos cristiano, alla seconda Persona della Trinità, detta anche Verbo o Figlio o Immagine del Padre, concepita dai teologi come la Coscienza divina che in un unico sguardo eterno abbraccia in contemporanea unità il complesso dei fatti e degli eventi del mondo che hanno luogo nella molteplicità degli spazi attraverso il divenire temporale.

Dal canto suo, il primo e originario modo d'essere della Trinità neoplatonica, l'Uno, appare chiaramente assimilabile al Dio Padre del Cristianesimo, oltre che,

come si è accennato, al Brahman induistico e all'En-Soph della Cabala. Anche gli gnostici pongono al centro della loro attenzione il divino Padre.

Per quanto concerne le relazioni intercorrenti tra i diversi modi della Divinità, si può notare che assai notevoli appaiono le differenze che dividono la teologia cristiana da tutte queste altre concezioni. Nell'ambito di queste ultime ciascun modo d'essere derivato emana da un modo d'essere più originario in tal guisa da apparire depotenziato rispetto a quello e chiaramente, diciamo così, inferiore.

Così, nell'Induismo, la Sposa del Dio, o il Signore Ishvara rispetto al Brahman. Così, nel Neoplatonismo, il Nous rispetto all'Uno e l'Anima del Mondo rispetto al Nous.

Nel Cristianesimo, all'opposto, il Figlio è non meno Dio del Padre da cui procede, e il medesimo va detto dello Spirito Santo in rapporto alle altre due Persone più originarie. Emanazione (se vogliamo prendere in prestito dal Neoplatonismo questo termine che ai teologi cristiani non piace) vuol dire tutt'altro che depotenziamento.

Così, se noi vogliamo concepire l'atto creativo di Dio come unico, non temporale né diveniente, eterno, ci è perfettamente lecito mutuare una tale idea da quella neoplatonica di emanazione, formulando però una chiara riserva: l'emanare divino è tutt'altro che depotenziamento, poiché di per sé, all'opposto, è ben potente.

L'immagine del sole i cui raggi divengono con la distanza sempre più deboli si rivela, qui, assai inadeguata. Se le creature sono imperfette, ciò non è dovuto ad alcuna debolezza, ad alcun depotenziamento dell'attività creativa: è dovuto, piuttosto, all'imperfetta recettività del mezzo su cui l'opera creativa agisce e attraverso cui opera. È dovuto, in altri termini, all'imperfezione di quelle realtà intermedie attraverso cui la divina presenza, il divino agire e, diciamo pure, la divina emanazione si veicola.

Ma anche il mezzo deve crescere, deve adeguarsi via via. Ciascuno è chiamato a farsi veicolo sempre più recettivo, non chiudendosi a Dio, sibbene aprendosi, abbandonandosi a Lui, collaborando. Dalla cooperazione delle creature dipende il procedere della stessa creazione, il suo compiersi.

Se il Sole divino illumina scarsamente le nostre dimore, questo non è dovuto alla debolezza dei suoi raggi, a un loro depotenziamento preteso, ma solo al fatto che noi gli chiudiamo fin troppo le nostre finestre.

La Presenza divina è vicinissima e potente: accoglierla in noi, farla trasparire e irradiarla, portarla a tutti dipende dalla nostra capacità di apertura, di abbandono, dalla nostra disponibilità a divenire noi stessi canali di questa Presenza e suoi annunciatori, suoi "angeli".

Da Dio la creatività emana tutta in un solo e medesimo atto eterno. Ma sono le entità intermedie che devono canalizzarla e renderla operante in tutte le situazioni particolari. Così operano, al livello più alto, gli attributi stessi della Divinità: le Sephiroth (se vogliamo chiamarle con questo nome), che sono il diversificarsi, il diramarsi, il farsi relativo e temporale e molteplice di un Atto divino assolutamente semplice e uguale a sé nel suo originario scaturire.

Di entità intermedie ce n'è tutta una gamma, che dalla più alta prossimità a Dio scende fino ai livelli materiali chiamando anche noi esseri umani a renderci veicoli della Presenza divina, della sua Azione su tutte le realtà materiali, di cui ci è affidata, per così dire, l'amministrazione: cioè il dominio in spirito di servizio, come è scritto nelle stesse prime pagine della Bibbia.

Concludendo questa pur rapida rassegna, Gnosi e Cabala:

1) ribadiscono che si può fare metafisica solo mediante una conoscenza intuitiva;
2) anche in un contesto occidentale riprendono e svolgono l'idea, fondata su una particolare esperienza mistica, che il modo d'essere originario della Divinità è l'Ineffabile indifferenziato, che si autocontempla nella sua perfetta trasparenza a se stesso;

3) con l'attribuirle una diversità di modi d'essere, fanno vedere come la Divinità possa, ad un tempo, autocontemplarsi e creare un universo;

4) con l'idea dell'emanazione fanno derivare l'esistenza dell'universo da un atto creativo immutabile, quindi consono alla Divinità e non più concepito in termini antropomorfici;

5) con la concezione di tutta una gerarchia di entità intermedie strutturano un ponte logico per far derivare un'azione creativa diversificata da un atto divino eterno ed unico.

Sono tutte idee professate in comune, se pure con accenti diversi, dallo Gnosticismo e dalla Cabala. È attribuibile, invece, a quest'ultima in esclusiva l'idea dello *Zimzum*, cioè di quel ritrarsi indietro della Divinità che dà alle creature uno spazio autentico, una consistenza reale, ben difficilmente eliminabile, sicché il destino della creazione intera, il suo compimento, la sua totale redenzione o meno dipendono anche dalla disponibilità e dall'aiuto effettivi di ciascun essere creato.

Il contributo di queste idee così geniali e profonde può essere altamente valido quando si sappiano attingere opportunamente e nelle giuste dosi e si sappia collocarle nella giusta, adeguata cornice.

Parte seconda

RISCOPERTA DEGLI ANGELI

Si parla degli angeli come di esseri puramente spirituali, o, se pur in qualche modo materiali, dotati di una materialità peculiarmente sottile, eterea: sostanziati di quella materialità che più d'ogni altra è vicina allo spirito.

Ora alla mentalità scientifica dominante in questi ultimi secoli la realtà di tali esseri appare qualcosa di impossibile, se non ad affermare, almeno a riscontrare.

La nostra civiltà scientifica, figlia di Galileo e di Cartesio, tende, invero, a concepire gli esseri del mondo come formati di materia estesa, compatta ed inerte.

È una visione che si contrappone a quella degli uomini primitivo-arcaici, ai quali ogni realtà appare, invece, animata.

Comunque va precisato che alla nuova fisica del secolo ventesimo la materia si svela formata di energia. L'energia è qualcosa che rassomiglia all'anima (soffio, principio di vita) assai più da vicino. Si ha, qui, in certo modo, una conferma scientifica di quello che gli uomini avevano intuito da sempre, pur rappresentandolo nelle maniere più immaginose.

Il primitivo attribuisce ad ogni cosa una sorta di personalità. Anche una sorta di coscienza. Questo vuol dire che al fondo di ciascuna realtà c'è un'entità definibile, nel senso più lato, come angelica.

È una prima conclusione, provvisoria, appena abbozzata, che non ci deve sorprendere più di tanto.

1. Tutto quel che esiste riceve senso d'essere da una coscienza

**Se, però, non si vuol cadere
in forme di panteismo
quella coscienza
che dà senso d'essere ad ogni realtà
bisogna concepirla non unica
ma articolantesi in una molteplicità
di coscienze autonome: appunto, angeliche**

A questo punto mi debbo rivolgere al mio lettore per chiedergli una particolare attenzione. Cerchi di concentrare il suo pensiero su quel che sto per dirgli. E non tanto la sua capacità di pensare in termini concettuali, quanto piuttosto la sua capacità di meditare, di sentire certe cose, di vivere certe esperienze.

Se si vuol meditare bisogna lasciare ogni pensiero distraente, per fare silenzio nel proprio intimo. Ed è in questa grande calma spirituale che le esperienze vanno assaporate.

Mi chiedo come possa esistere una realtà che nessuno pensi, di cui nessuno abbia consapevolezza. Attendo una risposta in termini non di conclusione logica, ma, piuttosto, di presa di coscienza.

In questa stanza dove mi trovo, giro intorno lo sguardo. C'è un letto, un armadio, un tavolo, sedie, quadri e oggetti vari. Io vedo tutte queste cose, ed esse esistono per me. Se rifletto bene, se ben realizzo in termini di concentrazione meditativa, io non riesco davvero a concepire come una realtà possa esistere indipendentemente da un pensiero che la ponga in essere, che le dia senso d'essere. Che possa esistere qualcosa di non pensato, mi pare inimmaginabile.

Una volta che mi sono alzato e vestito, esco da quella camera da pranzo e non ci torno più per l'intera durata del giorno. Per una lunga serie di ore faccio e vedo altre cose e non penso più alla mia camera. Ed essa che fine ha fatto: è sprofondata nel nulla, per tornare ad esistere nel momento in cui tornerò a pensarla?

Se quella camera esiste solo in quanto io la penso, essa esiste solo come mia immagine, quindi solo come appare a me. Esiste assai imperfettamente, in maniera assai limitata. Ed esiste solo in maniera temporanea. Che dire, allora, della sua esistenza reale, completa e permanente? Questa è possibile solo se si dà un pensiero non più soggettivo e fluttuante, ma permanente e adeguato, che la ponga in essere nella sua realtà oggettiva e continua.

Sarà, questo pensiero, la coscienza stessa di Dio? La coscienza eterna, universale di tutte le cose e di tutti gli eventi? Fondamentalmente sì, direi.

Ecco risolta ogni realtà nell'assoluta Coscienza divina. Dunque Dio è: come Coscienza totale, che è tutt'una con ciascuna cosa o essere del mondo. Ecco un Dio Uno-Tutto. E gli angeli...? Che bisogno c'è più di loro, se la Coscienza divina basta e avanza?

Direi che degli angeli c'è bisogno proprio, se si vuole evitare di cadere in una forma di panteismo, dove il mondo venga interamente assorbito in Dio e a nessun esistente venga riconosciuta alcuna consistenza in sé.

Poniamo, invece, che si voglia aderire a una concezione teistica, dove siano salve sia la trascendenza di Dio che l'autonomia delle creature. In questo diverso quadro nessuna realtà è riducibile a Dio, ma ciascuna è, in qualche modo, a sé: è se medesima nella propria autonomia, nella propria singolarità, nel proprio divenire.

Ora la coscienza che dà senso d'essere a ciascuna realtà non può pensarla nella sua autonomia se non si articola, essa stessa coscienza, in una molteplicità di coscienze autonome, singole, divenienti. Ecco ritrovata agli angeli una conveniente collocazione.

**2. La fenomenologia religiosa
degli uomini primitivo-arcaici
attribuisce una coscienza
ed una quasi personalità
ad ogni essere
anche puramente materiale**

**E gli esseri più potenti
finiscono per connotarsi come dèi**

Avevo posto un problema in termini di meditazione e poi mi sono librato in una speculazione metafisica. Vorrei, a questo punto, riconsiderare la questione dell'esistenza o meno degli angeli in termini di fenomenologia religiosa.

Ci si può chiedere se davvero si dia una molteplicità di coscienze, corrispondenti alla molteplicità degli esseri del mondo. La sensibilità degli uomini primitivo-arcaici offre una conferma.

Il primitivo dialoga con le cose. Per lui il mondo è una molteplicità di presenze, di coscienze, che lo circondano quando non incombono su di lui, che lo osservano, o lo confortano, o lo minacciano, o l'ossessionano, o gli comunicano un senso di continua insicurezza. Con tali presenze egli desidera intrecciare rapporti personali positivi, che gli siano di vantaggio.

Per produrre qualche esempio, vorrei ricordare quel che scriveva un esploratore tedesco della visione che i primitivi del Borneo hanno della natura. Per essi "la natura intera, uomini, bestie, vegetali, le foglie secche sul terreno, l'aria, il fuoco e l'acqua, tutto è animato, tutto può provar piacere e dolore. L'indigeno del Borneo evita con cura... di irritare l'anima delle cose".

Il primitivo non fa gran distinzione tra l'individuo e la specie cui appartiene. Per lui il problema è, sovente, di tenersi buono il genio della specie perché non si vendichi di un animale ucciso in caccia, e perché alla caccia, o alla pesca, sia propizio, comprendendo che l'uomo vi ricorre solo per stretta necessità di

sopravvivenza: per placare la fame e provvedersi di pellicce contro la morsa del freddo.

Trovandosi presso una tribù di pellirosse, un francese aveva gettato via un topo dopo averlo catturato. Una ragazzina lo raccolse per mangiarlo, ma il padre di lei glielo tolse e si mise ad accarezzare la bestiola morta. Gli fu chiesto perché lo facesse, ed egli spiegò: "Lo faccio per placare il genio dei topi, perché non tormenti mia figlia quando avrà mangiato questo".

Da altre testimonianze risulta che, tradizionalmente, nelle isole Truk della Micronesia gli indigeni prima della raccolta dei frutti hanno bisogno di conciliarsi le buone disposizioni dell'albero del pane. E, fra l'altro, si cerca di evitare tutto quel che potrebbe ferire la sensibilità dell'albero: da cui la proibizione di lavarsi nelle sue prossimità, o di accendervi il fuoco, o di costruire case o barche.

Nella Nuova Guinea britannica un primitivo non oserà attraversare un fiume pericoloso senza averne prima sollecitato il favore con una preghiera e un'offerta. E in numerosi casi non è al dio o allo spirito del fiume che ci si rivolge, ma al fiume stesso come ad entità consapevole capace di ascolto.

Presso certe tribù dell'Indonesia si offre da mangiare agli strumenti che si usano. E, per fare un altro esempio, si parla ad un fucile come se fosse un essere vivente e senziente. Ma l'abitudine di propiziarsi le buone disposizioni delle armi e dei vari strumenti è diffusissima tra i popoli primitivi in genere, dove ricorre l'usanza di rivolgere invocazioni a carri e canoe, ad archi e frecce, a corde e cordicelle, ad ancore, ad alberi, ad arnie e api, alla pioggia, alla grandine, al fulmine.

Ho riportato queste notizie e citazioni varie da un libro di Lucien Lévy-Bruhl intitolato *Soprannaturale e natura nella mentalità primitiva*. Vorrei, ora, ricordare un libro a cura di Alfonso Di Nola, che porta il titolo *La preghiera dell'uomo*. È una "antologia delle preghiere di tutti i tempi e di tutti i popoli".

Questo volume contiene preghiere rivolte non solo al Dio monoteistico o all'Essere Supremo o agli "dèi" che meritano tale qualifica in senso più proprio, o agli antenati defunti, ma ancora alle entità più diverse: montagne, paludi, terra di qui, terra di là (presso i Mangio dell'Altopiano Etiopico), l'arcobaleno (Pigmei), lo Spirito dell'Energia Virile (Fang, Congo ex francese), il baobab sacro (Bobo, Sudan), la Madre della Pioggia (Beduini Rwala), la lancia magica (Giur, Sudan meridionale), l'anima del riso e lo spirito dell'incenso (che viene apostrofato "O Incenso", Malesia), lo spirito della montagna X, lo spirito della foresta Y, lo spirito della sorgente Z (Lolo, Cina), il fuoco o Fuoco Madre o Madre Sovrana del Fuoco (Teleuti, Siberia; Tatars dell'Abakan; Mongoli), l'Uccello del Tuono (Navaho dell'America settentrionale), la radice del girasole (Indiani Thompson), la lonza caduta in trappola (Indiani del Brasile), il Gran Castore invocato prima della caccia ai castori (Indiani del Canada) e via di seguito.

Tutte queste entità sono creature di un Essere supremo, il quale in origine dà forma all'intero universo. Il culto degli uomini dovrebbe rivolgersi a un tale Essere, al Creatore originario. Poi, però, succede che essi preferiscono propiziarsi le potenze inferiori: quelle, cioè, da cui la sua esistenza dipende in maniera più diretta, più immediata. Ecco, allora, che la potenza inferiore tende ad assolutizzarsi: tende a connotarsi non più come un angelo, ma come un dio. Ma si tratta di un falso dio: di un idolo. Si tratta di una creatura che usurpa il posto e le prerogative del Creatore.

L'Ente supremo celeste, ossia trascendente, se ne rimane sullo sfondo di una scena, dove agiscono da protagoniste le potenze inferiori. Il Creatore rimane come

uno spettatore passivo. Ha assolto la sua funzione di porre in essere il mondo, quindi ora si riposa e lascia fare quelle potenze, connotandosi in tutto come *deus otiosus*.

3. Con la rivelazione-rivoluzione monoteistica

**l'Ente supremo celeste
rivendica la sua posizione di Dio unico**

**Di fronte all'unico vero Dio
non ci possono essere "dèi"
ma solo "angeli"**

**In un tale contesto, quale funzione
hanno gli angeli propriamente?**

**Quella di rendere possibile
la manifestazione del Dio uno ed eterno
nella molteplicità delle situazioni spazio-temporali**

Il monoteismo è una rivelazione-rivoluzione che rimette le cose in ordine. Il Dio uno, creatore originario, si rivela come Colui che non lascia a metà la creazione, ma la continua, fino a che questa raggiunga il suo perfettivo compimento.

Solo a Dio, Principio primo e Fine ultimo e sommo bene, è dovuto il culto religioso, l'adorazione.

Di fronte a un tal Dio non ci sono più dèi, ma solo angeli: cioè irradiazioni della sua luce, veicoli della sua presenza, annunciatori e messaggeri, ministri al suo servizio.

Dio è uno, immutabile, assolutamente semplice. Ma è Principio attivo che porta avanti la creazione del mondo, ovunque e in ogni tempo, nella molteplicità degli spazi e delle situazioni e attraverso la successione delle epoche.

Per mezzo degli angeli l'Uno si fa molti, diviene i molti, pone in essere la sua manifestazione. Così dal soffio divino espira la molteplicità. Non solo, ma ne viene promossa l'evoluzione, finché la molteplicità si realizzi in tutto nell'unità assoluta.

Nelle tradizioni più diverse, e in maniera pur varia da una religione all'altra, dall'uno all'altro filosofo o teologo, si rinnovano certe definizioni, le quali concorrono a chiarire sempre meglio la figura dell'angelo.

Come vengono definiti gli angeli? Essi sono "messaggeri": in greco *ángheloi*, che è traduzione dell'ebraico *mal'eak*, derivante a propria volta dal verbo cananeo *la'aka*, "inviare un messaggero": verbo di derivazione mesopotamica già presente nei testi di Ugarit.

Nella religione mesopotamica una decina di dèi si impongono su altri esseri semidivini relegandoli ad una posizione subordinata come di loro ministri (*sukkal*), cortigiani, ambasciatori e, appunto, messaggeri. Al di sopra delle divinità egemoni verrà a porsi un dio supremo: Marduk, in un primo momento, di cui gli altri dèi verranno concepiti come epifanie; poi El, attorniato dalla corte dei suoi "figli" o dall'"assemblea delle stelle". Ecco anticipata, in qualche maniera, quella figura dell'angelo, che nell'ebraismo conoscerà un particolarissimo sviluppo.

Sempre nella visione religiosa mesopotamica, mentre il dio supremo crea gli elementi primi della realtà, gli dèi li utilizzano per formare il mondo com'è di fatto e per governarlo. Pur derivando dal dio supremo, gli dèi sono forze cosmiche molteplici, non solo, ma divenienti.

Una qualche funzione angelica si può attribuire anche ai Deva dell'India e agli spiriti o geni della tradizione cinese, la cui natura presenta una varietà estrema simile a quella delle potenze venerate dai primitivi, cui è dato cenno più sopra.

Nella visione del Zoroastrismo, Ahura Mazda, il supremo Dio buono, è servito da sette arcangeli (Ameša Spenta), i quali dispensano ogni bene, prosperità e ricchezza e premiano gli uomini giusti. Ora queste entità, se da un lato sono una sorta di grandi geni di elementi o forze positive e benefiche della natura (animali, fuoco, metalli, terra, acque, piante, luce), d'altro lato appaiono manifestazioni del Dio supremo, collaborano all'opera creativa e in tal senso anticipano caratteri che verranno poi attribuiti agli angeli delle religioni monoteistiche.

Di messaggeri celesti la religione greca offre il paradigma nella figura del dio Hermes. Ma più in genere vi ricorre l'idea dei *dáimones*, come esseri divini o semidivini intermediari tra gli dèi superi e gli uomini. Secondo Platone, formate direttamente le anime, il demiurgo affida a divinità minori il compito di formare i corpi. Una tale mediazione tra il divino e l'umano viene assolta, per Aristotele, dalle intelligenze che muovono i cieli.

Tra noi e una Divinità ineffabile, inconoscibile, separata dalla nostra esistenza, Apuleio vede un abisso, che rimarrebbe insormontabile se tra gli dèi e gli uomini non ci fosse la mediazione dei démoni.

I neoplatonici, poi, cercheranno di ridurre la varietà innumerevole delle potenze sacre all'unità di una visione monoteistica, verso cui tende la migliore sensibilità religiosa. Specialmente Proclo (sec. V) concepirà gli angeli come l'emanazione degli dèi, i quali altrimenti rimarrebbero inconoscibili. L'energia divina si viene, così, ad articolare nelle energie angeliche, le quali sono lo stesso manifestarsi degli dèi e ne possono quindi prendere il nome. Quelli che Proclo chiama gli "dei angeli" vengono a formare una complessa gerarchia.

Nella Bibbia si parla degli angeli, con una frequenza che nel Nuovo Testamento diviene maggiore. Mi limito, qui, a ricordare i passi dove uno o più angeli appaiono ad Abramo (Gen., cc. 18 e 22), a Lot (Gen., c. 19), a Giacobbe (Gen. 32), a Mosé (Es., cc. 3 e 4), a Giosuè (Gios. 5, 15), a Manoach e alla moglie chiamati ad essere i genitori di Sansone (Giud., c. 13), ad Elia (1 Re 19, 5; 2 Re 1, 3), a Isaia (Is., c. 6), a Zaccaria (Lc. 1, 11), a Maria eletta a divenire la madre di Gesù (Lc. 1, 26), ai pastori di Betlemme (Lc., 2, 8-15), a Maria Maddalena e poi alle altre donne al sepolcro (Mc. 16, 5; Lc. 24, 23), ai discepoli di Gesù dopo la sua ascensione al cielo (At. 1, 10-11), agli apostoli fatti imprigionare dal sommo sacerdote (At. 5, 19-20), a Filippo (At. 8, 26), al centurione Cornelio (At. 10, 3-7), a Pietro nel carcere dove si trova per ordine del re Erode Agrippa (At. 12, 7-10), a Paolo sulla nave che lo porterà a Malta (At. 27, 23-24), a Giovanni nel corso delle estasi che avranno la loro testimonianza nell'Apocalisse (Ap. 5, 2).

Nella successiva storia della cristianità non mancano analoghi racconti di angeli che appaiono in forma umana per rassicurare, confortare, consigliare, ispirare, soccorrere gli umani, per accoglierli nella dimensione dell'aldilà al momento del trapasso. Testimonianze di tali interventi, e degli altri di cui si parla qui sotto, sono raccolte in due volumi: uno di Hope Price, l'altro di H. C. Moolenburg, che

nell'edizione italiana portano i titoli rispettivi di *Angeli custodi* e *Incontri con gli angeli*.

A quanto risulta da testimonianze credibili, nel 1914 a Mons e nel 1818 a Béthune apparizioni di folti schieramenti di angeli (la "Cavalleria Bianca") hanno protetto reparti dell'esercito inglese che correvano pericolo di venire circondati dai tedeschi, sconcertandoli quando non terrorizzandoli. Vengono riferiti episodi analoghi, ambientati nella guerra russo-finlandese (1939) e in quella del Kippur (1973) tra arabi e israeliani.

Come interpretare tali apparizioni? Come classificarle? Per cominciare, non è da escludere che si tratti, almeno in gran parte, di manifestazioni di defunti: donne e uomini già vissuti su questa terra, che, se pur non sono angeli per natura, tali appaiono per funzione almeno in quelle circostanze.

Tali presenze si esprimono sussurrando parole che vogliono essere di avvertimento, in caso di pericolo. Si possono anche esprimere attraverso canti e cori di sovrumana bellezza. Non solo, ma a volte appaiono ben consistenti e tangibili. Possono guarire infermi e, per fare un altro esempio, anche trarre a salvezza chi sta per annegare. Possono esercitare sulla materia un'azione forte, come quella di far deviare una bicicletta, una motocicletta o addirittura un'automobile, o fermarla, o sollevarla a mezz'aria e deporla lievemente sulla strada al fine di evitare un incidente grave. In termini parapsicologici si può dire che sarebbe, qui, in atto un fenomeno psicocinetico di potenza particolarissima.

Ad agire sul piano fisico è, a volte, non una forza invisibile, ma una figura umana, la quale poi scompare all'improvviso. Si avrebbe, in tal caso, un fenomeno di materializzazione? Funterebbe qualcuno da medium, fornendo, senza volerlo e neanche saperlo, le necessarie energie psichiche?

Si può, ancora, ipotizzare che l'entità manifesti un'energia, che possiede in proprio. Quella che i teologi chiamano la grazia è, nel suo stesso concetto, qualcosa che eccede, e spesso di gran lunga, le potenzialità naturali umane del destinatario. E, se quello angelico è definibile come un intervento soprannaturale, non ci sarebbe da stupirsi che potesse rivelarsi un intervento di particolare potenza.

Certi presunti angeli appaiono in forma di persone comuni come tante altre, vestite alla maniera ordinaria della nostra epoca. Altri, però – soprattutto quelli oggetti delle visioni – appaiono sotto la forma degli angeli come sono rappresentati nella tradizione cristiana. Hanno ali e, sovente, armature e spade rilucenti. Possono presentarsi come figure molto alte, fino ai due metri o anche tre.

Come mai danno luogo a tali immagini? Non hanno, certo, bisogno di ali per volare, in quanto una creatura spirituale si può spostare dove vuole, pure molto lontano, con la velocità del pensiero, e proiettare a qualunque altezza senza dovere sconfiggere la forza di gravità. Né gli angeli hanno bisogno di quegli armamenti arcaici: è ragionevole pensare che il loro combattere, il loro operare in genere, sia ben diverso da quello di esseri corporei esistenti in natura. Si può, quindi, pensare che quell'immagine classica sia più che altro diretta a soddisfare le attese di persone che tradizionalmente concepiscono gli angeli in quella forma.

Può trattarsi di anime disincarnate, che assumano di proposito la forma di angeli al fine di soddisfare quelle attese. Ma può anche essere che l'immagine venga a formarsi in grazia di un processo psichico spontaneo: la persona vivente è abituata a concepire gli interventi dell'altra dimensione come incursioni di angeli; ed è così che

una manifestazione proveniente dall'aldilà verrebbe spontaneamente ad assumere una forma angelica.

Si può ancora ipotizzare che soggetto di un tale intervento sia una formazione psichica, determinata dal concentrarsi di pensieri umani focalizzati sugli angeli. La concentrazione di tutti questi pensieri può dar vita ad una realtà mentale, la quale può finire per assumere consistenza e iniziative proprie. Tali iniziative potrebbero assumere forza al punto da determinare fenomeni di vera e propria materializzazione.

Non è, infine, da escludere che queste concrezioni mentali siano poste in essere, ad un tempo, dai pensieri degli uomini e da energie divine: diciamo, dal divino Spirito. Questo contribuirebbe essenzialmente, più che altro, alla sostanza del fenomeno, mentre le forme angeliche, alate e armate, che il fenomeno assume deriverebbero dai pensieri degli uomini e dalla loro particolare cultura.

Una concentrazione di energie spirituali divine e psichiche umane può dar luogo a una materializzazione, si è detto. Ora un grado basso di materializzazione può far sì che la forma psichica – in questo caso di uno o più angeli con le ali – venga visualizzata solo da chiaroveggenti. E magari non da un mero singolo, ma da due o tre o anche tanti sensitivi insieme, al tempo medesimo. Un grado di materializzazione più avanzato e forte consentirebbe, invece, alla forma angelica di essere vista ad occhio nudo da più persone anche non chiaroveggenti.

L'incontro con l'angelo infonde, in chi ne beneficia, sensi di profonda serenità e di beatitudine, che possono durare per lunghe settimane; conferma e rafforza, in lui, la fede; conferisce all'esistenza un significato nuovo e trasforma la persona profondamente. Veramente l'angelo appare un inviato divino.

Tornando alla Bibbia, è da notare che nei suoi libri più antichi l'angelo viene identificato con la presenza stessa di Dio, come suo prolungamento visibile. Solo più tardi ne viene distinto in maniera più precisa, continuando pur sempre a venire considerato quale messaggero e veicolo di manifestazione della divinità. Di Dio si viene ad accentuare la trascendenza e la distanza anche dal suo popolo. E ben si comprende come, in compenso, venga dato risalto sempre maggiore alla funzione intermediatrice degli angeli. Ne vengono articolate le gerarchie, mentre alcuni singoli vengono distinti e chiamati per nome: Raffaele, Michele, Gabriele.

Nel Nuovo Testamento gli angeli assistono Gesù, lo servono, lo confortano nella sua passione. Si dimostrano, poi, attivissimi al servizio della Chiesa. Secondo le profezie escatologiche di Gesù e dell'Apocalisse, essi avranno un grande ruolo nel Giorno del Signore.

È soprattutto nella letteratura giudaica post-biblica (si ricordino specialmente il Libro di Enoc, il Libro dei Giubilei, i manoscritti di Qumran) che viene sviluppato il discorso sugli angeli. Questi vengono preposti da Dio al governo delle forze del cosmo. Ciascuna persona umana, e anche ciascun popolo, sono affidati ad un angelo, che prende il posto dell'antico dio protettore. Vengono menzionati anche gli angeli del vento, del tuono, delle nubi, della grandine, del caldo e del freddo, delle stagioni, del mare e della pioggia. Non solo gli astri, ma l'universo intero viene posto sotto la protezione angelica.

Nella visione degli gnostici, gli angeli sono demiurghi emananti da entità superiori, gli eoni, e contribuiscono alla creazione del mondo e al suo governo come se fossero divinità di secondo ordine. Il vescovo di Lione sant'Ireneo (II secolo) obietterà che l'angelo è creatura e non creatore, titolo da riservare al solo Dio.

Sant'Agostino (secoli IV e V) accentua negli angeli la libertà del volere. Contro la filosofia platonica negherà anche lui agli angeli ogni azione propriamente creativa, che indebitamente li possa qualificare come esseri divini.

C'è, nella Chiesa, una giusta preoccupazione di non connotare gli angeli come dèi. È sempre questa medesima sollecitudine che induce a negare agli angeli non solo ogni capacità creativa, ma ancora ogni identificazione con le stelle, il sole, la luna, i pianeti (ai quali venivano assimilati gli dèi pagani).

Lo Pseudo-Dionigi (secoli V-VI) afferma che gli angeli costituiscono una gerarchia. Il concetto viene assunto da Proclo e sviluppato con qualche diversità dal papa Gregorio Magno. Per quanto certi dettagli appaiano fin troppo schematici, sembra meglio accettabile, nello Pseudo-Dionigi, l'idea che le ispirazioni e forze che emanano dalla Divinità stessa passano di grado in grado angelico fino a raggiungere gli uomini ad illuminarli, a purificarli, a renderli migliori, ad aiutarne l'ascesa.

San Bonaventura (sec. XIII) insiste sulla tripartizione, a tre a tre, dei nove cori angelici operata dallo Pseudo-Dionigi e la pone in relazione con la Trinità divina. E aggiunge che l'uomo può elevarsi, di grado in grado, alla contemplazione della Trinità stessa in virtù della mediazione dei nove cori.

Per san Tommaso d'Aquino è attraverso la gerarchia angelica che il Dio uno si manifesta, a grado a grado, fino alla molteplicità degli esistenti.

Meister Eckhart (1260-1328) pone in rilievo come siano gli angeli a mediare l'Infinito e il finito colmandone la distanza abissale, sì che l'uomo possa ascendere fino alla totale unione con Dio.

Nella Chiesa d'Oriente san Gregorio Palamas (1296-1359) parla di energie divine increate attraverso cui Dio si fa presente tutto intero. Sono precisamente gli angeli che manifestano tali energie. Ed è, così, per la loro mediazione che l'uomo partecipa sempre meglio della conoscenza soprannaturale e progredisce nella via della deificazione.

Nell'Islam, nel Corano e nei suoi commenti (*tafsir*), nonché nei detti attribuiti al Profeta (*hadit*), gli angeli sono parimenti concepiti come esseri spirituali intelligenti. Sono le miriadi senza numero di puri spiriti immersi nell'adorazione e contemplazione di Dio. Ma sono altresì le anime degli elementi; sono gli spiriti dei luoghi, delle montagne, dei deserti. Governano la terra e il cielo agendo sulle forze della natura, sui venti, sulle nubi. Possono continuare l'opera creatrice, come l'angelo Israfil, che nelle creature intro-duce il soffio emesso dallo Spirito. Inoltre, quali intermediari tra Allah e gli uomini, gli angeli non solo ne curano le funzioni vitali, ma li aiutano a salire a Dio per conseguire in Lui la perfezione cui sono destinati.

Nella sua totale trascendenza, Allah si fa conoscere attraverso la mediazione degli angeli, che manifestano i nomi divini. Questa rivelazione di Dio salva l'uomo e lo trasforma dall'intimo.

Tra i mistici dell'età moderna, Jacob Boehme esprime una concezione emanazionistica di impronta gnostico-teosofica, e tende perciò a sminuire la trascendenza di Dio rispetto agli angeli. Questi sono identificati con la rivelazione di Dio, con la sua manifestazione. Di Dio sono i pensieri e le idee. Senza di loro, Dio non si può esprimere, né può essere compreso.

Di chiara impronta gnostico-teosofica è anche il pensiero di Rudolf Steiner. Anch'egli parla di una gerarchia spirituale articolata in una varietà di ordini angelici. Il loro grado inferiore è formato dagli spiriti dei quattro elementi: terra, acqua, aria, fuoco. Al di sopra ci sono quegli angeli che son definibili i messaggeri della Divinità

presso gli uomini. Più sopra ancora agiscono ordini di angeli sempre più vicini a Dio e di Lui partecipi.

Secondo Steiner, Dio impiega gli angeli al fine di creare e mantenere il mondo. Rispetto a Dio, questi sono come le braccia, le mani, le dita che una persona adopera per lavorare.

Attraverso gli angeli, Dio, puro Spirito, agisce sulla materia, così come in noi umani la volontà agisce sulle membra del corpo.

Fede e culto degli angeli vengono meno con la Riforma protestante. L'attenzione a questi esseri viene, comunque, mantenuta in vita da molte persone di tendenza mistica, come principalmente Jacob Boehme (1575-1624). Da poeti come Paul Gerhardt ed Henry Vaughan (sec. XVII). Da filosofi come, nel Seicento, i "platonici di Cambridge". Dai teosofi Emanuel Swedenborg (1688-1772) e Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803). Dal poeta, pittore e incisore William Blake (1757-1827), dal filosofo Friedrich Schelling (1775-1854). Tutto considerato, questa tradizione di fedeltà agli angeli non ha, però, impedito che via via se ne perdesse il senso nella cultura europea. Soprattutto per influsso del razionalismo, l'angelo tende a rimanere, per noi, più che altro una figura letteraria, una voce moralizzatrice, un archetipo di bellezza, una pura espressione di nostalgia in qualcosa in cui più non si crede.

Anche in ambiente cattolico viene sempre meno il senso di che cosa l'angelo veramente sia come presenza divina. Egli è sempre più umanizzato, in modo particolare nelle arti figurative, che tendono a rappresentarlo come un giovane, o come un bambino, che si distingue per una bellezza ispirata a modelli chiaramente pagani. Nel secolo XX l'angelologia entra decisamente in crisi. Si tende a ridurre l'angelo a mero simbolo della Trascendenza e del suo agire nel mondo.

Negli ultimi decenni è in atto una riscoperta degli angeli, che procede con forza quasi esplosiva. Ne risulta, fra l'altro, un pullulare di studi e pubblicazioni d'ogni genere, anche e soprattutto di impronta teosofico-esoteristica. Queste ultime spaziano tra l'esistenziale e il fantastico e invero non sempre appaiono di alto livello, come il tema richiederebbe, e pur testimoniano un interesse umano assai vivo. È da ricordare anche una certa produzione cinematografica, dove in particolare nel film di Wim Wenders intitolato *Il cielo sopra Berlino* sono riproposti al vivo temi dell'angelologia tradizionale: gli angeli sono tra noi, senza essere del nostro mondo.

Di questo rinnovato interesse per gli angeli sono antesignani i poeti Rainer Maria Rilke e Paul Claudel, il teologo ortodosso Sergej Bulgakov e lo stesso filosofo Henri Bergson. Una particolare attenzione hanno dedicato agli angeli Jacques Maritain, Romano Guardini, Karl Rahner. Mentre il Concilio Vaticano II è stato assai scarso di riferimenti, il magistero supremo della Chiesa ha ricordato la realtà degli angeli e la loro funzione con i papi Pio XII, Paolo VI e Giovanni Paolo II.

In questa odierna ripresa di studi sull'angelo appaiono di particolare significato due pensatori e studiosi: l'orientalista francese Henri Corbin (1903-1978), di religione islamica, e l'italiano Massimo Cacciari, professore di filosofia già sindaco di Venezia.

Nel pensiero di Corbin la mediazione dell'angelo è necessaria per consentire a noi di parlare di Dio in una maniera che non sia né agnostica (Dio è inconoscibile e ineffabile), né antropomorfa (Dio è pienamente definibile nei nostri termini umani). È, invece, per mezzo dell'angelo che il Dio invisibile e nascosto si rivela in teofanie molteplici e tutte imperfette, che nondimeno esprimono un suo manifestarsi autentico, in persona.

Per Cacciari l'angelo è "necessario" all'uomo perché questi possa veramente comprendersi e realizzarsi. In particolare gli consente di conoscere le realtà spirituali in maniera non astrattamente intellettualistica, ma vitalmente partecipativa. Il mondo dello spirito diviene, così, oggetto di una conoscenza analogica, di una conoscenza nel mistero. Si tratta di un conoscere simbolico e pur immediato, poiché nel simbolo si dà, come in uno specchio e per enigma, la stessa verità. Così nel simbolo auto-traspare lo stesso Invisibile, l'Assoluto in sé. Mentre il *démone* nasconde la cosa dietro la sua apparenza fenomenica, dietro la sua immagine illusoria, all'opposto l'angelo rivela, attraverso il simbolo, la cosa stessa.

4. Gli angeli sono innumerevoli e anche di varietà estrema: dagli "spiriti di natura" agli angeli custodi dei singoli uomini e a quelli tutelari di chiese, città, nazioni e di ogni umana collettività

Daniele vede l'Antico dei Giorni su un trono di fuoco circondato da una corte di mille migliaia e diecimila miriadi di esseri. Così le tradizioni più diverse parlano di un numero immenso di angeli.

Questi appaiono, invero, innumerevoli, essendo ciascuno il punto di coscienza di una modalità dell'esistente: stella o pianeta, montagna o lago o mare, fonte o fiume, specie vivente o popolo, città o villaggio o chiesa, piantagione o prato o foresta, individuo umano o animale o singola pianta, organo o apparato o sistema, cellula, molecola, atomo, elettrone, e particelle ancor più microscopiche nella direzione dell'infinitesimale.

Si può, così, parlare di una estrema varietà di entità angeliche, ai più diversi livelli. Le religioni arcaiche tendono ad identificare ciascuna stella, o pianeta, con un dio. Ma anche una montagna può avere il suo spirito, anche un fiume e lo stesso mare. Un luogo può avere il suo *genius loci*. Viene spesso menzionato uno spirito del fuoco, uno spirito del vento e anche del singolo albero e della sua specie. Sono, questi, generalmente chiamati gli spiriti di natura.

Come si è già visto, nella visione degli uomini primitivo-arcaici tutte le realtà sono animate, sono energie dotate ciascuna di una sua quasi-personalità, sono dèi o *démone* o geni. Individui e popoli possono dimostrare una maggiore o minore apertura nei confronti dell'Ente supremo. E dove c'è, in proposito, minore sensibilità, quelle energie possono apparire più autonome, fino al limite di una totale indipendenza. Dove, all'opposto, l'idea dell'Ente supremo si viene sempre più a rafforzare, quelle tendono sempre più a connotarsi quali energie di natura angelica, al servizio del Dio supremo, o del Dio unico.

Possono, così, caratterizzarsi come angeli gli stessi spiriti di natura. È una concezione assai familiare a popoli antichi; ed è una visione che, a noi uomini del nostro tempo si viene a riproporre, ad esempio, nell'esperienza di Findhorn. È, questo, un villaggio della costa scozzese, dove nel 1962 si stabilirono Dorothy MacLean e i coniugi Peter ed Eileen Caddy.

Forse in conseguenza di pratiche di meditazione, a un certo momento Dorothy cominciò a sentire nel proprio intimo una voce, i cui dettami parevano sempre ispirati a profonda saggezza, sicché la donna finì per porsi totalmente sotto la sua guida. La situazione dei tre si fece improvvisamente difficile quando essi vennero a trovarsi senza lavoro. Fu allora che la misteriosa voce interiore consigliò Dorothy e i suoi amici di mettersi a coltivare quella terra.

A poco a poco la Voce parve divenire l'espressione diretta degli stessi spiriti di natura di quel luogo. Questi si autodefinivano campi di energia, intelligenze delle singole specie viventi, forze che fanno crescere i singoli esseri della natura, ciascuno da quel seme che ne è il progetto.

Racconta Dorothy: "Poco per volta gli spiriti di natura ci insegnarono come concimare la terra, come seminare, come trattare ogni varietà di erba, ortaggi, legumi, come nutrirla, quando raccoglierla e come. L'orto cominciò a prosperare e a dare frutti". E si tratta, invero, di frutti incredibilmente vistosi.

"Gli angeli", prosegue la MacLean, "ci spiegano anche che le radiazioni emanate dal giardiniere contribuiscono alla crescita delle piante, che le forze emozionali di chi cura l'orto possono essere un vero nutrimento per le pianticelle. Certe persone stimolano questa crescita, altre la frenano, altre addirittura la bloccano. I giardini, ci ripetevano, hanno bisogno d'amore e di tenerezza come i bambini".

La forma espressiva di tali discorsi può venirsi a definire attraverso un lavoro della psiche di Dorothy, ma questo non deve affatto indurci ad escludere la distinta realtà di una fonte di ispirazione. Perché, infine, dovremmo escludere che la sostanza del messaggio possa venire dagli stessi spiriti di natura? da quel particolare tipo di angeli?

Dorothy MacLean ci parla di singoli angeli o, in linguaggio indiano, di singoli "deva" preposti ciascuno a una singola specie o più vasta forma di vita. Vengono, così, nominati un "deva della mela", un "deva della pioggia", un "angelo del paesaggio". Infine un "signore degli elementi" che presiede alle manifestazioni del vento, del sole, della terra, dell'acqua.

Scrivono il chiaroveggente spagnolo Vicente Beltrán Anglada che "non esiste alcun fenomeno nella vita della Natura, inclusi quelli che chiamiamo parapsicologici o paranormali, nei cui motivi occulti non si trovi l'attività di un Deva, o di un gruppo di Deva". E ancora: "Il Regno degli Angeli è straordinariamente dilatato e soddisfa le necessità espressive della Natura dal livello elementale, dove sono create le strutture chimiche degli atomi, fino ai più elevati livelli del Sistema Solare, dove i grandi Arcangeli ed i poderosi ed illustri Mahadeva realizzano la loro incomprensibile missione".

Un grande teosofo e chiaroveggente inglese, Geoffrey Hodson, parla di innumerevoli "angeli di natura", che si trovano ovunque, negli alberi, nei fiori dei prati e dei giardini, nelle pietre, nei metalli, nelle gemme del regno minerale, nelle nubi, quali "animatori di ogni forma". Sono l'oggettiva realtà di quelli che nelle leggende popolari, nelle fiabe, nell'immaginazione infantile vengono chiamati gnomi o spiriti della terra, silfi o spiriti dell'aria, ondine o spiriti delle acque, salamandre o spiriti del fuoco.

Ecco una gran varietà e quantità innumerevole di spiriti elementali, ciascuno dei quali, piuttosto che presentarsi come un Qualcosa, opera come un Qualcuno, dice Anglada, concludendo che la meravigliosa architettura dell'universo viene, così, posta in essere da "un potere angelico sorprendentemente organizzato".

In un ambito più vasto, Hodson afferma la realtà ben viva ed attivissima di "deva" custodi della casa, di deva della musica e del cerimoniale, di angeli ispiratori della bellezza e dell'arte, di angeli costruttori e guaritori, tutti agenti quali veicoli della suprema iniziativa divina.

Dante ci parla di angeli preposti al movimento dei cieli. Questi non si identificherebbero con gli astri stessi, ma ne sarebbero le intelligenze motrici. Ciascuno starebbe al proprio astro come un auriga al carro o un pilota alla nave.

La filosofia di stampo aristotelico che Dante fa propria distingue in maniera esatta la materia dallo spirito, perciò fa del puro spirito che guida una stella o un pianeta qualcosa di ben distinto dall'astro stesso nella sua materialità. Il pensiero primitivo-arcaico ignora distinzioni concettuali così nette, poiché vede ogni cosa in chiave partecipativa. È così che la mentalità primitivo-arcaica tende a identificare l'astro con l'intelligenza che lo guida e ciascuna realtà materiale con quel punto di coscienza che le dà senso d'essere.

Più che coincidere con l'esistenza di ogni singola realtà, l'angelo costituisce il suo essere più profondo e vero, in quanto è il tramite tra ciascuna esistenza e l'Essere che tutte le fonda ed è l'assoluta Radice di tutte. La tradizione cristiana, non solo, ma prima ancora quella mesopotamica e in seguito anche l'Islam (per limitarci a pochissimi esempi) sono concordi nel proporci un angelo custode per ciascun uomo.

Attraverso di lui ci verrebbero le migliori ispirazioni, anche propriamente divine. Nello gnosticismo affiora il motivo dell'anima umana che deve tendere a unirsi con la sua controparte angelica divina. C'è chi, riesprimendo questa antica idea nei termini della concezione di Carl Gustav Jung, parla della riunione dell'ego personale col Sé. L'uomo è indotto a localizzare la sua presenza attiva dell'angelo nella profondità del proprio essere, alla cui radice inabita la stessa Divinità.

D'altronde una controparte angelica è attribuibile non solo a ciascun individuo umano, ma a ciascuna forma di esistenza: dove sempre l'angelo è la presenza divina che di ogni singolo essere, e di ciascuna realtà anche collettiva, opera il bene, sempre s'intende in una prospettiva di bene universale.

L'angelo custode è un *alter ego*, un amico e maestro spirituale. Vicinissimo eppur invisibile, guida l'anima con discrezione e dolcezza, la ispira, la illumina, senza costringerla, senza abolirne la libertà.

Il gesuita Francisco Suarez (1548-1617) precisa che l'angelo custode esercita su ciascun individuo sei tipi di azione: allontana i pericoli esterni e interiori che in noi minacciano il corpo e l'anima, ci induce a fare il bene e ad evitare il male, attenua le tentazioni dei demòni e ci aiuta a cacciarli, presenta a Dio le nostre preghiere; prega egli stesso per noi, corregge e punisce i nostri errori perché ci possiamo convertire.

Oltre ai custodi individuali, la tradizione assiro-babilonese onora démoni buoni quali geni protettori di singole case e templi e città.

La Bibbia ci parla anche di angeli delle nazioni. Si legga il Deuteronomio, al capitolo 32, versetto 8: "Quando l'Altissimo diede alle nazioni la loro eredità, quando distribuì [sulla terra] i figli degli uomini, Egli fissò i confini dei popoli secondo il numero dei figli di Dio [in latino: *juxta numerum angelorum suorum*]".

Dice un angelo al profeta Daniele: "Il capo del regno dei persiani mi ha ostacolato per ventun giorni; ed ecco Michele, uno dei primi capi, mi è venuto in aiuto e io l'ho lasciato là, presso i re di Persia... Ora lotterò di nuovo contro il capo della Persia. Io vado, ma ecco, il capo della Grecia è venuto... Non c'è nessuno che mi sostenga contro di essi, se non Michele il vostro capo" (Dan. 10, 13-21).

L'Apocalisse (cc. 1-3) riporta i messaggi che Gesù, apparso all'apostolo Giovanni, indirizza agli angeli di sette chiese cristiane.

Il libro apocrifo di Enoc enumera settanta nazioni, attribuendo a ciascuna il suo particolare angelo.

Gli autori più diversi anche dell'Oriente cristiano attribuiscono a singoli angeli la custodia di ciascun uomo, non solo, ma di ciascuna umana comunità, di ciascun regno e nazione, città e provincia, chiesa e monastero.

Il mistico persiano Sohrevardi (sec. XII) parla di un "angelo dell'umanità" (identificato con Gabriele). Questi vive ed opera nell'intimo di ciascun singolo uomo, e pur tutti trascende, in quanto costituisce, dell'uomo, la natura ideale perfetta.

Il poeta Friedrich Hölderlin (1770-1843) parla di "angeli della patria": sorta di numi tutelari della terra nativa. Invero li lega alla terra in maniera fin troppo esclusiva, con la conseguenza che cade in oblio il loro rapporto con la divinità.

Rudolf Steiner parla di Archai, *Zeitgeister*, Spiriti del Tempo, che influenzano il modo comune di sentire, e perciò di agire nella vita quotidiana, di ciascun popolo e civiltà. Egli parla dell'anima di un popolo come entità che ha una propria esistenza autonoma. Sul destino di ciascun popolo veglia un arcangelo, mentre a singoli angeli ne sono affidati gli individui. Tra angeli individuali ed arcangelo della collettività c'è un continuo intercambio, grazie a cui l'arcangelo può ispirare nei propri angeli sia quei tali pensieri che gli impulsi ad agire nella maniera corrispondente.

È possibile attribuire all'angelo una precisa individualità? Elena Petrovna Blavatsky afferma che gli angeli (o Dhyani-Chohan o comunque si voglia chiamarli) non hanno l'individualità nel senso che induce un uomo a dire "Io sono me stesso e nessun altro". Tra uomini ed altri esistenti della terra c'è una distinzione separante, la quale non è, invece, da riscontrare negli angeli: questi si distinguono in termini di gerarchie più che di individualità.

Gli angeli perdono la loro individualità nella misura in cui si immergono in quell'Essere divino, che è il loro essere più fondamentale e vero. Più che avere una individualità in proprio, sono l'individualizzarsi del Dio uno nella molteplicità degli esistenti.

L'esistenza si articola in una gerarchia di unità, ciascuna comprensiva delle unità minori che la formano. Ed è grazie all'articolarsi degli angeli che ogni realtà è intimamente animata ad ogni livello.

È, invero, animata ogni realtà: pure quella che più di altre possa apparire costituita di materia inerte. La particella subatomica è energia, energia sono l'atomo e la molecola, ma anche l'aggregato di molecole, anche il corpo materiale denso; anche il singolo vivente, con tutti i suoi organi e cellule; anche le collettività dei viventi: colonie di animali unicellulari, di batteri, di microbi, formicai, termitai, alveari, nidi di uccelli, famiglie e branchi di mammiferi, società di uomini, città e stati. Ciascuna di queste entità agisce in maniera autonoma e coerente, in quanto gli individui che la compongono sono organizzati e vitalizzati da una sorta di anima collettiva.

Tra l'anima collettiva di un qualsiasi aggregato di individui, o anche di cellule, o di semplici molecole, da un lato, e, dall'altro, la Divinità opera appunto quell'intermediazione degli angeli che vitalizza il tutto poiché ad ogni cosa comunica, trasmette, veicola, infonde essere e vita.

**5. L'angelo è presenza divina immediata
e nondimeno imperfetta
perché filtrante attraverso
l'imperfezione della finitezza
e la negatività del male presente nel mondo**

Ciascun angelo è la presenza stessa di Dio. Gli angeli di cui ci vien detto il nome vi contengono sempre la radice *El*, "Dio": quindi Michele è "Chi come Dio?" mentre Raffaele vuol dire "Dio guarisce" e Gabriele significa "La mia potenza è Dio". Nella Bibbia, attraverso la rappresentazione dell'angelo (figura umana a volte regale, o di rovelto ardente, o di colonna di nubi, o di colonna di fuoco, e via dicendo) può parlare Dio stesso in prima persona.

Il Paradiso di Dante si apre con i tre famosi versi: "La gloria di Colui che tutto move / per l'universo penetra, e risplende / in una parte più, e meno altrove". Questo vuol dire che non sempre Dio è presente nella sua creazione, nelle cose, negli eventi in maniera perfetta e piena. Il medesimo si può dire della presenza di Dio nei suoi stessi angeli.

Nella Bibbia la figura di Dio è sublime, e nondimeno appare ancora fin troppo condizionata dalla cultura e mentalità umana dei diversi autori del Libro sacro. Dio gli appare ancora fin troppo circoscritto nella figura, pur maestosa ed augusta quanto si voglia, di un grande re barbarico.

Queste imperfezioni, questi limiti umani, questo fin troppo umano può dipendere, diciamo, dalla immaturità degli scrittori biblici; ma non è da escludere che ci sia qualcosa di imperfetto, di limitato, di parzialmente aberrante nello stesso agire della manifestazione divina quale si esprime attraverso una presenza angelica.

In altre parole, Dio si esprime attraverso l'angelo, che è una creatura, imperfetta ed evolvente come le creature in genere di questo mondo.

Se appaiono imperfette le stesse entità angeliche attraverso cui si esprime la Divinità, non meno imperfette e, anzi, ancor più imperfette, assai più imperfette dovrebbero mostrarsi le entità attraverso cui si esprimono i valori, dove Dio si fa, certo, presente ma non proprio così in prima persona.

Nella vita umana si possono, poi, incarnare valori ben positivi in origine, i quali si sono, però, come inquinati per strada. Si pensi ad un ruscello che, scaturito da una sorgente purissima, vede inquinate le proprie acque lungo il suo percorso a causa dei detriti che via via incontra e porta con sé.

È un tentativo di spiegare l'imperfezione degli angeli. Ma c'è, infine, qualcosa di più: c'è la deviazione degli angeli, c'è il loro peccato.

Gli angeli hanno una funzione, che è quella di portare la presenza divina nella varietà delle situazioni del mondo. Nondimeno essi possono deviare dalla loro funzione e, aggiungiamo pure, dai loro compiti istituzionali. In un ambito politico si fa un gran parlare di servizi segreti deviati. Trasferendo l'analogia su un piano metafisico, si potrebbe parlare, non impropriamente, di angeli deviati!

**6. Il male presente nel mondo
vien fatto risalire
al peccato originale degli uomini**

**Eppure tante forme e potenzialità di male
esistevano già nella creazione
prima della comparsa dell'uomo**

La Bibbia ci parla di un peccato originale commesso dai progenitori dell'umanità, e da questo fa derivare ogni male.

Certo è affidata agli umani una responsabilità particolarissima di veri amministratori della creazione. Molti mali che affliggono la terra si possono ben attribuire agli uomini. Basterebbe pensare ai drammi dell'ecologia e a come la cattiva gestione del pianeta possa provocare, al limite, la sua stessa fine.

Ma dir ciò non implica affatto che tante potenzialità di male non esistessero già nel mondo prima che l'uomo vi facesse la propria comparsa. Si pensi alla legge terribile della lotta per la sopravvivenza e del pesce grande che mangia il pesce piccolo. Non solo, ma si pensi ancora a quel crudele istinto per cui, ad esempio, un insetto paralizza una larva e nella sua carne viva immette le proprie uova, affinché la sua prole possa essere provvista di cibo fresco nel corso dell'intero sviluppo. Tutti gli egoismi, tutte le insidie e perfidie di cui è capace la natura umana son presenti già nelle specie che in senso evolutivo la prece-dono.

Il male non si può attribuire a Dio. Egli è sommo Bene. Il suo operare è buono, buono senza ombra di male. Dio non è machiavellico. Non adopera mezzi diabolici. In nessun modo si può confondere, né contaminare, col diavolo.

Religioni arcaiche, e la stessa religione ebraica ai suoi primi e più incerti passi, raffigurano Dio sotto le sembianze di un re barbarico potente, sempre vittorioso, spietato con i suoi nemici. È una figura che, nella mentalità arcaica, rappresenta l'ideale più alto di quel che si vorrebbe essere, di quel che viene chiamato "gloria". La gloria di essere il più forte, di vincere e sopraffare e dominare e punire e "fare la legge". Una tale idea di gloria, legata all'esaltazione della potenza, si esprime anche in un aspetto di malvagità crudele, che invero non disdice all'immagine regale, corrusca e terribile, di quel personaggio.

Di fronte a un tale sovrano ci si atteggia a sudditi, i quali non discutono, ma tutto approvano, anche le azioni obiettivamente più discutibili, poiché la volontà di chi "fa la legge" è legge di per se stessa.

A un Dio grande Re si contrappone un Dio più debole, ma più rigorosamente morale: un Dio buono, un Dio Padre e Madre, un Dio che è solo amore ed effusione di bene.

La creazione di un Dio supremamente buono è, come tale, buona. Non si può attribuire a Dio la creazione di un mondo in cui già si dia ogni radice di male morale e fisico, ogni possibilità di sofferenza. Né si può concepire Dio come un datore di male, come un Creatore che alle sue creature distribuisca, sia pure a fin di bene o per suoi misteriosi disegni (come molti dicono) ragioni di male decisamente intollerabili.

Ogni creazione è molteplicità, è temporalità, è in qualche modo materia. Ma non si può attribuire a Dio la creazione intenzionale di una materia degradata a uno stato infimo.

Nessuna intenzione c'è, qui, di negare che la creazione della materia, come tale, sia "buona". D'altro canto, se Dio è puro spirito, la creatura è pur sempre, in qualche modo, materiale. E la sua materialità è pur sempre positiva. L'importante è che sulla materia trionfi lo spirito, in tal maniera che essa venga, in tutto, spiritualizzata, cioè trasformata in veicolo della spiritualità più alta.

Degradata è, invece, una materia che sia limite e prigione dello spirito. La sua esistenza non può derivare da Dio in tutto. Può risultare da un parallelogramma di forze, come viene chiamato dai cultori della meccanica: Anzi: da un poligono di forze di complessità estrema. Una di queste forze sarà la creatività divina. Si tratterà, qui, di una presenza divina condizionata da forze anche negative, involutive. Un Dio il cui "angelo" sia contrastato, umiliato e, al limite, crocifisso.

È ragionevole pensare che, nel corso dell'evoluzione, ciascuna specie vivente, con tutto il suo potenziale di egoismo, di sopraffazione e di violenza, emerga come, appunto, la risultante di un parallelogramma o poligono di forze positive e anche negative. E l'agire divino, alias l'angelo, ne fa certamente parte.

L'incessante agire di Dio è una forza condizionata da altre e limitata, quando non crocifissa. È una forza che pare venire meno, ma poi risorge, per infine trionfare su ogni avversità, su ogni "porta dell'inferno", ed estendere il suo regno ovunque.

Dio, in sé, nella sua sfera assoluta, è onnipotente; ma tale non si dimostra ancora nella sfera della sua manifestazione spazio-temporale, cosmica e storica. Lo sarà alla fine dei tempi. Per il momento noi invochiamo che venga il suo regno sulla terra (dove è ancora presente in germe), come è già in cielo (cioè nella sfera dell'assoluto, ove da sempre si attua nella pienezza).

**7. È più ragionevole far risalire
la presenza del male
nel mondo anche pre-umano
a un peccato che preceda quello degli uomini:
appunto a un peccato degli angeli
il solo veramente originario**

Come si spiega questa relativa impotenza di Dio? Questa sua *kénosis*, o svuotamento? Si spiega col fatto che Dio è limitato dalle sue stesse creature.

Dio non crea il mondo attraverso una serie di atti, come se fosse un artefice umano o una sorta di ingegnere, che a poco a poco – per una serie di ispirazioni, di correzioni e ripensamenti – elabora un progetto e poi lo attua pezzo per pezzo, attraverso tutta una serie di operazioni parziali e progressive.

Non si può attribuire a Dio una successione di atti. C'è chi rimprovera Dio perché, avendo deciso di porre in essere certe creature in luogo di altre, non ha previsto le conseguenze dei loro possibili comportamenti e non ha, perciò, deciso di fermare l'esecuzione a quel progetto. Ora l'immaginare questa e quest'altra creatura e poi il decidere di attuare quel progetto, o un altro giudicato migliore, comporta, appunto, una successione di atti, che certamente non conviene alla semplicità assoluta dell'Essere divino.

In una tale prospettiva perdono di senso argomentazioni come questa attribuibile a un Giovanni Papini (riguardo Lucifero) e ad un Johann Gottfried Herder (riguardo

Adamo): "Allorché Dio ha creato Lucifero, oppure Adamo, nella sua onniscienza doveva ben sapere che quell'angelo, o quel progenitore nostro, avrebbe peccato mettendoci tutti quanti nei guai. Perciò anche Dio è responsabile dei mali che ne sono conseguiti. Li ha voluti Lui stesso".

Si dovrebbe immaginare un Dio il quale prima immagina e progetta Lucifero, o Adamo; poi si rende conto degli impliciti pericoli; infine, considerata la pericolosità delle creature progettate, decide di non farne più nulla. Un uomo saggio si regola, appunto, così. Ma un Dio che prima pensa questo e poi fa quest'altro non sarebbe un po' troppo antropomorfo?

Dio è uno, assolutamente semplice, eterno, non diveniente. Il creare divino è atto unico e totale. In questo senso, noi ci possiamo raffigurare simbolicamente il creare divino mediante la figura di una immensa cascata di verità, di amore, di valore, di bene. Saranno le gerarchie angeliche a portare l'energia divina, come per mille fiumi e rivoletti, alla molteplicità delle situazioni spazio-temporali più diverse.

Dio si dona in misura infinita, ponendo in essere creature, le quali ricevono secondo la recettività di ciascuna e anche secondo l'atteggiamento di apertura che ciascuna assume.

È anche ragionevole pensare che Dio, puro Spirito, nell'immediatezza del suo manifestarsi crei esseri spirituali.

Qui mi pare preziosa una osservazione di san Tommaso d'Aquino: tra tutti gli esseri creati, gli angeli sono i più simili a Dio; sì che, senza gli angeli, la creazione mancherebbe di qualcosa di essenziale (S. Th. 1, q. 50, a. 1). Nel linguaggio musicale nostro, un universo senza angeli sarebbe una sinfonia incompiuta.

Nondimeno queste creature spirituali che noi chiamiamo angeli non hanno più la semplicità dell'Essere divino e nemmeno la sua spiritualità pura. Ne partecipano soltanto: entro limiti che divengono più stretti ed angusti via via che ciascuna creatura si centra in se medesima, si cristallizza e, diciamo, si materializza. È qui, precisamente, il peccato originario degli angeli.

Il solo Creatore è puro spirito. Egli solo è incorporeo in modo assoluto. All'opposto qualsiasi creatura, la stessa creatura angelica, in quanto entra nello spazio e nel tempo, in quanto è capace di scelte successive, in quanto si fa molteplice e diveniente, è sempre, in qualche misura, un essere corporeo, materiale, sia pure di una materialità sottile, a vibrazione altissima.

Il secondo concilio di Nicea (787) riconosce all'angelo questo tipo di materialità eterea, che d'altronde è ben familiare alla visione dei primitivo-arcaici e alle loro categorie mentali.

Se poi un san Tommaso d'Aquino giungerà a negargli ogni materialità (perfino qualsiasi materia definibile come spirituale), questo pare attribuibile alla rigidità del suo armamentario concettuale intellettualistico di tipo aristotelico e alle distinzioni fin troppo nette che ne conseguono, formulate in termini di continui *aut-aut*, di "è" o "non è". Nella fattispecie: "Se è spirito, è assolutamente spirito, *non* è assolutamente materia". Scherzi di un'applicazione troppo schematica dei principi della logica formale alle stesse realtà di questo mondo, che in realtà sono ben più sfumate di quanto il puro logico non sospetti!

Già la scuola francescana di Giovanni Duns Scoto dimostra una maggiore elasticità, un maggiore senso delle *nuances*, e quindi in certo modo colma quella distanza abissale che nel tomismo rimaneva tra uomini e angeli, tra corporeità degli uomini e presunta assoluta non-corporeità angelica.

In altre parole, nella stessa creazione degli angeli Dio pone subito in essere la materia: e la materia è, come tale, buona, qualcosa di ben positivo. Solo che può degradarsi, divenendo, da sottile ed eterea, sempre più densa e greve.

Mi pare interessante confrontare le conclusioni teologiche sulla materialità, o meno, degli angeli con quelle che un veggente di orientamento teosofico, Geoffrey Hodson, già menzionato, trae dalle proprie esperienze percettive: "Gli angeli differiscono da noi in molte caratteristiche, la più importante delle quali è che non hanno corpo fisico e che quindi, normalmente, sono invisibili per noi. La materia di cui sono formati i loro corpi è più sottile di quella che forma il nostro. Le sue vibrazioni sono al di là dello spettro visibile, per cui i nostri occhi non reagiscono ad esse. Abbiamo però altri occhi con i quali ci è possibile vederli: gli occhi dell'anima. Se solo volessimo aprire i nostri occhi interiori, i nostri compagni angelici ci sarebbero visibili poiché sono presenti ovunque; l'aria intorno a noi è piena di esseri invisibili di molte razze e ranghi".

La materia sottile, eterea, di cui sono formati gli angeli può degradarsi: e non per volontà divina, ma in conseguenza e per effetto di un atteggiamento della creatura stessa. In altre parole ancora: dal peccato ha origine non la materia, ma quella sua degradazione, quella sua cristallizzazione che le fa assumere una tonalità vibratoria sempre più bassa.

L'atteggiamento negativo che una creatura spirituale può assumere è quello dell'autosufficienza. È il volere stare a sé e vivere per sé. È il dimenticare la propria vera origine. È il considerarsi sovrano, separato, esistente a sé per se medesimo. È l'egocentrismo della creatura, che in qualche modo la porta a distaccarsi dalla Sorgente di ogni vita per inaridirsi, per avviarsi in un cammino che, percorso fino in fondo, ha per punto ultimo di arrivo la morte.

Il peccato dell'angelo è quello che lo porta a farsi dio di se medesimo, per cui egli si atteggia a dio e i suoi stessi devoti lo chiamano con tal nome e in qualche misura lo fanno oggetto di un culto che, propriamente e debitamente, andrebbe riservato al Dio supremo.

Si può dire che il peccato originario è la superbia: è il farsi dio, come se il vero Dio non esistesse, come se Egli non fosse il Creatore, il primo Principio e Fine e Termine ultimo della creazione, il vero Essere e il vero Bene e il Tutto di ciascuna creatura.

L'appartarsi dell'angelo da Dio è sempre peccato, anche quando non sia motivato da vera e propria malvagità, da vera e propria inimicizia nei confronti del Creatore. Origene parla di "angeli incerti", che non si sono schierati né con Dio, né contro di Lui. Nell'anticamera dell'inferno, cioè in luogo di colpa e punizione minori, Dante pone gli "angeli che non furon ribelli, / né fur fedeli a Dio, ma per sé foro" (*Inferno*, III, vv. 38-39).

Si tratta, comunque, di angeli peccatori e devianti, dal momento che il peccato originario è proprio quella separazione, dalla quale poi conseguirà tutta la vasta gamma dei peccati possibili, inclusi quelli della perfidia più sottile e della malvagità più perversa e scellerata. Nondimeno il distacco può essere maggiore o minore, e le conseguenze non proprio tutte della medesima gravità.

All'atteggiamento "incerto" (per dirla con Origene) di un considerevole numero di angeli può risalire il fenomeno di quelle forze sottili che non agiscono in direzione evolutiva e nemmeno agiscono in direzione decisamente opposta, chiaramente involutiva, ma si mantengono, per così dire, neutrali.

Comunque sia, ogni e qualsiasi tendenza a stare a sé, a far parte a se medesimo, a separarsi, ad auto-assolutizzarsi induce l'angelo a volgere le spalle a Dio, a distaccarsi dalla Sorgente della vita, perciò ad inaridirsi, a cristallizzarsi, a scendere ad un livello vibratorio più basso. Ed ecco allora che la materia, come tale già in essere nel puro stato angelico, si cristallizza. Si fa materia nel senso più pesante e opaco. Si fa materia resistente e refrattaria. Materia che limita, frena, imprigiona lo spirito. In breve: materia degradata.

Per impulso divino, lo spirito muove alla riconquista della materia e riesce, a poco a poco, a divenirne l'anima. Ed ecco l'evoluzione delle specie viventi, ciascuna delle quali, si è detto, affiora quale risultante di un parallelogramma di forze, dove la creatività divina è una delle forze in gioco e lascia spazio ad altre energie agenti in direzioni diverse.

Lo spirito pone in essere le piante e poi gli animali. Nel regno vegetale opera un istinto più elementare e cieco di sopraffazione, per cui ciascuna pianta crescendo si apre una via alla luce, negandola ad altre che non riescono ad occupare i medesimi spazi. Ma, almeno in genere, tutto si riduce a questo.

Ora, invece, nel regno animale la lotta per la sopravvivenza assume forme ben più complesse, ben più conflittuali fino alla crudeltà più spietata: l'animale ne divora altri più deboli, ed ha bisogno di rendersi sempre più forte, e ciò consegue in virtù di un quotidiano esercizio di violenza.

Ogni forma di azione trova il suo elemento più efficace nel gusto di quell'agire. Si può, così, ben comprendere come la trista necessità di colpire e ferire divenga piacere di colpire, di ferire e infierire, di far soffrire. È qui, in atto, una sorta di deviazione, una patologia. Una crudele esigenza di natura diviene crudeltà fine a sé: diverrà, nell'uomo, volontà malvagia, gusto del male in quanto male.

Pur sommariamente si è visto: *primo*, come dal peccato angelico derivi il degrado della materia; *secondo*, come la riconquista della materia si attui a poco a poco attraverso l'evoluzione; *terzo*, come la stessa evoluzione ponga le premesse di certe forme di male morale.

Si può, ora, aggiungere che il fatto stesso che la coscienza debba incarnarsi nella materia degradata pone le premesse anche del male fisico, del dolore.

A piccole dosi ragionevoli, il dolore è una spia dei pericoli cui si espone un essere senziente quando agisca in una certa maniera. Accostandosi al fuoco, un uomo si riscalda, ma avvicinandosi troppo rischia di bruciare. Quel particolare dolore fisico che dà la fiamma avverte l'uomo del pericolo, e in questo senso è ben salutare.

Ci sono, però, dolori non necessari in tal senso. Ci sono dolori puramente negativi. Ci sono dolori intollerabili. Pensiamo a quelli causati da una malattia atroce, o dalla crudeltà dell'uomo stesso. Qui il dolore si configura come autentica forma di male.

Se si segue il filo delle connessioni con l'attenzione debita, ci si rende conto di come sia ragionevole e corretto far risalire ogni forma di male al peccato originale degli angeli.

Il peccato degli angeli ci spiega la prima origine del male: del male in quanto male, in tutta la sua negatività.

Il male è negatività, non è semplice imperfezione. Non si può ridurre il male al semplice fatto della molteplicità, della temporalità, della finitezza. Dio crea un universo molteplice, e questo è un bene. La creazione è "buona", come ripete più volte lo stesso primo capitolo del Genesi.

La finitezza è la condizione temporanea di una creazione che è anch'essa destinata alla perfezione infinita, quasi germe di un nuovo Dio in processo di crescita. La temporalità è condizione necessaria finché il processo non sia compiuto, finché non pervenga alla sua meta ultima.

Il "mito di Anassimandro" si compendia nell'unico brano che ci resta di questo antichissimo filosofo greco: "Il principio di tutte le cose è l'illimitato; e ciò stesso che le fa nascere è necessariamente la causa della loro distruzione; perciò al tempo fissato esse subiscono, l'una per opera dell'altra, la punizione e la retribuzione della loro empietà".

Commenta e spiega il filosofo Augusto Del Noce che, in questa visione, "ogni realtà finita deve, proprio perché finita, subire con l'annullamento della sua singolarità il castigo di essersi emancipata dall'essere puro; il male sta nella finitezza stessa dell'esistente, la colpa è ontologica, scritta nella struttura stessa dell'esistente finito. L'uomo è colpevole in quanto esistente".

Questa maniera tendenzialmente negativa di sentire l'esistente, il molteplice, il finito, il tempo, la storia, la singolarità è caratteristica soprattutto del pensiero indiano, ma bisogna aggiungere che è tutt'altro che estranea al pensiero greco.

Vi si contrappone la sensibilità ebraico-cristiana. Qui il creare è atto positivo, positiva è la creatura come tale. Qui il male non è per nulla inscritto nell'esistenza in quanto esistenza, ma viene introdotto, in seguito, dal peccato della creatura. Qui il male è fatto in sé negativo, non già complemento del bene.

L'angelo caduto, il demonio, ha un comportamento negativo: pecca di superbia, volge le spalle a Dio, disconosce la Sorgente del proprio essere e di ogni vita. Il suo peccato può divenire, al limite, malvagità.

La negatività dell'angelo caduto non può venire sminuita. In nessun modo è riducibile ad una semplice azione ostacolante: a un agire che possa rivelarsi positivo al fine di provare gli uomini, al fine di temperarli per farli meglio evolvere.

Difficoltà che l'uomo sia in grado di affrontare possono contribuire, per gradi, a fortificarlo: possono rappresentare per lui una sorta di palestra, una forma di allenamento, un "percorso di guerra" da compiere per esercizio. Ma sovente la presenza del male assume tali proporzioni da schiacciare un individuo.

Non si possono ridurre gli angeli caduti alle "divinità degli ostacoli" di cui ci parla un Rudolf Steiner. Non si può ridurre il male a una pura forza attiva al servizio del progresso, come fa un William Blake. L'angelo caduto non è agente di Dio. Non è un attore che, sotto la regia di Dio, reciti la parte del cattivo, o del semplice antagonista, a fin di bene. Non è un sacerdote che, nel corso di un rito iniziatico, indossi una maschera terrificante al solo scopo di sollecitare il candidato a superare brillantemente una prova d'iniziazione.

Satana non è un commensale di Dio, che, magari dopo qualche calice bevuto di troppo, è pronto a scommettere che perfino il pio Giobbe, messo alla prova, cadrà. Non si può prendere alla lettera quella che è la semplice veste letteraria di un racconto, che prende forma nel magma psicologico di uomini di epoche ormai ben lontane.

Satana non svolge alcuna missione provvidenziale per la salvezza delle anime, come vorrebbe un Giovanni Papini. Il suo è un aiuto al quale, tutto considerato e in tutta coscienza, si può opporre un bel "no grazie".

D'altra parte Dio non è, come non pochi lo vedono, quell'imperatore folle avido di circensi che si diverte ad allestire strane gare tra gli uomini per saggiarne la bravura e la capacità di sopportazione.

Noi siamo fatti a immagine di Dio: ora questo può e deve indurci a tendere con tutte le forze a realizzare al massimo, per quanto possibile, quell'eccelso Modello; non ci autorizza a deformare quell'immagine divina che è in noi, per ridurla a quanto può ci può essere di peggio nella fisionomia degradata degli uomini più stravaganti e maligni.

8. Al peccato originale degli angeli troviamo riferimenti nella Bibbia: dalla Sapienza all'Apocalisse da Ezechiele allo stesso Gesù Cristo a Paolo, Pietro e Giovanni

Al peccato angelico si allude in qualche maniera pur indiretta anche nel racconto di Adamo ed Eva

Un peccato originario degli angeli viene adombrato in modo particolare, con forte valenza simbolica, nell'apostrofe che Isaia rivolge al re di Babilonia e nei due discorsi che il profeta Ezechiele rivolge al principe di Tiro e poi al faraone d'Egitto.

Il re di Babilonia è assimilato all'angelo caduto nella maniera più esplicita. Dice a lui il profeta: "Come mai cadesti dal cielo, / Lucifero, figlio dell'aurora? / Come mai fosti abbattuto a terra, / o dominatore di popoli? / Eppure tu pensavi nel tuo cuore: / 'Salirò in cielo, / sopra le stelle di Dio / innalzerò il mio trono, / dimorerò sul monte dell'assemblea, / all'estremo limite del nord. / Salirò sulle nubi più alte, / rassomiglierò all'Altissimo!' / Ora, ecco, sei stato precipitato nello Sheol, / nelle profondità dell'abisso!" (Is. 14, 12-15).

Ezechiele al principe di Tiro: "Il tuo cuore si è inorgoglito / e hai detto: 'Io sono un dio, abito in una dimora divina...' (Ez. 28, 2). E ancora: "Tu eri un suggello di perfezione, / pieno di saggezza e di perfetta bellezza. / Tu eri nell'Eden, giardino di Dio, / ricoperto d'ogni specie di pietre preziose... / nel giorno in cui fosti creato. / Come fulgido Cherubino / protettore ti posi; / eri sul monte santo di Dio / e camminavi tra pietre di fuoco. / Eri perfetto nella tua condotta / dal giorno in cui fosti creato, / finché in te non fu trovata l'iniquità. / Con tuo copioso commercio ti riempisti / di misfatti peccando / e io ti scacciai dal monte di Dio, / e ti ho strappato, o Cherubino protettore, / dalle pietre di fuoco. / Il tuo cuore si è inorgoglito per la tua bellezza; / per il tuo splendore hai perduto la saggezza / e io ti ho gettato a terra... / ...Ho fatto uscire da te un fuoco / che ti ha divorato / e ti ho ridotto in cenere sulla terra" (Ez. 28, 12-18).

Quanto al Faraone, Ezechiele lo paragona a un cedro, che la divina grazia, a propria volta simboleggiata dall'abbondanza delle acque, ha fatto singolarmente crescere. "Era splendido nella sua grandezza, / per l'estensione dei rami... /...Nessun albero, nel giardino di Dio, / eguagliava la sua magnificenza". Ora quest'albero,

"poiché era cresciuto in altezza, aveva posto la cima tra le nubi e il suo cuore si era inorgogliuto per la propria grandezza". Per questo suo peccato di superbia Dio lo ha fatto abbattere e spezzare, "affinché nessun albero, fecondato dalle acque, cresca in altezza e spinga la cima tra le nubi né confidi in sé per la propria altezza..." (Ez. 31, 9-14).

È, in particolare, l'Apocalisse che ci riferisce di una "guerra nel cielo" tra gli angeli di Dio, guidati da Michele, e gli angeli del "dragone". Vi è scritto che "questi non prevalsero, né si trovò più luogo per essi nel cielo. E fu gettato il dragone grande, il serpente antico, chiamato 'Diavolo' e 'Satana', che seduce l'intera terra abitata; fu gettato sulla terra, e i suoi angeli furono gettati con lui" (Ap. 12, 7-9).

L'autore dell'Apocalisse ancora attesta: "...Vidi un angelo che scendeva dal cielo, con la chiave dell'abisso e una grande catena nella sua mano. E si impadronì del dragone, il serpente antico, che è il diavolo, Satana, e lo legò per mille anni, e lo gettò nell'abisso, che chiuse e suggellò sopra di lui, affinché non inganni più le genti, finché finiscano i mille anni; dopo questi egli dovrà essere sciolto per poco tempo" (Ap. 20, 13).

Astraendo dalla questione – pur interessante – di quel millennio di prigionia seguito da un periodo breve di libertà in cui il diavolo potrà assestare i più terribili colpi di coda, si può ricordare il cenno che Pietro dedica agli "angeli peccatori" nella sua seconda epistola (2, 4), dove testualmente dice che "Dio non perdonò agli angeli peccatori, ma, gettatili nell'inferno, li consegnò ad abissi tenebrosi per esservi custoditi per il giudizio".

Nelle prime pagine del libro della Genesi il serpente compare come un personaggio maligno già operante in senso negativo, che facilmente induce al peccato Eva, e per il tramite di costei lo stesso Adamo.

Nei versi finali del XXVI canto del Paradiso, Dante riduce a sette ore il periodo di permanenza dei due progenitori nel giardino dell'Eden: segno di una situazione assai instabile e precaria, che la preesistenza del diavolo già comprometteva gravemente.

Nello stesso racconto di Adamo ed Eva ci sono elementi che fanno pensare a una situazione idilliaca primordiale da età dell'oro, veramente paradisiaca, per quanto nessun indizio a conferma si possa davvero offrire a paleontologi e simili studiosi.

Ecco qualche elemento. *In primo luogo* l'affermazione che fino allora la creazione si era dimostrata buona, molto buona, senza alcuna presenza di male (Gen., c. 1). *Secondo*: nessuna violenza tra gli animali, fino a quel momento tutti vegetariani (Gen. 1, 30). *Terzo*: perfetta innocenza dei progenitori, che non si accorgono di essere nudi e si vestiranno di tuniche di pelle solo dopo il peccato (3, 7.10.21). *Quarto*: nell' Eden, prima del peccato, non ci si affatica e non si soffre e neanche si muore (3, 16-19). *Per ultimo*: c'è, nel mezzo di quel giardino, l'"albero della vita", i cui frutti, che è permesso mangiare, daranno l'immortalità (2, 9.17; 3, 22).

Ad ogni modo un approfondimento del testo biblico porta a concludere che il vero peccato originario è quello degli angeli ribelli. Due autorevoli teologi, i padri gesuiti Flick e Alszeghy (che cito quale esempio di una ortodossia cattolica rigorosa) ben riconoscono che "l'elevazione e il peccato degli angeli precedettero il peccato dell'uomo e ne furono in qualche modo la causa" (*Il Creatore*, p. 514).

Affermano, poi, che "Gesù è mandato da Dio a distruggere il regno di Satana, per stabilire sulle rovine di esso il regno di Dio" (p. 554). Rilevano che l'apostolo "Giovanni concepisce la storia della salvezza (la vita di Gesù e quella della Chiesa)

come un grande duello tra Cristo e i suoi da una parte e il principe di questo mondo e i suoi dall'altra..." (p. 555). Evidenziano, infine, che "la primitiva comunità concepiva la missione di Gesù come lotta contro il diavolo" (p. 543).

Un'apparente difficoltà può venire dalle parole di Paolo: che "per opera di un solo uomo il peccato entrò nel mondo e attraverso il peccato la morte" (Rom. 5, 12). Ma attenzione: qui l'apostolo si preoccupa soprattutto di contrapporre Adamo a Gesù Cristo, per poter presentare il Cristo come il nuovo Adamo. E rimane, comunque, d'obbligo il riferimento a un testo assai più antico: il libro della Sapienza.

Chiaramente vi si afferma che "Dio non ha fatto la morte, / né si rallegra per la fine dei viventi: / Egli credè tutte le cose perché esistessero" (Sap. 1, 13-14). Egli "aveva creato l'uomo per la incorruttibilità / e lo aveva fatto a immagine della propria natura". La morte, allora, donde viene? "La morte è entrata nel mondo per l'invidia del diavolo" (2, 23-24).

Lo stesso Gesù dirà ai giudei increduli: "Se Dio fosse padre vostro mi amereste... Chi è da Dio ascolta la parola di Dio: se voi non ascoltate è perché non siete da Dio". Al contrario, aggiungerà, "voialtri avete per padre il diavolo e sono i desideri del padre vostro che volete fare; egli era omicida fin dal principio e non perseverò nella verità perché non c'era verità in lui. Quando egli proferisce menzogna parla del suo, perché è bugiardo e padre di menzogna" (Gv. 8, 42-47).

Quasi a commento di queste parole del Divino Maestro, Giovanni nella sua prima lettera scrive: "Chi fa il peccato viene dal diavolo, poiché fin dal principio il diavolo è peccatore. Il Figlio di Dio si manifestò appunto per disfare le opere del diavolo" (1 Gv. 3, 8). Anche i versetti che seguono sviluppano i motivi delle parole di Gesù appena menzionate.

In effetti le azioni del Cristo e i suoi stessi miracoli non altro appaiono, essenzialmente, che una continua lotta contro il diavolo. È anche da ricordare, in modo particolarissimo, l'ammonimento di Paolo: "Prendete l'armatura di Dio per stare saldi contro le macchinazioni del diavolo. La nostra lotta, infatti, non è contro il sangue e la carne, ma contro i principati, contro le potestà, contro i signori di questo mondo tenebroso, contro gli spiriti del male nelle regioni celesti" (Ef. 6, 11-12).

9. Il male è introdotto nella creazione dal peccato degli angeli e la lotta contro il male si svolge primariamente ai livelli angelici

Se la prima origine di ogni male che affligge la creazione è dai livelli angelici, ne consegue che la lotta contro il male viene combattuta primariamente a quei medesimi livelli.

È la lotta tra le forze della creazione contro quelle della distruzione. In ogni sorta di combattimento ciascuno dei due antagonisti cerca di danneggiare l'altro. Ma, se posso così esprimermi, questa degli angeli di Dio contro le porte dell'inferno la definirei una guerra pacifica: una guerra che si combatte costruendo, o ricostruendo, sovente in maniera silenziosa e discreta, e sempre tuttavia con grande umiltà e pazienza e perseveranza. È una guerra dove nemmeno si mira a ledere l'avversario, ma piuttosto a recuperarlo, perché il bene trionfi su tutto e tutti ad ogni livello.

Ne sono protagonisti, assieme agli uomini, gli angeli: cioè le forze attraverso cui Dio porta avanti la sua azione creativa nella molteplicità delle situazioni spazio-temporali.

Si lotta contro il male affermando il Bene e ponendo in atto il Valore, cioè creando. La redenzione continua la creazione e vi è inclusa: forma con essa un tutt'uno.

Gli angeli sono energie che creano attraverso un'azione definibile come ideoplastica. Che vuol dire? L'ideoplastia la si può meglio definire per contrapposizione all'agire dell'artefice. Questi crea i singoli pezzi ad uno ad uno e infine li monta insieme a dare il prodotto finito. La mente che agisce in senso ideoplastico opera, invece, in maniera ben diversa. Essa non costruisce pezzo per pezzo, ma pone in essere il suo prodotto in maniera globale, tutto insieme con un medesimo atto.

La creazione, anche proprio completa, di quel nuovo essere potrebbe avvenire in un solo e medesimo istante, quando non ci fossero resistenze di sorta. Ora, però, normalmente, qualsiasi azione che si intenda svolgere in questa realtà com'è di fatto in concreto è pur sempre destinata a misurarsi con un insieme di forze contrastanti, o anche di forze neutre d'inerzia.

Son tutti ostacoli da superare. Da superare ad uno ad uno, mediante una successione di atti creativi parziali. È così che alla serie degli ostacoli viene a corrispondere la serie dei tempi, il divenire.

Nella sua assoluta unità e semplicità, Dio non diviene: è immutabile, eterno. Ma Egli si irradia nella molteplicità delle cose e degli eventi attraverso gli angeli. Vere articolazioni di Dio, gli angeli stanno a Lui come, al sole, i raggi. Questi arrivano dappertutto, dove sfolgoranti, dove più deboli, dove con vario colore a seconda della diversità del mezzo che debbono attraversare.

Gli angeli agiscono come un fascio di forze molteplici e divenienti, ma, appunto, condizionate e limitate. Sono, qui, la manifestazione di Dio: di un Dio che, eterno e infinito e onnipotente nella sfera della sua assolutezza, ha invece, in questa sfera del contingente, una presenza germinale e quindi relativamente debole.

Egli è, qui, un Dio che la sua stessa creazione limita e lede e può, al limite, crocifiggere e uccidere. È, nondimeno, un Dio che può infine risorgere, fino a stabilire il suo regno sull'intera creazione. È un Dio "onnipotente" nel senso che può tutto. Non, però, tutto subito. La dilazione si spiega con quelle resistenze opposte dalle creature, che per il momento, e per lungo tempo ancora, limitano le possibilità di un'azione creativa attraverso le energie angeliche.

Ecco, allora, che l'agire creativo di Dio, perfetto e pieno, globale e totale nell'unità di un solo e medesimo atto, si viene ad articolare nell'agire molteplice, diveniente, progressivo di angeliche energie che si vorrebbe vedere in costante crescita.

La nostra speranza è che il crescere delle forze angeliche divenga, alla fine, irresistibile, fino al totale trionfo del regno di Dio sull'intera creazione ad ogni livello. Alla fine "Dio sarà tutto in tutti", poiché vi saranno confluite le forze angeliche e, insieme, tutti gli umani, sicché il finito si farà infinito e il divenire cosmico e storico entrerà nell'eterno.