Unità e Trinità di Dio nel dialogo interreligioso

di *Cherrylanne Menezes**

Il saggio *Unità e Trinità nel Dialogo Interreligioso* di Alberto Cozzi[31] – autore ben noto, in ambito teologico, per il suo *Manuale di dottrina trinitaria* (Queriniana, Brescia 2009) –, nel fascicolo della rivista «PATH» 2012/2, è senz'altro ben articolato e di grande attualità. Nel contesto contemporaneo, segnato dal pluralismo religioso e culturale, l'intelligenza cristiana – sottolinea Cozzi – è spinta a una rivisitazione dell'unità e trinità di Dio. Due aspetti si mostrano decisamente rilevanti. Il primo è la sfiducia dell'uomo postmoderno verso tutto ciò che pretenda di afferrare l'unità ed esibisca uno sguardo unificante o uniformante: accreditandosi oggi come più attraente l'idea di un Dio ricco di forme che rispecchi la molteplicità dei volti del reale. L'altro aspetto è il confronto costruttivo con le diverse tradizioni religiose dove si avverte l'esigenza di una riconsiderazione dell'originalità cristiana, in quanto essa custodisce in sé delle qualità che propiziano il dialogo proponendone proprio così la singolarità. In relazione con le altre religioni monoteiste (il giudaismo e l'islam), il cristianesimo contempla certo un Dio che è uno, ma che al tempo stesso è comunione, il che lo avvicina, in qualche modo, alle religioni orientali pluraliste, dalle quali però si differenzia per la visione di un Dio vicino e personale. Ciò sottolinea che l'originalità cristiana del Dio uno e trino, intesa come comunione d'amore nel dono reciproco, può diventare spazio di dialogo nella prospettiva di una rinnovata intelligenza di ciò che nelle altre religioni è per sé già indirizzato a incontrarsi con la pienezza della rivelazione di Dio Trinità.

È ovvio che non si tratta semplicemente della sostituzione di un modello d'interpretazione con un altro, ma di "tutt'altro" come appunto scrive Cozzi riferendosi a R. Schaeffler[32]: «proprio perché nel dialogo tra religioni c'è in gioco il "fare esperienza" riuscita e autentica della realtà sacra e divina» (p. 501). Ritengo d'importanza capitale questo fatto: il punto di partenza del confronto ha da essere l'esperienza religiosa del vero Dio. Si tratta di una realtà legata all'invenzione del senso del tutto e all'impegno interiore a corrispondere all'appello che ne emerge: è questa, in fondo, la questione ontologica dell'unità/unicità dell'essere che dà senso e continuità al soggetto, alla sua vita e alla storia. Nonostante l'interpretazione multiforme dell'esperienza religiosa nelle diverse religioni, lo sguardo dell'uomo è infatti orientato verso l'unica sorgente da cui scaturisce l'unità di senso dell'esperienza della realtà. L'unità/unicità di Dio è dunque condizione e verifica di un'autentica esperienza religiosa del divino. Ora, il dialogo interreligioso si fonda precisamente su questa esperienza originaria a partire da come essa viene

* Laureata in Economia e Commercio (Mumbai, India)
Laureanda nella Specializzazione di Ontologia trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia
cherylanne.menezes@gmail.com

31) A. Cozzi, *Unità e Trinità nel Dialogo Interreligioso*, in «PATH», 11 (2012/2), pp. 499-519.

32) Cf. R. Schaeffler, *Philosophische Einübung in die Theologie II: Philosophische Einübung in die Gotteslehre*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 2004, pp. 33-162.

vissuta nel cristianesimo in quanto interprete delle possibilità esprimentisi nelle altre esperienze.

La teologia contemporanea si sta muovendo in questa direzione. L'Autore propone tre modelli di ripensamento dell'unità divina: la prima nel confronto con la cultura postmoderna e pluralista; la seconda in dialogo con le religioni orientali, principalmente l'induismo e il buddhismo; la terza in rapporto con le religioni di rivelazione.

1. *L'unità di Dio in una comprensione comunionale e pericoretica*. In questa prospettiva, la novità del Dio cristiano è compresa come invito all'unità nella comunione: un'unità, dunque, in cui le differenze interpersonali sono dono reciproco e gratuito nell'amore. L'accogliere l'altro nella sua diversità - è vero - comporta anche sofferenza e fatica: ecco la croce, che nel cristianesimo è contemplata e vissuta come il luogo della piena manifestazione della logica trinitaria dell'amore nel dono-abbandono reciproco tra il Figlio e il Padre nello Spirito. La Trinità è l'evento che tiene insieme pluralità e unità. Cozzi fa riferimento a G. Greshake, secondo il quale «dire che Dio è unitrino significa affermare che Dio è quella comunione nella quale le tre persone divine realizzano, in un gioco trialogico di amore, l'unica vita divina come mutua auto-comunicazione» (p. 504)[33]. Rimane però una domanda: come "recuperare" in questo "gioco" l'identità personale delle tre persone divine? si può pensare che i loro ruoli siano semplicemente interscambiabili nel contesto della storia della salvezza?

In questa stessa linea, e seguendo le suggestioni del teologo A. Ganoczy e del filosofo H. Rombach, l'unità di Dio può essere vista alla luce di una comprensione della "struttura" relazionale dell'agire di Dio nella creazione:

> «una struttura, infatti, è sempre una compagine di singoli momenti che possono essere efficaci solo insieme e come tutto (e quindi *inabitando* gli uni negli altri) [...]. Pensare al rapporto tra Dio creatore e la creazione come struttura significa pensare alla co-originaria inabitazione reciproca dei termini»,

che ha «la sua ultima condizione di possibilità nel mistero trinitario» (p. 505)[34]. La "pericoresi" diventa così la metafora fondamentale della teologia trinitaria estesa al mistero di Cristo, alla creazione, alla grazia, alla Chiesa. Ma come riguadagnare, con ciò, il senso dell'unità di Dio e del suo progetto di salvezza, una volta che essa non va più compresa a monte dell'agire di Dio?

2. *L'unità divina nella concezione mistica.* Un altro contesto di ripensamento dell'unità divina è quello dell'incontro del cristianesimo con le tradizioni religiose dell'Oriente. Nell'induismo e nel buddismo, in particolare, secondo R. Pannikar, l'unità divina, più che essere un dato razionale e prima di essere un'affermazione

33) G. Greshake, *Il Dio unitrino*, tr. it., Queriniana, Brescia 2000, pp. 198-199.
34) A. Ganoczy, *Il creatore trinitario. Teologia della Trinità e sinergia*, Queriniana, Brescia 2003, pp. 173-174.

di fede, è oggetto di quell'*intuizione mistica* che costituisce il vertice del cammino spirituale. È il soggetto dell'esperienza religiosa, in questo caso, che viene in rilievo con le sue proprie dinamiche. La connotazione mistica, infatti, in queste tradizioni, indica l'esperienza ineffabile dell'Assoluto come esperienza della "fusione" in cui ogni separazione e distinzione appartiene alla realtà provvisoria, mentre l'unità di Dio è essenzialmente non-dualità. L'intuizione mistica dell'unità va dunque letta in chiave ascetico-spirituale anziché dottrinale e filosofica.

Il dialogo con queste tradizioni invita a pensare che cosa significa il nuovo accesso a Dio in Gesù inteso come spazio storico-salvifico ed esistenziale: non come simbolo religioso ma come avvento di Dio che comunica se stesso nella storia. Nell'induismo, l'intuizione dell'Assoluto, *Brahman*, al di là di ogni dualità, *advaita*, si esprime nella triade del *Saccidananda* (*esistenza-coscienza-felicità*). Il linguaggio è in questa tradizione simbolico-mitologico e il referente è l'esperienza cosmologica della realtà, mentre nella tradizione cristiana il referente è la vita di una persona storica, Gesù di Nazaret. In ogni caso, per poter aprire un dialogo fecondo tra le due tradizioni, quella cristiana e quella indù, il primo punto di contatto è l'esperienza spirituale – come confermano J. Monchanin, H. Le Saux, B. Griffiths.

In rapporto al buddhismo un tema cardine, in linea con l'esperienza dell'*advaita* dell'induismo, è quello del *nirvana*. Cozzi si rifà al contributo di D. W. Mitchell:

> «il linguaggio migliore per dire Dio nel suo mistero inaccessibile è il silenzio, quel silenzio radicale di chi vive aperto al mistero senza mai cercare di afferralo nelle sue povere evidenze terrene [...], è una scuola di libertà che purifica anche il discorso teologico [...] nella tensione al nulla, corrisponde l'inderterminato "per eccesso" che è l'Assoluto, l'al di là di ogni limite e determinazione» (p. 512)[35].

La via al *nirvana*, alla liberazione, all'incontro con l'Assoluto, si esprime nell'idea del "vuoto" e del "nulla".

Da qui emerge un secondo tema che può mettere in dialogo il buddhismo con il cristianesimo: la prossimità dell'idea di vuoto a quella della *kenosis* di Gesù. Così ancora Mitchell:

> «quest'attenzione alla via negativa, a cui corrisponde una precisa esperienza di libertà, richiama ai cristiani la lezione dello scandalo della croce [...] La spiritualità della croce offre un luogo di incontro con le esigenze centrali della sapienza buddhista [...] cioè il mistero della *kenosis*, dello "svuotamento" di Dio, che per compassione si fa povero per poter accogliere e salvare la sua creatura. [...] Dio dall'eternità è puro dono di sé all'altro [...], l'unità di Dio è comunione dinamica, inabitazione reciproca attraverso il dono totale»[36].

35) D.W. Mitchell, *Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddhismo e nel cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1993.
36) *Ibid*. (come sopra, non vi è indicazione di p.).

Nel tentativo di ripensamento dell'unità divina da parte del Cristianesimo in relazione con le tradizioni religiose orientali la pista da seguire è quella del senso dell'esperienza religiosa pensata come ascesi, distacco, superamento delle determinazioni rappresentative e concettuali e infine raggiungimento dell'unità di Dio e degli uomini in Dio. Tale esperienza è senz'altro ineffabile, ma andrebbe sottolineata in proposito una caratteristica specifica della dimensione mistica nell'esperienza cristiana: la sua inseparabilità dagli aspetti concettuali e dogmatici della fede in Cristo. Si tratta di quei "riflessi inargentati" di cui parla ad esempio San Giovanni della Croce nel *Cantico Spirituale*, riferendosi appunto alle formule concettuali della fede che custodiscono l'"oro" della presenza di Dio. Il compimento (sempre provvisorio, nel tempo) della mediazione dogmatica della fede, per la tradizione cristiana non elimina l'intelligenza di fede nell'unità mistica: ma è piuttosto lo spazio in cui cogliere ulteriori doni dello Spirito gratuitamente elargiti dall'iniziativa di Dio, che illuminano e sono verificati esistenzialmente.

3. *L'unità come unicità nelle religioni monoteiste.* Un terzo contesto per il ripensamento dell'unità di Dio rinvia alle religioni monoteiste fondata su una rivelazione: giudaismo, cristianesimo e islam. In questo dialogo, la domanda, per la tradizione cristiana, è quella circa il significato concreto dell'affermazione dell'unico Dio.

Il monoteismo islamico è puramente confessante, essendo affermazione dell'unico Dio nella fede e totale abbandono a Lui. Si tratta della forma più radicale di monoteismo, dove Dio permane nella sua trascendenza assoluta e non si fa vicino all'uomo né tantomeno s'impegna in una storia con un popolo. Dio, così, risulta come l'unica vera realtà che si afferma in tutte le cose. Non si parla di comunione con Lui, né di chiamata alla partecipazione della conoscenza che Egli ha di sé. Il rapporto dell'uomo con Dio è puro e pacifico riconoscimento dell'unico Dio/*Allah*. Il Corano, dunque, non è segno dell'intenzione, da parte di Dio, di stabilire un dialogo con la creatura: ma piuttosto la proposizione della legge universale autoaffermata da Dio cui l'uomo deve obbedire.

Il monoteismo monogamico di Israele, invece, è segno di un'alleanza e perciò di relazione viva con l'unico Signore. Questo rapporto è vissuto nel farsi prossimo di Dio attraverso la storia della salvezza in cammino verso la convergenza piena e definitiva di tutta creazione sotto l'unica signoria di Dio. Per il monoteismo ebraico la confessione dell'unico Dio va dunque compresa nella luce della sua fedeltà che elegge e salva e l'elezione d'Israele è segno dell'amore di Dio che manifesta il suo desiderio di unirsi a ogni uomo.

È in questa luce che va compresa la confessione cristiana di "Dio che è amore" (cf. *1Gv* 4,8.16). La tradizione cristiana, infatti, riconosce che l'unica signoria di Dio nella storia della salvezza si è compiuta in Gesù ed è stata affermata nella sua glorificazione del Padre/*Abbà*. Il monoteismo cristiano va dunque contemplato e compreso in Gesù, nel suo rapporto con il Padre nello Spirito. Si tratta di un rapporto drammatico, segnato dal peccato come fallimento del rapporto originario tra Dio e l'uomo a causa dell'uomo. La salvezza si esprime perciò nel cristianesimo come esperienza della libertà umana salvata e compiuta nella sequela di Gesù (cf. p. 518). È nella luce di questa corrispondenza umana di Gesù al Padre, nella

libertà, che va compresa l'unità e la trinità di Dio. Una dimensione che non è sottolineata da Cozzi è, in questa luce, quella della reciprocità interpersonale in cui si gioca questa corrispondenza della libertà. Tale reciprocità, in verità, è richiesta come grazia, nella preghiera di Gesù al Padre: «come tu Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola» (*Gv* 17,21). È questo, per la fede cristiana, il luogo privilegiato dell'esperienza dell'unita e trinità di Dio.

Per concludere, l'Autore coglie con pertinenza nel contesto pluralista e multireligioso odierno l'esigenza di una rivisitazione del senso dell'unità di Dio in una visione comunionale e pericoretica segnata dalla libertà e dal dono reciproco, tenendo presente il primato dell'esperienza religiosa. L'esperienza dell'unità di Dio in Gesù significa infatti essere resi partecipi per grazia del mistero trinitario ed acquisire una visione trinitaria della realtà. Scrive l'Autore, riferendosi allo Spirito Santo artefice della comunione:

> «è proprio lui lo spazio dell'incontro tra religioni in un dialogo che non ha la forma dell'imposizione all'altro della propria verità come esigenza a cui adattarsi, quanto piuttosto della forma di condivisione con l'altro dell'esigenza di verità che reclama il cristiano nella sua esperienza di Dio in Cristo. Un'esigenza che rimanda all'unità di un Amore senza fondo che fonda il posto dell'altro nel dono di sé senza riserve» (p. 519).