

*Monoteismo
monotrinitario*

Cristianesimo, induismo ed islam

*Aspetti metafisici e antropologici
dell'Unità e dell'Unicità nel
pluralismo religioso*

Indice

Prefazione

La dimensione della realizzazione umana tra il micro e il macrocosmo

Note sul dinamismo universale

Intensità della purificazione mediante la sofferenza storica

Il velo del Monoteismo nell'unità ed unicità nel pluralismo religioso

Il tentativo della Monotrinita mediante il dialogo interreligioso

Elementi costitutivi della mono-trinita nell'Induismo

Dall'enteismo diviso al monoteismo Incarnato

Aspetti di Brahman e la possibilità della sua comprensione

La prospettiva della manifestazione divina oltre Īśvara - Puruṣa - Kṛṣṇa verso Cristo

Ātman come modalità intrinseca di Brahman e elemento costitutivo della mono-trinita

Conclusione

Elementi costitutivi della mono-trinita in Islam

Monoteismo intransigente nella relazione tra il relativo ed assoluto

Allāh in se come Dio manifestato mediante la Rivelazione e predicato da Maometto

L'intensità della manifestazione Divina mediante Maometto per la comprensione di Gesù Cristo

Lo Spirito Santo come modalità intrinseca del Dio assoluto

Conclusione

Monoteismo monotrinitario

Il fenomeno del passaggio dell'uomo dall'eternità alla storia

L'uomo prima della storia o prima della caduta

La rottura dell'Uomo dalla Divinità e le conseguenze storiche

L'uomo tra il libertinaggio della libertà e la libertà del libertinaggio

Lo statuto dell'uomo dopo la rottura dal Divino e l'ingresso nella Storia

Lo statuto dell'uomo storico dopo la venuta di Gesù Cristo

Il senso umano della sofferenza storica nella dinamica della purificazione universale

La purificazione compiuta, mediante il gesto della sofferenza storica di Gesù Cristo

Conclusione

*Cosa è degno di amare oggi?
In che cosa vale la pena di credere oggi?
Perché vale la pena di sperare?
Dove è il Sacro quando niente è più Sacro?
Esistono prove della tua vita felice nella tua sofferenza?
La strada è stretta, tu puoi trovarne il senso!
Il Destino crolla quando diventa senso,
la sorte marvisce quando è solcato dalla speranza!*

*La vita non ha più un destino se essa diventa un senso!
Il tuo essere è in un continuo dinamismo verso la purificazione!
Qualcuno ha offerto il più forte esempio!
Prova!
Realizzati, Purificando attraverso l'Abbandono!
Cosa rimane Sacro in un mondo in cui niente è più sacro?*

*Credo in UNICO Dio
mi prosterno davanti alla Trinità-Unica-Totale
mi incontro con Cristo
in ogni sguardo umano
Imparando da Lui la Purificazione.*

PREFAZIONE

Il cristianesimo primitivo si è sviluppato in un contesto culturale che lo ha messo in stretto rapporto con il mondo ellenista, con quello romano e con quello orientale, oltre ovviamente a quello semitico da cui proviene. Dall'intreccio di queste civiltà esso ha saputo trarre un respiro ampio, ed è stato, per così dire, obbligato a formulare l'embrionale annuncio del *kerigma* tenendo conto ogni volta dell'interlocutore del momento presente. La proposta cristiana ha dovuto dunque già al suo nascere inculturarsi ed è presto diventata dialogo, confronto, talvolta scambio critico. In un certo senso, il dialogo è quanto di più intrinseco vi è nell'annuncio cristiano. Il motivo di fondo di questa radice è dovuto al Dio di Gesù Cristo che si è fatto in se stesso dialogo nella relazione filiale dell'*Abbà* con il Figlio e nella comunione inesauribile dello Spirito Santo. L'incarnazione è dunque per i cristiani l'apogeo della relazione di Dio con l'uomo. Mediante la passione, morte e risurrezione, Gesù Cristo nello Spirito Santo «ha abbattuto il muro di separazione che era frammezzo», così che «per mezzo di lui possiamo presentarci, gli uni e gli altri, al Padre in un solo Spirito» (Ef 2,14.18). Come osserva Piero Coda, le forme simboliche della cultura occidentale vivono e si nutrono del passaggio dal *mythos* al *Lógos*. Il cristianesimo e la cultura occidentale si sviluppano nei secoli in modo parallelo e definiscono la loro rispettiva identità custodendo la dialogicità prefigurata dal *lógos* greco e dal *dabàr* ebraico e «accaduta proletticamente e in forma eccedente in Gesù Cristo, soprattutto nel vissuto dell'esperienza liturgica e spirituale, ma senza declinarne esplicitamente, il più delle volte, le forme e le esigenze a livello teoretico e pratico»¹.

Occorre ammettere che tale atteggiamento dialogico intrinseco alla natura stessa della fede non è stato sempre adeguatamente coltivato ed ha vissuto a volte momenti di oblio, di resistenza o di vera e propria negazione. Lo sviluppo della Chiesa cattolica in Occidente e l'affermarsi della *societas christiana* hanno condotto alla sostanziale coincidenza tra i confini ecclesiali e quelli dell'impero e ad una sempre crescente

¹ P. Coda, "In dialogo con l'altro. La novità conciliare", *Vita Monastica* 65 (2011), 50.

percezione identitaria e civile del fenomeno religioso. È questo il motivo per il quale nel cristianesimo si è sviluppata l'idea di una salvezza interna ai confini visibili della Chiesa, di tipo quindi esclusivo, e soprattutto si è iniziato a vedere l'appartenente ad un'altra confessione religiosa come un eretico, uno scismatico, un nemico non solo della Chiesa ma anche dello Stato. L'ultimo doloroso atto di questo processo è stata la consumazione della Riforma luterana, che, al di là degli indirizzi controversistici e apologetici interni al pensiero teologico, ha dato avvio anche a sanguinose lotte politiche che hanno segnato in maniera negativa la costruzione dell'Europa.

Il dialogo interreligioso è un sentiero che la Chiesa cattolica ha percorso in modo ufficiale solo in tempi recenti. Si può certamente evocare la figura di Francesco d'Assisi e il suo viaggio in Egitto e in Terra Santa come tentativo di approccio interculturale ma si tratta di una straordinaria eccezione che non può assurgere a prassi. Occorre con onestà riconoscere che la categoria di «dialogo» non è stata tra le più valorizzate nella tradizione cristiana². Non dobbiamo temere questa ammissione, né ridimensionarla o edulcorarla per renderla meglio comprensibile e accettabile alla sensibilità contemporanea. Sarebbe ingenuo, infatti, voler rintracciare in venti secoli di cristianesimo le priorità condivise proprie degli ultimi cinquant'anni. La comprensione del dialogo interreligioso da parte cattolica è un patrimonio piuttosto recente (e tuttora non sempre condiviso), che trova la sua origine soprattutto nel magistero di Giovanni XXIII, volto ad aprire un ponte con il mondo non cristiano, e nell'opera umana e intellettuale di Paolo VI. In Montini, fu centrale l'intenzione di mostrare nuovamente che i grandi ideali di cui il cristianesimo è promotore sono rispettosi della laicità degli stati, delle convinzioni religiose dei popoli e che, tuttavia, si propongono come un collante universale, che interpella l'intelligente recezione da parte di ogni uomo di buona volontà. L'esempio più celebre in questo senso è il discorso all'ONU, nel quale Paolo VI, tra le altre cose, si appellava al comune percorso nella ricerca e nella costruzione della pace nel mondo³. Tali impulsi hanno trovato una sistematizzazione nel concilio Vaticano II con le dichiarazioni *Nostra*

² Cfr. la ricostruzione di F. SANDRONI, "Dialogo", *Firmana* 19 (2010), 103-133.

³ Cfr. R. MOROZZO DELLA ROCCA, "Il viaggio di Paolo VI all'Onu nel contesto del Concilio Vaticano II", D. BONIFAZI – E. BRESSAN, *A quarant'anni dal Concilio della speranza. L'attualità del Vaticano II*, EUM, Macerata, 2008, 81-96.

aetate e Dignitatis humanae e con il decreto *Unitatis redintegratio*. Un apporto profondo e audace nella chiarificazione e nella valorizzazione del dialogo interreligioso è stato offerto indubbiamente dagli scritti e dall'atteggiamento concreto incarnato da Giovanni Paolo II. Se è vero che nel pontefice polacco è sempre presente la preoccupazione di difendere l'identità cristiana rispetto all'ateismo e ai fenomeni di negazione del fatto religioso, esigenza comprensibile essendo stato sacerdote e vescovo in un paese comunista e avendo attraversato sotto questo regime i rigori del dopoguerra, va anche riconosciuto che Wojtyła ha da subito individuato nelle religioni, e non solo nel cristianesimo, una potenziale risorsa per la promozione umana e per la valorizzazione delle aspirazioni dell'individuo. L'ideologia reprime l'uomo e il consumismo lo assoggetta; la religione, invece, ne libera lo spirito, ne esalta gli ideali, contribuisce a tessere una rete positiva di interessi e a risvegliare passioni sopite che la struttura iniqua delle odierne società può far dimenticare.

Il lavoro di Cristian Bulai, di cui queste poche righe rappresentano un invito alla lettura, è un significativo contributo a scoprire nella «Monotritinità» di Dio il vettore trasversale che permette, a partire da una lettura evolutiva dell'antropologia cosmica, di leggere sinotticamente le grandi religioni del mondo. Tale indagine coinvolge il mondo Indù (III capitolo), l'Islam (IV capitolo), e i fenomeni difettivi dell'esistenza umana in genere, dai quali l'uomo cerca continuamente una «purificazione». L'A. riesce nel tentativo di proporre una riflessione teologica che evita derive sincretistiche e che non rinuncia ad affermare l'originalità e la definitività della rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Ciò avviene, però, mostrando anche la continuità inclusiva della rivelazione nelle grandi tradizioni religiose della storia:

«La sorpresa del cristianesimo è che se tu sei ebreo, o musulmano, e condividi questa fede nella purezza del cuore e dei fatti, Cristo riconosce nel tuo atteggiamento accogliente e purificatorio il suo messaggio. Dall'altra parte, Egli offre l'esempio razionale e irrazionale della Purificazione, e mediante il riconoscimento di questo paradosso della vivificazione seguì la via della purificazione espressa da Cristo, che è profeta, Figlio di Dio. Ogni uomo porta il sigillo della purificazione mediante innumerevoli tentativi e ricerche della vita e segue nel cuore la forza della purificazione di Cristo, solo se questa forza deve essere riconosciuta e seguita nel modo totale e effettivo».

L'urgenza di un rinnovato ascolto tra le religioni per una piena promozione umana è stata ribadita recentemente dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso:

«Lo sviluppo umano integrale comporta un progresso nella direzione del vero bene di ciascun individuo, comunità e società, in ogni dimensione della vita umana: sociale, economica, politica, intellettuale, emozionale, spirituale e religiosa. Il Papa. Paolo VI l'ha descritto come: "lo sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini" (*Populorum Progressio*, 1967, n. 42) "da condizioni meno umane a condizioni più umane" (*ibid.*, n. 20). Ed il Papa Benedetto XVI ha scritto recentemente che: "lo sviluppo umano integrale suppone la libertà responsabile della persona e dei popoli" (*Caritas in veritate* n. 17). (...) Tale autentico sviluppo umano si può raggiungere solo attraverso l'assunzione di una responsabilità condivisa gli uni per gli altri ed impegnandosi seriamente in azioni di collaborazione. Ciò scaturisce dalla nostra stessa natura di esseri umani e dalla nostra appartenenza all'unica famiglia umana. (...) Nel processo dello sviluppo integrale, la protezione della vita umana ed il rispetto della dignità e dei diritti fondamentali della persona, sono responsabilità di ciascuno, sia individualmente che collettivamente. (...) Il rispetto per gli altri implica, dunque, il riconoscimento della loro libertà: libertà di coscienza, di pensiero e di religione. Quando le persone si sentono rispettate nelle loro scelte di fondo come esseri religiosi, solo allora esse sono in grado di incontrare gli altri e di cooperare per il progresso dell'umanità. Ciò forma un ordine sociale più pacifico che contribuisce allo sviluppo»⁴.

Auspicio che il volume di Bulai sia di stimolo per una riflessione teologico-fondamentale in questo senso.

Enrico Brancozzi

⁴ PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, "Messaggio per il Deepavali 2009. Indù e cristiani: impegnati per lo sviluppo umano integrale", *L'Osservatore Romano*, 17 ottobre 2009.

LA DIMENSIONE DELLA REALIZZAZIONE UMANA TRA IL MICRO E IL MACROCOSMO

Note sul dinamismo universale

L'uomo ha una via su questa terra che si delinea dalla sensazione fino alle più profonde forme di pensiero e di esperienza interiore, mistica. Di fatto è tutta la *rotazione* dell'uomo nell'Universo e dell'Universo in sé stesso; la rotazione rivendica giustamente lo stato iniziale. L'uomo è dinamico nella sua esistenza dalla nascita fino alla morte. Il movimento degli astri, delle stelle, delle comete, l'apparizione e la crescita dell'essere umano, i suoi movimenti interni, tutte queste hanno come supporto il dinamismo. La logica del dinamismo è intrinseca all'Universo ed è *fruttificatore di potenze*. Il movimento non è l'opposizione di ciò che sembra statico, immobile, perché esso è, di fatto, un movimento statico, una modalità di essere del movimento che sta alla base del dinamismo. Quello che è stato intuito come statico è durabile ed è, non solo una intuizione di uno stato primordiale che non aveva un dinamismo ma di un'altra natura, di intimità con Dio. L'uomo non è creatore, né imitatore ma *scopritore di potenze* e gli esempi li abbiamo in tutti i campi: arte, scienza e particolarmente nella religione⁵. L'uomo, perfetto come *antropos teleios*, riflette come in uno specchio non solo le forze della natura ma anche quelle divine⁶, perché grazie ad esse l'uomo può guardare la vita intima della Divinità.

La fede è la certezza del Fatto Salvatore che attraversa storicamente l'esistenza individuale, mercanteggia la dimensione dinamica, potenziale e si esprime attraverso l'essere solo nella misura in cui guarda l'infinito e l'assurdo, verso un *Dove e In quale Direzione*. La fede non è in contrasto con la domanda, con l'infinito, con il pensiero nemmeno con quella

⁵ Nella religione scopriamo il dogma, ma non in senso di verità imposta, ma il dogma come un viadotto confermato nel ritrovamento del divino e il vivere in Lui. Essere scopritore di potenze è in ultima analisi la forza dell'uomo di rapportarsi al Sacro oltre la possibilità limitata di percepire il Sacro come Realtà Ultima.

⁶ H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, traduzione di Vanna Calasso e Roberto Donatoni, Fabbri, Milano, 1997.

denominata assurda o assoluta, perché in essa sussiste una potenza, e diventa atto sempre scopritore che presuppone una via verso le profondità dell'essere e le domande che indossano forme di risposta attraverso la certezza. Il nichilismo, se è sincero, è una via con la Certezza al braccio!

Coincidentia oppositorum è il motore del dinamismo e il paradosso sorprende le inclinazioni dell'universo nell'indirizzarsi con un senso verso la purificazione. Lo svolgimento, apparentemente opposto, compie nella storia i gesti dell'essere umano e degli elementi della natura: il gesto di indirizzarsi con senso nell'apparente opposizione e giungere alla coincidenza e all'unità nell'Essere Supremo; si raggiunge la perfezione nello stato di tutt'altra natura dove la contraddizione è rimossa⁷, improvvisa e purificata.

Nell'universo infinito, che può essere nominato *Ricettacolo* di Dio, succede qualcosa: *l'apparizione dell'uomo*. Qualunque sia la visione che racconta la sua venuta, è chiaro che abbiamo a che fare con l'emergere della vita umana nella storia, come una rottura di uno stato nel quale l'uomo non conosceva il divenire, non conosceva il dinamismo ed era in piena intimità con il divino. Il passaggio dall'intimità con Dio al dinamismo, attraverso la via storica dell'uomo, conferma l'evidenza del *dinamismo possessivo*, inteso nel senso dell'accompagnamento della via storica dell'universo e dell'uomo.

Il dinamismo implica l'idea di continuum sia nel mondo fisico, che è una catena di doni, grazie ad una forza intima unificatrice, quanto nel mondo spirituale. È interrotto e diffuso nel modo congruente in rapporto con il mondo fisico⁸. Philon scopre un dynamis universale con capacità illimitata⁹ controllata da Dio trascendente¹⁰. Aristotele ricorre ad un principio per esprimere il dinamismo come desiderio, il Bene. La percezione del bene fa nascere l'aspirazione, perché verso il Bene si indirizzano gli esseri razionali, e gli oggetti irrazionali passano gli uni negli altri¹¹; *Proton Kinoun* è il Bene dell'intero Universo *come oggetto amato* e, nel caso dell'uomo, il passo verso il Bene, verso quello che lo ama è

⁷ M. Eliade, *Occultismo, stregoneria e mode culturali: saggi di religioni comparate*, Sansoni, Firenze, 1983.

⁸ Cf. Aristotele, "Historia animae", 588-589a in F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms: a Historical Lexicon*. New York University Press, London, 1967, (d'ora in poi GPT).

⁹ Cf. Plotino, "Enneadele" V, 8, 9, GPT.

¹⁰ Cf. Philon, "De fuga", 101, GPT.

¹¹ Cf. Aristotele, "De anima", III, 433, GPT.

più diretto e non implica così tanti gradini come nel caso degli oggetti irrazionali¹². In questa ottica, Cicerone considera che la terra è sostenuta da una forza vitale, “*zotike dynamis*”¹³. La finalità del dinamismo a livello umano è il passaggio attraverso la morte, che libera e offre la libertà, nella morte (*freiheit zum Tode*). Con la coesistenza paradossale dell’essere e del non essere, è nutrito il dinamismo, la corsa nella morte è per, e nella Risurrezione. Il dinamismo governa il camuffamento dell’essere nel non essere e della vita nella morte¹⁴.

L’uomo inizia ad essere bello quando riconosce e compie la purificazione. L’apparente polarità nascita-morte è la fase intermedia tramite la quale si compie la purificazione. La terra, il cosmo, l’uomo soffrono e la sofferenza è sempre uno stato di fatto generato dalla rottura del divino che fonda il dinamismo. Il livello umano, lo stato di fatto è misurato dalla libertà umana perché tutto avviene nel libertinaggio della libertà e nella libertà del libertinaggio. Il libertinaggio della libertà è lo stato e lo slancio dell’essere così come è stata essa nel momento dell’animazione. L’azione del corpo esprime la scelta autentica in accordo con l’aspirazione dell’anima o in disaccordo con essa, perché attraverso l’aspirazione si verifica la rottura dall’intimità con il divino. L’uomo sente la libertà come necessità e questa necessità è garantita da tutto ciò che all’inizio è stata una condizione straordinaria, uno stato d’intimità con il divino. Adesso l’uomo, per colpa della rottura, osserva lo stato effettivamente cambiato mediante i desideri che nascono, che hanno alla base l’intensità del recupero della vita senza sofferenza, dello stato di intimità con il divino. Karl Rahner considera il male proveniente dalle situazioni sfavorevoli, quelle che rimangono nel mondo dopo la rottura dal divino. Potremmo considerare che le situazioni sfavorevoli alla libertà, che creano delle difficoltà e che sono di continuo elaborate per lo sviluppo dell’umanità, non provengono mai da una decisione cattiva effettivamente soggettiva¹⁵. La fonte di tale impossibilità della libertà umana è sottolineata dalle situazioni provvisorie di un’evoluzione con delle radici molto profonde che tendono verso l’alto, un’evoluzione

¹² Aristotele, *Metafisica*, 1050b. 1072b, a cura Reale Giovanni, Rusconi, Milano, 1993.

¹³ Cf. Cicerone, “De natura deorum” II, 33, 83, GPT.

¹⁴ M. Eliade, *Occultismo, stregoneria e mode culturali: saggi di religioni comparate*, Sansoni, Firenze, 1983, 74-86.

¹⁵ K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1990, 93.

che ancora non è cessata¹⁶.

L'evoluzione si può osservare nella dinamica della purificazione, che non cessa se non nel momento nel quale le libertà saranno migliorate e trasformate con il cambiamento successivo della stessa libertà soggettiva, in modo che esse non abbiano più un significato ostile e contrario alla natura di una decisione della loro libertà¹⁷.

Identificarsi ¹⁸ nel dinamismo significa camminare con senso, accettare la condizione umana, abbracciare i limiti per essere compreso dalla purificazione e vivere nella Resurrezione. Non desiderare di accettare la purificazione, come modo della tua esistenza, significa desiderare troppo presto di essere illimitato e *posseduto* dal desiderio di distruggere. Quest'ultima attitudine porta l'uomo al riconoscimento della libertà. È un altro percorso questa via, dove, ad un certo momento, l'uomo è obbligato a riconoscere il dinamismo della purificazione e allora non si opporrà, perché sentirà il dolore della non accettazione nella propria vita.

Il Ricettacolo di Dio è l'espressione *della durata sacra* della terra, dell'Universo, dell'intera creazione. È altrimenti un'espressione umana che sorprende la Santità dell'infinito. Dio è tutto quello che si è detto di lui e tutto quello che non si è detto ancora ma di più: è tutto quello che l'essere umano non può neanche acconsentire per provare a definire. La durata non è sacra ma profana sotto questo aspetto, la durata sacra è il Ricettacolo di Dio, dove l'eternità disincanta il suo mistero nel tempo.

Più le scoperte si fanno intense e approfondiscono il mistero della creazione, più diventano apparentemente dolorose e spesso tendono verso il soffocamento, che è l'impossibilità di capire l'infinito, il mistero e la Totalità. Dio è avvolto dall'uomo tramite le idee che cercano di sorprenderlo e non riesce mai a comprenderlo. Cristo scopre all'uomo un linguaggio inedito nel capire e spiegare Dio: Padre nostro¹⁹ e qui dobbiamo "distinguere con attenzione l'autentico simbolo di Dio come Abbà\Padre dal *fantasma paterno*, che è fatalmente regressivo dal punto di vista antropologico"²⁰. È una grande rivoluzione! Un passaggio

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Identificazione, come ritrovamento della coscienza e della dimensione limitata che si indirizza verso l'armonia.

¹⁹ *Bibbia, Mt 6,9.*

²⁰ P. Coda, *Dalla Trinità l'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma, 2011, 236.

dall'Intangibile al Padre. Attraverso questo linguaggio l'uomo ha accesso alla dimensione che è il risultato della caduta e, tramite lui, si delinea un possibile ritorno al Padre, tramite il dinamismo della purificazione. Dio è desiderio e per questo scopriamo che è “pieno di grazia e di verità”²¹. Il dinamismo ha dei confini storici, il suo limite è la purificazione come compimento dell'intimità con il divino.

L'uomo avanza nella conoscenza dell'Universo e, nonostante i suoi interventi sembrino enormi, fa solo dei piccoli passi nella conoscenza attraverso le scoperte. Quanto più avanza nella esplorazione dei pianeti e delle zone cosiddette limite dell'Universo, constata un enorme e affascinante panorama chiamato Universo infinito. Tutto il movimento dell'Universo ha un legame stretto con ogni particola, con ogni filo d'erba, perché la legge dell'armonia è stata lasciata da Dio fin dall'inizio. L'esplorazione dello spazio, le nuove teorie sulla vita al di là della Terra o nella vicinanza della Terra sono un'affascinante e inesauribile risorsa della sorpresa, della meraviglia. Così, come i filosofi constatavano la meraviglia, lo stupore come punto di partenza nella conoscenza, adesso l'uomo di scienza è obbligato a richiamarsi al fenomeno della meraviglia e dello stupore nella ricerca dell'Universo.

Il dinamismo tende tra un *proton e l'escaton*, realizza l'unico processo che va a compimento, nella sua unità escatologica, include tutte le storie individuali e la storia dell'umanità nel suo processo intimo e unitario “la solidarietà si constata in tutte le relazioni umane, essendo segnate dal bene e dal male”²². Qualunque sia la via del dinamismo della purificazione, in nessun caso segue la logica di Sisifo perché “gli elementi cosmici passano e la Parola di Gesù è il vero fondamento sotto il quale l'uomo può stare e restare”²³.

Il Ricettacolo comprende l'Universo, che è sempre lo stesso; è un'estensione, *chora*²⁴ e gode di tutta l'esistenza. I momenti storici hanno messo l'uomo in un dilemma che con certezza rimarrà tale: dove finisce l'Universo? L'infinità dell'Universo è la certezza che l'uomo è illimitato, sebbene, attraverso la scienza, scopra il limite. Tornando con lo sguardo

²¹ Bibbia, Gv 1,14.

²² Giuseppe Trapani, “Il «Dio crocifisso»: cristianesimo e crisi del religioso in J.Moltmann”, P. Coda - M. Crociata, *Il crocifisso e le religioni*, Città Nuova, Roma, 2002, 264.

²³ J. Ratzinger, Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret, Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, 63.

²⁴ Platone, *Tutti gli scritti, Timaios 50b-51b*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2008.

al passato a mille anni fa, quando gli uomini non avevano le navi spaziali e si prostravano alla luna, osserviamo come l'uomo senta che pur avendola esplorata, è sempre lei che rimanda a Qualcuno che ha determinato l'esistenza. Chi è Costui? Le scoperte del cosmo infinito non fanno altro che confermare la poca forza che ha l'uomo di scoprire, mediante la via scientifica, quello che sta alla base di tutto ciò che conosce e conoscerà attraverso tutti i suoi mezzi. La scienza è un dono meraviglioso per primo per la capacità di annullarsi, di contraddirsi o di andare avanti con le domande, calpestando tante premesse scientifiche che pretendevano di avere valore di verità assoluta. Se la teoria del Big Bang è stata per tanto tempo una delizia per gli atei di cattivo gusto, oggi vediamo come la scienza, giunta ai confini del sistema solare e constatando gli universi paralleli, lo mette in dubbio, sente che l'informazione secondo la quale tutto è stato creato dal nulla è più veritiera della teoria del Big Bang ed altre. Di fatto chi può spiegare lo spazio infinito e tutto ciò che esiste al di là del nostro sistema solare?

Per John Sulston²⁵, coordinatore dello studio della Società Regale, lo spazio infinito è una constatazione impossibile dal punto di vista logico ed egli rileva che l'universo è in espansione. Verso che cosa? Dove va? Sebbene sia sempre un movimento ed un cambiamento tra riduzione ed espansione, rimane la domanda forte: dove va il movimento? Se accettiamo che l'evoluzione è verso l'infinito, è giusto chiederci, fin dove va l'infinito? Constatando la riduzione e l'espansione dell'Universo, possiamo domandarci semplicemente: che rimane nel posto della riduzione e che cosa copre l'espansione? Ambedue le variazioni possono essere formulate in altri linguaggi che portano all'eterna domanda: da dove e fin dove tutto quanto esiste? Da dove e fino dove... io e qui?

La limitazione del pensiero è iniziata nella storia, una volta con il **risveglio**²⁶. È fatto sicuro. Da ogni risposta della scienza sorgono domande più complicate e diventa sempre più difficile offrire una risposta. Inizia la scienza senza essere filosofia? Il presidente della Società Royal British, astronomo Martin Rees, si domanda: Che cos'è la coscienza? Benché la scienza abbia cercato diverse risposte anche con

²⁵The Guardian, "Ten questions science must answer", Tuesday 30 November 2010, Editore *online*, <http://www.guardian.co.uk/science/2010/nov/30/10-big-questions-science-must-answer>, (data consultazione 16.06.2012).

²⁶ La sveglia nella storia come necessità di cercare ma anche come garanzia del Ritrovamento, certificato dal Divino Incarnato.

l'aiuto della meccanica quantistica, è riuscita a capire molto poco di come funziona il cervello umano. L'astronomo spera che gli uomini si avvicinino dal punto di vista scientifico ad una risposta possibile²⁷. Tutte le scoperte scientifiche, tutti gli interventi intuitivi della filosofia rilevano un movimento continuo, un avanzamento nella conoscenza, una vicinanza e nello stesso tempo una lontananza dalla Verità Intera. L'uomo è incapace, direi anche sciocco, se crede che troverà la risposta nella scienza. L'intervento della scienza mette in evidenza, tuttavia, i passi importanti fatti dall'uomo nella conoscenza e nella scoperta dell'Universo; questi passi limitati hanno forse educato l'uomo a guardare attentamente verso la trascendenza e l'ineffabile? Nella conoscenza c'è sempre un passaggio da un'informazione buona ad una altra migliore. Il senso **racconta** l'evidenza di una strada che deve essere percorsa dall'uomo per convincersi del divino. Proprio Dio permette e incoraggia l'esplorazione e osservazione dell'Universo.

L'Universo intero è una sinfonia cantata nella presenza di Dio e per Dio "i cieli parlano della Gloria di Dio e il firmamento annunzia le opere delle sue mani"²⁸. Mediante la scoperta continua, l'uomo loda la grandezza della creazione e rende gloria a Dio. Colui che cerca di soffocare la verità sul Creatore è troppo ingenuo per il secolo XXI, e la sua testardaggine non annulla in nessun modo l'esistenza divina. È solo un gesto dispettoso di fronte all'uomo e al suo senso. I cicli cosmici, tanto quelli evidenziati dalla scienza quanto quelli evocati dalle diverse religioni, fanno vedere la realtà in movimento dell'Universo, un passaggio da una fase all'altra, una dinamica che è illuminata e risplende per la straordinaria capacità della mente umana. Le osservazioni del passaggio intuito dall'uomo non parlano mai del momento della fine²⁹, perché "riguardo al giorno e a quell'ora non sa nessuno, né gli angeli dei

²⁷ The Guardian, "Ten questions science must answer", Tuesday 30 November 2010, Editore *online*, <http://www.guardian.co.uk/science/2010/nov/30/10-big-questions-science-must-answer>; A questo incontro ne sono state formulate solo alcune domande. Ricordo alcune apparse nell'edizione online "The Guardian": *Ci restituirà la scienza l'individualità? Come affronteremo la popolazione crescente borghesia crescente del pianeta? Hanno i numeri primi una stampa? Possiamo elaborare un modo di pensare scientifico esauriente? Come ci assicuriamo che l'umanità sopravviverà e fiorirà? Potrà registrare il cervello come un programma di televisione? Le domande non si fermano qui, perché una volta con il ritrovare delle risposte a queste domande certamente ci saranno altre*, (data consultazione 16.06.2012).

²⁸ *Bibbia, Sal, 19,1.*

²⁹ Il problema del *terrore della fine* lo ricordiamo solo presente nella storia come una simulazione mentale della gente disperata dopo il salvataggio.

cieli, né il Figlio, ma soltanto il Padre^{29,30}. Il tentativo di leggere la fine mediante i cicli cosmici si è dimostrata essere un'altra incapacità dell'uomo creatore di false illusioni³¹.

L'evidenza dell'Universo con le meravigliose scoperte conferma il dinamismo straordinario. La scoperta dei cicli cosmici nelle religioni rivendica il dinamismo, del movimento l'uomo comincia a convincersi con l'esperimento dello spazio e del tempo. L'evidenza delle scoperte dimostra la forza dell'uomo, capacità lasciata dal Creatore di poter andare e scoprire dei frammenti della Creazione di Dio. Ad ogni scoperta l'uomo diviene sempre più consapevole dell'incapacità di spiegare la Totalità, Dio nella sua integrità. Affinché Dio non rimanga solo un idolo, l'uomo deve spiegare ed esprimere continuamente il continuum, e svotandosi dell'idolatria si avvicina profondamente al vero Dio.

Platone scriveva che il Ricettacolo è nutrice del Divenire³². Esiste un *nous* che mette ordine in ciò che era precosmico nel Ricettacolo³³. Genesi esige una *modifica*, un cambiamento non un passaggio, un processo nel senso di recuperare qualcosa. In questo Ricettacolo, che appartiene a Dio, avviene il cambiamento. La genesi implica un'esistenza precosmica, una situazione esistente prima che *ouranos* prendesse fiato³⁴. La sostanza materiale diviene spiritualizzata con l'intuizione creata dall'anima che consiglia di trovare lo stato d'intimità con Dio, uno stato di tutt'altra natura che può essere letto nella virtù di un inizio innocente dell'umanità³⁵. Plotino ha trattato dell'Universo sensibile chiamandolo figlio di Dio³⁶ e lo ha percepito come un'immagine della sua sorgente trascendente ultima³⁷. Il termine *kosmos*, come ordine, appare per la prima volta nel pensiero di Pitagora³⁸. L'Universo è separato dalla sua sorgente trascendente e appare ordinato. Il trascendente, nel pensiero di

³⁰ Bibbia, Mt 24,36.

³¹ Illusione dell'oroscopo è diventato un'incredibile risorsa di guadagno grazie ai computer che processano una base di dati e al quale molti guardano "come a dio".

³² Platone, *Tutti gli scritti, Timaios 49a*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2008.

³³ *Ibidem, Timaios 53c*.

³⁴ *Idem, Timaios 52d*.

³⁵ K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1990, 53.

³⁶ Cf. Plotino, "Enneadele", V, 8, 12, GPT.

³⁷ Cf. Plotino, "Enneadele", II, 3, 18, GPT.

³⁸ Cf. Diogene Laertius, VIII, 48, GPT.

Aristotele, appare come il Primo Motore che è separato e oltre il *cosmo*³⁹.

Ruab è presente nel dinamismo che caratterizza lo stato precosmico, situazione prima della creazione, questo stato noi lo abbiamo definito come creazione. Lo Spirito di Dio “soffia sulle acque”⁴⁰, accompagna la formazione di tutte le Scritture, per rivelarsi pienamente in Cristo. La sapienza millenaria dei popoli si può spiegare con il dono offerto da Dio all'uomo: la conoscenza con la quale è predisposto al riconoscimento, non in senso platonico, bensì nella modalità in cui egli scopre un senso della vita, *un senso che trascende* la sua esistenza perenne e apparentemente multiforme e che lo motiva.

Intensità della purificazione mediante la sofferenza storica

L'importanza della purificazione nel divenire continuo è indicata mediante la storia del Divino Incarnato, attraverso la venuta di Cristo. La sofferenza della Croce è il segno più eloquente del **gesto** di Dio di riconciliare il mondo a Sé per Cristo e “il mistero della croce non sta semplicemente di fronte a noi, ma coinvolge e dà alla nostra vita un nuovo valore”⁴¹. Dio non è solamente come noi lo abbiamo considerato – panteista, immanente, essere-non essere, polarità, semplicità... ecc., perché queste sono delle parole che sorprendono e vogliono chiarire il campo della metafisica del sacro; la Realtà Ultima viene e si rivela mediante la **presenza storica**. Le tradizioni orientali non fanno altro che scoprire un linguaggio, di fatto limitato, per ciò che riguarda la vera identità di Dio.

La terra detiene un luogo importante dell'Universo dove avviene il *gioco* tra l'uomo e la divinità e qui “Dio viene per mostrarci la forza purificatrice della sua sofferenza”⁴². Aristotele afferma che esiste un ambiente, tra l'oggetto percepito e l'organo di senso⁴³, dove l'uomo può trovare la vicinanza di Dio. L'ambiente lo percepiamo come lo stato di

³⁹ Cf. De Caelo, I, 279a-b, GPT.

⁴⁰ Bibbia, Gen 1,2.

⁴¹ J. Ratzinger, Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret, Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, 263.

⁴² Ibidem, 302.

⁴³ Cf. Aristotele, “De animae”, II, 419a, GPT.

condivisione con il divino, naturalezza ed esigenza della Genesi. Dio è l'accompagnatore del divenire universale e l'uomo lo cercherà incessantemente. Chi non ha la coscienza teorica di tale ricerca, cerca. La vita stessa è la ricerca di ritrovarsi nel mondo. In base al coinvolgimento nella ricerca, l'uomo può scoprire il mistero e può vivere sotto l'impero del suo fascino. Nell'ambiente è conservata la trascendenza di Dio: la sua provvidenza si può esercitare indirettamente, con l'interrelazione tra le cose⁴⁴.

È molto importante ricordare che dobbiamo essere con gli occhi aperti alla sofferenza nel tentativo di definire il rapporto tra uomo e uomo e uomo-divinità. Le relazioni quasi accettate confermano il dinamismo della purificazione e il senso dell'umanità: il compimento storico e trans-storico. Il dinamismo è progettato nella relazione, richiede armonia che invoca la purificazione, è "l'incontro dinamico tra l'avvento di Dio e l'esodo dell'uomo"⁴⁵.

Prima di essere realizzata la rottura, prima dell'ingresso dell'uomo nella storia, non esisteva la conoscenza⁴⁶ ma uno stato di tutt'altra natura di intimità con il Divino. Esiste una predisposizione al dinamismo nella condizione iniziale, tramite l'evidenza dell'anima illimitata riportata alla Totalità. Ciò che succede nella rottura dell'intimità con Dio diventa salto mediante la caduta. Consiste nella modifica dello stato primordiale che si realizza con l'*apparente possibilità* di accedere alla Totalità. La possibilità non è tentazione perché *la stessa* sottolinea l'appartenenza alla Totalità ma non dominio della Totalità. Il balzo della rottura non avviene con il sostegno della volontà. Il salto instaura la *colpa obiettiva* non solo colpa dell'umanità ma condizione nella quale si può creare il male. La caduta, la rottura della condizione di tutt'altra natura, è la violazione dell'esistenza dello stato di intimità con il divino e il tentativo di superare il limite dell'anima. La caduta si verifica cercando di dominare la Totalità che appartiene esclusivamente a Dio. La non-limitazione dell'anima è lo stato della relazione tra uomo ed uomo e tra uomo e divino nella condizione di condivisione o stato celeste. La premessa, quasi accettata, mette in evidenza uno stato intimo con il divino, uno stato dell'anima, illimitato.

⁴⁴ Cf. Plotino, "Enneadele", IV, 8, 2, GPT.

⁴⁵ P. Coda, *Dalla Trinità l'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma, 2011, 137.

⁴⁶ Argomento sottolineato da M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze, 1981. Solo nel contesto della Genesi biblica si può parlare di: valore esistenziale della conoscenza "perché nel giorno che tu ne mangerai, per certo morrai" (Gen 2,17).

Il superamento dello stato d'intimità stimola il bandire dalla vicinanza di Dio. In tal modo succede la caduta nella storia. Il passaggio dalla condizione paradisiaca o della natura molto diversa, dal livello dell'*intimità con Dio*, alla condizione storica, all'ingresso nel mondo, è premessa fondamentale nella pratica del riconoscimento del dinamismo della purificazione. Il salto non fa parte del processo di purificazione. Come avviene il salto, il passaggio dallo stato di condivisione paradisiaca alla condizione storica? Vedremo nel dettaglio questo aspetto nel capitolo Fenomenologia del passaggio. L'unica differenza tra la condizione storica e la condizione di tutt'altra natura, è che la prima non potrà mai iniziare da capo⁴⁷: la continuazione trans-storica è un diritto dell'uomo che lo distingue dall'animale⁴⁸. La condizione di tutt'altra natura è quella paradisiaca, che possiamo percepire come un'*esigenza della illimitazione verso la Totalità*. Il processo della purificazione è scatenato con l'ingresso nella storia; il salto che fa la differenza e il passaggio tra queste due condizioni – di intimità con Dio e caduta nella storia – non fa parte del processo della purificazione. Il salto è soltanto una illimitazione che abbraccia la limitazione verso la Totalità e dimostra l'abbandono del paradiso; è l'atto primordiale mediante il quale l'uomo tende a superare la illimitazione della vicinanza nei confronti di Dio, costringendo la Totalità.

Con l'ingresso nella storia, lo staccarsi dallo stato primordiale, l'uomo sperimenta il dinamismo della purificazione, la via di ritorno verso la condizione iniziale di tutt'altra natura, che sarà sostanzialmente modificata: non più il Giardino dell'Eden ma la Terra del Cielo: “Vado a prepararvi un posto”⁴⁹ anche perché “il ritorno di Gesù consiste nella purificazione della sfera materiale, in una graduale risalita e in purificazioni che tengono ciò che è inferiore e infine riconducono nell'unità del divino”⁵⁰. La strada che delinea l'esistenza dell'uomo sulla terra è sottoposta alla purificazione. È il dono di Dio più grande; la prova che Dio non ha lasciato l'uomo come preda della distruzione; attraverso questa strada egli può riacquistare lo stato primordiale, l'intimità con Dio. Il fenomeno della purificazione è definito da più

⁴⁷ J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, Il Mulino, Bologna, 1974.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ *Bibbia*, Gv 14,4

⁵⁰ J. Ratzinger, Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret, Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, 67.

congiunture: la sofferenza come atto di purificazione con l'apparizione del sospiro, rivendicando lo stato primordiale; la sofferenza che proviene dal commettere il male, della colpa che è un atteggiamento apparentemente contro il ritrovamento dello stato primordiale, dell'unione con il Divino. Qui c'è da ricordare: il tentativo di autodistruzione e la lotta contro l'altro sono atti che richiamano il dinamismo della purificazione; non per ultimo, la stessa dimensione della vita, senza nessuna articolazione (nella misura in cui si può pensare l'articolazione come diminuzione dell'intensità dei vissuti); tutto rivendica un senso purificatorio. Le congiunture definiscono nel substrato un'evidenza della purificazione, della pulizia, una preparazione per il ritrovamento dello stato primordiale, dell'intimità con Dio, sia a livello individuale quanto collettivo. La purificazione è possibile perché l'uomo è l'evento di un'autocomunicazione assoluta, libera ed incondizionata e perdonante di Dio⁵¹.

L'evidenza della purificazione non è possibile senza la certezza di una strada che è iniziata nella condizione storica, senza la certezza che l'uomo veste temporaneamente la storia con la sua esistenza. L'evidenza della purificazione non è possibile senza i frammenti di gioia e di felicità che l'uomo sente, non è possibile senza il passaggio dalla sofferenza all'estasi, dalla sofferenza provocata dal male all'estasi della sofferenza che sta nella gioia della Risurrezione. Eliade constata che la vittoria del messaggio cristiano è stata possibile rapidamente per la libertà spirituale dell'uomo⁵², attraverso la possibilità di purificazione e d'integrazione dello spirito, mediante lo stimolo dell'anima verso la Totalità.

Se passiamo la soglia simbolica della Croce, si apre un mondo che esiste oltre la sofferenza della stessa, una sofferenza compiuta che diventa l'estasi per l'uomo. Abbiamo tante testimonianze nella storia, l'estasi, con la morte, prende forma nella Risurrezione, avviene sulla terra per consacrarci ed unirci definitivamente con Dio al di là del trascendente. La Risurrezione è il senso e la finalità storica della purificazione, è un salto ontologico che tocca l'essere umano come tale⁵³. Oltre la purificazione storica siamo nelle braccia di Dio che attende

⁵¹ K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1990, 78.

⁵² M. Eliade, *L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

⁵³ J. Ratzinger, Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret, Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, 304;

l'uomo. La purificazione è un processo, non un senso in sé, rivendica un chiaro senso: il recupero dell'intimità con Dio. L'esempio eloquente di tale dimensione e la sua realizzazione in modo totale è la vita, la morte e la Risurrezione di Gesù Cristo. Se le separiamo dall'esistenza, dalla presenza, non capiamo niente del dinamismo della purificazione e rimaniamo semplici barbari. È venuto per insegnarci la purificazione, Colui che era senza peccato, mandato dal Padre⁵⁴.

L'Universo, prima di essere cosmo era caos, la terra prima di essere terra, non ancora separata dalle acque, l'intero universo differenziato o indifferenziato dalla mente umana, sono la certezza che tutto fa parte del Patrimonio di Dio. La terra nell'universo gioca un ruolo importante, perché è creata e offerta alla cura dell'uomo e, nella sua rotazione, passa dalla condizione paradisiaca di *buono* a quella dove inizia la storia. Sulla terra si definisce la storia dell'uomo con Dio. Qui ha scelto Dio di nascere e non sulla Luna.

L'Universo riceve nella sua composizione l'uomo, presenza che lo degraderà. La terra cambia il suo stato di spazio, mediante l'eccellenza, dell'incontro straordinario tra l'uomo e Dio, con lo spazio dove avviene la purificazione. Esiste un dialogo incessante tra il Padrone dell'Universo e il dinamismo purificatorio della terra, perché essa darà i suoi frutti. Le scoperte dei nostri giorni sembrano rovesciare molte teorie sull'Universo, un'antica superata da un'altra nuova; è confermata da una parte la teoria di Karl Popper riguardo all'evoluzione scientifica e da un'altra si mette in risalto il dinamismo della purificazione, il processo di recupero di uno stato sempre di un'altra natura, purificata dalla conoscenza dell'essere. L'apparizione dell'Universo è risolta mediante le frasi: *non sappiamo quando e non sappiamo come* ma la sua scoperta progressiva rivela il camminare dell'uomo verso qualcosa ed è un tentativo per rispondere alla domanda: *quando finirà questo progetto?* Lo sforzo è evidente ed apprezzabile. Allora, la conoscenza verso la quale si tende nella scoperta dell'universo, della terra, dell'essere umano, sviluppa un processo efficace della purificazione mediante la conoscenza. Le scoperte di oggi ci dicono che esistono delle stelle, tre volte più numerose di quanto si è creduto, e nuovi pianeti.

Il passaggio dal caos al cosmo conferma una modifica, anche se

⁵⁴ Bibbia, Gv 20,21.

ancora non era iniziata la purificazione. Dio è Padrone riconosciuto tale dalla Bibbia senza suggerire alcun dubbio. L'Universo è in movimento, sempre in cambiamento, la terra è perennemente simile all'uomo che cerca, esplora il mistero e vive un'ansia profonda: ritrovare la condizione di beatitudine con Dio, l'immortalità⁵⁵. La via è una: esiste un solo cuore che sente. Anche se nel mondo passano *gloriose salvezze*, il Divino Incarnato ha compiuto la purificazione e offre il più forte esempio: il *sensu della sofferenza storica*. Il cuore di ogni uomo sente universalmente ed esige il suo diritto alla purificazione per compiere, come il Divino Incarnato, l'ingresso nella vicinanza di Dio con un cuore purificato, dove la sofferenza non farà sentire mai più la sua presenza.

Il ruolo dello Spirito nel processo di purificazione è evidente. Il Divino - incarnato accompagna lo Spirito nel cenacolo nelle lingue di Fuoco⁵⁶. Lo Spirito di Dio è la sua presenza che si agita nel mondo e invita lo spirito umano alla collaborazione per elevare l'essere dell'uomo allo stato di beatitudine, in Dio. Con lo stimolo dello Spirito, l'uomo si può innalzare nell'anima al vissuto mistico e profondo con Dio, instaurando un mondo che dà testimonianza del Regno di Dio che prende forma sulla terra. Lo Spirito Divino Incarnato diventa un *fuoco* bruciante, purificatorio, un segno autentico dell'invito alla purificazione, alla partecipazione continua del piano Divino di salvare il mondo. Sebbene il Divino - incarnato, con il sangue versato, riconcili il Padre con il mondo, esso non perde la condizione storica ma si apre alla possibilità di collaborare alla salvezza dell'intera umanità nella situazione storica. Il fuoco dello Spirito tende a diventare soffio, come all' inizio, quando il dinamismo preesisteva come armonia e la purificazione non si imponeva. Per questo l'uomo invoca la presenza dello spirito che sussiste nel Divino e si manifesta pienamente nel Divino Incarnato, lo Spirito della Verità⁵⁷ che non è imposto ma può essere ricevuto se è riconosciuto.

Tutte le scoperte dell'uomo, a livello di macrocosmo e di microcosmo e molte altre evidenze abbozzano il cammino verso qualcosa, una direzione, in nessun modo verso nessuna parte. L'incapacità della scienza è grave e consiste nell'impossibilità di rispondere nel tempo reale ai suoi

⁵⁵ M. Eliade, *L'alchimia asiatica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

⁵⁶ *Bibbia*, At 2,4.

⁵⁷ *Bibbia*, Gv 17, 15-18.

interlocutori e alle loro domande che sono infinite. La strada di scoperta accanto all'incapacità limitata dell'uomo, incontro impossibile con l'infinito, prima avviene l'incontro con *il limite dell'Universo*. Questa realtà scopre la grandezza di Dio e tocca la nostalgia dell'uomo dopo lo stato iniziale, quando non esistevano la curiosità, il sacro e il profano. La condizione primordiale non rileva in nessun modo la curiosità dell'uomo nella conoscenza del bene e del male è un superamento dell'illimitazione nel rapporto con la Totalità. L'uomo inizia la purificazione dopo l'ingresso nel tempo, nello spazio con nella storia.

L'esistenza preliminare dell'uomo non era sofferenza, ma, ditelo come volete, felicità, estasi e altre denominazioni da aggiungere, siate sicuri di una sola cosa, che non c'era la sofferenza un'esistenza di tutt'altra natura, che chiamo intimità con Dio. L'universo, nella testimonianza della terra, mette in atto un gioco impressionante del movimento, la purificazione. Volendo ritrovare la vicinanza di Dio, l'uomo la cerca incessantemente, in un modo o nell'altro. Il primo passo che l'uomo fa in questa dinamica è di ritrovarsi nel mondo, poi è obbligato a desiderare con la forza dell'anima tutto quello che ha perso. Da qui si rileva la forza dell'uomo di esplorare il mistero, di pregare, di creare una forma che ispiri lo stato di un'altra natura. È il motivo per il quale l'uomo ha fatto appello al rito, anche il più irrilevante.

La rottura dall'esistenza di tutt'altra natura causa il sospiro dell'uomo, dopo lo stato iniziale, quando era intimamente legato al Divino: il sospiro suscita la ricerca che diventa nella vita concreta, l'espressione autentica della purificazione.

La Divinità sente⁵⁸, ancora all'inizio dell'abbandono da parte dell'uomo dello stato di tutt'altra natura, il suo sospiro profondo e si Incarna, offrendo un esempio supremo di collaborazione con l'uomo. È certamente il desiderio di Dio di soddisfare l'uomo nella sua intimità, purificata dall'ambivalenza dell'anima. Dopo la purificazione, lo stato di tutt'altra natura metterà l'uomo nell'impossibilità di essere colpevole, nello stato di perfezione.

La sofferenza, sebbene talvolta prenda delle proporzioni gigantesche nella vita dell'uomo, fa parte del processo della purificazione, indicato da

⁵⁸ Il verbo lo uso non in senso analogico, ma come espressione di una modalità di collaborazione tra Dio Cratore e la creatura, come una realtà del dialogo che rimane oltre la caduta nella storia. Questo legame è un indirizzo verso "Colui che ama", *IGv* 4,16.

Dio mediante la Crocifissione di Cristo. Il male è il rifiuto della condizione umana, la sua accettazione. Con la non accettazione, l'uomo purifica l'esistenza tramite la libertà dello spirito che sempre è impulso e relazione verso l'intimità con Dio. La purificazione ha una valenza etica che presuppone il Bene supremo e comune, non escludendo lo sviluppo scientifico e materiale. Il passaggio dalla nascita alla morte in quest'Universo non è una dialettica nel senso hegeliano ma vita e morte, il corpo e l'anima dimostrano aspetti o tappe dialettiche dell'unica Realtà Ultima⁵⁹. La vita dell'Universo accompagna la strada dell'uomo per andare avanti, ma anche verso un possibile *indietro*. La dinamica mette in risalto uno svolgimento che inizia la sua purificazione una volta con l'ingresso dell'uomo nella storia. Il piano salvifico, che si riferisce principalmente all'uomo, indica il percorso purificatorio che avviene nell'Universo, ha come senso il vivere nella pienezza del Divino. La condizione anteriore alla rottura dell'uomo dalla divinità, (*in illo tempore*), non sarà mai simile come modalità di esistenza alla finalità storica, perché purificata dallo stesso Dio. Dio ha tutti i diritti in questo Universo. Riguardo all'uomo si può dire che ha generato la purificazione con la caduta, attraverso l'abbandono della vicinanza di Dio. Trascurare questa realtà significa rompere la continuità con il passato, scendere e cercare di plagiare l'orango⁶⁰. Dopo la purificazione, con la salvezza, la libertà rimarrà ma non esisterà la possibilità della caduta. Se qualcuno mi chiede di spiegare questa libertà futura, gli chiedo prima di raccontarmi che cosa ha capito qui, sulla terra, riguardo a questa parola perché, con la libertà noi esprimiamo la possibile condizione dell'uomo.

Sa qualcuno quando si è formato il cosmo? Non esistono nemmeno pareri consistenti. È evidente che esiste ed è Governato dal dinamismo; Chi lo ha creato è diverso dalla creazione, è il suo Padrone. Il Divino permette all'uomo di avvicinarsi a Lui con la conoscenza e la profondità dell'adesione del cuore, possibili grazie al dono, alla grazia ma anche al sacrificio, che è l'intima appartenenza alla reciproca dipendenza di tutti gli esseri. Il sacrificio aumenta sempre la dipendenza e la connessione⁶¹.

Le scoperte scientifiche sono una conferma della purificazione

⁵⁹ M. Eliade, *Occultismo, stregoneria e mode culturali: saggi di religioni comparate*, Sansoni, Firenze, 1983.

⁶⁰ J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, Il Mulino, Bologna, 1974.

⁶¹ F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 30.

dell'Universo. Il suo movimento continuo è una conseguenza della dinamica della purificazione, uno stato che avviene non immediato alla creazione: essa era stupenda “*tutte sono buone*”; avviene dopo la separazione dell'uomo da Dio, perché l'uomo è la fonte della norma. La rottura dal divino è l'annullamento della relazione di colloquialità e intimità profonda dell'uomo con Dio e segna implicitamente la sofferenza della Terra. La condizione dell'uomo dopo l'uscita dal Paradiso è la chiave della purificazione. La modalità nella quale appare il dinamismo come fatto purificatorio rivendica un solo senso, la Pienezza di Dio. La condizione dell'uomo primordiale era la vicinanza con Dio per cui la rottura deve essere pensata come modalità in cui è modificata la relazione iniziale con Dio e porta con sé l'incapacità della terra di essere ancora Paradiso. Il Paradiso deve essere pensato come estensione di un'esistenza incantevole. La “Terra darà i suoi frutti” è la promessa con la quale Dio la sosterrà ancora per dare all'uomo la possibilità di inserirsi nel dinamismo e di ristabilire il legame. Dio si rivela mediante i profeti per purificare l'uomo e per dargli la possibilità di salvarsi, perché la morte è inconcepibile se non è legata in un modo o nell'altro da una nuova forma di essere⁶².

In questo senso la verità riguardo il *dinamismo della purificazione* non è una verità che deve essere scoperta, ma piuttosto, così come scrive Coomaraswamy parlando di arte, una verità che aspetta di essere capita da ogni uomo⁶³ e dopo vissuta in pienezza. Il dinamismo della purificazione risponde in qualche misura alla *teologia del compimento* perché “mette in discussione la relazione potenza - atto, seme - frutto, allegoria – la cosa in sé, desiderio-compimento, simbolo-realtà che può essere riassunto nel dinamismo morte - risurrezione”⁶⁴ che conferma il dinamismo della purificazione. Il dinamismo antropologico non è solamente un desiderio naturale, pur se, criticato da Buddha e dalla scolastica cristiana, avviene al livello dell'essere, “essere la cui comprensione rivela il dinamismo stesso”⁶⁵. La purificazione rivendica sottilmente anche lo stato dell'umanità prima della torre di Babele come una fase del cammino verso il detto “perché tutti siano una”⁶⁶, per poter

⁶² J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, Il Mulino, Bologna, 1974.

⁶³ M. Eliade, *L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

⁶⁴ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 127.

⁶⁵ Idem, 155.

⁶⁶ *Bibbia*, Gv 17,21.

avvenire la purificazione totale che significa ricevere ed essere ricevuto, donare e tendere verso l'unità nel gesto *della lavanda dei piedi* e dello *spezzare il pane*.

Le visioni sull'inizio come luogo e spazio, benché sembrino essere diverse nella loro esposizione cosmologica e cosmogonica nelle religioni, hanno un elemento comune: una precedente esistenza dell'uomo intimamente legata al divino, un divino che genera sia l'Universo quanto il territorio chiamato Terra. Il compimento dell'uomo è realizzato solo nella comprensione di Dio fatto uomo, “ l'uomo dei dolori che ben conosce il patire...”⁶⁷. Seguendo questo esempio, l'uomo si realizza solo purificandosi. Chi ha fronteggiato mediante un esempio questa purificazione? Il filosofo e teologo russo L. P. Karsavin sorprende e intuisce il dinamismo della purificazione affermando che “ il mondo aveva iniziato a morire una volta con il suo inizio, come Dio in Gesù Cristo”⁶⁸. L'intuizione rafforza la premessa del dinamismo della purificazione che ha come esempio capitale il Dio fatto uomo nella persona di Gesù Cristo. Il compimento è il senso della finalità storica e trans-storica. Quello storico, mediante la purificazione, è la garanzia del Compimento trans-storico. Dove troviamo l'esempio della nostra vita storica come fondamento per il compimento trans-storico?

⁶⁷ Idem, *Is* 53,3.

⁶⁸ L'ubomir Žak, “La Kenosis di Cristo nel età d'argento”, P. Coda - M. Crociata, *Il Crocifisso e religioni*, Città Nuova, Roma, 2002, 222.

**IL VELO DEL MONOTEISMO
NELL'UNITÀ ED UNICITÀ
NEL PLURALISMO RELIGIOSO**

Dopo che abbiamo parlato del dinamismo e della purificazione in generale, proviamo a vedere questa realtà passando attraverso alcune questioni del senso della vita, che sempre starà sotto l'impero del sentimento religioso per cui l'uomo, nemmeno con le affermazioni dell'ateismo o di altre forme di contestazione della realtà del Sacro, riuscirà ad allontanarsi se non mediante il Compimento, perché “la sfera della religiosità non è dominata solo dalle pure intenzioni, ma anche dalle grandi indecisioni ed altri ideali, dalla gioia e dal dolore della vita quotidiana, dalla routine dell'interazione concreta degli uomini”⁶⁹. Come possiamo riconoscere la Realtà Sacra nell'espressione: “Dio Uno”? oppure politeismo o enoteismo? Il monoteismo può essere un punto di partenza per ritrovare il Sacro, tenendo presente la diversità delle Tradizioni religiose? Possiamo iniziare davvero a parlare, nel secolo XXI, di *unicità e unità nel pluralismo religioso*? Quanto è corretto questo assioma?

La discussione riguardo al monoteismo deve passare, così come indica Joseph Bou Raad, “ da un atteggiamento positivo di rispetto e di apertura che ci pone nella condizione di apprezzare la ricchezza spirituale dell'altro che alimenta la fiducia in noi”⁷⁰. In questa ottica, Dio è il Padrone e il Sostenitore della Creazione. Il Cosmo esiste “nel piano oggettivo ed è percepibile, Dio segue nel piano del soggetto. L'obiettivo del cosmo è sostituito dal soggetto Dio. Capire il cosmo nel modo globale significa comprenderlo insieme a Dio, come sua ragione profonda”⁷¹. L'evidenza è affermata in molte tradizioni sacre. Panikkar citando Saṅkara ricorda: “quando si confrontano due cose, questo intervento avviene in base agli aspetti specifici che hanno in comune”⁷² e la Trinità cristiana raggiunge un problema comune dal quale si può

⁶⁹ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 37.

⁷⁰ Joseph Bou Raad, “Le discours synodal sur le dialogue avec les juifs et les musulmans, éléments pour une lecture critique”, *Islamochristiana*, 35, Roma, (2009), 171- 191.

⁷¹ F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 81-82.

⁷² R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 148.

partire nel dialogo. Il nostro studio non si riferisce alla Trinità ma alla mono-trinità⁷³, come punto di partenza per capire la dimensione della conoscenza del divino e un possibile passo verso la penetrazione del mistero della Trinità Cristiana, scoperto mediante la Rivelazione. Per riuscire a comprendere e capire questa evidenza, porto avanti tre tradizioni fondamentali per l'umanità, per l'uomo. Non desidero fare un sincretismo o annullare le altre tradizioni sacre come se fossero non fondate ma ancor, di più, vorrei portare in primo piano la verità su Dio come Padrone, Creatore dell'Universo e della Terra, Colui che si manifesta e che accompagna tutto quello che esiste. In questo senso "Il paragone è eccellente quando sorprende le corrispondenze (...), trovare una corrispondenza non significa trovare né la causa di un fatto, né una sua identità"⁷⁴, afferma Mircea Eliade; guardare a queste tradizioni non significa mettere l'identità ma cercare dei significati al di là di un errata identità linguistica, perché la religione è Tradizione, memoria, esperienza dell'umanità con il Sacro. L'idea cosmica su Dio rappresenta una comprensione globale dell'uomo che è parte del corpo cosmico; la grandezza e la debolezza sono viste nel contesto dell'Uno-Tutto, e "l'essere umano assume la forma di comprensione di essere"⁷⁵.

Le tradizioni rigorose e degne d'ammirazione parlano dell'evidenza del Creatore e Padrone dell'Universo e del Suo volto nascosto. Esse devono essere prese in considerazione perché i rischi delle esperienze personali sono troppo conosciuti. C'è bisogno di un asse obiettivo, di una tradizione mistica reale⁷⁶ per poter vivere con senso e non rischiare l'illusione; Guénon constata che le arti occulte, mediante la loro pratica, vedono il rischio mentale e anche quello fisico⁷⁷. L'elaborazione della concezione su Dio è diversa da una tradizione all'altra, in modo unanime è accettato, il fatto che Dio è Uno (anche nell'induismo enoteista), è Il Padrone, il Creatore dell'Universo. Dio si rivela, e la rivelazione è valida perché: Dio nella sua realtà più propria si trasforma nel costitutivo più intimo dell'uomo⁷⁸.

Il Principio Creatore sta alla base del meraviglioso mondo che l'uomo

⁷³ Il concetto di *Monotrinita* è postulato in questa ricerca. Il termine *Monotrinita* fonda per la prima volta la comprensione della Trinità cristiana nel dialogo Interreligioso.

⁷⁴ M. Eliade, *Virilitate și asceză, Scrieri de tinerțe*, Humanitas, București, 2008, 226.

⁷⁵ F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 83-89.

⁷⁶ M. Eliade, *Virilitate și asceză, Scrieri de tinerțe*, Humanitas, București, 2008.

⁷⁷ R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Edizioni mediterrane, Roma, 1972.

⁷⁸ K. Rahner, *Corso fondante sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1990, 95.

scopre ogni attimo. Trovare i significati comuni non significa porre un'identità placabile. Quello che interessa è prima di tutto una similarità riguardo l'accettazione e il racconto sul Padrone, il Creatore dell'Universo e della Terra. Il messaggio di ogni libro sacro è: apri gli occhi e l'anima e vedi la tua dimensione vera, la condizione umana nella relazione con il Creatore. In questo senso la realtà della contemplazione e dell'azione, come stabilità tra di loro in una relazione di complementarità che illumina il rapporto tra Oriente e Occidente, è affermato da René Guénon⁷⁹. La relazione, senza calpestare l'identità dell'opposizione, sviluppa un'immagine del mondo secondo la quale questo mondo, sebbene sia apparentemente separato, si incammina verso la totalità, che si autogoverna con la complementarità. La storia mette in risalto un Dio dei giudei, un Dio dei musulmani e un Dio dei cristiani. Il paradosso del monoteismo, è denominare Un solo Dio, inteso in modi diversi, ed ha come effetto un vero cambiamento nella mentalità e nella pratica morale degli uomini.

L'Essere Unico, spiega Pierre Lombard a Francois Celier, nel termine monoteista, si riferisce ad una "percezione razionale accessibile a tutti, quella dell'Essere unico e porta avanti il soggetto persona, chiamato Dio, e il confronto con Dio accade sulla terra dell'amore"⁸⁰. Il messaggio cristiano è: Cristo è Dio ed è venuto in mezzo agli uomini per salvarli: Dio è, in pratica, l'esempio della purificazione che chiarisce le concezioni di tutte le religioni riguardo al cammino storico e alla vita al di là della morte, nella vicinanza di Dio. In questa vita Cristo ci rivela il Padre nello Spirito e Verità, con la Resurrezione, e "fondamentale per la predicazione di Gesù è la comunicazione con Abbà"⁸¹, testimonianza più autentica delle beatitudini della vita futura. La ragione umana richiede riflessione e l'accettazione dell'Incarnazione per essere coerente con sé stessa e con la dimensione totale dell'essere umano.

Jean Fontain constata che "queste tre religioni (giudaismo, cristianesimo, islamismo) sembrano pretendere di aver monopolizzato il monoteismo"⁸², dimenticando facilmente le altre tradizioni e scritti sacri

⁷⁹ R. Guénon, *La metafisica orientale*, Luni, Milano, 1998.

⁸⁰ D. Sibony, Lambert, D. Boubakeur, *Ebrei Cristiani, Musulmani*, EMI, Bologna, 2008, 19.

⁸¹ F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 20.

⁸² Jean Fontaine, "Peut-on porter un regard chrétien sur l'islam?" *Islamochristiana*, Roma, 35, (2009), 153.

che fanno parte anche loro del fenomeno religioso. L'osservazione mette direttamente di fronte la storia e indica il fatto che all'inizio, fino al riconoscimento della Rivelazione Divina, come prima forma di conoscenza credibile, il fenomeno religioso esisteva; e l'enteismo è un fenomeno ben ancorato nella realtà umana. L'autorità dei Veda è descritta con le profezie che lo considerano come ispirato dall'eternità e, anche se "questa autorità è stata in parte dimenticata, essa esiste"⁸³.

Ricordiamo che ci sono aspetti del monoteismo che sono culturalmente superati: "monoteismo originario, come monoteismo evolutivo" e "monoteismo inclusivo, che si trova in alcuni filoni moderni dell'induismo"⁸⁴. Dal punto di vista della storia, il monoteismo ha alla base due fonti: una arriva dalla linea profetica ed è la conseguenza del politeismo - enteismo, l'altra la venuta nel mondo di Dio nella persona di Gesù Cristo, che qualifica l'effetto storico del riconoscere il monoteismo. Osserviamo che nell'islam esiste un passaggio dal politeismo, mediante enteismo, al monoteismo, perché "nel pantheon antico delle religioni di Mecca, Allāh aveva designato, già mediante la sostituzione simbolica (enteismo), la divinità suprema associata alle divinità minori tribali. Comunque Allāh, nella predicazione Coranica, non ha niente in comune con alcuna delle divinità simili per nome, presenti nelle religioni tribali"⁸⁵.

L'ordine cronologico delle rivelazioni hanno un'importanza solo guardando a Cristo come Definitiva Rivelazione e il compimento dell'intero intervento purificatorio, perché il "Corano è l'ultima rivelazione che occupa una posizione di mediatore tra la realtà ebraica e la rivelazione cristiana"⁸⁶. Nel caso contrario, rischiamo di rimanere indifferenti anche al messaggio profetico e di non riconoscere come autentica alcuna delle rivelazioni di Dio. Di Maometto nessun musulmano afferma che è il Messia venuto per salvare il mondo, egli manda *con fedeltà* un messaggio proveniente da Dio nel mondo arabo, con il quale gli uomini sono esortati a riconoscere il Dio Uno; nel gesto Hans

⁸³ F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 126-127.

⁸⁴ P. Coda, *Dalla Trinità l'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma, 2011, 30.

⁸⁵ Michael E. Marmura, "Anima", *Enciclopedia delle religioni, Le religioni e i mondi religiosi*, diretta da Mircea Eliade, Vol 8, Islam, Edizione tematica europea a cura Dario M. Cosi, Luigi Saibene, Roberto Scagno, Jaka Book, Città Nuova, Roma, 2006, 112. (d'ora in poi ERM Vol. 8)

⁸⁶ M. Campanini, *L'esegesi musulmana del Corano nel secolo Ventesimo*, Morcelliana, Brescia, 2008, 91.

Küing riconosce una via straordinaria⁸⁷ di salvezza dall'idolatria, ossia il riconoscere il Dio Unico. Se Maometto fosse stato veramente il messaggero capitale di Dio, allora avrebbe dovuto fare dei miracoli, e di più, magari avrebbe dovuto sparlare di lui “come colui che è risorto”, ma nemmeno sotto forma di pettegolezzo o notizia è esistito questo messaggio. Cristo guarisce dalla sofferenza e Maometto rimane solo un forte riformatore nella storia dei popoli arabi e il suo ruolo è veramente grandioso ed edificante per essi. Yves Congar riconosce in Maometto un riformatore geniale paragonabile a Lutero “ma non un profeta nel senso dell'ispirazione biblica e nemmeno nel senso nel quale gli uomini religiosi possono affermare che sono ispirati”⁸⁸. L'affermazione di Congar non rispetta la verità della religione Islamica perché la sfera dell'analisi del profeta è cambiata e citata in una ottica esclusivista. Maometto deve essere inteso nel senso del profetismo universale e in nessun caso solo come riformatore come Lutero. Il senso del profetismo universale porta chiarezza nell'interpretazione del fenomeno profetico, essendo un asse, nella comprensione della relazione universale tra uomo e uomo, tra uomo e Divino, che apre una pista di dialogo nei parametri dell'*unicità e unità del pluralismo religioso*.

L'analisi del monoteismo è possibile anche da una prospettiva storico-teologica, nel senso della visione separata di questi termini e nell'importanza dell'evoluzione storico-teologica delle idee. L'analisi storica, presa separatamente, deve delineare la zona, le condizioni e gli effetti storici del profetismo ossia che cosa cambia maggiormente il profeta dal punto di vista storico e meta - storico. L'analisi teologica, invece, deve rivedere le condizioni e la struttura spirituale – religiosa della società, il messaggio del profeta dal punto di vista dello spirito e se offre una nuova e nobile dimensione dell'uomo, che è viaggiatore e svelatore del suo mistero nel mondo. L'esegesi ebraica e cristiana hanno fatto ciò, però lo studio deve evidenziare *l'Unità e l'Unicità del pluralismo religioso* per un dialogo corretto (giusto). Il Profetismo ebraico è evidente in questo senso e un paragone tra il messaggio di Maometto e di Cristo, da questo punto di vista, può portare alla luce elementi spirituali importanti che possono chiarire in che misura un messaggio profetico

⁸⁷ R. Giuseppe, “Le tesi islamologiche di Basetti –Sani”, M. Crociata, *Per un discernimento cristiano sull'islam*, Città Nuova, Roma, 2006, 136.

⁸⁸ J. François, *Dio dei cristiani, Dio dei musulmani*, Lindau, Torino, 2010, 52.

contiene la realtà della pace, della moralità e del trascendente “perché la legge coranica non è uguale alla legge musulmana”⁸⁹, Cristo aspettato come riformatore religioso non è coperto nella linea storica.

È molto importante un'analisi filosofico-metalogica dei testi. Filosofica per sentire lo stupore, la profondità e la spiritualità del pensiero sul divino e umano, negli elementi sensibili e comuni, metalogica nel senso di una esposizione al di là della temporalità logica dei profeti, per trovare la logica del Senso e del divenire dell'uomo nella storia e la riflessione sui testi sacri. Tramite essa si possono osservare il luogo e lo spazio di ogni profeta, *fondatore di religione* nella storia, e si può verificare la validità dell'universalità di ogni messaggio profetico (lo spazio ebraico, lo spazio arabo e lo spazio indiano). Tuttavia la fede, per il suo attaccamento intimo, è di origine divina e i testi sacri sono segni della divinità, ed esigono per primi “un carattere non - aggressivo nel proclamare, in modo che possano essere fondamentali per noi fedeli”⁹⁰.

Dio si rivela nella storia, opinione sostenuta da tutte le tre religioni monoteiste, però deve essere analizzato in quale di queste religioni monoteiste Dio si è rivelato veramente mediante un dialogo profondo ed esaustivo con l'uomo. Per incamminarci nel dialogo dovremmo procedere all'estrazione, alla separazione dottrinale, non nel senso di rompere o abolire, bensì nel senso della ricerca del significato comune nell'interpretazione dogmatica, poi “seguendo l'effetto ritualistico e sacramentale, capire dove accade l'unione mistica”⁹¹. In tal modo si può scoprire sia la qualità del messaggio di essere universale, quanto cosa sia davvero definitivo per l'essere umano, nel senso della finalità, e ciò che sfugge all'ordine normale del mondo. Senza cercare in questa analisi il Senso di Dio con l'uomo, non si può vedere il suo gesto capitale nella storia, perché la storia di Dio con l'uomo è applicazione dei concetti e della comprensione di Dio di tutti i tempi. In conformità a questa visione sulla divinità si costruisce la storia, così possiamo parlare degli *effetti teologici della storia*.

Esiste una comunione intrinseca tra il profetismo biblico, l' islamico e

⁸⁹ Jean Fontaine, “Peut-on porter un regard chrétien sur l'islam?”, *Islamochristiana*, 35, Roma, (2009), 153-156.

⁹⁰ Joseph Bou Raad, “Le discours synodal sur le dialogue avec les juifs et les musulmans, éléments pour une lecture critique”, *Islamochristiana*, 35, Roma, (2009), 171- 191.

⁹¹ F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 27.

la sapienza induista, e tra il profetismo islamico e la sapienza induista. Esiste un dialogo culturale continuo tra le modalità di percepire il divino nei testi e la sapienza sacra, anche se non ha, momentaneamente, un volto visibile; incarna e avrà un volto visibile nelle azioni degli uomini, perché il messaggio d'unità è desiderato e compiuto in Cristo, è un tempo compiuto ma ancora invisibile perché “nelle religioni è lo stesso Spirito che guida la Chiesa”⁹².

I Profeti cercano di trasmettere leggi e norme, e con questo possiamo capire che essi desiderano portare il messaggio dell'assoluto sulla terra. I messaggi dei profeti sono tentativi disperati di educare, e insieme ai sapienti, con l'esempio, nel *tormento del profetizzare*, cercano di anticipare Cristo o il suo messaggio. Cristo Incarnato non ha bisogno di norme e di leggi multiple, porta la legge dell'amore che è l'apice e il compimento, apertura degli occhi dell'uomo, è la sua chiamata a purificarsi su questa terra, per giungere all'unione con Dio, unione necessaria grazie all'ingresso nella storia.

Al di là della continuità storica dei profeti si devono analizzare lo spazio e l'implementazione del messaggio, perché la continuità è un passaggio dalla *forma mentis* su Dio al *vissuto dell'esperienza* con Dio. L'esperienza religiosa è limitata nel senso dell'atto definitivo che accade nella coscienza; è l'esperienza della totalità, perché riguarda la totalità; l'esperienza della contingenza è eterna nel senso della presenza mitica⁹³ e diviene duratura.

Il Profeta Maometto partecipa anche lui alla chiamata della purificazione e solleva la nazione araba al sentire di Cristo. Le contraddizioni esistono ed esisteranno fino all'ultima purificazione umana, perché Cristo ha purificato la *possibilità* del ritorno nella vicinanza di Dio. Senza la purificazione, senza il gesto dell'Incarnazione, essa non aveva definito il suo senso, si svolgeva in una dimensione orizzontale e non verticale.

⁹² Maurice Borrmans, “Cristianesimo dalla frontiera all'incontro”, M. Crociata, *Per un discernimento cristiano sull'islam*, Città Nuova, Roma, 2006, 162.

⁹³ F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 15.

Il tentativo della mono-trinita mediante il dialogo interreligioso

La tipologia della manifestazione spinge a formulare il problema della mono-trinita in quanto diverse modalità di percezione del divino indicano il passaggio dall'invisibilità alla visibilità e implicitamente al riconoscimento del divino, inteso nelle diverse tradizioni da diverse prospettive. Siamo tutti musulmani ed ebrei⁹⁴, riconoscendo Dio, e siamo "tutti cristiani" perché impariamo da Cristo, attraverso Cristo e con Lui, come dobbiamo camminare, in questa vita, per arrivare a Dio e all'Unione con Lui; l'incontro deve accadere "nell'Amore Autentico, non solo implicitamente ma anche esplicitamente"⁹⁵.

Dio passa oltre la Tradizione e la Totalità. Ogni tradizione implementa una concezione del divino. Con questa osserviamo che rimane nascosto nell'evidenza della manifestazione e possiamo leggere più chiaro quale è la credibilità dei profeti e se apre una strada verso il *segno della MonoTrinita*.

Il punto debole dei profeti è che, al di là della tradizione, apparentemente, non hanno nessuna importanza; di Cristo si parla oltre la tradizione: "venne fra i suoi, e i suoi non lo hanno accolto"⁹⁶; si esprime la tradizione dalla quale proveniva Gesù, la condizione nella relazione con il Dio Padre e lo Spirito Santo, la preesistenza nell'eternità; la missione di Gesù è "una ek-sistenza che si esprime nella pro-esistenza"⁹⁷. Francois Celier considera che "la speranza di salvezza in Dio Creatore o l'esistenza di questo cuore nostalgico dopo un paradiso perso in particolare, è emozionante e degna di stima"⁹⁸, perché l'uomo entrato nella storia è pervertito e necessita di purificazione.

Lo spirito si manifesta nella sapienza profetica, prende forma nella parola pronunciata dai profeti e sapienti e si Incarna per manifestarsi totalmente, portando sulla terra il desiderio di Dio di salvezza dell'uomo. Constatiamo l'eminente profezia nella parola e nell'Azione di Cristo; benché Cristo sia trasmesso dalla Chiesa, il messaggio di Cristo è l'Universale *in sé*.

La sorpresa del cristianesimo è che se tu sei ebreo, o musulmano, e

⁹⁴ Rispettando il linguaggio islamico siamo sottoposti a Dio.

⁹⁵ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 98.

⁹⁶ *Bibbia*, Gv 1,11.

⁹⁷ P. Coda, *Dalla Trinità l'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma, 2011, 248.

⁹⁸ D. Sibony, P. Lambert, D. Boubakeur, *Ebrei, Cristiani, Musulmani*, EMI, Bologna, 2008, 15.

condividi la fede nella purezza del cuore e dei fatti⁹⁹, Cristo riconosce nel tuo atteggiamento accogliente e purificatorio il suo messaggio. D'altra parte, Egli offre l'esempio razionale e irrazionale della Purificazione e, mediante il riconoscimento di questo paradosso della vivificazione, segui la via della purificazione espressa da Cristo che è profeta, Figlio di Dio. Ogni uomo porta il sigillo della purificazione mediante innumerevoli tentativi e ricerche nella vita e segue nel cuore la forza della purificazione di Cristo, solo se questa forza è riconosciuta e seguita in modo totale ed effettivo. In questo modo si spiega che Cristo abbia riconciliato il mondo al Padre¹⁰⁰, ridando la possibilità esplicita della purificazione con l'esempio che nasce dal desiderio della realizzazione dell'uomo in Dio.

Se cerchiamo quello che ci accomuna constatiamo che sul "fondamento del monoteismo non troviamo tante cose in comune"¹⁰¹, quello che abbiamo deve essere messo in evidenza per chiarire e mettere in risalto il tesoro di ogni religione e, soprattutto, per vedere qual è il messaggio centrale e radicale che la religione trasmette e dove possiamo intravedere e come possiamo capire il grande mistero della nostra vita: vita, felicità, sofferenza, morte e salvezza.

La Chiesa cattolica non rifiuta niente di quello che è vero e santo nelle religioni non cristiane; abbiamo bisogno di "coraggio di meditare sulla kenosis di Cristo, così come il Concilio di Gerusalemme ha integrato la tradizione ebraica con le sue provocazioni (la circoncisione ...) senza rotture, ma lasciando fecondi le altre tradizioni umane"¹⁰². La Chiesa "considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini"¹⁰³. Giovanni Rizzi parla dell'oscillazione della Chiesa attraverso un "giudizio silenzioso", invece al livello pastorale "il magistero invita alla collaborazione per la pace e per il bene comune"¹⁰⁴. Se questi raggi

⁹⁹ Nel senso di essere un cristiano anonimo nell'ottica di Karl Rahner.

¹⁰⁰ *Bibbia*, 2 Cor 5,18-21.

¹⁰¹ J. François, *Dio dei cristiani, Dio dei musulmani*, Lindau, Torino, 2010, 33.

¹⁰² R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 19.

¹⁰³ *Enchiridion Vaticanum*, 1, Documenti Ufficiali del Concilio Vaticano II, 1962-1965, *Nostra Aetate*, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, Cap II, "Le diverse religioni non cristiane", 857, Testo ufficiale e versione italiana, EDB, 1981.

¹⁰⁴ Giovanni Rizzi, "Ermeneutiche a confronto per un discernimento", M. Crociata, *Per un discernimento cristiano sull'islam*, Città Nuova, Roma, 2006, 40.

non sono riconosciuti nel dialogo dalle religioni non cristiane, “tutti rischiano un monologo che non è per nessuno fruttifero e tutto si trasforma in un dialogo tra due e tre monologhi”¹⁰⁵.

Il dialogo religioso nella preghiera non deve essere sottoposto a delle interpretazioni sincretiche, fondate su un relativismo che rischia di negare il senso della verità e la possibilità di toccarlo¹⁰⁶, un buon progetto di studio “presuppone a priori una capacità mentale di fare posto alle differenze, così è impossibile scoprire la coerenza che sta alla base dell’alterità”¹⁰⁷. Se si parte, nel dialogo interreligioso, dal monoteismo, dalle generalità che sembrano essenze, si lavora in una strada senza uscita, senza senso; Dio rimane in sé un mistero per tutti. Considero le particolarità, sia d’ordine storico quanto teologico, come fruttifere nel dialogo sul monoteismo perché, in questo senso si può chiarire e intravedere l’azione di Dio che lascia il monoteismo scoperto con i profeti e le Scritture: “La Verità di ogni libro è rivelata tramite la contemplazione”¹⁰⁸. Il dialogo religioso, sostiene Karsavin, “non è un optional, ma una necessità di ogni religione”¹⁰⁹.

Non possiamo parlare del monoteismo senza mettere in discussione il problema della mono-trinita, come parte intrinseca dell’esposizione del monoteismo. La mono-trinita si basa su di uno statuto teologico ed epistemologico specifico per ogni religione, perché così può essere il frutto di un’indagine giusta. La mono-trinita non propone delle divinità intermedie tra Dio e l’uomo: così abbiamo bisogno di “principi di ermeneutica non separati, ma solo autonomi”¹¹⁰, invece abbiamo bisogno di una comprensione totale del fenomeno religioso come manifestazione del Sacro come “dinamica del reciproco amore delle tre Persone Divine”¹¹¹. Se ognuno resta con il suo modo di fare ermeneutica, rischiamo di rimanere fuori dai sensi comuni che ci avvicinerrebbero fra noi e con Dio. Lo stesso procedimento è valido

¹⁰⁵ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell’induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 22.

¹⁰⁶ *Le Monde*, “La raison, la foi et le Pape”, 19 sept, 2006, edizione online, http://metreya.blog.lemonde.fr/2006/09/19/2006_09_la_raison_la_foi/, (consultazione: 16.03.2012).

¹⁰⁷ Miguel Àngel Ayuso Goixot, “Les Travaux des islamologues”, *Islamochristiana*, 35, Roma, (2009), 1-4.

¹⁰⁸ Jean Fontaine, “Peut-on porter un regard chrétien sur l’islam?”, *Islamochristiana*, 35, Roma, (2009), 153-156.

¹⁰⁹ L’ubomir Žak, “La Kenosis di Cristo nel età d’argento”, P. Coda - M. Crociata, *Il Crocifisso e religioni*, Città Nuova, Roma, 2002, 228.

¹¹⁰ Giovanni Rizzi, “Ermeneutiche a confronto per in discernimento”, M. Crociata, *Per un discernimento cristiano sull’islam*, Città Nuova, Roma, 2006, 34.

¹¹¹ P. Coda, *Dalla Trinità l’avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma, 2011, 539.

anche per l'enteismo, perché, come fenomeno non può essere compreso in modo isolato, dato che attraverso la manifestazione monotrinitaria, garantisce tanto un dialogo giusto quanto una profonda visione sul Sacro. La mono-trinita deve essere capita nella manifestazione visibile di tutto ciò che è la storia dell'uomo. Il concetto «mono-trinita», per essere analizzato in ambito teologico, deve essere visto come struttura interiore, attraverso la relazione concettuale tra mono-trinita e “*παράδωσις* trinitaria...in quanto ne esprime l'intrinseco *ritmo*”¹¹² e l'intrinseca forma trinitaria”¹¹³. Il mistero di Dio diventa visibile come ipostasi concreta che contrassegna il tempo con il fascino della durata e ci esorta al tentativo di pensare sull'eternità e sulla perpetuità. Scopriamo il nascondimento di Dio per manifestazione, perché il divino diventa tangibile nel Mistero, tramite Incarnazione e Spirito. La mono-trinita non deve essere capita come affermazione del Dio Unico e Trino ma come punto di partenza nella comprensione del Dio Unico e Trino. Dio si manifesta monotrinitario in ogni religione, qualsiasi sia la definizione o la modalità di intendere il Sacro. È interessante che ogni fenomeno religioso aspetta o ha intuito una manifestazione concreta del divino, perché l'uomo desidera un esempio divino di umanizzazione. Il fenomeno religioso non è ciò che si conosce o si riconosce ma il **come** lo si fa, “non è ciò che vediamo, ma il mezzo tramite cui vediamo ciò che vediamo”¹¹⁴. Lo *Spirito come presenza* che assiste al fenomeno della creazione e dello sviluppo dell'umanità consacra l'evidenza della mono-trinita. Le evidenze scritturistiche e profetiche sono delle luci della tendenza di affermazione della mono-trinita.

Un problema più vecchio richiede una chiarificazione. Si è detto tante volte che il razionalismo, nella ricerca di Dio, dei filosofi non ha fede; l'affermazione è giusta se tramite la fede capiamo il fideismo. Ancora non esiste una ragione ricercatrice che mette in discussione il problema di Dio, qualsiasi sia l'approccio, senza avere la fede in Colui che permette alla mente umana di esplorare razionalmente la Prima Causa: “cercare la dimostrazione dell'esistenza di Dio significa presupporre questa esperienza, poiché Egli, se fosse inesistente, non avremmo il desiderio di

¹¹² Idem, 54, la parola “ritmo” con riferimento alla dinamica della rivelazione Trinitaria.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 14.

dimostrarlo”¹¹⁵. Un razionalismo senza fede è un arsenale mentale che non ricorda nemmeno la prima causa, perché senza una minima certezza dell’Uno non puoi andare alla sua ricerca. D’altra parte non esiste fede che non abbia una minima ragione che cerca di spiegarsi una *ricchezza della fede*, perché senza la testimonianza minima nelle parole e nelle frasi razionali non può esistere la fede. Se la fede rimane fideismo non esiste, se la ragione rimane ricerca sotto l’impulso di Dio e della propria coscienza, diventerà una fede assunta, intesa e vissuta. Non è per essere franteso che vorrei proporre lo gnosticismo degli eletti, teoria ormai tramontata sia nello spazio razionale come anche in quello della fede. Una ragione che cerca, critica le proprie ricerche, giunge alla fine ad osservare come la fede nell’esistenza divina diventa un **dono** e prende le radici nella coscienza. La fede non si può esprimere da sola se non mediante la ragione, che sorprende il paradosso. È inutile fare una distinzione tra il Dio dei filosofi e dei teologi, così come faceva una volta Pascal, perché significherebbe che quelli che hanno la fede e che cercano di dire qualcosa di Dio si contraddirebbero affermando l’esistenza di due dei, e credendo che la loro fede sia l’ultima forma di conoscenza. In entrambi i casi, anche ricevendo la Rivelazione, possiamo sentire il limite umano che desidera limitare la conoscenza. Avere la fede significa conoscere, in parte, grazie alla Rivelazione, avere una ragione significa andare sulla strada (verso Dio) convinti dei limiti umani. Abbiamo un solo Dio che si lascia cercare e trovare dall’uomo limitato nella misura in cui Egli si rivela. Chi decide se un uomo, su questa terra, ha parte ai frutti del kerigma? Solo Dio. Ma chi garantisce che colui che ha una parte del kerigma, compie il mandato divino? “Non chiunque mi dice Signore, Signore entrerà nel regno dei cieli, ma colui che compie la volontà del Padre mio che è nei cieli (...); allontanatevi da me, voi che commettete iniquità”¹¹⁶, dice Gesù riferendosi ai veri discepoli. E per non mimare il relativismo così confuso, dobbiamo specificare che l’uomo e la sua coscienza passano al di là delle istituzioni; l’uomo ha bisogno della presenza divina e la sua coscienza valuta il dono ricevuto, come grazia, nel suo rapporto con il divino. In questa ottica l’incontro con il divino è possibile come dono della fede offerta da Dio che si esprime negli articoli, di fede, e queste sono espressioni della manifestazione, esempi

¹¹⁵ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell’induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 171.

¹¹⁶ *Bibbia*, Mt 7,23.

“espliciti adeguati all’atto mistico”¹¹⁷. La mono-trinita diviene un punto di dialogo tra la ragione che indaga e sta sotto l’influenza di Dio e agisce nello Spirito e la fede ricercatrice del senso che trova definitivamente il compimento nella manifestazione del Figlio di Dio. Tutti i processi dinamici limitati dell’uomo, attraversano il momento storico fino all’incontro definitivo con Dio. Si può parlare di un dialogo religioso solo partecipando al “mito del partner di dialogo”¹¹⁸. In tal modo, la mono-trinita spiega, sia l’immanente quanto il trascendente ipostatico, visto nella prospettiva dell’economia della salvezza, in tal modo Dio rimane invisibile e presente.

In questa ottica “Il politeismo geografico è topografico tende verso il monoteismo e enoteismo”¹¹⁹, verso il riconoscere un Dio che si manifesta in diverse modalità. Inoltre si può osservare che il “futuro delle religioni tende verso una nuova epoca assiale delle religioni”¹²⁰, e la monotrinita come punto d’incontro è un passo verso il compimento di quest’asse. La mono-trinita afferma un atto proprio alla Forza Divina – la manifestazione; e Gesù esprime “Unita Trinitaria de essenza ad intra”¹²¹. La manifestazione è il bisogno dell’uomo di avere un esempio concreto dell’atto salvifico, che si ritrova nell’Incarnazione di Dio. La monotrinita non è riduzione del divino ma un tentativo linguistico e mentale di definire il luogo dell’uomo in rapporto con il divino. Nell’epoca assiale, la filosofia e la teologia coincidono, senza negare la ricerca filosofica e la certezza teologica, si crea un’asse linguistico che intensifica il rapporto dell’uomo con il Divino. Il bagaglio filosofico profano si trasforma in Parola sacra con l’esplorazione dell’ambiente sacro. La Monotrinita è esplorazione filosofica di quello che l’evidenza della conoscenza umana propone con l’esperienza. Essa scopre i punti nei quali l’uomo si incontra con il *Dio-Uno*.

Il punto di partenza nella filosofia Vedanda non è Brahman, ma Ātman (Il Sé)¹²², nell’islam è Allāh come Dio assoluto, e nel Cristianesimo lo rappresenta il Dio-Incarnato, Cristo. La mono-trinita

¹¹⁷ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell’induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 98.

¹¹⁸ F. D’Sa, *Dio L’Uno e Trino e L’Uno-Tutto*, ..., 20.

¹¹⁹ Guida alle religioni, *Ideologia e vita delle più grandi fedi del mondo*, a cura di Franco Perini, Editore Paoline, Milano, 1987, 39.

¹²⁰ Giovanni Rizzi, “Ermeneutiche a confronto per in discernimento”, M. Crociata, *Per un discernimento cristiano sull’islam*, Città Nuova, Roma, 2006, 11.

¹²¹ P. Coda, *Dalla Trinità l’avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma, 2011, 94.

¹²² R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell’induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 147.

non è monismo, perché contiene l'evidenza del principio Unico manifestato dal corpo, evitando il panteismo. È l'asse oggettivo che mette in risalto la manifestazione del Divino nelle tradizioni rigorose che segnano la storia. Anche se è suggerita nel contenuto delle religioni non trattate nel presente studio, diventa punto d'incontro rigoroso di ogni fede che contiene il rigore dell'accoglienza del Divino nell'essere umano. Lo Spirito di Dio purifica l'evoluzione storica svelando il mistero di Dio mediante Cristo – Logos – Incarnato, in modo che sia possibile la purificazione del linguaggio umano che rende possibile l'esplorazione del mistero.

La mono-trinita afferma la Realtà Ultima nella propria forma di manifestazione, solo trinitaria, *in e mediante* la Creazione. L'azione di Dio Uno è costante nell'economia della salvezza della Creazione ed è esplicita la salvezza dell'uomo mediante l'Incarnazione. Dio salva il mondo al di là del paradosso, con l'amore e il sacrificio; il paradosso può essere enunciato come premessa fondamentale paradossale nel capire l'atto salvifico Trinitario. La mono-trinita è la costante del dinamismo della purificazione, che contrassegna la storia con la venuta di Cristo. È un raggio che illumina tutte le religioni: nell'induismo, islam e cristianesimo è evidentemente suggerito. Dal punto di vista strettamente filosofico, il concetto di mono-trinita non è un mistero, perché esplicita gli aspetti concreti e profondi del Co-principio metafisico, che governa il mondo mediante la capacità e le attività diverse ma intimamente legate tra di loro nella logica della Purificazione del Mondo, attraverso la manifestazione. La mono-trinita non è pura, non può essere definitiva né in sé stessa né nella manifestazione. Proveremo a disincantare la figura del monoteismo senza distruggerlo e cercheremo di togliere il velo con uno sguardo in ciò che consacra la certezza di Dio Uno, la manifestazione; la mono-trinita esprime "Trinità nelle sue azioni ad extra"¹²³ e in tal senso possiamo pensare di parlare della Personalità delle persone Divine. Proveremo la mono-trinita nella prospettiva del monoteismo senza dimenticare che l'induismo è apparentemente enoteismo.

¹²³ P. Coda, *Dalla Trinità l'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma, 2011, 94.

**ELEMENTI COSTITUTIVI
DELLA MONOTRINITA
NELL'INDUISMO**

Dall'enteismo diviso al "monoteismo" Incarnato

L'incontro tra il cristianesimo e l'induismo è un "incontro storico dei vivi"¹²⁴, un dialogo filosofico possibile al "livello intenzionale e analogico"¹²⁵ e può essere evidente, in primo luogo, attraverso la preghiera¹²⁶ che fonda un possibile dialogo. La preghiera è l'esperienza di essere ascoltato da Dio, e la "meditazione è l'esperienza con il Dio-Tutto"¹²⁷. Brahma-sūtra è la quintessenza della Vedānda dove appare Brahman in quanto non solo è direttamente l'origine ma, in modo sottile, "colui mediante il quale questo mondo è creato"¹²⁸, in tal modo si definisce la relazione tra l'Assoluto e il Mondo; la preghiera come meditazione è fondamentale.

Anche se la tradizione induista, sia nel suo aspetto filosofico che religioso, non è apparentemente monoteista, rileva un enteismo che, in sé, è un fenomeno che sente e porta la ragione e il cuore nella sfera monoteista, esprimendosi enteista. L'enteismo è il punto, nel processo storico del recupero del monoteismo, del riconoscimento del Dio Uno. Il monoteismo è presente nelle Upaniṣad successive, dove " il dio personale non è nominato deva (dio) ma *īś*, *īśā*, *īśvara* o *īśāna* che significa Signore oppure Quello Forte"¹²⁹ e più tardi diventa il Supremo Padrone (parameśvara)¹³⁰.

Nella pratica dell'enteismo, mediante l'adorazione alternativa del Dio

¹²⁴ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 135.

¹²⁵ Idem, 138.

¹²⁶ M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. De la epoca marilor descoperiri geografice până în prezent*, coordonato di Ioan Petru Culianu, Volumul IV, Polirom, București, 2007, 403. Ad Assisi il 27 ottobre 1986 è avvenuta la giornata mondiale di preghiera di tutte le religioni. Questo incontro è stato organizzato da Papa Giovanni Paolo II.

¹²⁷ F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 8.

¹²⁸ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 147-149.

¹²⁹ H. Sullivan, "Īśvara", ERM, Vol. 9, 2006, 184.

¹³⁰ P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 240.

supremo, si mettono in evidenza il sospiro dell'uomo manifestato a Dio e la ricerca dell'unità trascendentale sentita dall'essere umano nella sua dimensione unitaria, che fa appello sia all'origine, quanto alle finalità della vivificazione totale. Per il sapiente indiano Gaurināth Sastri “nel centro dell'insegnamento Bhagavadgītā si ritrova la triplice via e unica. Questi tre vie sono: azione, devozione e coscienza, ma tutte queste non sono isolate ma si ritrovano in un unico modo, in una relazione intima”¹³¹; aspetti che ritroviamo in Cristo, facendo riferimento nella nostra esposizione alle tre esigenze dell'essere. L'attaccamento così detto enoteista di Rig Veda è modificato mediante la contribuzione di un Dio visibile nei simboli di Puruṣa e Prajāpati, che appare nel Brahman¹³². Venerare la singolarità nella pluralità significa ricercare la manifestazione del divino o, in altre parole, mettere alla prova il divino o la sua chiamata, per compiere la ricerca umana che ha bisogno di evidenze. L'evidenza non è solo materiale e nasconde la sete dell'uomo dopo l'adempimento di tutto l'essere. Rimanda esclusivamente all'aspetto del desiderio dell'uomo di incontrarsi personalmente con la divinità, che ha ritardato a manifestarsi.

Enoteismo negli aspetti più profondi dell'intenzione dell'essere ricercatore è il tentativo di riconoscere la manifestazione di Dio. L'enoteismo è un passo avanti dopo il politeismo! Denota il dinamismo della conoscenza umana e la vicinanza all'Unità, Bello, Bene, Verità espresso mediante la diversità delle pratiche e delle invocazioni. Quando le esuberanti divinità vediche lasciano la scena, compare l'Unicità di Dio e Brahman come assoluto, “la distinzione tra Brahman e Dio non è molto chiara”¹³³. Sebbene si fondi sul principio della fonte, della sorgente, si può capire che Dio è un'allusione indiretta e subconscia alla pluralità degli dei, e in questo senso la distinzione è chiara. Se prendiamo in considerazione le concezioni che attraversano l'Occidente riguardo a Dio, ritroviamo queste in altre parole o in altre modalità di esporre il divino, e ci rimanda alla coincidenza dei significati. I ricercatori considerano che Brahman è in modo fondamentale immanente e Dio è Trascendente; Panikkar asserisce che l'affermazione è valida nel caso del

¹³¹ *Bhagavadgītā, Il canto del Beato*, a cura di Raniero Gnoli, Biblioteca Universale Rizzali, Milano, 1987, 7.

¹³² R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 174.

¹³³ *Ibidem*, 175.

monoteismo e non della Trinità¹³⁴. Dal punto di vista della *monotrinita* possiamo avvicinare Brahman immanente a Dio trascendente, perché nel suo Essere Brahman e Dio sono co – significativi, è l'unica identità valida nella logica dell'Assoluto, nella misura in cui l'assoluto segue la logica del riconoscimento umano. La mono-trinita nell'areopago del pensiero scopre un Dio (Brahman immanente – lo Spirito) un Brahman (Dio trascendente) e un Dio come primogenito della creazione, ossia manifestato o che chiediamo di manifestarsi. Un'altra interpretazione possibile nell'areopago del pensiero del fenomeno religioso, avendo alla base il principio della *mono-trinita*, è l'evidenza del Dio trascendente (Corano), Dio Incarnato nel cristianesimo e Dio immanente, come Spirito, nell'induismo. La divisione non è matematica, è l'intuizione delle realtà che governano il Mondo del dialogo; la distinzione è proposta in vista di un punto comune di partenza, in riferimento al dialogo interreligioso, in modo da conservare la ricchezza di ogni tradizione, il Dio *in sé*. Dio è Colui che si manifesta mediante le Scritture e i Profeti, e sostiene in totalità il mondo purificandolo, questi aspetti sono messi in evidenza da ogni tradizione religiosa.

In tutte le tre tradizioni troviamo una modalità speciale nelle spiegazioni con le quali possiamo capire che la Realtà Ultima si fa conoscere agli uomini. Le distinzioni non sono esclusivistiche: hanno alla base il Dio Unico, Dio Spirito e Dio Primogenito che si manifesta come necessità, perché ulteriormente, noi, trovando il senso del mondo, capiamo e siamo partecipi del mistero dell'Incarnazione. L'intuizione ha alla base da una parte il principio della mono-trinita, presente in tutte le tre tradizioni (induista, cristiana e islamica), e dall'altra, la manifestazione di Dio è accentuata in ogni tradizione: il monoteismo nel giudaismo¹³⁵, nell'islam e nell'induismo. In quest'ultimo possiamo leggere la prospettiva dell'immanenza e la forza dello Spirito, nel cristianesimo l'attualità dell'Incarnazione. La distinzione mette l'accento sull'*Intensità della Riconoscenza* di Dio che non è una logica dell'esclusione come se nell'Islam fosse presente solo l'aspetto monoteista, nel Cristianesimo

¹³⁴ Idem.

¹³⁵ Abbiamo tuttavia bisogno di queste tradizioni per capire la continuità. C'è un'esegesi abbastanza estesa nella cultura cristiana che mette in comune l'Antico Testamento e il Nuovo Testamento, ma questa ricerca non ci riguarda perché ci disponiamo per una separazione radicale e giusta tra giudaismo e il cristianesimo per evidenziare la ricchezza delle tradizioni esistenti nell'areopago del pensiero religioso e di proporre una nuova ermeneutica cristiana che ha alla base l'Incarnazione.

solo dell'Incarnazione e nell'Induismo solo dello Spirito; in tale ottica non possiamo parlare di mono-trinita ma abbiamo sottolineato il rischio di una possibile comprensione sbagliata. La mono-trinita si espone in tre aspetti nel capire l'evidenza del Divino manifestato.

Raimon Panikkar sostiene che “l'universo della fede è la pluralità dei dogmi”¹³⁶; si può così fare un'interpretazione dei dogmi secondo i loro sensi e trovare quello che hanno in comune, perché il rapportarsi dell'uomo, per cercare di essere quanto più profondo, ha bisogno della comprensione dei sensi di interpretazione. L'*Unicità del pluralismo religioso* propone per la discussione il problema della mono-trinita. L'aspetto della mono-trinita concilia ed è punto di partenza nel dialogo interreligioso e apre la strada verso un'ecclesiologia totale. Ignorare le differenze o l'identità dei significati vuol dire “la trascuratezza dell'equilibrio di una filosofia matura”¹³⁷. L'*Unicità del pluralismo religioso* necessita di un “quadro coerente d'intelligenza della fede”¹³⁸ nel senso della riconoscenza della storia delle idee di/su Dio.

Senza cercare con ardore di risolvere il problema del senso dell'uomo, ogni percorso della ricerca divina è inutile e non veritiero perché non può essere Intero. L'incontro tra le tradizioni religiose rileva un “dinamismo dell'incontro storico”¹³⁹, intellettuale e mistico, che ha come supporto e finalità l'intimità con Dio. Raimon Panikkar fa la differenza tra il “livello ultimo e ontologico (pāpamārthika) e il livello empirico ed epistemologico (vyāvahārika)”¹⁴⁰; a questi livelli la ricerca dell'enteismo riscopre il monoteismo e richiede la discussione nel segmento di un monoteismo che risponda alla necessità dell'essere e della *Teologia del compimento*. Si può parlare di Dio trascendente che si rivela nelle Scritture (sūtri) e di cui si aspetta un gesto capitale, il possibile riconoscimento dell'Incarnazione “questa totalità del donarsi”¹⁴¹ come ha fatto Gesù. L'enteismo non deve essere visto solo come un semplice rituale dell'uomo che adora in modo consecutivo la forza degli dei,

¹³⁶ F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 9.

¹³⁷ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 177.

¹³⁸ Giovanni Rizzi, “Ermeneutiche a confronto per un discernimento”, M. Crociata, *Per un discernimento cristiano sull'islam*, Città Nuova, Roma, 2006, 5.

¹³⁹ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 135.

¹⁴⁰ Idem, 152.

¹⁴¹ J. Ratzinger, Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret, Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, 67.

conferendo ad ognuno lo statuto di dio supremo ma come un gesto del placarsi interiore e della ricerca di un esempio concreto ed evidente che può consacrare la relazione tra l'uomo e il divino, che ha copertura nella possibilità dell'incarnazione di Dio. L'enteismo svela parzialmente la forza dell'unità divina mediante la conseguenza del riconoscimento del dio supremo. La strada storica, dal politeismo al monoteismo, passa attraverso l'enteismo e che, sebbene pratico, è un'intenzione monoteista. La necessità di trovare in ogni Dio l'espressione della forza come risoluzione del problema umano, la *salvezza*, mette in discussione la manifestazione dello stesso e della relazione cosmoteandrica nella quale la missione e la conoscenza del Dio Incarnato divengono capitali. Nell'enteismo possiamo parlare di un'intuizione del monoteismo che svela il suo volto nel processo storico o mediante la *grazia* del divino Incarnato di cui si aspetta l'evidenza della manifestazione. L'essere umano richiede la risposta alla domanda: Divinità come fai a compiere il mio essere totale? L'enteismo è storia e ricerca del Divino Incarnato, che è Presenza ed Evidenza cosmoteandrica, è monoteismo mediante l'intenzione, aspettando il processo di riconoscimento del Divino Incarnato.

Il Cristianesimo e l'Induismo si incontrano nella ricerca e nella spiegazione di Dio. La religione e dharma sono concetti omologati (non totalmente differenziati, né totalmente identici), perché non esiste una religione indiana, ma un dharma indiano¹⁴² e Gesù insegna nell'ottica di un mondo con dei fondamenti paradossali ma empirici. Dharma significa verità e si avvicina ai significati di "obbligazione morale, etica e anche alla prescrizione religiosa"¹⁴³. Il profetismo Vedico si sviluppa considerando il profeta, yogin per eccellenza, l'uomo per eccellenza, quello che in ebraico si esprime come *nabi*, l'uomo scelto da Dio. Sebbene il linguaggio e le culture siano diverse, il messaggio è lo stesso. Se escludiamo l'interpretazione rischiamo di annullare logicamente tutto il messaggio profetico nella sua dimensione di riconoscimento del divino. Ci sono dei riferimenti, riguardo alla venuta di Cristo, anche nella letteratura sacra Orientale, che devono essere intesi non con le parole ma col capire il messaggio; è specifico al pensiero orientale come ci

¹⁴² F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 8.

¹⁴³ William K. Mahony, "Dharma induso", ERM, Vol. 9, 89.

dobbiamo salvare e di quello occidentale chi sono, da dove vengo e dove vado. Benché gli aspetti si intreccino, Cristo risponde finalmente in modo paradossale con la sua presenza e questo stupisce. Francis D' Sa contrappone la sfera del dharma induista, che tende alla libertà definitiva ad un impegno libero che rispetta il mondo materiale, gli uomini e la comunità umana, perché il “dharma induista è l'essere teso alla totalità”¹⁴⁴. La totalità è, anche, fondamento cristiano, amore incondizionato verso il Padre. La verità su Dio è stata chiarita dall'Unicità dell'Essere che può essere spiegata come Brahman *in sé* o Dio Uno, e anche dalla necessità della manifestazione, ossia il Dio che si manifesta nella creazione, Īśvara come primo nell'ordine della Creazione mediante lo Spirito (che sostiene tutto) in vista all'essere umano ricercatore del suo risolvere l'identità e della sua salvezza. In tutti questi termini la mono-trinita è valida in questa Tradizione. Gli aspetti cristologici sono intuiti dalla sapienza induista mediante Īśvara, Kṛṣṇa, Puruṣa ecc., invece manca l'aspetto della manifestazione del Divino Incarnato, essendo una necessità intuitiva della filosofia induista. La mono-trinita è un principio intrinseco di cui fa parte secondo una logica rigorosa: Dio in sé, Dio che si manifesta con la creazione come primogenito, prendendo effettivamente parte alla Creazione – Īśvara che non è manifestato effettivamente con l'incarnazione ma il “primo nell'ordine della creazione che è stato” atteso nella storia come manifestato, e Dio che sostiene mediante lo Spirito. L'enteismo scopre molte qualità dell'essere degli dei ma in un vagliare della sostanzialità divina che agisce, possiamo constatare che Brahman in sé, Brahman – Īśvara e Brahman – Spirito, senza trascurare gli altri dei, sono sottoposti ad Ātman. Per evidenziare la modalità nella quale noi possiamo definire in termini sostanziali ed esauritivi il processo di cambio che avviene tra il Brahman in sé, Brahman e il Mondo, abbiamo bisogno del principio della mono-trinita. La mono-trinita scopre Dio che si manifesta ma anche l'Unicità di Dio in sé, facendosi, in tal modo, riferimento agli aspetti dell'Uno perché in nessun caso “non ci sono due Brahman”¹⁴⁵. Nella cosmologia della Rgveda, nella cima dello sviluppo umano, appare una trinità di principi nella misura in cui: l'essere primordiale *permette di uscire da sé*, come essere

¹⁴⁴ F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 7.

¹⁴⁵ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 197.

materia primordiale e poi comparando come *primogenito*. La sequenza triplice non suggerisce la mono-trinita ma aiuta a capire il triplice ritorno in Brahman, mediante il sonno, la morte, yoga. Lo schema è sostenuto dai difensori del sistema Sāṃkhya¹⁴⁶. Anche se Brahmā si trova nella triade con Viṣṇu e Śiva, non si fa riferimento alla mono-trinita perché Brahmā non si trova allo stesso livello di triade con Viṣṇu e Śiva¹⁴⁷; la trimūrti¹⁴⁸ spiega gli aspetti di Śiva. Nonostante ciò la “triade è presente nella mentalità popolare come tendenza sincretica”¹⁴⁹.

Dobbiamo seguire la ricchezza culturale e il messaggio di detta nobile tradizione e cercare di scoprire dove e in che punto si può intravedere un riferimento alla realtà di Cristo-Dio perché Cristo “non appartiene soltanto ai cristiani”¹⁵⁰. In questo senso nell’intervento umano la ricerca non ha il diritto alla “presunzione di assolutezza”¹⁵¹, perché evidenzia l’incompatibilità del dialogo, che invece deve tendere a una certa comprensione “senza rinunciare a nessuna verità fondamentale del cristianesimo o dell’induismo”¹⁵². La tradizione indiana, mediante la letteratura vedica, ci mette davanti la filosofia Upanisad dove è espresso il punto culminante della concezione riguardo al mondo; indagando questa sapienza, possiamo prendere in considerazione che, anche qui, Dio ha parlato mediante i profeti, perché ha parlato in “molte volte e in diversi modi nei tempi”¹⁵³. La concezione esiste fin dai tempi vedici, prebuddhisti, e non è stata superata, come significato filosofico, né dal buddismo né dal sistema Sāṃkhya¹⁵⁴. Ci sono tanti inni nella letteratura vedica che rimandano indirettamente o direttamente al problema cosmogonico e alla divinità. Facciamo appello alla concezione secondo cui la creazione ha avuto inizio dall’unità-totalità. Troviamo tanti tipi di cosmogonie negli inni vedici: il mito della fecondità delle acque primordiali (Agni), della decomposizione di un gigante primordiale (Puruṣa), del distacco della creazione da un’unità totalità, il rapporto tra

¹⁴⁶ P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 240-243.

¹⁴⁷ Wendy Doniger O’Flaherty, “Brahmā”, ERM Vol. 9, 54.

¹⁴⁸ Significa la triade: Brahman-Viṣṇu-Śiva.

¹⁴⁹ R. F. Giorgio, *L’induismo*, Il Mulino, Bologna, 2000, 55.

¹⁵⁰ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell’induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 45.

¹⁵¹ Giovanni Rizzi, “Ermeneutiche a confronto per un discernimento”, M. Crociata, *Per un discernimento cristiano sull’islam*, Città Nuova, Roma, 2006, 35.

¹⁵² R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell’induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 38.

¹⁵³ *Bibbia*, Eb 1,1.

¹⁵⁴ P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 240-243.

l'essere e il non essere o la creazione ex nihilo, il mito della separazione del cielo dalla terra (la lotta mitologica tra Indra e Vṛtra)¹⁵⁵. La cosmogonia unità-totalità, essere-non essere è presentata già come metafisica perché propone frontalmente l'ineffabile, propone il paradosso. È il più alto punto toccato dalla speculazione filosofica vedica. L'Essere Supremo non conoscibile "Uno" trascende sia la creazione sia gli dei (la creazione secondaria)¹⁵⁶.

Riguardo al mistero, i sapienti (saggi) chiamano in molti modi quello che è l'Uno¹⁵⁷ (ekam), il mistero è nascosto perché si rivela agli uomini. Non si può parlare di un mistero in modo oggettivo, perché facciamo parte di lui ma il mistero non è soggettivo perché noi, i soggetti, non costruiamo tutto; in tale modo Cristo è il mistero mediante cui l'uomo si rivolge verso Dio, perché è "la vera icona dell'interno del Mistero"¹⁵⁸.

Aspetti di Brahman e la possibilità della sua comprensione

Allora non esisteva nessun essere, né il nulla; non era l'aria, né il cielo lontano. Che cosa copriva? Dove? Sotto quale cura erano le acque? Forse era una profondità senza fondo?

Allora non era la morte, né l'immortalità; il segno della notte e del giorno ancora non era.

Liberò soffiava senza soffio questo P'Uno¹⁵⁹, sopra di lui non esisteva niente altro.

All'inizio era il buio avvolto di buio; questo Tutto era un tratto vago di acque... il legame con il non essere lo hanno trovato i sapienti indagando con sapienza nelle loro anime. Il loro raggio luminoso era rivolto di traverso; è stato forse un sotto? È stato forse un sopra?

Chi sa veramente, chi potrebbe dire veramente qui sulla terra, da dove è nato, e da dove è questa creazione?... Da dove è nato questo mondo, se lo ha fatto o no, colui che è il suo padrone nel cielo più alto, solo quello lo sa ...¹⁶⁰

(Cf. Rig Veda X,129).

¹⁵⁵ M. Itu, *Filozofia și Istoria Religiilor*, FRM, București, 2004, 131.

¹⁵⁶ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze, 1981.

¹⁵⁷ Cf. Rig Veda I, 164,46, P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966.

¹⁵⁸ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 54-56.

¹⁵⁹ Non voglio insistere sugli attributi di quell'Uno, le interpretazioni sono numerose nel pensiero indiano.

¹⁶⁰ T. Simenschy, *Cultură și filozofie indiane în texte și studii*, ESE, București, 1978, 45. È interessante che non troviamo una denominazione precisa per ciò che era prima della creazione, ma troviamo in molti altri testi indiani delle denominazioni di ciò che è stato prima della creazione. Il Creatore ha diversi nomi presso Brahman: Brahman: Prajapati, Brahmanaspati, Visvakarman. Sembra particolarmente importante il fatto che questo creatore è separato dalla creazione e veglia alla creazione. I testi induista contiene molte affermazioni contraddittorie che aumentano il mistero, che affermano il paradosso e per questo l'impossibilità di dire tutto su dio, ma descrivono tramite il pensiero la modalità veridica di affermare qualcosa del padrone di questo universo.

Dio, in entrambe le tradizioni, è il “Simbolo ineffabile che esprime per noi l'intenzionalità (imperfetta)”¹⁶¹. Il principio creatore era troppo complesso come descritto in tanti inni di filosofia indiana, ed era denominato Brahman. È senza uno spazio: “Brahma, veramente (...), l'uno; illimitato (senza fine) a est, illimitato (senza fine) a sud, illimitato (senza fine) a ovest, illimitato (senza fine) a nord e su e giù, illimitato (senza fine) in tutti i lati. Per Lui non esiste nessuna regione del cielo a est o in qualche altra parte, niente obliquo, niente giù e su”¹⁶². Brahman appare abbastanza frequentemente come il “più grande del grande” (Kaṭh 2,20, Svet. 3,20); Egli è “onnipresente” (Svet 6,17); Brahman è atemporale: “indipendente da quelle passate e quelle future” (Kath 2,11); “Il Padrone di quelle passate e quelle future” (Brh. 4,4,15); Egli è il Creatore dell'Universo: “di cui è l'origine di questo universo” (Badarayana 1,1,2); Brahman è: “colui dal quale nascono questi esseri, mediante il quale una volta che sono nate, vivono, in cui esse riposano”¹⁶³, entrano di nuovo, questo cerca di conoscere questo è Brahman” (Taitt 3,1). È Creatore e Sostenitore¹⁶⁴; come governatore del mondo: “egli è il protettore del mondo, egli è il principe del mondo” (Kaus 3,8); è la causa unica e ultima del Mondo, e Madhva spiega otto variazioni di cui causa è Brahman: *ṣṛṣṭī* (produttore), *sthiti* (esistenza), *samhāra* (distruttore), *niyama* (ordinatore), *jñāna* (ignorante), *bandha* (legame) e *mokṣ* (salvezza, liberazione), qui abbiamo una definizione complessa ed essenziale di Brahman, come l'Essere, Conoscenza e Beatitudine, Verità, Coscienza e Infinito, e tutte queste sono conoscenze accidentali, perché Brahman è una “specie dell'Essere che trascende la conoscenza sensoriale”¹⁶⁵.

Nell'induismo “Brahman o Brahmā è il nome del dio creatore”¹⁶⁶. Tutto quello che si dice del Creatore e Sostenitore del mondo, è paradossale e non si può esprimere totalmente in modo razionale, quello che è valido anche per una poesia o un pezzo musicale. Tuttavia si dice che Brahman è “ciò che non si può dire in parole, ma mediante il quale

¹⁶¹ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 141.

¹⁶² Cf. Maitraiany, P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 240-243.

¹⁶³ Si rimanda ad una modalità dinamica del mondo che si purifica.

¹⁶⁴ P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 260-233.

¹⁶⁵ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 146-149.

¹⁶⁶ Wendy Doniger O'Flaherty, “Brahmā”, ERM Vol. 9, 55.

le parole possono parlare (...) ciò che con la mente non può essere pensato, ma mediante il quale la mente può pensare perché il Divino viene nei pensieri di quelli che lo sanno al di là del pensiero e non a quelli che si immaginano che a questa forza si può arrivare con il pensiero. La Divinità è sconosciuta ai sapienti e conosciuta agli uomini semplici. La Divinità vive in estasi di un vissuto che apre la porta della vita eterna”¹⁶⁷. Dio non è un essere aggiunto al mondo, non si identifica con esso, ma è al di là del mondo; al Divino “non si arriva come un risultato profondo del processo intellettuale, ma la vicinanza è alla base e deve essere una maturazione dell’essere umano”¹⁶⁸. Brahman “essendo immanente è al limite dell’intelletto”¹⁶⁹, in modo che può essere pensato *in sé* indipendentemente dal suo effetto creativo: Il Mondo.

Brahman è il fondamento del desiderio dell’uomo di conoscere Lui e il mondo, è desiderato oltre la contingenza¹⁷⁰. Il desiderio è dinamismo come dono, grazie a Brahman manifestato nello Spirito. La dinamica prende corpo nella contingenza, e Sankara sostiene che il desiderio è suscitato da *sūtra*¹⁷¹, e Panikkar prosegue dicendo che il desiderio porta nella vita e in discussione il problema della sofferenza¹⁷², perché la nostalgia dopo l’Assoluto è consumatrice. Lo studio dell’Assoluto non è astratto, ma strettamente legato con l’esperienza personale, anche se parte da Brahman-Essere, dagli esseri concreti, si arriva al non-Essere, perché “tutti i riferimenti a Brahman riguardano il mistero dell’Assoluto”¹⁷³.

Brahman è assoluto trascendente, al di là dell’Essere e del non-Essere: ab-solutus, ossia privo della relazione¹⁷⁴. Dire di Brahman trascendente che è privo della relazione significa in modo logico una mancanza, che non sappiamo come comprendere e nemmeno intuire, né postulare per cercare la definizione di questo ab-solutus senza relazione. La dualità Brahman come *Īśvara* e mondo mette in risalto la Realtà dello stesso come necessario in se stesso non privo della relazione. In questi termini possiamo parlare non della dualità o trinità ma della *mono-trinità*, che è sufficiente a sé stessa e che si esprime per invitarci alla contemplazione

¹⁶⁷ Cf. K. Armstrong, *Storia di Dio: 4000 anni di religioni monoteiste*, Venezia, Marsilio, 1995.

¹⁶⁸ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell’induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 141.

¹⁶⁹ *Ibidem*, 173.

¹⁷⁰ *Idem*, 157-161.

¹⁷¹ *Idem*, 161.

¹⁷² *Idem*, 161.

¹⁷³ *Idem*, 173.

¹⁷⁴ *Idem*, 188.

di *Brahman* al di là dell'Essere e Non-Essere. Panikkar sostiene che Brahman è *sat, cit, ānanda*: *sat* fa capire Dio *in sé*, dove la relazione non può essere pensata, *cit* – disegna la pura conoscenza e niente più di Dio *in sé*, *ānanda* significa Brahman nella sua autosufficienza¹⁷⁵. Gli esempi non fanno riferimento all'isolamento di Dio dallo spazio logico della *mono-trinita* ma all'Unicità di Dio nell'asse della *mono-trinita*, unicità che, come trucco mentale, cerca di spiegare la privazione della relazione.

Nel Rig Veda X,121 troviamo: “Prajāpati crea l'acqua primordiale (...)” essendo “Il Padrone della creazione”¹⁷⁶ e nel Brahmane, Brahman è identificato con il Prajāpati, significa che Il Signore crea¹⁷⁷. Si parla di un Creatore dell'Universo, che è visto come personale¹⁷⁸. È presente l'idea di scioglimento, di separazione da un essere spirituale. Una dinamica che implicitamente dà l'idea di purificazione mediante lo scioglimento e la creazione. Nell'essere spirituale preesiste la volontà di creare. Dal punto di vista indilogico Brahman non è personale ed è un Dio nel senso transpersonale come espressione della divinità¹⁷⁹.

È evidente l'esistenza di un movimento, di un dinamismo da una parte e dall'altra l'esistenza di un Creatore diverso dalla creazione. Il testo si domanda, giustamente, cosa esisteva all'inizio. Chi è stato al di là dell'essere e del non essere, al di là della nostra modalità di percepire le cose “di sotto – di sopra”. In riferimento a “quel” **PUno** (*tad ekam*), Paul Deussen osserva che “questa perdura come un'onda mancante di luce...”, facendo in tal modo riferimento alla *Ruah* della tradizione giudaica; poi si sviluppa dalla prospettiva Uno-Tutto un'ermeneutica della mono-trinita che, dalla prospettiva della persona, come osserveremo in seguito, giustifica, rafforza e spiega la Trinità del Dio Unico esistente nel Cristianesimo. **L'Uno** precede l'universo e crea il mondo dal proprio essere senza perdere la trascendenza. Brahman è “oggetto dell'amore umano”¹⁸⁰, essendo fondamento dell'essere che scopre l'**io** come persona. Dall'altra parte si parla della divisione violenta di una totalità in vista della creazione del mondo o del suo

¹⁷⁵ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 188.

¹⁷⁶ T. Simenschy, *Cultură și filozofie indiană în texte și studii*, ESE, București, 1978; il testo vedico parla di “sorvegliante”. Non insisto sulla cosmologia. La sua ricerca è particolarmente importante, ma ci limitiamo a sottolineare il problema “Il padrone della creazione”.

¹⁷⁷ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 173.

¹⁷⁸ T. Simenschy, *Cultură și filozofie indiană în texte și studii*, ESE, București, 1978, 48.

¹⁷⁹ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 172.

¹⁸⁰ *Ibidem*, 174.

rinnovamento¹⁸¹. Si constata la presenza di un Creatore distinto dalla creazione e nello stesso tempo un movimento e un dinamismo che lo accompagnano. Dio e il cosmo non sono identici perché il cosmo è il corpo di Dio e Dio è l'anima del mondo. L'analogia corpo – anima descrive la relazione tra Dio e il cosmo: “Il corpo ha visto e ricevuto la persona, egli è di fatto il corpo animato, nella realtà essendo la persona incarnata; quello che fa la differenza tra il corpo e il cadavere è la persona. Tuttavia, la persona può percepire il corpo che attraversa il corpo (carne); chi vede il corpo vede la persona, chi non vede il corpo non vede nemmeno la persona”¹⁸². In tal modo, Cristo, attraversando la Creazione, la purifica. Per Saṅkara, *janmādi* significa origine, conservazione e dissoluzione, *yatah* configura Brahman come causa, ossia “da cui viene l'origine”¹⁸³. San Paolo spiega nell'areopago ai filosofi: «in Lui viviamo, ci muoviamo e siamo»¹⁸⁴, “come hanno detto alcuni tra i vostri poeti”¹⁸⁵, e Varuna parla al suo figlio Bhṛgu “tramite il quale una volta creati, viviamo per ritornare a Lui”¹⁸⁶. La religione cristiana sottolinea l'aspetto umano, il dharma indiano l'aspetto cosmologico. Per diventare “veramente cattolica, la religione cristiana ha bisogno dell'aspetto della totalità”¹⁸⁷. Nell'intero contenuto vedico si osserva facilmente l'idea che rivendica l'esistenza di un Padrone e Creatore dell'universo distinto dal Padrone e Creatore.

Panikkar, sintetizzando il commentario di Saṅkara, fa notare che:

“Brahman è la causa dell'origine, della conservazione e della dissoluzione del Mondo. Questa causa non può essere dedotta da un certo tipo di conseguenza valida; questa causa non è oggetto di conoscenza sensoriale, ma è oggetto dei testi Vedānda ed è scoperta mediante un'esperienza particolare: *l'intuizione advaitica* che è una visione a-dualista sulla realtà che non è monismo”¹⁸⁸.

Tutto questo processo è frutto dello Spirito che aiuta nella scoperta della Realtà Assoluta, perché «Io sono dio», nella spiritualità induista ha

¹⁸¹ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze, 1981.

¹⁸² F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 84.

¹⁸³ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 149.

¹⁸⁴ *Bibbia*, At 17,28.

¹⁸⁵ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 150.

¹⁸⁶ Cf. TU III,6, in R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 150.

¹⁸⁷ F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 37.

¹⁸⁸ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 153.

significato particolare di esprimere la nostra dipendenza riguardo a quello del «Tu» con la sua pienezza «Io sono dio», che non significa che l'uomo denomina Dio se stesso ma esprime la totale dipendenza da Dio. Più grave è l'affermazione che si presenta nello spazio cristiano secondo la quale Cristo è venuto per divinizzare l'uomo¹⁸⁹. In tal modo Dio è "IO" "Abam" ossia "Io sono colui che sono" e noi, uomini, siamo "tu" nella misura in cui Lui è "Io sono", senza svelare totalmente il mistero¹⁹⁰. In questa ottica l'esegesi cattolica e rabbinica spiegano la relazione tra Mosé e il "fuoco ardente", che si stabilisce tra "Io sono Colui che sono"¹⁹¹ e "tu"; con riferimento a Mosé, è l'essere umano e di più "Io sono chi Io sono", è un "invito a non fermarsi al Nome di Gesù, così come suona"¹⁹² a Gesù storico ma anche Gesù Cristo che ha prosistenza e da fundamenta all'antropologia e al legame tra Spirito di Cristo e spirito dell'uomo storico.

Lo scopo principale nel Vedanda-sūtra è quello di proclamare Brahman come Assoluto, il principio supremo, la causa di tutto, in tal modo possiamo scoprire:

*"Il desiderio di conoscere Brahman
Brahman come origine e universo provengono da Lui
Brahman è la fonte delle Scritture
Brahman è conosciuto mediante le Scritture"*¹⁹³.

Veda presenta Brahman come una forza misteriosa (...) colui che è il fondamento della totalità dell'esistenza, come axis-mundi, supporto dell'universo e il Signore supremo¹⁹⁴, nel Upaniṣad. Brahman è intimamente legato con il fondamento del Mondo, come primo principio "Brahman è denominato Finalità"¹⁹⁵.

Brahman coincide con Dio, o "Brahman è Dio"¹⁹⁶ ma forse la modalità di spiegare l'Assoluto *in sé* e in relazione con gli esseri, il

¹⁸⁹ Cristo mediante la sua venuta nel corpo offre all'uomo la possibilità di ritornare nella vicinanza di Dio, ma in nessun caso di diventare Dio. Essere in armonia con la presenza Trinitaria non significa essere partecipe intrinsecamente alla sua vita realzionale.

¹⁹⁰ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 143.

¹⁹¹ *Bibbia*, Es 3,14.

¹⁹² P. Coda, *Dalla Trinità l'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma, 2011, 154.

¹⁹³ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 153.

¹⁹⁴ *Ibidem*, 173.

¹⁹⁵ Cf. Mundu II, 2,4, in R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 173.

¹⁹⁶ *Ibidem*, 178.

Mondo, il cosmo, non fa riferimento, in ultima istanza, a tutto ciò che succede sotto lo sguardo di Dio? In questo senso “il dharma indiano deve diventare più umano per non rimanere cosmico”¹⁹⁷. Così come nell’Occidente riguardo a Dio si sono radunate delle spiegazioni e si sono definiti dei dogmi, così non dobbiamo negare niente della verità di ogni tradizione ma arricchire la cultura religiosa con degli elementi che compongono il suo tesoro. Il gesto non è sincretismo, perché il sincretismo non è un gesto culturale. Il sincretismo annulla l’identità religiosa ma nella nostra opzione culturale l’identità rimane perché ci affidiamo ad essa che ha alla base l’esperienza coerente dell’individuo nel quadro delle tradizioni. Se cerchiamo Dio senza cercare la **Salvezza** rischiamo di scoprire dei semplici sillogismi logici che non fanno altro che appesantire la tolleranza, l’amore, il dialogo, la vicinanza di Dio come progetto per l’umanità e implicitamente per ogni anima umana che piange, soffre, gioisce e cerca la felicità. Dio rimane una Realtà Ricercabile ma espressa a parole, e per questo il dono dell’Incarnazione unisce la ricerca e l’esperienza concreta di un Dio tra gli uomini, Dio con noi¹⁹⁸.

*La prospettiva della manifestazione divina
oltre Īśvara - Puruṣa - Kṛṣṇa verso Cristo*

Prima di Gesù troviamo un arsenale intellettuale e morale straordinario riguardo alla Realtà Ultima, l’umanità e il cosmo; la Realtà Ultima si trova sempre nel tentativo di coniugare, separare e spiegare queste entità. Dio si rivela nella storia progressivamente e geograficamente mediante le persone scelte. Quello che è giudaismo per i cristiani in grande misura è anche il messaggio orientale - Vedico – per il Nuovo Testamento. Esiste una relazione tra l’umanità e il Divino ben definita e fondamentale, che attraversa la storia di ogni popolo, la relazione consacrata che si può osservare nel significato del *profeta* dall’esigesi ebraico - cristiana e la comprensione del *sapiente* che accompagna la formazione scritturistica induista - ṛṣi.

¹⁹⁷ F. D’Sa, *Dio L’Uno e Trino e L’Uno-Tutto, Introduzione all’incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 38.

¹⁹⁸ *Bibbia, Mt 1,23.*

L'elemento suggestivo nel significato riguardo a *Cristo* è, *Īśvara* che può essere inteso come *Dio* perché una divinità dinamica ed è il Dio di tutte le divinità¹⁹⁹. In questa linea, in Taitt. Ar. troviamo: “Prajāpati, costruendo i mondi, è entrato nel proprio Se, come il primogenito dell'ordine, nel proprio Essere”. I significati del Prajāpati descrivono sia le attività di Brahman, esteriore, quanto la sua vita intima che rimanda direttamente al significato di Cristo. Prajāpati non è ricco in significati come è *Īśvara*, e non vi insistiamo.

La descrizione della creazione negli inni vedici e Brahmani mette in risalto un principio primordiale che produce la materia e poi *come primogenito entra in essa*²⁰⁰. In questo piccolo brano si può dire che si trova una *intuizione-profezia* riguardo alla creazione di Cristo dal seno del Padre, come “primogenito di tutta la creazione”²⁰¹, continua mediante l'ingresso nella storia di Cristo, poiché il suo Messaggio non è stato preparato soltanto nel cielo ma anche sulla terra²⁰². Il significato riguardo a Cristo, come colui mediante il quale tutto ha preso vita,²⁰³ lo troviamo nel Rgveda (10,63,8) mediante *Īśvara*, indicandosi il potere specifico della divinità o la sua dominazione sul cosmo e dei processi della natura²⁰⁴.

Negli antichi Upaniṣad, il termine Puruṣa si riferisce al primo uomo la cui esistenza è in totalità “il sé” (*ātman*). “All'inizio questo mondo era solo *il Se (Ātman)* in forma di *persona (Puruṣa)* (Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 1,41), e quando Puruṣa viene all'esistenza per la prima volta, egli diventa consapevole di sé ed esclama «*Io sono*»”²⁰⁵. Tanti miti della creazione presentano Puruṣa come colui che forma la nuova creazione²⁰⁶. Puruṣa completa il decoro dei significati di *Īśvara* e li troviamo contenuti in Cristo, perché “l'Incarnazione prima di tutto è vista come prima intenzione di Dio. Questa intenzione è vista come un preavvertimento nel piano creatore divino, ma senza guarire, riparare mediante l'atto del ristabilire l'ordine, mediante il peccato”²⁰⁷. Ci

¹⁹⁹ H. Sullivan, “*Īśvara*”, ERM Vol. 9, 185.

²⁰⁰ Qui appare la dottrina della creazione nella Veda Antica in Deussen; P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 18.

²⁰¹ *Bibbia*, Col 1,15.

²⁰² M. Eliade, *L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001, 46; .

²⁰³ *Bibbia*, Gv 1,3.

²⁰⁴ H. Sullivan, “*Īśvara*”, ERM, Vol. 9, 185.

²⁰⁵ Cf. Bṛhadāraṇyaka 1,41, ERM, Vol. 9, 289.

²⁰⁶ Edeltraud Harzer, “Prakṛti”, ERM, Vol. 9, 289.

²⁰⁷ Karl Rahner, *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Paoline, Roma 1965, 182.

possiamo domandare giustamente secondo le spiegazioni di Deussen: forse la filosofia vedica ha pensato l'esistenza di Cristo prima della creazione? Questa filosofia può contenere dei riferimenti più difficili da capire da intendere, da entrambe le tradizioni? Cristo rimane un mistero sia per gli uni quanto per gli altri²⁰⁸; i concetti che troviamo, da una parte in Puruṣa e Īśvara, e da dall'altra in Cristo, coincidono sia nel significato dell'esistenza anteriore della creazione quanto nei concetti di *Signore* e *Persona*. Ci possiamo domandare: chi è il manifestato nella concezione induista? Brahman? Solo la natura? Īśvara? Puruṣa? Il termine *īśāna* deriva dalla parola *Īśvara* designa *colui che guida* ed è attribuita a più divinità. Nel Taittirīya Brāhmana, Īśāna diviene il nome proprio di una divinità specifica ed indica il Signore dell'universo; e la concezione nell'upaniṣad designa "colui che ha emanato l'universo, egli è il sostenitore, il capo dell'universo, e la sua conoscenza offre l'immortalità"²⁰⁹. Il messaggio di Cristo può essere ricevuto da questa tradizione perché Cristo non è "un imperialismo cristiano"²¹⁰, e in Lui si trova la pienezza del senso della ricerca mediante *Īśvara e Puruṣa*, senso che è manifestato con l'Incarnazione. Panikkar afferma una visione cosmoteandrica nel libro "Il Cristo sconosciuto dell'Induismo"²¹¹, visione che non toglie niente alla Rivelazione definitiva di Dio-Incarnato. Ma quale aspetto di Brahman si manifesta, in quale logica? Forse una Trinità Cristiana? Esiste un'aspettativa? Perché? Quando? Che cosa? Proprio lo scopo dell'intervento induista parla della modalità di salvezza (*mokṣa*). Īśvara è la conoscenza di Brahma ed è l'equivalente omeomorfo della parola Signore, come aspetto manifestato. Puruṣa nasconde tutti gli esseri, gli dei, le Scritture Sacre²¹² ed è "l'equivalente omeomorfo di antropos, l'uomo cosmico e originario"²¹³, nominato *Signore* perché governa l'universo. Il senso di Puruṣa come uomo cosmico e originario lo troviamo nel significato adamico mediante la

²⁰⁸ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 21.

²⁰⁹ H. Sullivan, "Īśvara", ERM, Vol. 9, 185.

²¹⁰ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 201.

²¹¹ *Sconosciuto* lo possiamo tradurre tramite rilevato e non rivelato, nel senso di uno svelamento della tradizione ontologica induista sull'orizzontale o nel senso dell'esplicitazione della realtà cosmoteandrica. *Sconosciuto* può significare conoscere Cristo senza chiamarlo (Mt 25,37). in questo senso Panikkar osserva <<Cristo non è sacramento solo della Chiesa ma del mondo perché è Dio >> in R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 60.

²¹² F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 30.

²¹³ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 61.

presenza dello Spirito che anima l'argilla e le dà la vita. Adamo riceve lo Spirito di Dio, mediante Cristo. In tal modo la relazione tra l'uomo celeste e Brahman, come Dio, è possibile grazie al sacrificio di Puruṣa che deve essere inteso come la generazione di Cristo nel seno del Padre, relazione possibile grazie alla mediazione dello Spirito di Cristo, che è generato dal Padre e dal Figlio nella concezione cristiana. Questa caratteristica di Puruṣa non altera l'essenza di *Īśvara* ma la fortifica, perché *Īśa* nell'Upaniṣad è Dio totale, e Puruṣa solo una conchiglia²¹⁴. L'opinione del pensiero occidentale, in riferimento all'intervento della ricerca di Dio, si fonda sulla forza dell'uomo. Forse questa forza non è grazia mediata? La grazia crea conflitti? La tradizione induista chiama la grazia in modo diverso dal cristianesimo ma forse non è lo stesso uomo che cerca e incontra il divino con il Brahman manifestato? In conclusione l'uomo, di qualsiasi parte sia, cerca ugualmente, sebbene i riferimenti siano differenti. Il manifestato Brahman non ha copertura storica con l'incarnazione; ma fa riferimento alla natura divino - umana della persona di Cristo, comprensione avviata con *Īśvara*, purché Patañjali nel suo sistema yoga afferma che *Īśvara* è "colui che assiste gli yoghini nello sforzo spirituale"²¹⁵, riflettendo in tal modo il legame intimo tra il divino e l'umano. In questo senso, nella preghiera cristiana troviamo la supplica dello Spirito di Cristo. Un passo importante è che *Kṛṣṇa* si presenta come persona ed esiste la tendenza nella tradizione indiana di "unire insieme il cosmo e la persona"²¹⁶. La visione antropologica rileva la partecipazione alla vita in Dio Uno e Trino, e il cosmocentrismo implica un "Uno - Tutto che sostiene l'uomo e il cosmo"²¹⁷.

Nota Paul Deussen che l'intelletto cosmico appare come portatore al mondo (*Hiraṇyagarbha*, *Mahān*) e corrisponde con *νοῦς* dei neoplatonici²¹⁸. Nel *Bhagavadgītā* la comprensione della natura del *Signore* si riferisce al *Signore di tutte le creature* che è "oggetto dell'amare"²¹⁹, suggerendo la relazione privilegiata tra Brahman e *Īśvara*. La Parola

²¹⁴ H. Sullivan, "Īśvara", ERM, Vol. 9, 185.

²¹⁵ *Ibidem*, 184.

²¹⁶ F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 79.

²¹⁷ *Ibidem*, 8.

²¹⁸ P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 240-243.

²¹⁹ H. Sullivan, "Īśvara", ERM, Vol. 9, 185.

Incarnata ha delle coordinate valide nel pensiero di Upaniṣad inteso come primogenito. La relazione *Īśvara - Puruṣa* non afferma l'identità tra Brahman e la Trinità cristiana ma, intesa nel quadro della mono-trinita, è un passo avanti nella comprensione di Dio Unico e Trino. La relazione *Īśvara - Puruṣa - Kṛṣṇa* rimuove la confusione con la Trinità cristiana con la copertura che rappresenta Puruṣa per *Īśvara*; la relazione *Īśvara - Puruṣa - Kṛṣṇa* rafforza la mono-trinita nell'aspetto secondo – la manifestazione – o la necessità della stessa espressa con la relazione ***Īśvara - Puruṣa - Kṛṣṇa***. Cristo è la sintesi dei significati della relazione tra *Īśvara - Puruṣa - Kṛṣṇa*, e come Lui si è manifestato possiamo sorprendere la generazione di Cristo prima dei secoli essendo dello stesso essere con *Brahman*²²⁰.

Come può essere intesa la manifestazione di Brahman dalla prospettiva della presenza di Cristo il quale raggiunge l'uomo mediante il sacrificio, portando in modo esemplare il suo dolore della vita e facendo vedere storicamente nella creaturalità la risoluzione e la finalità? Solo kenosis, asserisce Panikkar, permette l'Incarnazione, e l'Incarnazione porta alla Risurrezione²²¹, perché il *Signore-Īśvara* diviene l'interprete come “spirito incarnato e abita nel mondo fenomenologico”²²². *Īśvara* non è identico a Cristo: è aspettato nella dimensione della manifestazione dopo le coordinate della manifestazione di Cristo – Incarnazione, la risoluzione del senso della sofferenza. Panikkar aggiunge che *Īśvara* è “il Signore come prima origine del Mondo”²²³; la spiegazione rimanda alla forma della mono-trinita, che contiene in sé un aspetto della manifestazione del divino, spiegato nella concezione cristiana tramite la venuta di Cristo, perché Brahman “è identificato con *Īśvara* di Śāṅkara”²²⁴. Nella spiegazione Śāṅkara usa la parola *Īśvara* ma di fatto parla di Brahman personale che è ricordato come portatore della rivelazione divina e suo intermediario nella relazione con gli uomini (Chāṅd 3,11,4)²²⁵.

“***Īśvara è Brahman***”²²⁶, nella comprensione della Rivelazione, è il

²²⁰ Brahman compreso qui come Dio.

²²¹ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 99.

²²² H. Sullivan, “*Īśvara*”, ERM Vol. 9, 185.

²²³ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 149.

²²⁴ *Ibidem*, 47.

²²⁵ P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 240-243.

²²⁶ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 188.

primo frutto della creazione. In tal modo Īśvara presuppone una relazione profonda con Brahman *in sé*, con la sua, in cui constata lo svelamento come primo frutto e primo passo nella comprensione del senso insondabile di Brahman. *Īśvara non è il Mondo*, perché si può osservare l'Unicità distinta tra Brahman e il Mondo; il dualismo e il monismo sono in frantumi²²⁷, così si intende "l'alterità di Dio rispetto al mondo"²²⁸. Brahman *in sé* si distingue dal Brahman nel Mondo mediante lo Spirito che si manifesta, e non si dice che è creato come primo frutto. Nelle coordinate, la mono-trinita non è monista, perché il principio non è sostitutivo della manifestazione, né essa è sostitutiva del principio. Conservando la trascendenza e la manifestazione di Brahman, possiamo osservare il modo in cui Egli si fa conosciuto sia *in sé*, sia come *manifestazione*. La modalità di vedere le cose propone la mono-trinita come punto di partenza sia di quello che rimane nascosto, quanto dello svelamento di ciò che si manifesta ed ancora non è totalmente conosciuto.

Panikkar conclude il commento cristologico con queste parole: "Colui dal quale questo mondo proviene e nel quale ritorna e dal quale è sostenuto da Īśvara, Cristo"²²⁹. Non si tratta dell'identità ma della necessità di Īśvara di manifestarsi in senso cristologico, perché si aspetta l'Unto di Brahman: il fenomeno dell'Incarnazione non è solo temporaneo²³⁰, egli ha delle coordinate salvifiche circa la sua unione con uomo con Brahman mediante Ātman, in quanto esiste un legame stretto tra Ātman come Spirito Supremo e *ātman* come spirito individuale, e la relazione moderata da *manas* facilita l'incontro con Brahman²³¹. Se la razionalità scopre l'esistenza di Brahman, questa è incarnata in una persona umana che è arrivata ad un grado alto di purificazione, di libertà della volontà²³², prosegue Panikkar che non solo la razionalità scopre ma l'essere umano stesso "malato" svela la realtà, del Mondo, e essere cerca l'armonia e l'unione con Brahman. Īśvara rimanda alla necessità dell'esempio di Brahman che desidera salvare il Mondo. La scoperta tra il Īśvara e *puruṣi* (le anime individuali) la ritroviamo nel Cūl 6: "Ma solo

²²⁷ *Ibidem*, 194.

²²⁸ P. Coda, *Dalla Trinità l'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma, 2011, 34.

²²⁹ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 197.

²³⁰ *Ibidem*, 200.

²³¹ P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 240-243.

²³² R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 166.

uno lo beve come Dio, la Volontà propria liberamente seguendo”²³³ indicando l’abbandono umano dimostrato da Cristo nel Getsemani e, l’esigenza della relazione intima all’interno della vita divina, che è consacrata con la perfezione umana - Incarnazione. Dopo *Samkyakārikā* “si può parlare di *Īśvara - Kṛṣṇa*”²³⁴, nella misura in cui una divinità “può assumere la funzione e gli aspetti dell’altra, assimilandola e dominandola, essendo in tale modo evidente la tendenza dell’unità di fondo”. Nelle coordinate troviamo “la Divinità Suprema avendo il nome generico di *Īśvara*”²³⁵; in tal modo *Īśvara*, incorpora le caratteristiche delle divinità per la comprensione della manifestazione del divino e del percorso monotrinitario. *Śiva* e *Kṛṣṇa* mettono le basi della compressione di *Īśvara*, *Kṛṣṇa* in modalità diverse. *Kṛṣṇa* appare come *Signore-Viṣṇu* nel confronto con i demoni²³⁶. Così la mono-trinita ripristina il quadro oggettivo di un possibile apprezzamento del Divino Trinitario, annullando le composizioni enoteistiche con l’inclusione esplicita dei significati.

Se rimaniamo solo nella sfera dei concetti, ci blocchiamo: Cristo non è un concetto, è un ***Simbolo Reale*** e il cosmo simbolo di Dio, nasconde e si rivela nello stesso tempo. Il simbolo nasconde quello che contiene ma svela quello che esprime l’oggetto²³⁷; la Missione di *Īśvara* in *Śvet* 5,5. 6,4. 6,11. 6,12., è di portare al fine le cose e dividere il loro frutto con le anime²³⁸. Il simbolo può rimanere non fecondo se non si seguono la ricerca e la vita concreta, con la finalità mistica nella preghiera. Non sappiamo come comprendere il senso e la modalità della ricerca specifica dell’uomo di ogni luogo. Non desidero distruggere i concetti, vorrei proporre una reale esperienza di vita giorno dopo giorno e un’autentica risoluzione significativa in vista della manifestazione del divino, nei suoi aspetti delicati, mediante la Scrittura, nella storia passata e in quella presente, nell’Incarnazione. Questa è l’esigenza di Brahman di rimettere l’uomo nella Sua intimità e di dimostrargli che è possibile perché il Signore – *Īśvara* diventa “oggetto di venerazione personale come pura

²³³ P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 240-243.

²³⁴ *Bhagavadgītā, Il canto del Beato*, a cura di Raniero Gnoli, Biblioteca Universale Rizzali, Milano, 1987, 17.

²³⁵ R. F. Giorgi, *L’induismo*, Il Mulino, Bologna, 2000, 54.

²³⁶ Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *Il libro Kṛṣṇa*, Vol. 3, Braktivedanta, Firenze, 1981, XVI.

²³⁷ F. D’Sa, *Dio L’Uno e Trino e L’Uno-Tutto, Introduzione all’incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 87-89.

²³⁸ P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 240-243.

realtà che abbraccia la verità fondamentale dell'essere, del sacro in tutte le sue forme"²³⁹, per questo motivo Cristo è Alfa ed Omega.

Ātman come modalità intrinseca di Brahman e elemento costitutivo della mono-trinita

Dobbiamo metterci “d'accordo con la natura fondamentale dello Spirito”²⁴⁰ per poter iniziare una discussione sulla terra del dialogo, nella visione della mono-trinita. Prāna, Apāna, Vyāna, Samāna, Udāna sono utilizzate nella maggioranza dei luoghi come analogie, e Prāna è una parola polisemantica, che il più delle volte significa *soffio*, poi *vita*, tutte rappresentazioni empiriche e simboliche di Ātman²⁴¹.

Anche se si identifica con l'anima, Ātman è colui che la governa e si identifica con la relazione genere-specie: non si può parlare di un'identità totale tra anima e Ātman. In Kāṭha Upaniṣad (2,1,13) troviamo: “Egli è Signore del passato e del futuro. Egli è oggi e sarà anche domani. Quest'anima (suflet) è davvero quello”²⁴². Ātman è rivelato e la rivelazione appare come *grazia*²⁴³. L'affermazione mette (da) in risalto la differenza specifica tra ātman e anima, perché l'anima può ricevere la grazia, e Ātman è la via mediante la quale la riceve. Ātman è l'anima, perché è “l'io” che si ritira nel corpo dopo la morte. Ātman “è cosmico e identificato con Brahman, con quello che è Reale”²⁴⁴.

Sebbene sembri che ci sia un'identità tra Brahman e Ātman, tuttavia esiste una grande differenza: Brahman *in sé* non è Ātman, rimane Brahman ma non è *in sé*. Ātman è l'espressione abituale per indicare principio. Brahman e Ātman rappresentano lo stesso principio del Mondo: il loro senso lo possiamo dedurre dal cambiamento che avviene nei testi²⁴⁵. Ātman è la traccia dell'universo, “perché in lui si riconosce l'intero universo (...), per questo è più importante di un figlio, più caro della ricchezza, più caro di qualsiasi cosa; perché egli è più intimo,

²³⁹ H. Sullivan, “Īśvara”, ERM, Vol. 9, 185.

²⁴⁰ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto...*, 97.

²⁴¹ P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 267.

²⁴² William K. Mahony, “Anima”, ERM, Vol. 9, 13.

²⁴³ P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 240-243.

²⁴⁴ William K. Mahony, “Anima”, ERM, Vol. 9, 14.

²⁴⁵ P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 92-93.

perché lui è quest'anima, Ātman"²⁴⁶.

Lo spirito è Ātman, è soggetto della conoscenza di me (dentro di me), (Br̥h 3,8,11); Ātman come tale è lui stesso l'inconoscibile²⁴⁷ ma si comprende la differenza tra lo spirito supremo e l'individuale, che rende possibile la conoscenza. Si può intuire "facciamo l'uomo secondo la nostra immagine e somiglianza"²⁴⁸, perché Brahman e Ātman creano gli spiriti individuali, che vengono anche, attraverso Ātman. Deussen spiega che esistono tre Ātman diversi: il sé corporale, l'anima indipendente dal corpo, l'anima suprema; nel capitolo dal Taitt 2: "*annamaya*, Ātman che significa Ātman nel corpo e nella natura materiale; *prāṇamaya*, Ātman che significa *il Sé* che assomiglia al soffio Vitale, come principio della vita naturale; *manomaya*, Ātman che significa *il Sé* di tipo a manas (desiderio); *vijñānamaya*, Ātman che significa *il Sé* di tipo di conoscenza, chi porta la conoscenza; *ānandamaya* Ātman che significa *il Sé* di tipo delle beatitudini, come nucleo intimo dell'uomo, questo Ātman non è l'oggetto della conoscenza, è oltre, inspiegabile, non fondato, o non-realtà"²⁴⁹; tutte questi sono significati che accompagnano la spiegazione del solo Ātman che è Brahman. Brahman "è senza predecessore e senza successore, senza interiore e senza esteriore; questo Ātman è Brahman, colui che sente tutto (o quello che penetra tutto)"²⁵⁰. L'identità di Brahman-Ātman è la scoperta più importante delle Upaniṣad²⁵¹. Ātman è perché "non è altro fuori di lui, un'altro diverso da lui, qui non è per niente moltitudine" (Br̥h 4,3,23-30).

"In Spirito si può osservare questa,
La molteplicità non c'è per niente"²⁵².

Con Ātman è conosciuto il mondo (Br̥h 2,4,5), ma anche quello che "non udito diviene qualcosa che si sente, il non compreso qualcosa compreso, lo sconosciuto è qualcosa conosciuto"²⁵³ (Muṇḍ 1,1,3).

²⁴⁶ Cf. Br̥h 1,4,7, P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 225.

²⁴⁷ P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 383-384.

²⁴⁸ *Bibbia*, Gen 1,26.

²⁴⁹ *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 101-104.

²⁵⁰ *Ibidem*, 152.

²⁵¹ Eliade, Mircea, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze, 1981, 53.

²⁵² Cf. Kāṭh 4,10-11, P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 153.

²⁵³ P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 152.

“Udrete, sì, ma non comprenderete”²⁵⁴, perché non avete ricevuto Ātman come grazia. L'intero mondo oggettivo è possibile nella misura in cui essa è portata come soggetto conosciuto. Che si manifesta in tutti i soggetti individuali, non identici²⁵⁵. Lo Spirito di Dio è distinto dallo spirito individuale.

Brahman *in sé* si rende presente nel mondo: “l'onnipotenza di Ātman si basa sul fatto che tutte le creature hanno parte di beatitudine, che è la sua essenza”, mediante una piccola parte di essa trovano la loro vita le altre creature²⁵⁶ (Brh̄ 4,3,32). Le beatitudini si possono capire come *dono*, *benedizione*, *grazia* di Brahman e Ātman.

L'incontro tra gli esseri individuali e Ātman è possibile perché tutti gli esseri hanno una nostalgia di Lui, che è “colui verso il quale si sentono attirati tutti gli esseri, lui deve essere venerato” (Kena 31). Anche gli déi compiono il loro lavoro solo con la forza che da loro in prestito. Le modalità suggestive di Ātman di manifestarsi possono essere viste nella prospettiva di Agni e Vāyu, perché non possono essere incluse nel principio della mono-trinita, come suoi segmenti, ma come simbolo manifestato di Ātman: senza Ātman, Agni non può bruciare un filo di paglia, Vāyu non lo può portare sulle ali del vento²⁵⁷. In tal modo Ātman è libero dai desideri, e dal loro possesso, non lo guida nessun desiderio per questo²⁵⁸.

Ātman “come fuoco che arde la legna (...) tutte queste cose tornano in Lui (...) tutte in lui sono state create le cose del cielo (...) e quelle della terra (...)”²⁵⁹; Agni è l'elemento più intimo e nello stesso tempo universale; egli distrugge, purifica, ricostruisce un essere nuovo. Agni rende possibile la “capacità del prete di vedere i misteri cosmici”²⁶⁰. Agni è inteso come fuoco quando l'uomo si identifica con il processo del sacrificio e del cosmo. La dottrina ascetica ha elaborato in riferimento a yoga il sistema corrispondente tra gli incendi (fuochi) microcosmici e macrocosmici dell'universo²⁶¹.

²⁵⁴ Bibbia, Mt 13,14.

²⁵⁵ P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 197.

²⁵⁶ *Ibidem*, 200.

²⁵⁷ Cf. Kena 17-23, P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 201.

²⁵⁸ Cf. Br 10,5,4,15, P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 331.

²⁵⁹ Cf. Brh̄ 2,4,10, in F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniiana, Brescia, 1996, 82-89.

²⁶⁰ Ellison Banks Findly, “Agni”, ERM, Vol. 9, 4.

²⁶¹ *Ibidem*, 5.

Ātman sarebbe entrato nel mondo creato da lui come sua anima ed individuale²⁶². È venerato come simbolo, come Manas, come Prāna ecc., non è oggetto di venerazione ma di conoscenza, come in queste coordinate Ātman si definisce come fonte spirituale del mondo: “Il Se, Ātman... questo lo dovete conoscere” (Chānd 8,7,1), perché Ātman è animatore di tutto²⁶³.

Brahman è conosciuto direttamente dalle Scritture, conoscenza che secondo Madhva è possibile con la “grazia di Viṣṇu”, perché esiste una differenza tra la “grazia” del desiderio di conoscere Brahman e il “dono” della realizzazione di questo desiderio, c’è differenza tra la conoscenza “naturale e quella ispirata dalle Scritture”²⁶⁴. Viṣṇu appare come simbolo manifestato di Ātman ma non è Ātman. In alcuni testi Brahman è identificato con il “respiro della vita”²⁶⁵. Ātman è la ricerca interiore dello Spirito identificato con Brahman come “fondamento profondo dell’Uomo e la sua relazione con l’Essere”²⁶⁶.

In alcuni Upaniṣad il mistero di Brahman è spiegato mediante ātman (il sé interiore) che attraversa la correlazione e l’identificazione successiva tra “realtà cosmica e quella psicologica”²⁶⁷. In Brṛh 1,4,7 troviamo che quando respira si chiama respirazione, quando parla – parlare, quando vede - occhi, quando sente – orecchio, quando intende (*manas*), ma tutti questi sono soltanto dei termini per intendere le azioni²⁶⁸ di Ātman. L’analogia tra corpo-anima rileva un carattere trans-personale del cosmo e l’attività onnipresente di Dio. L’Essere Supremo non è impersonale, ha tre qualità: essere (*sat*), coscienza (*cit*), felicità (*ananda*), ultima perché pienezza dell’essere e indica con la metafora, Ātman come trascendente (paramātman). Non si tratta di un antropomorfismo, perché “l’idea cosmica su Dio”²⁶⁹ evita il pericolo, con il quale rafforza il principio della mono-trinita. La scuola brahmanica ha trasformato le Upaniṣad in

²⁶² F. D’Sa, *Dio L’Uno e Trino e L’Uno-Tutto, Introduzione all’incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 183.

²⁶³ Cf. Chānd 5,11, F. D’Sa, *Dio L’Uno e Trino e L’Uno-Tutto, Introduzione all’incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 28.

²⁶⁴ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell’induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 155.

²⁶⁵ Cf. Kausu III.2. Bu III,9,9, R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell’induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 173.

²⁶⁶ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell’induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 174.

²⁶⁷ *Ibidem*, 173.

²⁶⁸ P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 265.

²⁶⁹ F. D’Sa, *Dio L’Uno e Trino e L’Uno-Tutto, Introduzione all’incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 82-87.

Vedanta con la trasformazione della dottrina su Ātman²⁷⁰.

In questi parametri si può dire di Brahman che è *in sé*, è il *primogenito* e il Sostentore²⁷¹, non deve essere confuso con Ātman: né si deve confondere Ātman con le diverse identità o con altri suoi simboli²⁷². Ātman è parte integrante della mono-trinita che si manifesta ed è riconosciuta dall'uomo. Eliade fa notare che l'originalità dei primi maestri Sāṃkhya consiste nella convinzione che la vera scienza presuppone un'analisi rigorosa delle strutture e dei dinamismi della Natura²⁷³. Il messaggio vedico non si propone di spiegare le origini della vita, oppure di offrire delle risposte privilegiate alle domande filosofiche, ma di più: il messaggio vedico desidera mantenere la mente svelta ed aiutare gli uomini ad accettare i miracoli e le paure dell'esistenza. I Veda suscitano delle domande invece di offrire delle risposte e questo per mantenere gli esseri umani in un atteggiamento di riverente meraviglia²⁷⁴. Alla base di tutte le interpretazioni su Brahman sta l'idea di Tutto, la Realtà di tutte le cose, "il Reale della Realtà l'Uno"²⁷⁵.

Il pensiero indiano, anche se a prima vista sembra paradossale, rimanda all'atteggiamento penetrante dell'essere umano, all'uomo da sempre e osserva un dinamismo della ricerca che consacra l'uomo ad essa. Il dinamismo si prosterna davanti a Colui che si scopre, che si lascia osservare mediante i paradossi e vivere nella ricerca. L'Edificio della contemplazione di ciò che è intuito dallo spirito orientale viene e completa la grandezza e la grandiosa immagine dell'uomo che vive nel sacro e si spiega espressamente come sofferenza dopo il sacro.

Conclusionione

La mono-trinita, come l'intuizione non espressa di Dio Unico e Trino, conferma il senso e l'unità del pensiero induista e il recupero dei

²⁷⁰ P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 33.

²⁷¹ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 98.

²⁷² P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966, 27.

²⁷³ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze, 1981.

²⁷⁴ K. Armstrong, *Storia di Dio: 4000 anni di religioni monoteiste*, Venezia, Marsilio, 1995.

²⁷⁵ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 174.

sensi che non sono possibili se, e non solo, con il gesto salvifico, divino – Incarnazione. Il Cristianesimo ha, culturalmente parlando, bisogno dell'induismo per essere esplicito e l'induismo ha bisogno del cristianesimo per essere implicito. È evidente che la mono-trinita non è espressione esplicita di Dio Unico e Trino ma è il punto d'incontro del riconoscimento di Dio che si manifesta *in sé*, con lo Spirito; nell'induismo si manifesta *ab initio*, come *primogenito* ed è aspettato di manifestarsi nella persona storica. Dio fa possibile questa attesa evidente, perché si svela progressivamente nell'economia della salvezza che esplicita il passaggio dalla fede evidente all'evidenza della fede. La fede dell'evidenza è la necessità dell'uomo di trovare un esempio che sleghi l'autentico mistero della relazione Uomo-Dio. La fede dell'evidenza è la certezza che trova la valida salvezza nella misura in cui è compiuta l'evidenza della fede, l'esempio storico. L'evidenza della fede è la certezza dell'atto dell'Incarnazione, la conseguenza dell'esempio esplicitato da Dio tramite l'Incarnazione e l'attesa della realizzazione dell'intimità con Dio mediante Cristo. L'atto mistico preceduto dalla preghiera è la garanzia totale della partecipazione parziale alla intimità con il divino che è possibile.

Si può osservare un'evoluzione dei concetti e della loro comprensione, un dinamismo che ha come fondamento la manifestazione di Brahman mediante Ātman - Spirito, riconosciuto nella necessità di un esempio umano in relazione con Dio, non escludendo niente di ciò che è Dio in sé, oltre la nostra concezione. La mono-trinita propone una riflessione riguardo a Brahman *in sé*, Brahman - Īśvara come persona e Brahman - Ātman come Spirito che governa e accompagna questo processo di purificazione, perché liberarci dalla sofferenza è lo scopo di tutte le filosofie e delle tecniche di meditazione indiane²⁷⁶. In questa ottica si può leggere Brahman – Tutto, e la mono-trinita è giustificata.

Riguardo alla mente umana, Vedanta afferma che l'unico organo capace di riconoscere Brahman è *ātman*, perché “*ātman* – il Sé – è Brahman”²⁷⁷, di conseguenza l'identificazione di Brahman con Ātman richiama il problema della relazione tra *il sé* governato e lo Spirito che governa, come manifestazione di Brahman mediante *ātman*. Noi

²⁷⁶ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze, 1981.

²⁷⁷ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 162.

scopriamo Brahman non grazie al fatto di scoprire la contingenza del mondo, che ci fa scoprire la non-contingenza, ma perché “Dio esiste noi possiamo scoprire queste Realtà”²⁷⁸. In altre parole Dio è oltre la nostra mente, perché “prima della nascita di questo mondo non esisteva la morte”²⁷⁹.

Brahman può essere conosciuto “essenzialmente non totalmente”²⁸⁰. Lo Spirito di Cristo o lo Spirito di Dio del cristianesimo corrisponde omeomorfo alla parola śakti, che significa lo Spirito esiste in tutto, lo Spirito che svela Dio e “costituisce il fondamento reale per un dialogo autentico religioso a livello profondo”²⁸¹.

La mono-trinita è definita con il sorprendere dei tre elementi ***Brahman – Īśvara – Ātman***. Brahman *in Sé* è esteriore alla mono-trinita, *Brahman percepito* si manifesta mediante Īśvara - Puruṣa - Kṛṣṇa e Brahman che accompagna tutto ciò che è creato mediante Ātman e definisce il ***Principio della mono-trinita***. Dalla vicinanza intuita da Raimond Panikkar tra Īśvara e Cristo, avvalorando il mistero di Cristo dalla prospettiva di Teilhard de Chardin, cerchiamo di sorprendere la mono-trinita nell'induismo con il Cristocentrismo e il Cristomonismo, nella misura in cui Īśvara esplicita Īśvara-centrismo e Īśvara-monismo sul fondamento di Brahma *in sé* che rivendica l'evidenza esaustiva di Īśvara come manifestato, ma senza manifestarsi storicamente.

²⁷⁸ Ibidem, 167.

²⁷⁹ T. Simenschy, *Cultură și filozofie indiană în texte și studii*, ESE, București, 1978, 46.

²⁸⁰ M. Itu, *Filozofia și Istoria Religilor*, FRM, București, 2004, 138.

²⁸¹ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008, 95.

ELEMENTI COSTITUTIVI DELLA MONO-TRINITA IN ISLAM

Monoteismo intransigente nella relazione tra relativo ed assoluto

Si constata un dialogo tra il cristianesimo e l'islam che parte "dall'uomo come tesoro dell'assoluto"²⁸² e uno che deriva dall'etica del sufismo e cerca di rivalutare il fenomeno, partendo dal cristianesimo e, creando uno spazio di dialogo. Il dialogo è necessario. Nel cristianesimo si rileva l'islamologia: l'Occidente ha elaborato un ricco patrimonio culturale, mentre Francois Jourdan prende atto che "non conosciamo nessun musulmano esperto nel cristianesimo"²⁸³, è abbastanza strano tenendo conto dei punti che accomunano dialogo e tolleranza che definiscono in parte le relazioni islamo-cristiane oggi che hanno una lunga storia.

Al tempo di Muhamad il contatto dei musulmani con i cristiani era limitato. I cristiani erano apprezzati come umili, caritatevoli e morali ed erano considerati *Popolo del Libro* (*ahl al-kitáb*), perché seguivano Gesù. I musulmani veneravano Maria (*Maryam*). Costatiamo, nell'incontro tra cristianesimo e islam, tanti conflitti quanto cortesia e tolleranza. Giovanni Damasceno considera l'islam una eresia simile all'arianesimo e verso l'820, entrambe le religioni si accusavano reciprocamente di idolatria. Un passo maggiore è segnalato dalla svolta con Nicolaus Cusanus che propone: nel *De pace fidei* "l'unione di tutte le religioni in un'unica fede mediante una varietà di riti"²⁸⁴.

Alla fine del secolo XIX e l'inizio del secolo XX si osserva una vicinanza spirituale dei cristiani all'Islam che porterà ad un dialogo interreligioso promosso in seguito dal Concilio Vaticano II. In tal modo "la via abramitica, la via profetologica e la via noahica"²⁸⁵ divengono punti comuni del dialogo. Una nuova vicinanza tra le religioni è in

²⁸² R. Giuseppe, *Il linguaggio religioso dell'Islam*, Glossa, Milano 2004, 137.

²⁸³ J. François, *Dio dei cristiani, Dio dei musulmani*, Lindau, Torino, 2010, 34.

²⁸⁴ Miguel Angel Ayuso Guixot, "Cristianesimo dalla frontiera all'incontro", M. Crociata, *Per un discernimento cristiano sull'islam*, Città Nuova, Roma, 2006, 48.

²⁸⁵ *Ibidem*, 49-58.

discussione dal punto di vista “dell’etica dell’essere”²⁸⁶, con cui si intende che l’uomo vivo diviene soggetto concreto della discussione: “Ed ecco come un signore illumina la storia antica, svela le sue idee, ha un comportamento giusto, e di più, si identifica con l’amore”²⁸⁷.

Ancora dal secolo XVI, la polemica medievale anti-islamica tramite le congiunture socio-politiche, rende presente il problema della trinità, specialmente in Transilvania, con l’invasione dei turchi nello spazio cristiano, discusse da Bartholomaeus Georgievits (1547) e in Etiopia, nello stesso periodo, dal monaco 'Enbāqum (1540). Si pone il problema della trinità nel testo coranico, e i riferimenti sono evidenti. Nell’opuscolo che appare in Transilvania troviamo che Elohim è l’equivalente linguistico di Allāh, neutre El-Rahman, che significa *Consolatore*, è l’equivalente linguistico del sostantivo ebraico rahamīn, che secondo l’interpretazione mistica significa Cristo, il consolatore, e al-rahīm corrisponde a rū^{ah}, che significa Spirito. Per il monaco 'Enbāqum, assioma trinitario è Allāh – il Misericordioso – *il Consolatore*, ciò che nell’interpretazione cristiana si chiama Padre, Figlio e Spirito Santo²⁸⁸. Nel dibattito medievale è proclamata intrinsecamente la Forza del principio unitario di Dio.

Che ruolo gioca la mono-trinita nella comprensione del monoteismo assoluto nell’islam? Conservando come fondamento l’intenzionalità del dialogo e percorrendo alcune meditazioni, considero che esiste un’espressione della mono-trinita nel discorso e nella sostanza del monoteismo assoluto perché la *monotrinita esiste sottointesa* nel testo Coranico e non diminuisce l’affermazione del monoteismo assoluto; di più, esso è mono-trinita assoluta nella misura in cui possiamo leggere la manifestazione del monoteismo come assoluto.

Il monoteismo è intransigente: “Dio è l’unico Dio”²⁸⁹. L’unico peccato imperdonabile è di quelli che associano altre divinità a Dio Unico²⁹⁰. La mono-trinita copre la ricerca nel campo del contingente, dove l’esperienza e l’intuizione fondano l’esperienza con il Divino, che è

²⁸⁶ D. Sibony, Lambert, D. Boubakeur, *Ebrei, Cristiani, Musulmani*, EMI, Bologna, 2008, 80.

²⁸⁷ Jean Fontaine, “Peut-on porter un regard chrétien sur l’islam?” *Islamochristiana*, Roma, 35, (2009), 153.

²⁸⁸ Pier Mattia Tommasino, “Discussions di confine sul dogma della Trinità: uso della Basmala in Bartholomaeus Gergievits (Transilvania, 1547) e nel monaco 'Enbāqum (Etiopia, 1540)”, *Islamochristiana*, Roma, 35, (2009), 101-139.

²⁸⁹ *Corano* / a cura di Hamza Roberto Piccardo, Newton & Compton, Roma 1999, Sura 41,6.

²⁹⁰ Louis Gardet, “Dio nell’islam”, ERM Vol. 8, 112.

affermato con necessità. La mono-trinita non espone una triade del monoteismo ma gli aspetti effettivi della *manifestazione* dell'Unico Dio.

Il monoteismo assoluto è assoluto perché Dio è diverso e non identico con il Mondo, assoluto perché è intangibile. L'*Assoluto*, apparentemente, è un linguaggio senza senso: si fonda sulla manifestazione nell'ambiente relativo, il mondo. La relazione tra l'assoluto e il relativo è coesistente al livello logico e metafisico; e si apre la via verso una possibile comprensione dell'assoluto manifestato nel relativo. Non possiamo pensare l'assoluto senza il relativo e nemmeno il relativo senza assoluto ma l'affermazione mette in evidenza l'impossibilità di pensare l'assoluto senza la relazione con il relativo, pensarlo nel suo assoluto. L'assoluto non può essere *in sé* perché è un concetto nato dal relativo. Dio è nella mente mediante il concetto e nel cuore, *al di là dell'assoluto e del relativo*. Il monoteismo assoluto nasconde, da una parte, lo sconosciuto di Dio e, da un'altra, consacra la relazione tra il relativo e l'assoluto che è fondamentale nell'intuizione e nella conoscenza di Dio Uno. Allāh è uno in sé, uno nella sua natura divina e uguale a Lui non c'è nessuno²⁹¹. Si mette in crisi, con la negazione, la sua unicità *in sé* perché *in sé* Dio non è comparabile ed è sufficiente a se stesso²⁹²; l'Unicità di Dio è affermata senza equivoco nella proclamazione dell'UNICITÀ divina²⁹³. Il testo è più chiaro mediante la *lam zākun aḥad*, che può essere tradotto con *nessuno* o *uno*, negazione-affermazione che rappresenta un confronto tra il Creatore e la creazione o afferma il mistero della divinità. Il confronto è il ponte che rende possibile l'osservazione dell'uomo, *in sé* Dio non può essere conosciuto se non si rivela da sé²⁹⁴; la rivelazione necessita del principio della *mono-trinita che esplicita e fortifica Unicità del Dio Assoluto*. Dio assoluto, secondo Luis Massignon, è "denso in grado assoluto", perché *in sé* Dio è sconosciuto²⁹⁵, e l'inconoscibilità facilita la Rivelazione, la Manifestazione. Alcuni autori leggono Sura 4,171 in un'ottica che cerca di criticare la trinità cristiana "non tre ma Dio Uno", difendendo l'unicità, L'affermazione non è giusta, riguardo al cristianesimo, perché la

²⁹¹ Ibidem, 113.

²⁹² Corano, Sura 2,267.

²⁹³ Corano, Sura 112.

²⁹⁴ Louis Gardet, "Dio nell'islam", ERM Vol. 8, 113.

²⁹⁵ Ibidem.

Trinità cristiana conserva l'Unicità di Dio, perché è Uno Dio in Tre Persone.

La manifestazione in relativo del monoteismo assoluto mediante la Scrittura e i profeti, scopre il senso della relazione di dipendenza tra l'assoluto e il relativo e fonda la relazione tra il monoteismo assoluto e la mono-trinita manifestata, espressa e sperimentata sia dal profeta Maometto, quanto dall'intero popolo islamico. Il Monoteismo assoluto si esprime nel Corano, con la predicazione del profeta ed è definito con la storia della pietra Ka'ba. Se il monoteismo assoluto non venisse espresso, non sarebbe comprensibile nella contingenza; l'assoluto ha senso perché una parte è intangibile e l'altra è contingente, presente in relativo mediante la manifestazione, e fonda la mono-trinita. Il monoteismo assoluto non può essere intuito se non è espresso, solo se si esprime Dio stesso, ciò avviene nella manifestazione della Forza del Creatore, il Sostenitore, che offre una risposta concreta al problema esistenziale dell'uomo. Il monoteismo assoluto non è assoluto se non risolve il problema della condizione umana. L'assoluto, una volta affermato con riferimento alla divinità trascendente, perde il suo stato di assoluto *in sé* e diviene un assoluto espresso in modo imperfetto ma percettibile in relativo, diminuendo in tale modo la forza del monoteismo intransigente. Il monoteismo assoluto nasconde delle potenzialità manifestate dalla mono-trinita, potenze espresse nel Corano: l'essenza della professione di fede è esposta mediante i termini "non è un altro dio fuori del Dio", ed è strettamente collegata alla predicazione del Corano²⁹⁶.

La mono-trinita è il punto di incontro tra l'assoluto e il relativo; la mono-trinita manifestata è Cristocentrismo, perché Cristo unisce l'eternità con la storia, l'assoluto con il relativo, entrando nella storia. La percezione di Dio come trascendente è ulteriore alla percezione di Dio *in sé*, come mistero²⁹⁷. Con questa analisi si può osservare *la sfera sacra della metafisica*. La riflessione su ciò apre il problema della compressione escatologica, "in tal modo l'escatologia si offre come trascendenza del presente nel futuro che viene"²⁹⁸. Solo in questo senso si giustifica l'escatologia come ritorno dell'uomo nella vicinanza di Dio, allo stato di

²⁹⁶ Idem, 111.

²⁹⁷ F. Bruno, *Trinità come storia*, San Paolo, Milano, 1988, 21.

²⁹⁸ *Ibidem*, 23.

condivisione. La Trinità immanente non è né in antitesi, né discontinua con la Trinità economica, perché l'escatologia è il ritorno alla condizione di condivisione con Dio, modalità che rivendica l'aspetto del ritorno con il dinamismo della purificazione. In forza delle premesse, la mono-trinita è l'asse percettibile della manifestazione del Dio Uno. L'islam "soffre dalla mancanza della critica dall'esterno"²⁹⁹, così come il Cristianesimo l'ha avuta da Nietzsche.

*Allāh in sé come Dio manifestato mediante l
a Rivelazione e predicato da Maometto*

Si possono fare due letture del nome di Allāh: una indica la Sua Realtà e l'altra, la Sua Unicità. Allāh è forma contratta di *al-ilah* derivando dalle radici di *El, ilh, Il* (ebraica Elohim), in arabo, *Al-lāhumma* che era utilizzato dagli arabi prima dell'apparizione nel Corano "per designare il dio supremo, ma anche per designare il panteon degli dei e delle dee"³⁰⁰. La formulazione del messaggio di Maometto rappresenta l'espressione più pura del monoteismo assoluto: <<Allah è Dio, l'unico Dio>>, il nome di Allāh appare per 2700 volte nel Corano³⁰¹ ma Dio è "lo stesso in tutte le religioni e corrisponde ad una sola parte nel campo semantico"³⁰². Il monoteismo chiamato assoluto non ha niente in disaccordo con il Dio Unico e Trino, di più, seguendo il testo del Corano possiamo osservare la *mono-trinita*; esigenza che può spiegare il monoteismo assoluto, senza togliere o ferire la concezione islamica in riferimento a Dio. *Le notti seguono ai giorni, la pioggia cade dal cielo, la nave galleggia sul mare* rimanda ad un gesto Creatore, il Sostenitore della creazione, "una creazione che continua"³⁰³ che evidenzia e conferma il dinamismo.

I Nomi di Dio all'intero del Corano sono 73 e la tradizione ne evoca 99 con cui designa l'*Icona Sacra* e offre una figura "degnata di ammirazione che richiede devozione e affezione"³⁰⁴. Dio può essere conosciuto mediante i **Nomi**, i nomi attribuiti da Dio stesso: **Al-**

²⁹⁹ D. Sibony, Lambert, D. Boubakeur, *Ebrei, Cristiani, Musulmani*, EMI, Bologna, 2008, 74.

³⁰⁰ R. Giuseppe, *Il linguaggio religioso dell'Islam*, Glossa, Milano 2004, 57-58.

³⁰¹ Louis Gardet, "Dio nell'islam", ERM Vol. 8, 112.

³⁰² J. François, *Dio dei cristiani, Dio dei musulmani*, Lindau, Torino, 2010, 37.

³⁰³ Eliade, Mircea, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze, 1981.

³⁰⁴ R. Giuseppe, *Il linguaggio religioso dell'Islam*, Glossa, Milano 2004, 73.

*Ghayb*³⁰⁵ significa il mistero di Dio. *Tawḥīd* è il termine che descrive Dio nella natura inaccessibile di cui l'essenza non è rivelata. I fedeli assumono il giusto comportamento grazie ai nomi di Dio, e Dio diventa soggetto di meditazione e di devozione. Dio è il primo e l'ultimo, il visibile e il nascosto, *al-ẓāhir, wa al-bāṭin*³⁰⁶. Questi nomi non sono formulati in base alla casualità o in contrapposizione analoga ma affermati grazie all'illuminazione che porta una testimonianza su Dio, ricercando il patto originale - *mīlāq*. In particolare il nome che indica le perfezioni divine sottolinea la trascendenza dell'Altissimo nella relazione con il mondo in cui l'ordine e l'armonia sono già i segni di Dio³⁰⁷.

Troviamo vari *Nomi Divini* nel Corano, nomi specifici attribuiti ad Allāh. *Al-Raḥmān* è un *nome divino*, perché niente è detto da *al-Raḥmān* che non sia in Allāh. Allāh concentra in sé il pensiero insondabile dell'unicità, mentre *al-Raḥmān* esprime la profonda misericordia e benevolenza divina. L'invocazione di benevolenza è un nome riservato a Dio, il Signore della generosità³⁰⁸. Dio è colui che Perdonava, il Generoso, Colui che risponde, l'Amico e protettore. Questo nome chiarisce e rileva *al-Raḥīm al-Raḥīm*, il Misericordioso, l'Onnisciente³⁰⁹.

La misericordia è inseparabile dall'onnipotenza di Dio. Misericordia e Onnipotenza rappresentano due poli dell'attività divina, Signore “*al-Rubb*” e “*al-Ḥāliq*”, il Creatore di tutte le cose³¹⁰. “Iniziatore assoluto”³¹¹ che vuole come vuole, “quando egli dichiara un cosa, dice soltanto << sia >> e per questo è”³¹², e l'imperativo *kun* – essere - appare nel Corano nel contesto della creazione e della risurrezione.

Frequentemente nel Corano si trova il *nome divino al-Haqq* che significa la forza suprema³¹³. Dio, avendo il potere su ogni cosa, è la porta della morte verso la vita. *Al-Haqq* significa il Reale, la Verità, sinonimi di Allāh. Comunque il termine *al-haqq* potrebbe essere tradotto con il reale, la verità e può significare quello che si vede, ciò che è dritto, giusto, giustificato e, descrivendo e intendendo *al-Haqq*, il termine fa

³⁰⁵ Corano, Sura 2,3.

³⁰⁶ Corano, Sura 57,3.

³⁰⁷ Corano, Sura 2,164

³⁰⁸ Corano, Sura 55,78.

³⁰⁹ Louis Gardet, “Dio nell’islam”, ERM Vol. 8, 115.

³¹⁰ Corano, Sura 6,164. 13,16.

³¹¹ Corano, Sura al-Badī 6,101.

³¹² Corano, Sura 2,117.

³¹³ Corano, Sura 22,5.

riferimento alla totalità del Reale, della Verità che sussiste ed è sottointeso³¹⁴, colui che esiste per sé, senza nessun bisogno di essere fuori di sé³¹⁵. *Al-Haqq* nel uso simbolico è *al-'Adl* (giustizia) e *al-Nūr* (luce), Dio è perfetto in sine, “luce da luce”³¹⁶ e pace, *al-Salām*³¹⁷.

Al-Hayy è un *nome divino* che indica quello che è vivo e che non muore³¹⁸; da sottolineare che il popolo arabo, su Gesù dice che non è stato crocifisso ma innalzato a Dio. Dio è onnipotente ed onnisciente nel rapporto con l'uomo, è pieno di misericordia, tanto che non cessa di mostrarla. Il mistero della vita divina è il segreto della sua vita intima che non è rivelato; in ciò è una grande la differenza tra il cristianesimo e l'Islam³¹⁹, implicito nell'Islam troviamo il problema della vita intima di Dio mediante la negazione.

È una differenza maggiore tra i **Nomi** e gli **Attributi** divini che appaiono nel *kalām*³²⁰. Il testo coranico è troppo esplicito nell'esprimere Dio come Creatore, “colui che ha creato i cieli e la terra”; in esso è confermata anche una lode, nel senso di un movimento che ha come punto fisso Dio: “tutto quello che si trova nei cieli e sulla terra rende lode a Dio”; il tutto rimanda ad un “ballo” dell'Universo, che produce un dinamismo continuo per la gloria di Dio. La lode conferma il gesto con il quale l'uomo si avvicina a Dio, e l'intero universo si purifica. Dio è presente come Padrone del cielo e della terra essendo fonte dell'intera creazione. Egli dà vita e morte e regna con pienezza in tutta la creazione: Lui con la sua forza su tutto³²¹. Dio è invocato con attributi specifici umani: Creatore Onnipotente, Signore Supremo, Giudice dei Giudici, Re della vita presente e futura³²². Alcuni hanno considerato questi attributi e il nome come forme di pedagogia intensa di purificazione della religione della Mecca³²³.

Il mistero della vita intima esemplifica l'armonia divina che non può essere intesa dall'uomo intelligente. Come struttura ideale della riflessione islamica, il Corano permette all'uomo di giungere all'armonia

³¹⁴ *Corano*, Sura 3,1.

³¹⁵ *Corano*, Sura 20,111. 2,255.

³¹⁶ *Corano*, Sura 24,35.

³¹⁷ Louis Gardet, “Dio nell'Islam”, ERM Vol. 8, 115.

³¹⁸ *Corano*, Sura 3,2; 20,111; 25,58.

³¹⁹ Louis Gardet, “Dio nell'Islam”, ERM Vol. 8, 115.

³²⁰ *Ibidem*, 114.

³²¹ *Corano*, Sura 57,2.

³²² *Corano*, Sura 5,3.

³²³ Louis Gardet, “Dio nell'Islam”, ERM Vol. 8, 112.

con sé stesso e con il cosmo³²⁴. Nel cristianesimo, Cristo è colui che svela, compiendo definitivamente la Rivelazione, modalità di capire la relazione Trinitaria. Il nome coranico non fa riferimento alla vita intima divina, dal punto di vista islamico. Ed è giusto, perché questi nomi sono alla fine una modalità dell'uomo di percepire la realtà e cercano di esporre in modo limitato l'espressione della divinità, di Allāh; i nomi sono delle particolarità di ordine linguistico che spiegano il volto svelato, la manifestazione di Dio. In tal senso il nome nel contesto della mono-trinita si richiama ad Allāh in tutte le possibilità e capacità dell'uomo di consentire la sua Rivelazione e di offrire una minima spiegazione. Con questi nomi non si definisce la *mono-trinita* ma è resa comprensibile una sola esigenza nell'esposizione della stessa: Dio tanto in sé, come mistero, quanto la Sua Forza Creatrice. I nomi divini dell'islam coincidono nei significati con le attribuzioni di Dio Padre nel cristianesimo e Brahman nell'induismo. Fondano e sono riservati, nella logica della mono-trinita, all'Unico Dio che si manifesta. La questione della mono-trinita appare nell'islam quando si parla della vita intima di Dio che si manifesta trasmettendo il suo messaggio al profeta. L'atto di trasmissione fonda la mono-trinita. Dio non è totalmente isolato, è un Dio inaccessibile e nello stesso tempo separato e separante³²⁵; la vita intima di Dio rimane un mistero parzialmente scoperto attraverso la Rivelazione ricevuta da Maometto. La mono-trinita implica nell'esigenza di Dio solo i Nomi divini, perché gli attributi divini nell'islam sono delle modalità di esplicitare il Nome di Allāh. L'attributo dell'essere, dell'essenzialità, gli attributi qualificativi, quelli dell'azione occupano un posto importante nello sviluppo delle diverse scuole e momenti storici. La prima esigenza della mono-trinita necessita di una sintesi dei Nomi divini di Allāh e non degli attributi. Il motivo dell'esigenza è necessario grazie all'interpretazione dell'essere, dell'essenza della teologia e filosofia islamica. La sintesi dei Nomi divini ci propone Allāh come primo elemento nella comprensione del principio della mono-trinita che come esigenza ci svela Allāh come Creatore ed è il suo primo elemento costitutivo.

³²⁴ M. Campanini, *L'esegesi musulmana del Corano nel secolo Ventesimo*, Morcelliana, Brescia, 2008, 16.

³²⁵ Louis Gardet, "Dio nell'islam", ERM Vol. 8, 115.

*L'intensità della manifestazione Divina mediante Maometto
per la comprensione di Gesù Cristo*

Il Corano proclama: nessuno sarà salvato, guarito con la propria forza³²⁶. Con questo passaggio è definito il bisogno dell'uomo di purificazione e di salvezza. La salvezza non coincide con la vittoria terrestre, così come i mistici sufi mostravano, perché è di natura spirituale. Maometto è il mediatore per una vittoria della Rivelazione ma non quella tramite la quale Dio compie la Salvezza Definitiva. Nella geografia araba è attestata la vittoria della Rivelazione. Allāh diventa l'Unico Dio ed è il primo passo nel capire la Salvezza finale, che avverrà nel Giorno del Giudizio che sarà compiuto da Dio mediante Cristo che è stato innalzato a Dio. Sebbene la vittoria terrestre del popolo arabo sia letta come salvezza, non si fa riferimento ad una salvezza che ripone l'uomo nella vicinanza di Dio. Maometto è un passo importante nella storia del popolo arabo: dalla sofferenza e dal dolore salva solo Dio e Maometto non è mediatore della salvezza finale, la annuncia soltanto.

La dimensione del Creatore è infinita, *Colui che è al di sopra di tutto* e in riferimento ai momenti e all'apparizione dello stesso possiamo notare: "Egli è il Primo e l'Ultimo"³²⁷. La spiegazione in riferimento a Dio è molto interessante ed apre la porta ad una problematica. L'affermazione "a Dio ritornano tutte" è la specificazione che Dio è base e fondamento di ciò che esiste, egli è senza inizio e senza fine. Questa specificazione la ricordiamo per chiarire lo stato capitale, lo stato oltre la creazione. Dal punto di vista storico, il fenomeno islamico, nel senso largo della parola, consente il recupero dell'ambiente che lo precede³²⁸. Per quanto riguarda il *Primogenito*, non considero che facesse riferimento a Dio come trascendente, limitandosi totalmente al mondo ma di più, *il primo* conferisce a Dio un inizio e direi un inizio manifestato. Il *Primo* in modo logico, implica un inizio che non è caratteristico di Dio nella trascendenza, che è senza inizio e fine, ma ha la sua manifestazione nel mondo attraverso un inizio. Nel pensiero musulmano manca la fede

³²⁶ Corano, Sura 53,38-39.

³²⁷ Corano, Sura 57,3.

³²⁸ J. François, *Dio dei cristiani, Dio dei musulmani*, Lindau, Torino, 2010, 39 .

nell'Essere e si constata una tendenza all'idolatria³²⁹. Oltretutto, *inizio* rimanda ad una manifestazione di Dio nella zona terrena, nel tempo storico, che precede la creazione sottolunare.

Un commentatore famoso del Corano, Nâsir al-Din, traduce *qawlu al-baqq* (la Parola della verità) in riferimento a Gesù, mediante la Parola di Dio, perché Gesù è “L’Inviato di Dio”³³⁰. Il Corano parla di un “patto originale” (*mithaq*) che avviene tra Dio e l’uomo e dall’altra parte troviamo il termine *Rabb* (con la radice *'adb* che significa servitore) che indica la dualità Dio – uomo³³¹, che rileva il problema della natura divino - umana di Cristo. Il nome di Gesù nel Corano conferma l’influenza della cultura ebraica e cristiana; *Isa* è la radice della parola *Isū*, ossia Esaù³³². La parola *Isā*, che significa Gesù, deriva direttamente dall’ebraico Yashu col significato Dio salva; senso che si è perso e la morte e la risurrezione sono negate³³³. Gesù coranico che è *Isā* non è Gesù dall’arabo cristiano, dove è chiamato “Yasū che significa Dio salva”³³⁴. La modifica del senso del nome di Gesù nel Corano è stata fatta volontariamente per accentuare la distanza tra la visione musulmana e quella cristiana. Il fatto non lo possiamo nascondere³³⁵. Nella concezione islamica, la salvezza è vista come una liberazione dall’empirismo e Allāh è colui che offre la salvezza, aiuta l’uomo a fare la distinzione tra il bene e il male, alla fine offre una salvezza non mediata; così come appare nel Corano, mette in dubbio e in crisi l’empirismo dell’atto salvifico. La vita e la morte aspettano una risposta concreta da parte di Dio: non possiamo pensare la nostra esistenza nella prospettiva di un dado buttato dal divino. In questa ottica torneremmo ai greci e richiameremmo la questione del cieco destino. Il Corano è un libro post-cristiano e Maometto deve essere visto come un profeta all’interno e nella dinamica della storia della Salvezza dell’umanità che ha al centro Cristo³³⁶. Tuttavia questa salvezza è possibile nella dinamica dell’universo (I Fratelli della Purezza propongono delle tesi suggestive intorno al ruolo

³²⁹ D. Sibony, Lambert, D. Boubakeur, *Ebrei, Cristiani, Musulmani*, EMI, Bologna, 2008, 44.

³³⁰ Samir Kahlil Samir, “La crocifissione di Cristo nel Coran”, P. Coda - M. Crociata, *Il Crocifisso e religioni*, Città Nuova, Roma, 2002, 54.

³³¹ R. Giuseppe, *Il linguaggio religioso dell’Islam*, Glossa, Milano 2004, 58.

³³² J. François, *Dio dei cristiani, Dio dei musulmani*, Lindau, Torino, 2010, 172 .

³³³ *Ibidem*, 33.

³³⁴ *Idem*, 170 .

³³⁵ J. François, *Dio dei cristiani, Dio dei musulmani*, Lindau, Torino, 2010, 178.

³³⁶ Cf. Giulio Bassetti-Sani, in J. François, *Dio dei cristiani, Dio dei musulmani*, Lindau, Torino, 2010, 235..

del cosmo–universale dell'uomo³³⁷). Cristo offre il senso, il segno e la Prova della Salvezza nell'economia della relazione tra Dio e l'uomo, Dio - mondo, essendo Cristo il paradigma per eccellenza dell'economia dell'alleanza³³⁸ tra Dio e l'uomo. Maometto finisce la sua vita trionfando sui nemici e l'Islam rivede i testi precedenti nella funzione di questo successo³³⁹, e di Cristo *si parla* che fosse risorto.

Gesù era visto dai sufi come il “profeta della vita interiore” ma qualcuno tra di loro, nell'ottica dell'unità religiosa, faceva la professione di fede dicendo: “non esiste un altro dio fuori di al-Lah e Gesù è il Suo messaggero”³⁴⁰.

La realtà di Allāh si inserisce nel rapporto tra manifestato e non-manifestato, tra rivelato e nascosto, essendo Dio riconosciuto come mediatore e persona e l'ultimo³⁴¹, nel proseguimento dell'esplicitazione di Dio, mette l'accento su una temporalità di Dio, che può essere letta nella dimensione del mondo. Ci domandiamo: come e quando si è manifestato o si manifesterà Dio in questa dimensione? D'altra parte, “l'ultimo” rimanda ad un atto capitale che si svolge nella temporalità, atto che è determinato da Dio e mediante Dio. Così “*Il primo e l'ultimo*” non può essere applicato a Dio come trascendente ma come manifestazione temporale, un Dio che entra nella storia. Sotto questi aspetti possiamo intuire che il messaggio di Maometto è di interesse capitale nell'ambiente arabo, dove l'importanza del monoteismo e del culto per un Dio Unico era diminuita. Samir Khalil Samir si domanda: è possibile che Dio avesse mandato un semi profeta che annunciasse una parte dalla Rivelazione senza negare l'altra³⁴². La domanda è giustificata nel contesto dell'apparizione di Maometto, per il quale avviene il passaggio, nell'Oriente, dal politeismo mediante enoteismo al monoteismo e l'Unicità di Dio è interpretata sotto l'influsso del platonismo come non divisibile³⁴³. Il passaggio dal politeismo con la distruzione degli idoli e della testimonianza del Dio Uno e Unico,

³³⁷ R. Giuseppe, *Il linguaggio religioso dell'Islam*, Glossa, Milano 2004, 109.

³³⁸ J. François, *Dio dei cristiani, Dio dei musulmani*, Lindau, Torino, 2010, 140.

³³⁹ Jean Fontaine, “Peut-on porter un regard chrétien sur l'islam?”, *Islamochristiana*, Roma, 35, (2009), 153-156.

³⁴⁰ K. Armstrong, *Storia di Dio: 4000 anni di religioni monoteiste*, Venezia, Marsilio, 1995, 268.

³⁴¹ R. Giuseppe, *Il linguaggio religioso dell'Islam*, Glossa, Milano 2004, 61.

³⁴² Cf. Samir Khalil Samir, J. François, *Dio dei cristiani, Dio dei musulmani*, Lindau, Torino, 2010, 235,.

³⁴³ R. Giuseppe, *Il linguaggio religioso dell'Islam*, Glossa, Milano 2004, 63.

Signore Creatore di tutto quello che esiste, è fondata nella predicazione del Corano³⁴⁴. Possiamo costatare che la persona di Cristo nella lettura coranica, non mette in crisi l'Unicità di Dio ma conferma la rivelazione³⁴⁵ e con tutto ciò la continuità tra il cristianesimo e l'islam è solo apparente³⁴⁶. Il mondo arabo, segnato da influssi giudaici e cristiani, accoglie il messaggio di Maometto mediante la ricostruzione e la riscoperta di Dio intorno alla Ka`ba. Dal punto di vista dogmatico, l'Islam si definisce mediante il rapporto tra giudaismo e cristianesimo, confermando così la validità delle due religioni³⁴⁷.

Maometto non ha l'intenzione di fondare un'altra religione ma destare i cittadini ad una fede in Dio. La gerarchia dei quraysiti il rinunciare al paganesimo significava perdere i privilegi. Il riconoscimento della supremazia di Maometto come vero Apostolo di Dio significava perdere il possesso della supremazia della politica³⁴⁸. La storia del popolo islamico è una storia benedetta, Dio sceglie Maometto per rivelarsi come Unico Dio. Se guardiamo la storia delle rivelazioni giudaiche e ciò che è un profeta nello spazio e nella propria storia, scopriamo Maometto come l'occhio e l'anima che si apre all'Unità, con un senso che non può essere solo un'abilità umana ma un dono di Dio che desidera essere conosciuto dall'Oriente come l'Unico. L'Unicità di Dio è affermata nel cuore dei discepoli, dei credenti che danno testimonianza della prima verità o di quelli che testimoniano la fede in se stessa, perché Lui solo conosce in modo perfetto il mistero: Egli è *Al-Mu`min*³⁴⁹ (questo è uno dei nomi più belli).

Eliade asserisce come si possa decifrare una mistica della creazione nelle alchimie arabe che dicono: senza sofferenza e senza la morte non si può sperare la Vita Eterna, le tradizioni arcaiche della Creazione affermano che l'uomo e tutte le cose vive sono state concepite dal sangue del dio, mediante la sua morte, e le sue Sofferenze³⁵⁰. La mistica della creazione rimanda non a un dio qualsiasi ma al desiderio dell'uomo di sentire l'esempio divino nell'esprimere la purificazione di cui fa parte.

³⁴⁴ Louis Gardet, "Dio nell'islam", ERM Vol. 8, 111.

³⁴⁵ R. Giuseppe, *Il linguaggio religioso dell'Islam*, Glossa, Milano 2004, 72.

³⁴⁶ J. François, *Dio dei cristiani, Dio dei musulmani*, Lindau, Torino, 2010, 38.

³⁴⁷ Joseph Bou Raad, "Le discours synodal sur le dialogue avec les juifs et les musulmans, éléments pour une lecture critique", *Islamochristiana*, 35, Roma, (2009), 171- 191.

³⁴⁸ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze, 1981.

³⁴⁹ *Corano*, Sura 72,26.

³⁵⁰ M. Eliade, *Il mito dell'alchimia seguito da L'alchimia asiatica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

In tal modo Cristo diviene una nuova creazione che garantisce la necessità di seguire la purificazione. Si tratta di una sofferenza che salva dalla morte che deve essere sperimentata volontariamente per acquistare la vita. Eliade continua affermando che questi significati sono stati scoperti e approfonditi una volta apparso il cristianesimo ma hanno avuto una preparazione orientale da lungo tempo³⁵¹. È interessante questa annotazione di Eliade per il semplice fatto che rimanda ad un dio che soffre, che accetta la morte volontariamente. Forse i significati di Dio sono delle profezie intorno a quello che doveva succedere con la venuta nel mondo di colui che è chiamato Figlio di Dio? La domanda coranica: può avere Dio un figlio? è indirizzata al cristianesimo. Essa ha delle forti radici nella cultura araba e si riferisce alla triade femminile che è assimilata nell'Arabia pre-islamica a *banāt Allāh*, che significa “figlie di Dio”. La domanda non è cambiata, è mutato radicalmente il contesto concettuale. L'Islam deve rivedere la fonte della domanda e il contesto della sua apparizione.

Il Sufismo mette in risalto l'immagine di Cristo nei termini ascetico - mistici e parla di Lui come del Messaggero di Allāh, il Servitore di Allāh, lo Spirito di Allāh. Nell'alchimia araba la sofferenza, la morte sono valorizzate; è interessante la specificazione di Eliade: solo mediante la morte e la sofferenza di un Dio. Chi è Dio in questa onorabile tradizione? Di chi si parla? Le informazioni di Maometto riguardo al cristianesimo erano piuttosto approssimative³⁵² e provenivano da alcuni poeti e visionari, chiamati *hanif*³⁵³, da qui nasce l'errore riguardo alla Trinità Cristiana³⁵⁴ nella concezione di Maometto.

L'Islam si trova a metà strada tra essere una religione tradizionale e una religione rivelata³⁵⁵; la concezione di Maometto non riguarda la Trinità ma la triade di Dio – Gesù e Maria. Da qui risulta in modo evidente che, nella triade, dalla concezione musulmana non è espressa la Trinità Cristiana. La triade nasce seguendo la logica della negazione presente nel testo del corano. La comprensione sbagliata della Trinità cristiana si risente nella denuncia coranica, che critica fermamente una

³⁵¹ Ibidem.

³⁵² M. Eliade, *Il mito dell'alchimia seguito da L'alchimia asiatica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

³⁵³ Ibidem.

³⁵⁴ La Trinità cristiana è intesa in modo sbagliato. Da qui puntiamo la necessità del rispetto per la verità dottrinale dell'altro, cercando la comprensione della verità. Questo atteggiamento lo troviamo nell'apologetica islamica del sec VIII-IX d.C..

³⁵⁵ J. François, *Dio dei cristiani, Dio dei musulmani*, Lindau, Torino, 2010, 161.

triade femminile evidente in tutta l'Arabia preislamica: *al-Lāt* (dea), *al-'Uzzā* (onnipotente) e *Manāt* (che accompagna il destino della morte). Alla triade femminile sono assimilate, *banāt Allāb*, figlie di Dio, che sono ridicolizzate nel Corano³⁵⁶, che conserva il monoteismo nel confronto con le divinità della Mecca³⁵⁷; la conservazione del monoteismo non dovrebbe preoccupare la Trinità cristiana. La critica riguardo al non riconoscimento di Gesù come figlio di Dio è conseguenza della negazione del figlio di Dio proveniente dalla triade femminile; con questi parametri si può spiegare il fenomeno del rifiuto e della non comprensione di Cristo. Il Corano non riconosce la Trinità cristiana perché non ha percepito la peculiarità di Cristo evangelico e dell'economia cristocentrica³⁵⁸.

La comprensione di Cristo nell'ambito islamico è una novità: non si sono fatti dei passi importanti nell'ermeneutica del testo coranico³⁵⁹. Giovanni Rizzi sostiene la tesi di Giuseppe Rizzardi, considerando che esiste una ermeneutica intra-islamica e una extra-islamica, corano-centrica e maometto-centrica, e oggi si sviluppa una ermeneutica islamica basata sulla tradizione giudaica ricevuta dal Corano³⁶⁰.

I testi che fanno riferimento alla fine di Gesù, all'interno del Corano, sono stati rivelati a Maometto in due periodi; il primo quello meccano (610-620), e il secondo medinese (622-632). Nel più antico testo coranico riguardo a Gesù, (Corano 19,33-34) si parla della morte; il testo è presentato come se fosse pronunciato da Gesù. Riguardo a Gesù i musulmani interpretano la Sua morte non come naturale ma una morte che verrà prima della fine del mondo, quando ritornerà sulla terra e poi sarà risorto³⁶¹. Anche se le traduzioni sono interpretabili, è chiaro che si fa la distinzione tra il racconto di una morte normale e un racconto che segue la dinamica della risurrezione³⁶². Benelli, secondo Samir Khalil Samir, traduce la frase della benedizione riguardo a Gesù come auto-benedizione che è distinta da quella che ricevono Abramo o Mosè: la

³⁵⁶ Corano, Sura 16,57-59.

³⁵⁷ Louis Gardet, "Dio nell'islam", ERM Vol. 8, 113.

³⁵⁸ R. Giuseppe, *Il linguaggio religioso dell'Islam*, Glossa, Milano 2004, 72-92.

³⁵⁹ *Ibidem*, 93- 94.

³⁶⁰ Giovanni Rizzi, "Ermeneutiche a confronto per un discernimento", M. Crociata, *Per un discernimento cristiano sull'islam*, Città Nuova, Roma, 2006, 24-34.

³⁶¹ Samir Khalil Samir, "La crocifissione di Cristo nel Coran", P. Coda - M. Crociata, *Il Crocifisso e religioni*, Città Nuova, Roma, 2002, 53.

³⁶² La risurrezione e il risuscitamento sono viste come manifestazione e assorzie, nel senso totale, definito, ma non soltanto come risurrezione storica.

pace è su di me, nel giorno in cui sono nato e nel giorno in cui morirò, nel giorno in cui sarò risorto alla vita³⁶³. Il tutto implica anche l'Ascensione di Gesù a Dio, che è esplicitata nel Corano in riferimento a Gesù, attribuita a *Gesù il vivo*³⁶⁴. Il testo seguente riguardo a Gesù lo presenta come colui che annuncia nel Corano, il Giorno del Giudizio Finale senza precisare il tempo: nella sura 31,34 si dice che “solo Dio conosce quel giorno”. Gesù è *Mabdi Muntazar*, ovvero Messia atteso, colui che annuncia il giorno del giudizio. La parola Messia proviene dal siriano o dall'etiopico e significa l'Unto³⁶⁵, perché di Lui si dice che sarà mandato da Dio a purificare la terra da tutti gli idoli, dalle superstizioni e dalle false credenze. È il ruolo di Cristo perfetto profeta musulmano³⁶⁶. La venuta di Gesù avverrà dopo l'uccisione dell'Anticristo, evento che fa riferimento alla seconda venuta di Gesù³⁶⁷, come nell'Apocalisse di San Giovanni.

L'Islam non è una religione della Redenzione nel senso cristiano; la Salvezza dell'uomo, per l'islam, è possibile mediante l'esempio umano nella dialettica del mistero vita-morte. In tal modo la Salvezza dell'uomo contiene un punto di riferimento fondamentale per la condizione umana, come atto di unione nella perfezione con Dio; la differenza è rilevata da Papa Giovanni Paolo II quando dice che nel Cristianesimo, Dio è Emmanuel, Dio con noi. Quella di Maometto è piuttosto una rivelazione particolare nella dinamica della comprensione di Cristo, sul piano umano il messaggio di Cristo è superiore, ed è messo in evidenza nel cerchio dei sufi. Maometto deve essere ascoltato, perché egli parla di Cristo il Vivente. Cristo è celebrato nell'islam per la grandezza religiosa – morale – mistica e per il compimento dell'unione con l'Uno³⁶⁸. Così l'islam va verso una comprensione del senso umano al di là della storia. Un altro testo nel quale si fa riferimento a Gesù è il Corano 3,52-55, che appartiene al periodo di Medina, dove dice che Gesù non è accettato dagli ebrei. L'evento della venuta di Gesù è riconosciuto dal Corano; Maometto fa appello all'esempio di Gesù, non accettato dagli ebrei per

³⁶³ Samir Kahlil Samir, “La crocifissione di Cristo nel Coran”, P. Coda - M. Crociata, *Il Crocifisso e religioni*, Città Nuova, Roma, 2002, 53.

³⁶⁴ Corano, Sura 19,31.

³⁶⁵ R. Maxime, *Maometto*, Giulio Einaudi, Torino, 1973, 236.

³⁶⁶ Samir Kahlil Samir, “La crocifissione di Cristo nel Coran”, P. Coda - M. Crociata, *Il Crocifisso e religioni*, Città Nuova, Roma, 2002, 56.

³⁶⁷ Corano, Sura 4,159.

³⁶⁸ R. Giuseppe, *Il linguaggio religioso dell'Islam*, Glossa, Milano 2004, 93.

avvicinarsi agli uomini che lo respingono. Mediante il testo, Maometto riconosce l'importanza del messaggio di Gesù e della sua profezia; il nome di Gesù è utilizzato per garantire la sua affidabilità di profeta. Nel Corano 55 troviamo: “Dio ha fatto morire Gesù per innalzarlo a Sé”. Benché il termine *mutawaffika* provenga dal verbo *waffiá*, che può essere tradotto con *ti renderò morto* o *ti farò ritornare da me*, esistono ambiguità nell'interpretazione del Corano 4,157, dove si dice che non è morto, non è stato crocifisso³⁶⁹. Oltre l'ambiguità, si osserva un legame profondo di Gesù con Dio. La tappa medinese e il contesto storico sicuramente hanno apportato delle influenze e il profeta, per essere credibile, afferma che Gesù “non è stato crocifisso, non è morto”; non nega l'autenticità della Rivelazione e non la rende suscettibile d'incoerenza con la concezione cristiana, perché si parla di una dimensione sovratemporale di Gesù e si aggiunge: “Gesù è stato innalzato a Dio”. Maometto doveva affrontare il politeismo e giustificare il proprio stato profetico. Essendo illuminato da Dio riesce ad affermarsi come profeta in contraddizione con la morte di Gesù; la morte in croce di un profeta è inaccettabile per la mentalità del popolo arabo; dal punto di vista psicologico l'islam è la religione della forza, desiderosa di vincere e la crocifissione è considerata una sconfitta, tanto che l'immagine della passione di Cristo è letta come sconfitta di Dio³⁷⁰. Il Cristianesimo non legge l'atto della crocifissione nella prospettiva del Dio sconfitto ma in quella di un Dio che vince, che è vittorioso. Questo *tawaffáhu* significa Dio lo ha fatto morire³⁷¹.

L'accusa formulata da Maometto contro gli ebrei è giustificata perché, secondo il profeta, gli ebrei hanno ucciso Cristo, il figlio di Maria, il messaggero di Dio³⁷². Nel versetto 4,157b del Corano appare con certezza che non loro hanno crocifisso e non hanno ucciso Cristo. Il versetto segue alle accuse contro gli ebrei che in pratica hanno ucciso Cristo. Sebbene sia evidente l'ambiguità, la parola **con certezza** non nega la morte, nemmeno la modalità della morte di Gesù ma in contrasto afferma la realtà divina di Gesù che, essendo Dio, non poteva morire: “non è stato crocifisso, non è morto”, e il versetto 4,158 conferma la relazione di Dio con Gesù “Dio lo ha innalzato a sé”, Gesù

³⁶⁹ Samir Kahlil Samir, “La crocifissione di Cristo nel Coran”, P. Coda - M. Crociata, *Il Crocifisso e religioni*, Città Nuova, Roma, 2002, 58.

³⁷⁰ *Ibidem*, 72-77.

³⁷¹ *Corano*, Sura 2,134, 2,240, 3,193.

³⁷² *Corano*, Sura 4,157.

si è vestito, temporaneamente, nel tempo e nello spazio mediante della presenza umana che è messa in risalto nel Corano. La negazione della crocifissione di Gesù suggerisce la dimensione che supera il processo di Gesù, dalla nascita: essendo il figlio di Maria che non ha conosciuto uomo, è riconosciuto come *profeta perfetto ascenso a Dio*. La mentalità islamica che confronta l'immagine del profeta con la realtà della croce come realtà storica, non può essere accettata dal popolo arabo abituato alla vittoria del profeta. Gli ebrei sono criticati nel Corano³⁷³ per l'uccisione del figlio di Maria, ciò contrasta con la mentalità del popolo che crede in un profeta vittorioso; l'islam si oppone con fermezza ad ogni tipo di dominazione dell'uomo sull'uomo³⁷⁴. Gesù, nella sua dimensione totale umano-divina, come uomo perfetto, non può morire, perché lo Spirito di Dio manifestato mediante Cristo non può morire. L'ascensione di Gesù a Dio mette le basi della Risurrezione, che non è solo un fatto storico ma è percepita come manifestazione di Gesù al di là dello spazio temporale. Il Corano parla di un solo profeta che è ascenso a Dio, Gesù, infatti riguardo a Maometto non si dice che è stato innalzato a Dio³⁷⁵. La negazione della morte di Gesù, nel Corano, non è una critica della realtà storica, ma è l'affermazione di **come essere vivo**, ascenso a Dio verrà, nel Giorno del giudizio, per giudicare gli uomini. Il Corano non critica la risurrezione di Gesù. La morte finale e storica ha in comune l'azione di Dio di purificare il mondo. L'Ascensione di Gesù a Dio può essere letta come escatologia, denota anche lo stretto legame tra di loro. Gesù innalzato a Dio esprime storicamente l'intima realtà che preesiste alla morte storica o finale. Cristo è manifestato prima della creazione; il giorno del giudizio e il giudizio finale possono essere letti nella misura in cui Cristo è colui che domina e mediante Lui appare l'Attimo dell'Eternità, su di essa fonda la Sua manifestazione, come Primogenito, come il **Primo**, instaurando il tempo e compiendo la creazione. E il Giorno del giudizio è la manifestazione piena e definitiva del Dio Vivente. In questa ottica la vicinanza tra l'islam e il cristianesimo è evidente.

Che ruolo hanno la sofferenza e il suo superamento? La domanda è

³⁷³ Corano, Sura 4, 156-157.

³⁷⁴ M. Campanini, *L'esegesi musulmana del Corano nel secolo Ventesimo*, Morcelliana, Brescia, 2008, 123-124.

³⁷⁵ Samir Kahlil Samir, "La crocifissione di Cristo nel Coran", P. Coda - M. Crociata, *Il Crocifisso e religioni*, Città Nuova, Roma, 2002, 61.

giusta e si può giustificare con la presenza della sofferenza nel mondo e la dinamica del mistero: vita e morte. L'antropologia islamica sostiene un momento di ristrutturazione da intendere nel "dipendere da...", non sostiene che Maometto avrebbe dato un esempio in una logica di vita ascetica e spirituale, così come sostiene la teologia sufica su Cristo³⁷⁶. La sofferenza non gioca un ruolo maggiore nella concezione islamica sulla vita, cerca la sua risoluzione; i sufi considerano Cristo come uomo perfetto³⁷⁷ (*al-in-sān-kāmil*) con tale denominazione si può intendere sia il ruolo guaritore di Cristo come la coerenza di un senso che risolve il problema della sofferenza. Salutiamo "l'appello" dei chierici musulmani per un dialogo con i cristiani a tutti i livelli³⁷⁸ e cercheremo di unirli, prima nella preghiera, poi nella spiegazione della vita, areopago che richiede una risoluzione. La strada, anche se difficoltosa, ha un punto nel quale corrispondono le realtà religiose: la Parola delle Scritture. Fatto è evidente, perché la cultura araba è caratterizzata da *logocentrismo* prima dell'apparizione dell'islam³⁷⁹ e, una volta con questa, la Parola Divina diventa la base della storia araba e ha la possibilità della comprensione di Cristo come Logos Divino e l'Inviato a salvare definitivamente. Maometto predica Cristo, come colui che Dio ha fatto ascendere a sé, colui che è stato presenza storica speciale. Il testo coranico è *receptus*³⁸⁰ che plasma le convinzioni religiose dei musulmani.

Lo Spirito Santo come modalità intrinseca del Dio assoluto

La concezione islamica riguardo allo Spirito e all'anima è varia, attraversa la dialettica (*kalām*) partendo da un significato tradizionale, ed è presente, in modo accentuato, nella mistica islamica³⁸¹. Il pensiero islamico mette le basi, nel Corano, parlando di *Rūḥ*, che designa lo spirito e *Nafs*, che significa anima. I termini di alcuni testi sono

³⁷⁶ R. Giuseppe, *Il linguaggio religioso dell'Islam*, Glossa, Milano 2004, 115.

³⁷⁷ *Ibidem*, 93.

³⁷⁸ Joseph Bou Raad, "Le discours synodal sur le dialogue avec les juifs et les musulmans, éléments pour une lecture critique", *Islamochristiana*, 35, Roma, (2009), 171- 191.

³⁷⁹ B. Paolo, *Il Corano*, Mulino, Bologna, 2001, 68.

³⁸⁰ M. Campanini, *L'esegesi musulmana del Corano nel secolo Ventesimo*, Morcelliana, Brescia, 2008, 16.

³⁸¹ Michael E. Marmura, "Anima", ERM, Vol. 8, 27.

interscambiabili; in effetti *nafs* esprime il sé, l'anima, e *ruh* significa *solamente* lo spirito che proviene da Dio è come il vento, respiro.

Quando si parla della creazione dell'uomo nel Corano, si dice che Dio ha creato Adamo dalla terra e ha soffiato il proprio Spirito³⁸². Dio manda il suo Spirito in Maria, provocando il concepimento di Gesù³⁸³. Lo Spirito è mandato come messaggero di Dio, e arriva nell'anima di Maometto³⁸⁴; *al-ruh al-amin* significa lo spirito che è proprio del credente che testimonia la fede. Gesù stesso è chiamato come lo Spirito che proviene da Dio³⁸⁵ e si afferma che non è il figlio di Dio³⁸⁶. Lo spirito è ***Al-Qudūs***, che significa Santo, colui che è mandato in aiuto di Gesù e che rivela la Scrittura³⁸⁷. Anche se mediante lo Spirito Santo, i musulmani indicano la realtà dell'angelo Gabriele, lo Spirito agisce indipendentemente dall'angelo, e l'angelo è la presenza reale dell'azione Spirituale di Dio. Lo Spirito è inteso come *amr*, colui che comanda o colui che fa. *Amr* definisce la relazione stretta che esiste da una parte tra Dio *in sé*, come colui che comanda e dall'altra parte l'azione mediante la quale compie, come colui che fa; lo Spirito di Dio può essere inteso come Dio, senza cambiare lo statuto supremo di Allāh come Uno. Secondo alcune interpretazioni, *amr* può essere inteso anche come uno spirito umano³⁸⁸, in questo caso si richiama alla relazione tra lo Spirito di Dio e lo spirito umano. La differenza tra gli spiriti è chiara come è anche evidente la relazione di dipendenza dello spirito umano dal divino.

Il termine *nafs*, quando non ha valore riflessivo, significa anima umana e non lo spirito di Dio; l'anima umana è in relazione con lo spirito Divino ancora dalla creazione. Non si afferma che l'anima sarebbe materiale o immateriale, perché l'insegnamento coranico desidera orientare l'anima nel piano morale, così che ***I'ammāra*** designa l'anima, che ha la capacità di fare la distinzione tra il bene e il male³⁸⁹. Una volta con la morte, l'anima lascia il corpo fino al giorno del giudizio finale; le visite alle tombe e le preghiere religiose esprimono la partecipazione alla

³⁸² Corano, Sura 15,29. 32,9. 38,72.

³⁸³ Corano, Sura 21,91. 66,12.

³⁸⁴ Corano, Sura 26,193.

³⁸⁵ Corano, Sura 4,171.

³⁸⁶ La negazione della filiazione divina di Gesù non deriva da una indicazione diretta a Gesù, ma ha delle radici nel passato religioso islamico, nella negazione della filiazione divina del figlio che appartiene alla triade femminile.

³⁸⁷ Corano, Sura 2,87. 2,253.

³⁸⁸ Corano, Sura 17,85.

³⁸⁹ Corano, Sura 12,53.

vita dei viventi³⁹⁰. Dio ha il potere di far risorgere e risuscitare quello che è marcito: Colui che ha creato la prima volta li risusciterà³⁹¹. Secondo alcune interpretazioni, l'anima dei cattivi sarà purificata, pulita prima della risurrezione. Ibn Qayyim, nel libro suo *Kitab al-ruh* - Il libro dello Spirito, afferma che nel linguaggio usuale arabo *ruh* significa sia spirito di Dio quanto lo spirito umano. Nel Corano il significato di *rūh* è più esatto e rimanda allo spirito di Dio che è *amr*, "colui che comanda" e fa appello al concetto dell'essere. L'essere è solamente un attributo di Dio, nel pensiero islamico, ha esistenza essendo inferiore a Dio; l'essere non può delineare la divinità in sé e *amr* rimane l'espressione distinta del divino.

Nella concezione sufi, l'anima è un'entità sottile, *latifa*, situata in forma corporale, *qābīb*. L'anima è il ricettacolo delle inclinazioni cattive e dato che lo spirito *al-ruh* è presente in questa forma, essa ha delle inclinazioni lodevoli. La concezione sufi asserisce l'immortalità dell'anima e il bisogno di purificazione. Il rapporto tra l'io del sé con Dio è interpretato nella relazione mistica, *fanā*, così: dopo la morte il sé garantisce la permanenza divina. Il rapporto dell'anima con Dio nel pensiero sufi è profondamente metafisico. L'unità è importante per la dottrina dell'unità dell'essere (*waḥdat al-wuḡūd*) nella quale la creazione è un'immagine riflessa della Verità, e l'Anima perfetta riflette la perfezione divina³⁹².

L'angelo Gabriele nell'Islam contiene i significati che ci sono anche nel Cristianesimo. È mandato per informare Maria delle modalità in cui sarà concepito Gesù³⁹³. Ha lo stato di messaggero di Dio, statuto che risulta sia dal messaggio trasmesso a Maria, quanto dal messaggio mandato a Maometto³⁹⁴. Gli aspetti dell'angelo Gabriele gli offrono uno stato radicale separato da *RUH*, dallo Spirito di Dio. La differenza tra angelo Gabriele e lo Spirito di Dio è evidenziata anche in altri testi³⁹⁵. È accentuata dalle spiegazioni riguardo agli angeli buoni³⁹⁶ e gli angeli caduti, che sono chiamati *jinn*, *demoni*³⁹⁷. L'angelo *'ifrit* è detto nel

³⁹⁰ Michael E. Marmura, "Anima", ERM, Vol. 8, 30.

³⁹¹ Corano, Sura 36,78-79.

³⁹² Michael E. Marmura, "Anima", ERM, Vol. 8, 31-33.

³⁹³ Corano, Sura 36,78-79.

³⁹⁴ Corano, Sura 53,9.

³⁹⁵ Corano, Sura 2,97. 16,102. 26,192-193. 53,2-18.

³⁹⁶ Corano, Sura 2, 30. 13, 13. 21,19-20.

³⁹⁷ Corano, Sura 39,75.

Corano uno dei demoni e assume il significato dello spirito dell'uomo che è stato ucciso o ha avuto una morte violenta³⁹⁸. Le specificazioni riguardo allo Spirito di Dio come appartenenza effettiva a Allāh, le ritroviamo anche nel rapporto della creazione dell'uomo³⁹⁹.

Quello che è interessante nel racconto coranico riguardo al principio della mono-trinita e all'aspetto monotrinitario in riferimento a Allāh è il racconto della discesa dello Spirito Santo su Maria mediante il quale è concepito Gesù⁴⁰⁰, dove si afferma che: "Noi abbiamo alitato su di essa dal Nostro Spirito". L'affermazione si avvicina nei significati al racconto della creazione della Genesi Biblica e non può avere un senso al plurale ma un senso di duale, percepito dall'esegesi rabbinica. Di conseguenza Allāh non è percepito nella manifestazione come separato dal Suo Spirito ma mediante l'effetto Spirituale del Creatore avviene la concezione di Gesù. Questo aspetto non divide Allāh tra Creatore e Spirito ma svela l'aspetto intimo di Dio manifestato con lo Spirito. Non si richiama alla triade, semplice, separata, divisa, ma si scoprono gli aspetti intrinseci della mono-trinita, Allāh e il Suo Spirito. In questa ottica, Allāh può essere identificato con lo Spirito, così come anche nell'induismo, Brahman è identico ad Atmān, configurazione che non modifica e non diminuisce il monoteismo coranico. In tal senso Allāh è Uno e Maometto lo può percepire e può riceverlo nella Rivelazione non mediante una divinità ma con lo Spirito stesso di Allāh che attraversa la presenza dell'angelo Gabriele. L'ispirazione di Maometto è valida mediante lo Spirito di Allāh che si manifesta, e l'annunciatore del messaggio è l'angelo Gabriele.

Conclusione

Le critiche riguardo alla Trinità cristiana, come una bestemmia, sarebbero fondate nel Corano se le Persone della Trinità cristiana fossero percepite come divinità distinte da Dio. Nell'ottica si fonda e si conferma il principio della mono-trinita che non ha come pretesto il

³⁹⁸ Geoffrey Parrinder, "Spiriti", ERM, Vol. 1, 535.

³⁹⁹ Corano, Sura 32,9. 38,72.

⁴⁰⁰ Corano, Sura 21,91. 66,12.

mettere in risalto le altre divinità ma gli aspetti con quali Allāh rende possibile la Sua manifestazione e la percezione del Suo messaggio da parte di Maometto⁴⁰¹. Lo spirito che guida e accompagna l'Angelo che annuncia il Corano rimanda a Dio che si manifesta mediante lo Spirito e agisce nell'anima dell'uomo.

La teosofia islamica ha rifiutato l'idea di *homousius* ma la vicinanza e il dialogo tra il cristianesimo e l'islam può avere come punto di riflessione *angelofania*, nella misura in cui sia nel Corano quanto nella Bibbia, possiamo partire da *Christus eternus*, *Christus Angelos* e dall'uomo Gesù di Nazareth⁴⁰². *Christus eternus* o *Christus Angelicus* non si rivela solamente in modo metafisico; l'identità cristologica può essere scoperta nella *Sfera sacra della metafisica*. Come fondamento della mono-trinita trova nell'Islam: Allāh, tanto *in sé*, Allāh che si manifesta a Maometto, quanto anche manifestato in Gesù (dall'intimità Gesù-Allāh "è stato innalzato") e lo Spirito Santo. La mono-trinita fa appello alla sfera sacra della metafisica che è totalmente intesa nell'ottica religiosa, offre la possibilità del pensiero, della mente e della ragione di esplorare il mistero, formulando in termini che si auto-superano nel messaggio, la presenza dell'ineffabile, del non detto, indicando la presenza effettiva trascendente del divino.

⁴⁰¹ Corano, Sura 112,1-4.

⁴⁰² H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, Mimesis, Udine, 2011.

IL FENOMENO: IL PASSAGGIO DELL'UOMO DALL'ETERNITÀ ALLA STORIA

Mediante la realtà del mondo, sia sublunare quanto sopralunare, l'uomo ha provato a pensare e trovare in modo logico e metafisico, i motivi e l'intenzionalità della creazione, come necessità intrinseca della realtà umana, di rispondere in tutti i tempi alla domanda: da dove vengo e dove vado? Tanto inchiostro è scorso e tanto ancora ne scorrerà. I sapienti hanno intuito e definito, in tanti modi, quello che la mente umana poteva percepire ed è riuscita a concepire; senza l'appello al Sacro come Realtà Ultima rivelata, l'uomo sta girovagando per terra e scavando nel cielo e il dio simulato dalla mente umana non è credibile. Seguendo questa linea, alcuni possono dire, facilmente, che la cosiddetta Rivelazione è un tipo di sospensione mentale, una sorta d'invenzione e ancor di più, che l'Incarnazione di un Dio è una invenzione umana, che si presta ai creduloni e alle masse di uomini senza cervello. Le manifestazioni di stampo comunista e fascista, che hanno sfilato e sfilano, oggi, sotto i nostri occhi, accanto alle formule degli atei e dei nichilisti, finiscono il loro destino nella fede, nel sentimento più nobile dell'essere, l'incontro con il Sacro, non ha più i criteri di un mondo inquietante, è la Realtà sperimentata in primo luogo con la morte dell'uomo che sta accanto. *Non mi interessa la religione* è lo stendardo di un mondo che rifiuta il sacro e sente che il sacro permette la profanazione, la libertà dell'uomo; senza questa coscienza della libertà della profanazione, l'uomo si tuffa in ciò che gli offre apparentemente stabilità: l'indifferenza. Comunque, se esiste la possibilità di "nuotare" nella religione, osserviamo concludendo che il sacro, nelle sue forme più misteriose, è svelato solo nell'incessante slancio e dinamismo, nella fuga, giorno dopo giorno verso la vicinanza del divino. In quest'ambiente, per niente sinistro, l'uomo cerca il divino che si lascia esplorare dalla sua intenzionalità, perché non l'atto religioso, come forma esteriore, unisce ma l'intenzionalità di quest'atto religioso può santificare.

I rapporti quotidiani si succedono, la nostra vita arriva, da un momento all'altro, all'eternità. Anche se nichilista, è eterna, in questa

ottica l'eternità diventa attimo lacerato dalla sofferenza e mancanza di certezza. La certezza è l'effetto non del nichilismo ma della fede, non della fortuna ma della fiducia, non del positivismo ma della Ricerca. La vera ricerca è sempre accompagnata dalla certezza e la verità si avvicina per l'intensità di chi la cerca. La via della ricerca può trovare una risposta all'eternità che è entrata nel tempo e l'uomo può ricevere la Rivelazione come forma autentica che incontra l'ansia quotidiana e metafisica.

Fermandoci ai segni del divino Rivelato, senza mimare la propria autorità ma rispettando la verità di ogni tradizione rigorosa, ben fondata, cerchiamo definire il passaggio dell'uomo dall'eternità alla storia, in un linguaggio accessibile alla condizione umana, che vuol essere sempre compresa ed esplicitata affinché, finalmente, la vita segua il senso dell'eternità, che può distruggere il destino intenzionalmente cieco, che offre la gioia di vivere e nella stessa misura, la forza di soffrire e di morire nella Risurrezione. In questa ottica, la vita sublunare è abbastanza conosciuta; le premesse religiose sono delle forme perfette dell'imperfezione umana che definiscono e offrono delle certezze nel senso auspicato. Sebbene trattiamo delle sfumature presenti nell'induismo e nell'islam, in riferimento alla fonte della nostra vita e al processo del riconoscimento umano, il testo di base fa riferimento alla concezione cristiana che racconta in forma elevata il processo dell'apparizione della dimensione dell'universo e dell'uomo. Ciò che proponiamo è una riflessione, un definire, un dare la parola alla realtà del distacco dell'uomo dalla vicinanza di Dio e alla fine capire con che cosa cambia il mondo, dopo la venuta di Dio fatto uomo tra gli uomini. Potremmo notare il *progresso della storia*, lo stato dell'universo e dell'uomo, nella sua *rottura e conseguenze*, il divenire tormentato e l'ingresso nella storia, e nell'ultima parte lo *stato dell'uomo dopo la rottura e l'ingresso nella storia*. Anche se facciamo appello alle tradizioni induistica, islamica e cristiana, non dobbiamo mischiarle senza tenere presente le differenze dai racconti dei loro inizi. Consideriamo più necessario, in questa esposizione, fermarci strettamente ai possibili significati comuni dei racconti; la loro lettura nell'ottica cristiana non sia un motivo di sincretismo ma di dialogo dei significati e della scoperta del Sacro, che tutti abbiamo bisogno di implorare e di cercare di conoscere, in parte, per pregare.

L'uomo prima della storia o prima della caduta

Prima della storia, prima che l'eternità offrisse il senso al tempo mediante la sfera del sacro, possiamo intuire Dio-Brahman-Allāh, come Ultima Realtà, oltre il Suo Sé, oltre il suo aspetto di Padre, ossia oltre tutto ciò che l'uomo potrebbe dire di Lui, del Non Manifestato, solo "al di là di" tutto quello che può fare riferimento al Divino "in sé" che si manifesta. Il nostro modo di percepire attira l'attenzione mediante la presenza dello Spirito di Dio, che caratterizza ogni modalità di percepire il *Divino manifestato*, aprendo il mistero e dando la possibilità dell'esplorazione della Sua vita intima. La manifestazione di Dio offre la possibilità di percepire la Sua presenza mediante lo Spirito; lo Spirito di Dio è suggerito nei significati dei testi come abbiamo fatto vedere nei capitoli precedenti, quali rilevano l'inizio della creazione. Nel Corano il **primo** significa un inizio di Dio, non nel tempo ma nell'eternità, come inizio manifestato di Allāh; esso è possibile dall'interno di Allāh e non come atto creatore esteriore com'è la creazione. La stessa pronuncia del nome divino nella religione comporta un inizio ma il settore linguistico segue altre analisi. Così **il primo** ha un significato che possiamo leggere nella manifestazione, nell'interiorità Divina, che non annulla l'identità magnifica di Allāh. *Il primo* è il *primogenito* nell'ordine della creazione, distinto dalla creazione e il legame tra *il primo* e Allāh è di ordine intimo (metafisico) e non è soggetto alla misura o alla catalogazione delle dimensioni umane. In quest'ottica, il testo del Corano spiega, vicino allo Spirito di Dio, il *primo*, suggerendo in tal senso la vita intima di Allāh ma conservando la personalità di colui che è "oltre" le nostre categorie linguistico - metafisiche. La sfera sacra della metafisica non sorprende Allāh "oltre" ma nella manifestazione Sua, nell'eternità, tramite le tre esperienze che si aprono come manifestazione per l'uomo. Allāh, manifestato come Fonte, come Spirito e come il Primo scopre Dio "al di là di" tutto ciò che possiamo percepire, cioè Allāh **in sé**. In tal modo *prima della storia*, nell'ambiente coranico, possiamo decifrare il *principio della mono-trinita*, come l'unica realtà che si manifesta per condividere la vita intima, come testimonianza di ciò che è Allāh "oltre" le parole e i trucchi metafisici.

Nell'ambiente indiano, nella pluralità degli dei, nell'interpretazione

delle Upaniṣad e dei Veda che ci raccontano i diversi aspetti di Brahman, è da ritenere l'apice del pensiero indiano: Brahman è Ātman. Quindi lo Spirito di Brahman è Ātman e non lo spirito di ātman è Brahman. Dai tanti sillogismi della sfera sacra della metafisica, ritroviamo definito Brahman come Creatore, e Ātman come Spirito di Brahman. Il rapporto di Brahman con l'uomo e la percezione dell'uomo su Brahman non hanno come fondamento la forza trovata nello stato dell'uomo, ma è la scoperta di Brahman a rendere possibile Ātman. La manifestazione di Brahman accade di Īśvara, Kṛṣṇa e Puruṣa, essendo tutte nei testi sacri come *Signore* ma con delle qualità e delle attività diverse, in stretto legame con Brahman. Brahman è identificato con Īśvara, non nella misura in cui Brahman può essere identificato con il mondo. Nonostante il mondo sia la manifestazione di Brahman, Īśvara ha accesso al suo mondo intimo, alla vita intima; talvolta nei testi Upaniṣad identificandosi con Brahman, che "al di là di" non è Īśvara. Conservando Brahman "al di là" della nostra capacità di intenderlo, lo possiamo scoprire nella sfera sacra della metafisica, nel mistero, solamente mediante l'accesso alla Sua manifestazione nella dimensione intima. In questo modo Ātman e Īśvara ci rivelano Brahman come manifestazione che necessita la possibilità dell'ingresso dell'uomo nel suo mistero. Brahman è un'essere e non – essere, intendendo con questo Brahman manifestato e "al di là" della nostra capacità di percepirLo. Sebbene Kṛṣṇa sia venerato come un bambino divino, egli rimanda ad un età mitica, innocente dell'umanità, ad un rapporto tra il bambino e il Padre, un bambino divino manifestato in virtù del legame intimo tra Kṛṣṇa e Brahman. Puruṣa, essendo l'uomo primordiale, rimanda alla zona mitica che struttura la relazione tra Brahman - Puruṣa – mondo. Il sacrificio di Puruṣa avviene all'interno di Brahman nell'eternità e non nella storia, nel tempo.

Dunque Īśvara, Kṛṣṇa e Puruṣa contengono, nei significati, gli elementi specifici di Brahman, svelando con la manifestazione, da una parte l'eternità e dall'altra l'intangibilità di Brahman "al di là di". Kṛṣṇa e Puruṣa, mediante le estensioni dei significati, definiscono il rapporto che si stabilisce tra l'eternità e Brahman "al di là di". In una lettura monotrinitaria, possiamo leggere l'unica trinità, chiamata monotrinita, manifestata attraverso gli elementi di Brahman come Brahman manifestato, Brahman percepito nelle caratteristiche di Īśvara, Kṛṣṇa e Puruṣa e Brahman come Atmān, conservando l'intangibilità di Brahman

Monoteismo monotrinitario

in sé. In questa lettura, Brahman *in sé* si lascia esplorare dalla mente umana come conoscibile, come manifestazione dell'eternità, mediante lo Spirito che è chiamato Atmān. Senza essere riduzionisti, ritroviamo come esistenti nell'eternità, come manifestazione di Brahman, le figure di Īśvara, Kṛṣṇa e Puruṣa.

L'eternità è il momento che apre la via verso la possibilità della comprensione umana del Divino, perché la sua prima manifestazione avviene all'interno; in tal modo noi abbiamo la possibilità di percepire l'eternità. La creazione inizia con il *primogenito* dall'interno del Divino che è "oltre" e che non potremmo percepire se non fosse manifestato nell'eternità, prima dei secoli. Il principio monotrinitario ci offre la possibilità di vedere gli aspetti della manifestazione di Dio e di penetrare parzialmente nella dimensione del mistero che si Rivela. La monotrinita ci offre la possibilità di percepire mentalmente e concretamente il Divino nella prima fase come generato da sé poi, nella seconda, di comprendere ciò che comporta e significa il *Figlio di Dio*. In questo modo abbiamo Īśvara, Kṛṣṇa e Puruṣa come sintesi del secondo elemento dello schema della monotrinita, che svela ciò che chiamiamo *Figlio di Dio* e il *Figlio di Dio sorprende l'essenza del secondo elemento* dello schema. All'interno del Dio invisibile, colui che è "al di là di" è Generato **Figlio**, instaurando l'eternità come possibilità, perché possiamo percepire la generazione. Nella tradizione induista manca l'aspetto dell'Incarnazione, quello storico – salvifico di Dio, esistente solamente nel cristianesimo, mediante la venuta nel mondo del Figlio di Dio, attraverso l'Incarnazione. Grazie alla quale, il *Figlio dell'Uomo* sintetizza e definisce concretamente la relazione del divino con l'uomo entrato nella storia.

L'uomo è la creazione del Divino che, mediante la rivelazione della sua vita intima, non si fa conoscere come essere isolato ma condivide con l'uomo l'esistenza idilliaca. Dal significato di Īśvara, Kṛṣṇa e Puruṣa, nello spazio indiano, possiamo intuire e intendere la preesistenza del *Figlio dell'Uomo* non come uomo generato ma come intenzionalità della manifestazione del Divino nella Totalità, non includendo la caduta nel peccato, l'ingresso dall'eternità nella storia e nello stesso tempo, la relazione tra lo Spirito di colui che è Generato, il Figlio di Dio e l'uomo adamitico che è animato attraverso la forza dello Spirito di Dio. Il *Figlio dell'Uomo* ha una preesistenza totalmente riservata, identificandosi, in parte con l'uomo, perché l'uomo è creato "secondo la nostra

somiglianza”⁴⁰³. La preesistenza metastorica può essere pensata indipendentemente dalla caduta nella storia, perché lo Spirito di Dio condivide con l'uomo una parte della vita Divina. Il *Figlio di Dio* non si manifesta nell'esigenza umana soltanto entrando nella storia ma anche mediante l'individualizzazione come *primo manifestato* nel seno del Padre. Lo Spirito di Dio è la possibilità dell'individualizzazione di Dio che si manifesta come *primogenito*, prima dei secoli. Lo Spirito individualizzato in Cristo non cambia l'esigenza di ciò che noi chiamiamo Dio “oltre” ma, mediante la manifestazione preesistente nell'eternità, offre la possibilità di leggere l'atto creatore come il primo atto nell'ordine della creazione, come prima manifestazione di Dio attraverso il Suo Figlio.

La formula secondo la quale l'uomo è stato creato dal *sangue di dio* o l'espressione *ho soffiato dal nostro Spirito su di lui*, può essere letta nell'ottica che promuove il nesso tra la manifestazione di Dio nell'eternità e la creazione individuale; offre all'uomo l'individualizzazione personale tramite lo spirito per poter entrare nell'immortalità attraverso l'anima.

Non insistiamo nella spiegazione dell'aspetto coranico della creazione dell'uomo perché l'ottica in cui leggiamo l'antropologia nel pluralismo religioso, chiarisce il significato di ciò che indica la *via adamica* già trattata negli ambiti scientifici come punto di dialogo con i sensi comuni che esistono tra la Bibbia e il Corano. L'antropologia del filosofo e teologo russo L. P. Karsavin propone all'uomo l'arte di risorgere mediante la sofferenza e che non è solo accettazione ma anche senso; la Risurrezione è possibile con la sofferenza così come ha già dimostrato Cristo. Karsavin ha anticipato nella sua vita la risurrezione morendo nel campo di concentramento dopo tre anni di detenzione, affermando la dottrina del “vivere mediante la morte”⁴⁰⁴. La questione che attira l'attenzione sull'antropologia del pluralismo religioso, nel contesto del dialogo cristiano – induista, senza tralasciare i significati della *via adamitica*, è Puruṣa, che è il punto centrale della riflessione sull'uomo. Indica la creazione dell'uomo come *persona* proprio come *coscienza*, *primo uomo*, fondandosi quindi nella storia, e dall'altra parte, distaccandosi dalla creazione dell'uomo. Puruṣa significa la manifestazione di Dio nell'eternità mediante la possibilità che offre all'uomo di prendere parte

⁴⁰³ *Bibbia*, Gen 1,26.

⁴⁰⁴ L'ubomir Zak, “La Kenosis di Cristo nel età d'argento”, P. Coda - M. Crociata, *Il Crocifisso e religioni*, Città Nuova, Roma, 2002, 222-227.

allo stato *celeste*, un frammento della vita Divina. Ciò che fa la differenza e la separazione tra lo stato dell'uomo nell'eternità⁴⁰⁵ e la condizione storica, è l'atto sacrificale, del *tormento, del sacrificio*. Anche se non è generato da una colpa, esiste nel significato del sacrificio una separazione di livello che definisce lo stretto legame con il divino e un'altra che punta l'ingresso nella storia. Ciò che è importante è il processo sacrificale che separa l'uomo dal divino mediante la creazione, una separazione che ci parla della caduta nella storia, o una separazione dall'ambiente e dal contesto profondo divino, ciò che nel nostro modo di accettare abbiamo chiamato la **vicinanza di Dio** o **comunione con il Divino**. La colpa nel sacrificio di Pusuşa è una conseguenza della scelta dell'uomo di continuare la creazione, come segno di dominio su tutto quello che è creato. Leggendo il sacrificio in questi parametri, possiamo enunciare la vicinanza di Dio e la caduta nella storia nel contesto induista. Nell'ambiente ortodosso russo, P.A. Florensky vede la vita intra-divina nella trasmissione reciproca dell'amore tragico che si sacrifica nell'ordine meta – temporale della vita Trinitaria⁴⁰⁶.

Il ruolo di mediatore di Cristo è sottinteso, perché senza l'individualizzazione di Dio in Cristo che preesiste nell'eternità, l'uomo paradisiaco non potrebbe essere secondo *la nostra immagine e somiglianza*. In questo modo Cristo è il **Mediatore prima della storia**, tramite Lui si compie la creazione, anche nella storia mediante l'**Esempio Purificatore**. La realtà della mediazione trascende penetrando la storia. Prima della colpa oggettiva, della caduta nella storia, **Cristo è individualizzato**, percettibile nella sfera sacra della metafisica mediante lo Spirito di Dio che fonda e definisce la Persona Mediatore dall'interno della vita intima del Divino. Cristo è **Mediatore** senza l'intenzione di prevenire la caduta nella storia. Cristo - angelologia, essenzialmente teofanica, evoca il rapporto tra l'uomo terrestre e il sovra uomo celeste, nella misura in cui l'angelologia determina una forma della cristologia⁴⁰⁷. Il legame tra l'uomo terrestre e il celeste è mediato da Cristo, il suo spirito è presente nell'uomo celeste e rimane tale ed è *modellato*

⁴⁰⁵ E non nell'eternità, Puruşa incontrato nei significati con Īsvara a questo punto.

⁴⁰⁶ L'ubomir Žak, "La Kenosis di Cristo nel età d'argento", P. Coda - M. Crociata, *Il Crocifisso e religioni*, Città Nuova, Roma, 2002, 213-214:

⁴⁰⁷ H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, Mimesis, Udine, 2011, 56-78.;

dall'intensità della vicinanza e dell'identificazione con il Cristo storico⁴⁰⁸ nella misura in cui l'essere segue i consigli dell'anima verso la salvezza con le azioni del corpo.

L'uomo nella condizione di condivisione, mediante il significato di Puruṣa, partecipa alla vita divina ad un livello proprio dello statuto di creatura e non di creatore. L'uomo e la creazione sono mediati e basati sulla presenza e la figura di mediatore di Puruṣa, il Figlio di Dio sintetizza gli aspetti metafisici di Īśvara, Kṛṣṇa e Puruṣa. Il sacrificio di Puruṣa è un sacrificio di *condivisione* e offre all'uomo, mediante il *sangue del dio* che esiste nell'uomo, la partecipazione alla vita divina attraverso lo statuto di creatura. Il significato *paradisiaco* e il *sacrificio* coincidono nella misura in cui leggiamo il sacrificio dal punto di vista della manifestazione di Dio attraverso Cristo che è Mediatore. La Mediazione di Cristo non deve essere letta nella *sfera sacra della metafisica* come sacrificio di Dio mediante Cristo, perché Cristo nell'eternità è il Fondamento e il motivo della Creazione: "tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste"⁴⁰⁹.

Nelle tradizioni scopriamo l'uomo, ad un livello di *Stato della condivisione* o a livello paradisiaco con tre esigenze: il corpo, l'anima e lo spirito dello stesso. Lo stato della condivisione è simile nel significato al sacrificio di Puruṣa, perché il sacrificio dell'uomo primordiale come Puruṣa non è come *tormento* ma è un *passaggio tormentato*, un distacco dallo *stato di condivisione*. Il significato totale di mediatore di Puruṣa è interrotto dalla mancanza di continuità storica, perché Cristo è il Nuovo Adamo, che recupera la separazione indicata mediante il sacrificio di Puruṣa e il significato adamico. Puruṣa ha dei significati adamici nello stato di condivisione con Dio e nel momento del sacrificio come abbandono del livello celeste.

È importante ricordare che queste intuizioni sono fatte sulla base delle tradizioni e sono intese partendo da Cristo compreso nel suo mistero manifestato nella storia. Mediante l'ingresso nella storia, Cristo definisce in modo esemplare lo stato dell'uomo nella relazione intima con Dio, prima di entrare nella storia e dopo la caduta nella storia. In quest'ottica Cristo si rivela come *Figlio di Dio* dall'Eternità. Dio è venuto

⁴⁰⁸ È da ritenere questo aspetto della preghiera monacale: Gesù Figlio del Dio vivo, abbi pietà di me peccatore.

⁴⁰⁹ *Bibbia, Gv 1,3.*

nel mondo attraverso l'Incarnazione per essere un esempio evidente per l'uomo e mostrargli la via verso la vicinanza con Dio, stato perso con la caduta nella storia, conseguenza della rottura dalla condizione di condivisione con il Divino. L'uomo nella vicinanza di Dio non è nella storia, perché la nudità del paradiso non ha niente di licenzioso, è uno spogliamento di ogni forma⁴¹⁰.

L'uomo nel paradiso, dopo la creazione, è diverso e intrinsecamente legato alla Totalità. È limitato nel rapporto con essa. La caduta avviene nel cercare un accesso ad essa. È il rifiuto della condizione umana paradisiaca mediante un atteggiamento in cui l'uomo prova a superare il suo limite. L'uomo, mediante il libertinaggio della libertà, ha la possibilità di esplorare la Totalità ma **non** di sottoporsi alla Totalità. L'albero del bene e del male è proprio l'evidenza dell'impossibilità di accedere alla Totalità e in nessun caso si sviluppa un principio duale: bene - male. L'albero proibito è l'attenzione dello stato umano nei confronti della Totalità. Lo spirito dell'uomo è illimitato ma non totalizzatore. Il dramma, il divenire, il dolore non hanno la possibilità di essere, perché lo stato di condivisione è beatitudine. Su questa terra avviene la *morte bella* che è ricordata nella sequenza di Pasqua: **oh, felice colpa!** Questo stato di condivisione ha una mitica geografia ma è vista come una terra della morte solo con la logica della diversità. La tradizione induista rimanda a un'isola mitica, il *lago Anavapata*, e la tradizione buddista *all'isola Śvetadvīpa*. L'isola paradisiaca simboleggia la manifestazione della creazione che si separa dall'acqua primordiale. Su questa isola, vista come luogo trascendente per eccellenza, si arriva dopo il superamento della condizione umana, dopo la purificazione. Nella zona trascendentale non può penetrare chiunque, nemmeno dopo la morte storica, perché non purificato, non può **sopportarlo**. Le terre trascendentali, guardate sia come inizio (prima creazione) quanto come fine (dopo la purificazione storica), sono forme simboliche per l'assoluto e per il Paradiso⁴¹¹.

In questa situazione, l'essere detiene il libertinaggio della libertà e le possibilità delle azioni. Da qui risulta la caduta dello spirito mediante le azioni del corpo che cerca e sperimenta la Totalità mediante l'illimitazione. Scopriamo l'intensità del legame tra lo spirito umano e lo

⁴¹⁰ M. Eliade, *L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

⁴¹¹ *Ibidem*.

Spirito di Dio; l'ambivalenza dell'anima. Lo spirito umano è legato mediante l'intensità dallo Spirito di Colui che è Generato come primogenito e l'anima sperimenta l'ambivalenza sia dello spazio paradisiaco quanto quello storico. L'esperienza della caduta conferisce all'uomo lo stato di creatura. Il serpente è la norma dell'intensità spirituale e l'attaccamento dell'anima. L'uomo è colui che sente la illimitazione nel contesto della totalizzazione, grazie allo spirito e all'anima, creando in questo modo la possibilità dell'adesione al divino senza prendere in considerazione le differenze strutturali, la illimitazione dello spirito ma non la dominazione della Totalità. L'esistenza dello stato della illimitazione nel contesto della Totalità non è tentazione è semplicemente uno stato di fatto. La Totalità è lo stato di eccellenza propria del Divino o in altre parole, propria solo del Divino. Il **salto tormentato** nella storia avviene tramite la forzatura del limite creaturale diminuendo in tal modo l'intensità del legame tra lo Spirito di Cristo e lo spirito umano. L'esistenza dello spirito e dell'anima umana conferma lo stato di creatura, e dopo, nella storia, l'esigenza del dinamismo della purificazione, perché i simboli delle tradizioni consacrate risultano essere ecumeniche, quindi valide dal punto di vista metafisico e intorno ad esse nessuna ermeneutica è esagerata⁴¹².

La rottura dell'Uomo dalla Divinità e le conseguenze storiche

La rottura all'**interno della condizione di condivisione** (comunione) è un atto possibile solamente creando la storia, soltanto in essa il sacrificio recupera, purifica. Questo significato lo ritroviamo nella storia evidente e profonda in tutte le tradizioni religiose della terra e nella presenza storica di Gesù Cristo, che non si purifica ma purifica. La rottura primordiale sprofonda l'uomo nella sofferenza e la vita rimane sofferenza confermata dalla nostalgia incessante dell'uomo di vivere alla presenza del divino. Il filosofo russo Karsavin esemplifica il **realismo tragico** della sofferenza mettendo in relazione la stessa e l'esperienza della trasfigurazione nel Dio⁴¹³. La realtà storica in cui avviene la rottura

⁴¹² Idem.

⁴¹³ L'ubomir Žak, "La Kenosis di Cristo nel età d'argento", P. Coda - M. Crociata, *Il Crocifisso e religioni*, Città Nuova, Roma, 2002, 227.

rivendica un semplice desiderio di vivere, simile alle forze cosmiche,... non è la stessa ma sorella di quella che disturba il mare, che fa fiorire gli alberi e brillare le stelle del cielo⁴¹⁴. È una realtà meta- storica, cosmica ed evidente nella storia, che rivendica il suo diritto d'azione compiendo la purificazione. La Realtà è Dio che agisce mediante il Suo Spirito purificando.

Le parole di libertà e libertinaggio ricollegano lo stato iniziale di condivisione alla vita storica. Le dimensioni e i parametri della libertà cambiano ma l'essere rimane con le tre dimensioni: anima, spirito e corpo. In quest'ottica si può parlare di libertà. La distinzione non è puramente mentale, copre in pratica la venuta di Cristo. La dimensione umana di Cristo ci fa scoprire i tre aspetti dell'essere: anima, spirito e corpo. Vedremo come esse sono purificate mediante Cristo e come sono vissute da Cristo - uomo nell'orto del Getsemani e non solo. Non si tratta di una purificazione di Cristo ma del fatto che Egli diventa uomo per essere con noi e anche per dimostrarci la possibilità della purificazione e la via che dobbiamo seguire. Cristo nell'eternità è Spirito di Dio e l'Anima di Cristo nell'eternità è lo Spirito; l'Anima di Cristo è percepibile soltanto nell'eternità, essendo una con lo Spirito manifestato come generato. Il corpo di Cristo è vivo nell'eternità, nella Gloria del Padre, inseparabile, trasfigurato in vista dell'Incarnazione, senza prevedere il recupero della caduta dallo stato di condivisione. Il senso della venuta di Cristo nel mondo è stato cambiato, modificato dal libertinaggio della libertà dell'uomo adamico.

L'uomo tra il libertinaggio della libertà e la libertà del libertinaggio

Si può parlare di libertinaggio dello spirito come libertinaggio della libertà, perché l'anima dell'uomo è stata libera, una libertà assoluta nel senso dell'illimitazione. All'inizio l'essere umano come *dynamis* poteva esplorare tutto il bene, portava in lui il dinamismo dell'illimitazione e non aveva la conoscenza del male nemmeno come potenza. Il male si struttura come potenza con l'azione del corpo, del sacrificio, perché è un atto compiuto dal corpo nello spirito, uno scivolamento dall'ambito

⁴¹⁴ J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, Il Mulino, Bologna, 1974, 54.

dell'anima che abita nell'essere dell'uomo creato nella condivisione con il Divino. Anche se l'anima non è eterna ma perenne, si può constatare, giustamente, che l'apparizione nella storia richiede la separazione ontologica, la distinzione del corpo dall'anima, l'individualizzazione mediante la forza dello spirito che ha la fonte nello Spirito di Dio. Lo spirito che dà vita al corpo instaura l'immortalità nell'anima. Lo Spirito di Dio è eterno e con l'individualizzazione dell'anima e la vita che offre al corpo, essa diviene eterna; l'uomo porta qualcosa e riflette la persona che è Dio-Trinità. Dio non ha corpo, inteso simbolicamente, si può dire che il **corpo di Dio** è la Creazione, si tratta dell'immanenza, perché Dio è totalmente separato dalla Creazione. L'anima, all'inizio, esplorava lo stato di condivisione, l'eccellenza di Dio. Il corpo sussisteva mediante l'azione nelle dimensioni ed esigenze nobili dell'anima e dello spirito con l'attività prevista dall'avvento dell'anima come slancio che abita nello stato della condivisione. L'anima offre al corpo plasmato la possibilità parziale e minima di riconoscere la chiamata della vita nel divino. Lo stato della condivisione è un dinamismo statico, una condizione che l'uomo primordiale viveva alla presenza di Dio. La fiducia di Dio nella creatura fa sì che l'uomo desista dallo stato di condivisione. Il male è un salto apparente **verso l'alto**, con la conseguenza nefasta **verso il basso**, un tentativo di rivendicazione della Totalità. Può essere pensato come uno "stare fuori" dall'essere, come una predisposizione ad una possibile intenzionalità. Egli diventa assurdo e distruttivo e l'intensità del legame con lo spirito di Cristo come primogenito, è diminuita. Il salto come conseguenza dello spostamento dallo stato della condivisione è enorme; è **stabilita una nuova dimensione**: il tempo e lo spazio, rimangono come dono di Dio al di là della figura temporale e spaziale, perché "e fu sera, e fu mattina"⁴¹⁵ è la nostra percezione linguistica per formulare l'inizio della relazione Divino – creazione - uomo. La caduta nel mondo, nella storia, ha creato il meccanismo dell'obbligo della scelta – ciò che è un argomento dell'impossibilità di essa nel senso stretto della parola; la non scelta. La conoscenza la troviamo possibile nella storia⁴¹⁶, secondo quanto afferma Mircea Eliade, soltanto nel racconto della Genesi: gli uomini hanno scoperto di essere nudi⁴¹⁷.

⁴¹⁵ Bibbia, Gen 1,5.

⁴¹⁶ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze, 1981.

⁴¹⁷ Bibbia, Gen 3,10.

Gli uomini hanno riconosciuto che l'anima è nobile e grandiosa e che lo spirito non può essere profanato. L'anima può essere profanata mediante le azioni del corpo, che ripetono il gesto primordiale di cercare la Totalizzazione nel senso dell'uguaglianza con Dio; ciò in sostanza è impossibile. Nel paradiso l'uomo è limitato nel rapporto con la Totalità, con il Creatore ma illimitato nella limitazione che è il livello proprio, specifico dello stato della creatura. L'albero proibito non è l'interdizione di essere Dio, è la differenza del livello, che struttura, dal punto di vista metafisico, lo stato di condivisione e la Dominazione della Totalità. L'illimitazione diventa evidente mediante lo statuto di creatura limitata nella storia. Con l'atto dello spirito che desidera l'illimitazione storica, ciò che è impossibile, l'uomo ripete l'atto dell'allontanamento o della vicinanza dal divino, mediante l'azione, riducendo o potenziando l'intensità con lo Spirito di Cristo. Abbiamo la certezza di due situazioni: lo stato dell'uomo chiamato alla vita mediante il dono della non limitazione e lo stato di Colui che offre il frammento della non limitazione mediante la Forza della Totalità che la sottopone e questo è Dio. Il frammento diventa essere, che non è totalità ma fa parte della Totalità che è illimitata. In paradiso l'anima era potenza illimitata e poteva esplorare lo stato della condivisione; con l'ingresso nella storia, e l'obbligo della scelta, essa diventa una potenza limitata e constatata che è perfetta nell'imperfezione. L'anima dell'uomo è eterna ma creata prima che l'uomo entri in modo concreto nella storia. Per questo l'aborto è un male, è l'esagerazione della illimitazione nella limitazione storica. È lo stato ontologico dello spirito, così è nato il **male**, il malefico, che è soggetto a Dio ed è generato dall'uomo. Il male non ha origine nel senso metafisico ma nella storia. Il malefico come intensità è un fenomeno transitorio della storia dopo la caduta. ***Il male non è un principio*** come è il Bene; non si può parlare di una sua origine, come per il Bene, la cosiddetta ***origine del male*** è l'inizio della condizione di purificazione alla quale è chiamata l'umanità. L'immagine del serpente del Paradiso è la coscienza e la condizione dell'anima che con lo spirito partecipa alla Totalità come parte, mediante lo stato fermo nel rapporto con la Totalità, lo stato dell'intenzionalità: "chi vi ha detto che morirete?". Nello stato di condivisione, il serpente che non conosce né la sua libertà, né la limitazione, può essere visto come un filo d'erba in cui Adamo inciampa nel Paradiso; si era nella normalità delle cose, con la

demarcazione di livello tra Creatura e Creatore, che attraverso la caduta, tutto avvenisse in modo naturale, senza l'intenzionalità della Totalizzazione.

Ritroviamo l'uomo come essere sia nello stato di un'altra natura, la condivisione, quanto, dopo la caduta, nello stato storico. Queste due situazioni esemplari rivelano un uomo che contiene nel suo essere esigenze diverse nel rapporto con la Totalità. Nello stato della condivisione, l'essere espone il suo dinamismo con tre esigenze: anima, spirito e corpo. L'anima è illimitata nel rapporto con la Totalità alla quale si sottopone, anche se fa parte integrante di essa. La illimitazione dell'anima offre all'essere la capacità di esplorare la Totalità. Lo Spirito anch'esso è illimitato e coordina le attività del corpo con l'ambivalenza e l'intenzionalità dell'anima. Lo spirito, in questo stato, non fa la differenza come manifestazione nelle accezioni che sono delle chiamate dell'anima e del corpo. Si tratta di un'"ingenuità" ontologica. Anche il corpo detiene, grazie all'armonia, la possibilità di esplorare la Totalità, in una forma diversa dall'anima e dallo spirito, perché la differenza consacrerà l'essere storico e lo renderà visibile, lo regolerà come tripartito nella dimensione storica. Nella situazione storica, dopo il salto della caduta, l'anima, anche se appannata dalla possibilità dell'esplorazione della Totalità, possiede nella forma più forte dei frammenti dell'armonia della Totalità. Gli strappi e le esperienze dell'anima nella vita storica richiamano lo spirito e incoraggiano il corpo nella direzione del recupero dello stato di altra natura, di condivisione. Lo spirito, con il **salto della caduta**, diventa limitato nel senso della riduzione del legame dell'intensità e l'anima, ambivalente, aspira sempre da una parte alle esortazioni dello Spirito, dall'altra a quelle del corpo con la non – azione o l'azione senza il senso offerto dallo spirito. Anche il corpo è limitato ed sperimenta con l'azione il dolore del recupero dello stato di tutt'altra natura, di condivisione. Mediante il corpo, prende volto sia il dolore dell'anima quanto l'intensità del legame con lo Spirito. La missione più dura del corpo è di recuperare lo stato di tutt'altra natura con la sofferenza che scopre al corpo che questo stato storico è passeggero e molto utile per l'anima e lo spirito, per l'intero essere, nel senso del recupero dello stato di tutt'altra natura, della condivisione.

Lo Spirito dell'uomo rimane vivo, anche se l'anima, consapevole dello stato dell'imperfezione perfetta, segue anche oggi, con l'azione, la

via per andare verso il Paradiso. In questi parametri scopriamo la libertà del libertinaggio, ossia la possibilità dell'anima, o la libertà dell'azione che è consapevole dell'imperfezione. Pertanto l'uomo storico è perfetto nell'imperfezione, vive in un continuo già, e non ancora. nel "già" si scoprono il senso e il significato dell'anima, quello che è rimasto non toccato dal male e la colpa oggettiva riduce l'intensità del legame con lo Spirito di Cristo. Per *coprirsi*, come hanno fatto i primi uomini che hanno scoperto di essere nudi, l'uomo già caduto, entrato nella storia deve scoprire le dimensioni della rottura iniziale, della frattura continua, che è il frutto dello stato di fatto, di un impulso iniziale alla totalità; è una imperfezione perfetta dell'essere che cerca la verità di questo stato di fatto, – imperfezione perfetta – dell'essere che non colloca l'uomo nella perfezione, nell'armonia; l'anima non ha più la *tentazione* della totalizzazione, dell'uguaglianza, è evidente. L'uomo deve essere consapevole di avere una possibilità di essere ancora quello che era prima della rottura, senza avere più la *tentazione* della Totalizzazione. Il dramma dell'uomo perfetto nell'imperfezione è dramma dell'anima che constata la difficile lotta con sé e con il bisogno della condizione paradisiaca da cui si sente chiamata. A volte l'anima non collabora con le azioni del corpo, che si susseguono da quando l'uomo è stato sprofondato nel mondo, nella storia, dimenticando o lasciando da parte la *testimonianza dell'anima*, unica prova concreta che Dio ci aspetta nella sua vicinanza. L'anima e lo spirito sono le uniche esigenze che invitano ad una vita viva, simile a quella prima della rottura. L'anima nel Paradiso vive in un libertinaggio della libertà che ha una sola frontiera, la Totalizzazione. L'anima *in sé* riconosce e va verso il divino, nolenti o volenti. Lo spirito offre la direzione con la quale la freccia si volge verso il bersaglio ma l'anima non segue sempre la direzione, essendo condizionata dal corpo. L'uomo è la freccia che va verso il bersaglio, lo spirito è l'arco, il corpo è la mano che attiva le azioni e manovra l'arco. Lo spirito dell'uomo è perfetto, perché è un frammento autentico di Dio, è il garante della salvezza, dà testimonianza riguardo al luogo primordiale. Svela la sua identità nell'essere del corpo, con la nostalgia e il desiderio ardente. L'anima versa le lacrime nel corpo, perché sempre lei sente come la gioia prenda la forma sublime del sentire e della vicinanza dallo stato prima della rottura. Lo stato primordiale è fermato dallo spirito, con le azioni del corpo e determina le lacrime e il dolore del

corpo. La sofferenza della rottura è ricreata dall'anima con le azioni del corpo. Non esiste una lotta tra il corpo e l'anima sulla terra dello spirito: si ha ***piuttosto a che fare con una disgregazione dell'anima, una purificazione con le azioni del corpo.*** Ogni dolore è provocato dall'azione del corpo e dall'*infedeltà* dell'anima ma attira l'attenzione dello spirito con la forza che gli offre, di alzarsi con le azioni che seguono i segreti dell'anima, perché l'azione purifica sia l'anima che il corpo. L'anima rimane pura. Il corpo – come stato di fatto di essere nel mondo – è chiamato a purificare lo spirito con l'azione. Grazie a questo processo lo spirito compie la necessità dell'anima, lo stimolo dell'anima. Si può giustificare lo stato di fatto e si spiega la presenza della sofferenza nel mondo come conseguenza della libertà dello spirito che chiarisce la necessità delle esigenze del corpo, per incoraggiare a percorrere la strada indicata dallo spirito all'anima. Nella condizione di condivisione, il libertinaggio dello spirito vive in armonia con la Totalità, senza provarne la tentazione. Il libertinaggio dell'anima nella storia cerca di recuperare l'armonia. Con la libertà dell'anima nel Paradiso, l'uomo accede alla Totalità e decade. L'esistenza dell'uomo nel Paradiso non è una condizione ma un fatto straordinario, l'evidenza della bontà di Dio. Nella storia mediante la libertà spirituale, il corpo si indirizza verso la purificazione o verso la provocazione del male.

Dall'esempio di Cristo possiamo imparare facilmente la forza purificatrice del dolore. Constatiamo sempre un rifiuto in massa di Cristo perché l'Umanità non sopporta proprio la realtà⁴¹⁸. Lo spirito umano è intimamente legato allo Spirito di Cristo, che è lo Spirito di Dio manifestato con la generazione prima della Creazione; Cristo prende la natura umana, come una necessità di far vedere all'uomo la strada possibile per recuperare l'intimità con Dio. Nella virtù del primato della Creazione, l'uomo come spirito è possibile mediante l'azione espressa dallo Spirito di Dio che si è manifestato in Cristo e passa nella Creazione. Lo Spirito di Dio proviene sia dal Figlio quanto dal Padre, rendendo possibile la partecipazione della creazione all'armonia e allo stato primordiale: lo Spirito di Dio galleggiava sulle acque distese⁴¹⁹. La

⁴¹⁸ K. Armstrong, *Storia di Dio: 4000 anni di religioni monoteiste*, Venbezia, marsilio, 1995. L'autore viene con questa particolarità contrastando nella storia il rifiuto e il respingere di Cristo ritrovate nelle parole del profeta Isaia: "con l'orecchio sentirete ma non capirete, guarderete ma non vedrete" *Is* 6,9.

⁴¹⁹ *Bibbia*, Gen 1,2.

rottura dallo Spirito di Dio significa abisso, ansia, smarrimento ma non privazione da Dio come Bene Supremo, perché lo stato di armonia nel Bene non è condizionato dagli aspetti della creazione; il male è una forma contingente all'interno dell'armonia della Totalità. In quest'ottica il male può essere intenzionato ma non creato. A livello storico, noi percepiamo il male, pensandolo dal punto di vista metafisico ma esso è totalmente *una differenza di livello*⁴²⁰ in relazione con il Creatore. Sebbene Cristo non abbia dovuto purificarsi ma purificare, egli si umanizza per esserci d'esempio. L'identità Cristocentrica non ha bisogno di purificazione; è il soggetto che offre la testimonianza più evidente di un processo iniziato dall'umanità, Egli viene a designare e dimostrare il valore straordinario della sofferenza. Esiste una forza della purificazione del dolore del corpo e dell'anima. Dopo la caduta, l'uomo ha acquistato lo stato di essere perfetto nell'imperfezione. L'evidenza è descritta dalla libertà del libertinaggio, dalle nostre azioni come risultato della ricerca di minimizzare Dio, di avere un contorno, di "timbrarlo" in un modo o nell'altro. D'altra parte la libertà del libertinaggio consiste nella possibilità delle azioni umane, nel libero arbitrio. Si possono distinguere due aspetti. Il primo è l'impossibilità dell'uomo, prima della rottura dal Divino, di essere Dio, di essere Totalità, e di dominarla con la conseguenza di arrivare nel mondo, nella storia, di uscire dal Paradiso e con l'obbligazione della scelta. Il secondo aspetto consiste nella necessità dell'esercizio del libero arbitrio, *in un modo o nell'altro*, senza la forza della non scelta, nella dinamica della purificazione che una parte rivendica una scelta che offre la possibilità di ritornare alla condizione prima della rottura, senza avere la possibilità della Totalizzazione e, dall'altra, se la scelta è sbagliata, ripete il dolore iniziale, purificando. Possiamo percepire la scelta sbagliata come la trascuranza del rapporto tra lo spirito umano storico e lo Spirito di Dio manifestato pienamente in Cristo. In questo senso, Cristo è mediatore, non come colui che agisce ma come colui che si propone: "Io sono la via, la verità e la vita"⁴²¹. La caduta nel mondo non ha altro senso se non l'incontro con Dio, senza la possibilità di agire nell'intenzione della Totalizzazione. Se il corpo vive senza norma, senza la presa di coscienza dello spirito e della necessità

⁴²⁰ Il male è una differenza di livello e non su una posizione inferiore al livello, come modalità di capire la gradualità e il rapporto con Dio.

⁴²¹ *Bibbia*, Gv 14,6.

incessante dell'anima, le azioni dell'uomo riportano l'essere umano nello stato della rottura iniziale. Benché sia nella storia, il dolore è simile alla rottura iniziale. Il corpo non può negare l'anima, si purifica anche nel non praticare la norma, la negazione dell'anima. Sicuramente questo fatto riporta il corpo dell'uomo ad una forma difficile da immaginare – ad esempio la guerra – (le proporzioni sono variabili). Il rifiuto della direzione indicata dalla freccia, dall'anima mediante la norma, che diviene un asse di sviluppo delle valenze dell'anima, sottomette il corpo. Nell'orizzonte si constata una differenza maggiore tra la dimensione purificatrice sotto l'influsso della norma e la norma accettata come punto di riferimento dell'anima nelle azioni individuali e nella dimensione purificatrice con la quale si nega lo stato di fatto dopo la caduta. In quest'ottica deve essere specificato il valore dell'etica come via nel diminuire l'intensità della purificazione, sia a livello soggettivo quanto oggettivo; siamo sicuri della chiamata di salvezza che condividiamo con tutti in un'ottica universale e collettiva ma intrinsecamente individuale. La negazione della caduta fa parte del dinamismo della purificazione, del processo di ritorno, perché in ultima istanza, ad un certo momento nella strada della loro vita, tutti gli individui ricorrono alla norma. Nessuno muore senza sentire l'istanza suprema purificatrice che è Dio. Per quelli che ricorrono a questa istanza solo nell'ultimo momento, la dimensione della purificazione esiste ma non è per niente più facile per quelli che fanno appello alla norma durante la vita. Qui ricorderei il valore purificatore dei sacramenti realizzato con il salto, qualitativo e quantitativo.

L'anima è sempre nella direzione ancestrale, verso il recupero dell'intero essere umano e della sua condotta, verso il *modo dello stato iniziale*. Si può dire che è l'anima, guidata dallo spirito, a scoprire all'uomo il viso sacro della metafisica. La ragione sente la presenza dell'anima, dello spirito e del corpo. Essa diviene *maya* che è arte e non illusione⁴²², diviene legge e arte dell'implementazione del bene. Essa intende il meccanismo del recupero del sacro e dello stato primordiale; offre la tonalità della manifestazione e la direzione delle azioni. Una ragione morta, lugubre, non può che partecipare in un modo ridotto, molto ridotto, all'atto purificatore che accade nell'essere umano. La

⁴²² R. Guénon, *La metafisica orientale*, Luni, Milano 1998. Guénon presenta la traduzione nell'accezione e nel pensiero di Coomaraswamy.

ragione morta non significa incapacità di assimilare o impossibilità di fare delle osservazioni intelligenti ma, mediante l'atto dell'essere libero, opporsi, in modo tanto voluto quanto istintivo, al processo al quale è invitato a partecipare. Il rifiuto, in ultima istanza, partecipa alla purificazione dell'umanità e della propria persona con il dramma che nasce da esso. Considerate solo qualche nome celebre che ha cercato di negare Dio e poi guardate ai vostri simili che respingono la norma, il bene, la bontà, la libertà dell'altro e in una forma o nell'altra Dio. Il loro dramma è molto profondo e, dal suo peso costatiamo come urlano, credendo che possono contrapporsi alla purificazione. Una distinzione più chiara tra i due modi di purificazione potrebbe essere chiamata così: in modo voluto, intendendo il processo e in modo non voluto, non aderendo al processo; nel caso la purificazione è dolorosa e di una intensità travolgente. Non l'aspetto fisico della sofferenza rivendica l'intensità della purificazione ma la comprensione e il vivere con senso nel processo purificatore. Lo spirito non è il terreno per la lotta tra l'anima e il corpo, offre alla ragione le coordinate chiare del processo di purificazione che può essere seguito dall'essere umano. Le azioni del corpo che hanno alla base il dinamismo della purificazione definiscono la modalità mediante la quale l'uomo arriva a purificarsi e implicitamente a riconoscere il primato dell'anima. L'atteggiamento dell'individuo di fronte alla morte è capitale. Qui, egli incontra l'aspetto più forte della purificazione, e l'intensità, come dramma, riporta di fronte la realtà vissuta con senso in Dio. Per chi intende l'aspetto della purificazione non esiste dolore, ma una tappa di essa. Per chi non intende anche il più insignificante processo della purificazione, il dolore assume proporzioni mostruose. Per chi intende la vita, lo stato di fronte al mondo e, implicitamente il suo stato come uno stato dinamico della purificazione, la vita e la morte hanno senso, perché esse sono state normate dall'anima nella direzione indicata dallo spirito e si sono preparate per l'incontro con il divino.

Se la purificazione avviene solo all'orizzontale mediante un atteggiamento indifferente di fronte alla vita e alla morte, praticando il male e andando con lui a braccetto, corrisponde un processo duro di purificazione; da qui si evidenzia l'orrore della morte, una purificazione rapida ma estremamente terribile; il momento storico della purificazione diventa momento purificante. Provate ad analizzare queste due modalità

di essere in vita. Quelli guidati dalla norma, dalla bontà, ecc... non escludendo la presenza della sofferenza ma integrandola o modellandola, sono purificati dalla pena e dal tormento della vita in un modo **bello**, quelli che non accettano questa strada della norma si purificano mediante l'orrore dell'attimo della morte. In tutti e due i casi si tratta di sofferenza. La sofferenza può essere integrata e intesa attraverso la dimensione della purificazione, in un dinamismo purificatore indicato da Dio Incarnato. Con la rottura, l'uomo fa il passaggio dalla illimitazione della Totalità alla limitazione della Totalità come possibilità di recuperare lo stato iniziale. La separazione come rottura è gettata nella storia. La responsabilità diventa in tal modo una necessità di valutazione dell'anima in rapporto con lo spirito e il corpo, nella dinamica della purificazione. Rivendicare la responsabilità come una conseguenza della libertà solo storica è un errore, significa pensare in modo frammentato, senza finalità. L'essere intero è analizzato nella prospettiva della responsabilità nella misura in cui si accetta la *libertà limitata* del dopo la caduta come facente parte del processo di purificazione. La responsabilità viene incontro all'uomo per **cercare e valutare l'armonia**.

Lo Spirito di Cristo è lo Spirito di Dio, identico con l'Anima e per questo motivo non è corrotto. Esprime la sapienza umana e il più alto standard solamente permettendo la tentazione, la croce, la morte per essere un esempio della purificazione, quindi ricordando all'uomo la caduta iniziale. Lo spirito dell'uomo diventa con probabilità intrappolato a causa dell'ambivalenza con l'accettazione della tentazione e l'allontanamento dallo spirito di Cristo manifestato nell'eternità. Lo Spirito di Dio è fonte dello spirito umano, nella misura in cui possiamo pensare la necessità della Creazione e essa, Cristo il **primogenito** perché tutte sono state create mediante di Lui⁴²³.

Lo statuto dell'uomo dopo la rottura dal Divino e l'ingresso nella Storia

Attraverso la rottura avviene un cambiamento che consiste nell'abbandono, da parte dell'uomo, dello stato di condivisione; la caduta nella storia e la prova di recuperare lo stato di vicinanza con Dio mettono le basi della purificazione. L'ingresso nella storia implica privazione, in

⁴²³ Bibbia, Gv 1,3.

senso aristotelico, come negazione di qualcosa nell'ambito di una classe determinata⁴²⁴, non nel senso ontologico. Se la rottura fosse stata totale, l'uomo non avrebbe avuto più accesso alla purificazione. L'uomo nello stato di condivisione appartiene all'Universo, che gli è negato ed è caduto nella storia divenendo il principio purificatore dell'universo. Per questo Dio diventa uomo, motivando la necessità della purificazione con l'umanità di Cristo, senza essere necessaria la purificazione di Cristo, ma solo per compiere la giustizia⁴²⁵.

La negazione come privazione non è il male, come principio, come mancanza del bene ma è la modalità dello statuto esistenziale nella relazione con la Totalità, esso richiede e compie la purificazione tramite il dinamismo. La purificazione è possibile perché Dio si auto comunica come perdono⁴²⁶. L'azione dell'uomo nella storia può essere malvagia solamente come opposizione al dinamismo purificatore nel senso della comprensione della relazione che si armonizza con lo Spirito di Cristo - Dio. Con la cattiva azione, l'uomo diminuisce il dinamismo richiamando la purificazione. Il male è messo in moto nella relazione tra limitazione e Totalità. Il salto dallo stato iniziale non è un male ma un *passaggio tormentato*, conseguenza dell'intenzionalità. È impossibile che nello stato di condivisione sia esistito il male sotto la maschera del serpente. Se fosse stato così, non si sarebbe potuto chiamare Paradiso, il luogo dove l'uomo è stato creato ed esiste nel Bene. Il salto non presuppone la necessità del male ma la necessità di ripristinare la relazione con Dio nello stato di condivisione.

La rottura non sussiste come potenza agli inizi. La creazione non sostiene e non incoraggia il malefico. Il Creatore del male non è Dio ma l'uomo. Mediante l'illusione dell'accesso alla Totalità, che è generata dall'uomo con l'intenzionalità del libertinaggio della libertà, egli crea la rottura che segnerà tutta l'esistenza storica: la sofferenza e l'obbligatorietà della libertà storica. L'illusione non è la mancanza della creazione, ma, lo stato nel suo ordine. L'ingresso nel mondo instaura il male, la sofferenza e nell'ultimo istante ne definisce la continuità fino alla Risurrezione. La gioia e la felicità della vita dell'uomo sono disposizioni che gli vengono incontro per fargli vedere i frammenti dello stato di

⁴²⁴ Aristotele, *Metafisica*, a cura Reale Giovanni, Rusconi, Milano, 1993, 1011.

⁴²⁵ *Bibbia*, Mt 3,5.

⁴²⁶ K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1990, 132.

condivisione persa. Se la sofferenza è una condizione dell'uomo rotto, caduto, la caduta porta la storia. Il male è presente nell'umanità, nell'individuo e in nessun modo è una visione riduttiva dell'uomo. Dopo la caduta, lo spirito rimane vivo e cammina nella storia per poter portare l'anima verso la Risurrezione. L'anima assicura il ricevimento della certezza. Lo stato prima della rottura non è simile a quello storico. La storia dell'uomo ci rivela una sofferenza creatrice di felicità. Il passaggio dalla sofferenza allo stato di esuberanza e di felicità, conferma un dinamismo purificatore, nel senso della scoperta di qualcosa che è stato perso: lo stato di beatitudine. La sofferenza è possibile solo storicamente, è un male e un tormento spirituale e corporeo. Lo spirito non conosce la sofferenza, è l'unico che indica l'uomo come «la briciola di Dio», che sollecita l'uomo ad andare avanti e a sentire una vita al di là. La sofferenza crudele dell'individuo e dell'umanità offusca la mente per offrire una pallida chiarezza, che occorre quando la dimensione della purificazione è compiuta. Non possiamo dire che esiste la sofferenza perché c'è la felicità, è esistita una disposizione paradisiaca. Chi nega che l'essere gettato nel mondo non sia sofferenza si trova in una situazione abbastanza disorientata. L'apparente gioia nella storia è confusa con lo stato paradisiaco; un semplice evento infelice genera disperazione, che fa sentire la sua presenza purificatrice. I livelli della sofferenza sono distinti: dalla caduta nel mondo fino all'impossibilità di vivere totalmente nella felicità, dalla gioia apparente della vita fino alla sua segnatura con la presenza della morte, dalla gioia del cuore fino al disgusto della seccaggine, dall'innocenza del singolo e delle generazioni di uomini che sperano in una politica giusta, fino alle atrocità degli individui e delle politiche, come i campi di concentramento e le guerre. Dopo l'evento della caduta e fino all'incontro con Dio, la vita mette in contatto con la sofferenza. Non si può spiegare il male se non tramite la dinamica dell'anima che cammina sui gradini della purificazione e della libertà del libertinaggio, nella vita storica dell'individuo e dell'umanità. L'apparente possibilità della Totalità ha portato la storia, la sofferenza e i grumi di gioia e di felicità che sollecitano a oltrepassarla mediante la purificazione. Alla storia, pur segnata dalla rottura, si offre la speranza mediante la gioia della purificazione. In questi parametri dobbiamo vedere la sofferenza provocata dall'individuo nell'economia della storia. Entrando in essa, l'uomo non ha più la forza della Totalità, è mandato a purificare il gesto

primordiale, l'anima e il corpo, per riacquistare la vicinanza con Dio. Il male che sussiste come intenzionalità all'inizio, senza essere stato generato, è entrato nella storia con la caduta dell'uomo, è ricreato solo storicamente dall'anima dell'uomo che non può più desiderare la Totalità. Talvolta il male diviene talmente sovrano sull'uomo che non desidera più nemmeno lo stato iniziale, la vicinanza di Dio. Il male non è un rifiuto di questi aspetti ma è gioco dello spirito egoistico che compie sia la propria purificazione quanto quella degli altri. La condizione umana ne è partecipe nel compiere la purificazione a diversi livelli. La sofferenza è un'impossibilità, non rivendica la potenza della Totalità ma, mediante lo storico passaggio di purificazione, fonda una vita senza sofferenza, una vita in Dio. Apparentemente la sofferenza è male ma contiene nella sua struttura nascosta un modo efficace di compiere la purificazione. Il male come sofferenza offre la certezza che essa è purificatrice, è una distruzione del male attraverso la stessa realtà storica, cosicché il male segue la dinamica della purificazione. La purificazione presuppone il male, perché la sofferenza è una conquista della salvezza dal male, mediante il dinamismo della purificazione. La struttura stessa del mondo rivendica lo straordinario fatto: il male compiuto nella storia è una sofferenza che purifica l'esistenza dell'uomo. Nella logica evidente del mondo, non abbiamo più da interrogarci: perché Dio permette il male? È assurda e inconsistente la domanda. Ricordiamoci che lo spirito e l'anima che hanno desiderato la Totalità con la illimitazione, che era un dono, hanno provocato la Storia nella quale possiamo leggere la sofferenza non solamente come un male ma come un'occasione: il male è una conseguenza della scelta libera che richiede la purificazione. La struttura della relazione Dio – uomo distrugge l'ipotesi di un Dio creatore o colui che permette in modo abusivo il male. La storia di Dio con l'uomo non è un gioco d'azzardo per la purificazione o no dell'uomo. La vita come la perpetuazione del male è la resistenza alla chiamata della purificazione. Dio stesso la desidera, l'esempio è Cristo Dio.

L'evidenza storica porta di fronte all'obbligatorietà della scelta, e nello stesso tempo alla necessità intrinseca della purificazione per poterci avvicinare a Dio. Il dinamismo della purificazione è l'evidenza del processo del recupero: il rito per quanto insignificante o povero possa sembrare nei gesti, richiede l'instaurazione della vicinanza di Dio. Il male

non è solamente esistenziale, storico e può essere compiuto dall'uomo – all'uomo, è un rifiuto della Risurrezione ma non della purificazione. È un altro modo di constatarla. Non vorrei che si capisse, in modo sbagliato, come se il male fosse preferito perché determinerebbe la purificazione. No, il male non condiziona ma influisce l'intensità della purificazione, può aumentarla, può prolungare la sofferenza di colui che lo compie. La presenza del male nella storia, come disprezzo del bene, come lotta contro l'amore umano-divino, è la più catastrofica dimensione della distruzione che chiama l'intensità della purificazione per mezzo della sofferenza. Un male compiuto nella storia provoca la sofferenza purificatrice dell'uomo, che accompagna colui che compie il male e lo distrugge mediante se stesso. Gli obbligati dagli eventi storici a compiere il male, ad accettarlo, in un'ottica orizzontale che ha in vista la relazione diretta uomo – uomo (nel caso della guerra), ovunque siano, soffrono nella relazione, come effetto del male scelto con l'azione. Il tutto porta l'essere alla purificazione, perché il dolore e il tormento (pena) del male purificano. Data la constatazione, dovremmo essere veramente riconoscenti verso tutti coloro che sono vissuti prima di noi e hanno purificato il mondo con la loro sofferenza, da innocenti: la sofferenza che non meritavano ma che hanno sopportato, supera la logica del diritto alla ricompensa. La polarità storica tra il bene e il male, qualunque fossero i segmenti dell'implementazione, porta l'essere umano verso la purificazione. C'è differenza di senso nelle due forme di purificazione, separate dall'intenzionalità. Chi compie il male, intenzionalmente si purifica con la distruzione, non è una attenuante: proprio lui prenderà parte alla purificazione con la sofferenza, che può essere un modo di distruzione del male. Chi compie il male senza l'intenzione, talvolta obbligato dallo *stato*, compie in un modo positivo la purificazione. Il male storico ha delle dimensioni rilevanti soltanto per l'essere umano, che soffre come intero, subisce la rottura iniziale e cerca di costruire mediante il dinamismo della purificazione, l'esistenza che lo situerà in un mondo senza male, senza peccato. Lo spirito decifra attraverso l'intenzionalità e limita con il dinamismo della purificazione. Se l'uomo usa le azioni del corpo per il compimento del male, *frena* in modo temporale la purificazione per risuscitarla ulteriormente. Si può postulare una possibile risposta a ciò che Karl Rahner propone: “Dove finisce e dove inizia la responsabilità personale nell'esplorazione di una simile

situazione co-determinante della colpa?”⁴²⁷. Tramite la partecipazione alla purificazione e al compimento del bene, l'uomo è responsabile sia della propria persona, quanto nei confronti degli altri, perché può aiutare l'umanità a purificarsi compiendo il bene, o può *frenare* la purificazione con le azioni del corpo. Se esse sono buone con l'intenzionalità dell'anima, allora la vita segue la giusta purificazione e non è *diminuito* il dinamismo della purificazione nella salvezza. L'anima purifica attraverso la nostalgia della salvezza, conforme al senso che scopre una disposizione iniziale. La nostalgia dell'anima è confermata dal sospiro umano. È da notare lo sforzo della legge morale, come elemento coerente dell'etica. La realtà della Chiesa, che sostiene e incoraggia l'uomo, non è da trascurare in questa storia. Lo sforzo della Chiesa è volto a formare, educare e appoggiare il dinamismo della purificazione verso il senso della salvezza per il compimento del bene; Benedetto XVI scrive: “il Vangelo deve arrivare a tutti i popoli. In alcuni periodi della storia, questa urgenza si è assai indebolita, ma si è poi anche sempre riaccesa, suscitando un nuovo dinamismo nell'evangelizzazione”⁴²⁸. Un uomo non educato nella dimensione storica, e del senso con la dinamica della purificazione, rimarrà solo un impedimento per la società, un freno per la stessa, che si purificherà tramite tale mancanza attraverso la sofferenza e la sua riattivazione. L'immagine del male è diversa ma non può non essere distinta dalla figura del bene. Ogni visione sul binomio bene-male, male-bene, sia come polarità che complementarietà, rivendica il dinamismo della purificazione. Il male deve essere analizzato nella visione intrinseca e visto nella misura in cui le altre concezioni scoprono i suoi volti malefici.

Dopo la rottura iniziale, rottura da un luogo e da una forma perfetta, dello spazio edenico, l'uomo grandioso e importante per il ruolo che ha avuto all'inizio, la vicinanza di Dio e la padronanza di tutto quello che esiste, riprova l'unione con il divino con forme e intuizioni e ricostruisce la strada verso la vicinanza di Dio con la purificazione. Dopo tentativi mancati, nel senso dell'impossibilità dell'unione totale con Dio, l'uomo rimane un sofferente nel Ricettacolo di Dio. La vita concreta, anche se è una simbiosi tra il dolore e la gioia, la felicità e il sospiro, la gloria e la

⁴²⁷ *Ibidem*.

⁴²⁸ J. Ratzinger, Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret, Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, 56.

decadenza, la certezza e l'abisso, rimane un modo di camminare più nel dolore e nella sofferenza che sulla terra dell'esuberanza dell'anima, terra raramente incontrata dall'uomo nel corso della vita. La vita continua anche dopo la rottura del divino, rimanendo esposta al dinamismo. La rottura primordiale getta l'uomo nella sofferenza e la vita rimane soltanto una sofferenza confermata dalla nostalgia incessante dell'uomo di vivere alla presenza del divino. Dopo tentativi disperati, confermati dal viaggio sulla terra, l'uomo arriva, oggi, a chiedersi giustamente: «Cosa rimane di Sacro in un mondo desacralizzato, in un mondo senza sacro?» E la domanda si ripete in modo ossessivo, più volte senza parole, solo con un sospiro profondo che a volte diviene urlo, grido, una disperazione, perché l'uomo sembra non sopportare più l'attesa. Aspettare che cosa? Che Dio risponda: perché c'è così tanta sofferenza, così tante guerre, perché il bambino piange sua madre che è nella bara, perché la madre piange il suo bambino che muore, perché gli uomini non si amano, perché l'atmosfera diventa sempre più tesa sulla terra, perché tutto sembra così insicuro, perché la morte è inevitabile e finalmente ... perché viviamo? Siamo forse un semplice affare di Dio con il diavolo? Per niente. L'uomo, nella sua piena libertà, ripete anche oggi fino all'ultima purificazione, il gesto che l'ha gettato via dalla vicinanza di Dio. Il fatto che Dio non abbia distrutto l'umanità annientandola conferma la sua l'esistenza. Non lo chiamo diversamente per non deformarlo nella nostra mente. L'atteggiamento dell'uomo da migliaia di anni, con quello che ha intrapreso in ogni campo, conferma l'atteggiamento di fiducia di Dio nei suoi riguardi. Tutte le azioni dell'uomo sono il tentativo di volare. La libertà dell'anima umana sente sia la rottura quanto la possibile riunificazione e la vicinanza con Dio. Lo sviluppo umano, in tutti gli ambiti, conferma la strada verso la conoscenza del tutto, una conquista ancora non compiuta, la vicinanza con Dio. La crescita nel corso della storia dell'uomo illumina l'esercizio della purificazione. La conoscenza dell'uomo, il suo sviluppo, i processi che avvengono nella natura e nell'essere umano, le guerre, le gioie, tutto testimonia il valore del ***Dinamismo della Purificazione*** e compie la nostalgia dell'anima, l'incontro con Dio. La risurrezione per mezzo della croce è una beatitudine mediante la purificazione.

L'uomo non sperimenta la chiusura totale della porta verso la vicinanza di Dio. Le idee sulla divinità che hanno attraversato la storia,

sono frammenti della scoperta del mistero di Dio. Dire di Dio che è: onnipotente, immanente, panteista, essere, non essere, trascendente ecc,... significa svelare qualcosa di Dio o anche non dire niente di capitale; solo ciò che si è detto finora e ciò che si dirà da oggi in poi, sono, certamente, soltanto dei frammenti e forme che contengono la Divinità nella limitazione. L'apparente negazione di Dio è solo una negazione delle idee su Dio, non ciò che, in ultima istanza, è Dio. Guardate la storia delle idee su Dio e le troverete sofferenti, sepolte una dietro l'altra, rimane Dio istanza ultima. Nel Ricettacolo è certo che Dio ha deciso di offrire il più forte e autentico esempio della purificazione. Vuole l'uomo guardare a questo esempio? È obbligato a scegliere e lo stato di fatto, la sua vita, cambia in bene solo intendendo l'intervento salvifico di Dio, la Crocifissione. Cristo compie la sofferenza senza aver bisogno della purificazione "non il mio volere (...), quelli che mi hai dato (...) che essi siano una sola cosa in me così come io sono in Te e Tu in me"⁴²⁹.

Rudolf Otto aveva sentito la similitudine dottrinale tra Maister Eckart e il pensiero ortodosso indiano di Samkara. Coomaraswamy fa notare riguardo a Eckart che si integra nella tradizione più profonda della metafisica europea e non è per niente un mistico caotico, eterodosso. Per Eliade esiste un'identità di norme e di linguaggi tra i due pensatori; Otto rileva la facilità con cui si può tradurre il latino di Eckard nella lingua sanscrita e il testo di Samkara in latino⁴³⁰; l'unità di significati apre la porta all'universalità del messaggio di Cristo – uomo. Dio è Uno, è un gesto di compassione verso l'uomo rivelarsi poco a poco nella storia. L'India è testimone di un Dio intuito e ricercato in tante forme del pensare, ha richiesto la Rivelazione di Dio Uno, che non è rimasto impassibile e si è rivelato. Cristo compie non solo l'attesa delle scritture giudaiche ma dell'intera umanità; grazie dalla venuta nel mondo, compie l'aspirazione dell'uomo universale, appartenente a qualsiasi gesto culturale. Cristo – uomo recupera l'intero gesto illimitato accettando la limitazione, pur rimanendo Dio.

⁴²⁹ *Bibbia*, Gv 17.23.

⁴³⁰ M. Eliade, *L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

LO STATO DELL'UOMO STORICO DOPO LA VENUTA DI GESÙ CRISTO

Sono state dette troppe cose riguardo a Dio ma tuttavia è sicuramente solo qualcosa: Dio è più di ciò che non si è mai detto. Nel Ricettacolo è certo che Dio ha deciso di offrire l'esempio più forte e autentico della purificazione. Quelli che credono di avere sulla terra un compito autentico di compimento, aspirano a sbarazzarsi della libertà⁴³¹ e a rimanere schiavi di una sorte bizzarra, richiedendo l'intensità della purificazione. Esiste un'incompatibilità dell'identità tra Dio e l'uomo. L'idea di deificare l'uomo è idea di sorgente pagana, una visione che sembra essere incoraggiante ma non sostenibile. L'affermazione non rispetta il limite della Totalità che è di diritto divino e l'uomo inizia a *sognarsi* Dio. Essa è valida nella dinamica della purificazione se la Divinizzazione può essere guardata come compimento corrispondente di quella intrinseca, realmente umana. Di essa parla la dottrina della santificazione e della giustificazione dell'uomo attraverso la condivisione dello Spirito Santo. Tutto ciò significa che la grazia e la visione di Dio rappresentano due momenti dell'unico evento, condizionati dalla libera storicità e temporaneità dell'uomo, due momenti della stessa auto-comunicazione di Dio verso gli uomini⁴³².

*Il senso umano della sofferenza storica
nella dinamica della purificazione universale*

La preoccupazione dell'uomo per l'aspetto della sofferenza nella storia, è straordinaria. In tutte le scuole indiane "la condizione umana è essenzialmente dolorosa"⁴³³. Il filosofo russo Karsavin vede in Cristo il

⁴³¹ J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, Il Mulino, Bologna, 1974.

⁴³² K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1990, 72-76.

⁴³³ Bhagavadgītā, *Il canto del Beato*, a cura di Raniero Gnoli, Biblioteca Universale Rizzali, Milano, 1987, 11.

reale centro e il vertice della storia del mondo⁴³⁴. Nella prospettiva della vita di Gesù Cristo scopriamo tre esigenze dell'essere umano che trovano la loro fonte nella dimensione Cristologica, scoperta nella storia, che compie il tempo e le offre un senso. La realtà del senso la troviamo presente in Cristo. Dio è Totalità: tramite questa non si vuole definire il divino ma conferirgli la possibilità di rimanere ciò che è al di là della nostra mente. Mircea Eliade osserva che: Gli uomini arrivati nella storia sono stati abbastanza isolati, tristi e disorientati perché non hanno rivendicato la loro piena libertà della coscienza e dei loro atti ma essa ha portato gli uomini a Cristo⁴³⁵.

Eliade scrive che per le filosofie e le tecniche della meditazione indiana, lo scopo è di liberarci dalla sofferenza, perché al di fuori di ciò, niente merita di essere conosciuto (Śvetāśvatara - Up), e la salvezza consiste nel trascendere la condizione umana, la liberazione (*mokṣa*, *mukti*, *nirvāna*)⁴³⁶.

Ma perché Cristo? Quanto è giusta questa domanda? La vera differenza tra Gesù e gli altri profeti consiste nel fatto che è “la comprensione piena della filiazione divina, invece gli altri sono in cammino verso questa”⁴³⁷. La domanda è umana e la risposta è evidente: perché Dio-uomo è il primo inizio della riuscita definitiva che doveva avvenire soltanto una volta, quando il mondo iniziava ad entrare nella sua ultima fase⁴³⁸, nel processo di purificazione, di redenzione, di salvezza. Per scoprire la verità nel nostro cuore e poter implementare, o meglio dire, vivere l'evento della purificazione, insegnato da Cristo, c'è bisogno di guardare la nostra realtà quotidiana, la nostra vita dalla nascita fino al presente e la direzione scoperta dalla ragione per mezzo dell'anima e dello spirito. La nostra vita, lo vogliamo o no, è in gran parte sofferenza; se pensate che i ricchi di questo mondo non soffrano, andate e chiedete loro e vedrete cosa c'è nel loro cuore. Andate e domandate ad un uomo povero, a chiedere ad un collega, a un amico se hanno sentito o sentono sofferenza nella loro vite. Ancora meglio

⁴³⁴ L'ubomir Žak, “La Kenosis di Cristo nel età d'argento”, P. Coda - M. Crociata, *Il Crocifisso e religioni*, Città Nuova, Roma, 2002, 211.

⁴³⁵ M. Eliade, *L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

⁴³⁶ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze, 1981.

⁴³⁷ F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 76.

⁴³⁸ K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1990, 80-89.

sarebbe chiederlo a voi stessi, guardando verso il cielo o allo specchio. Occorre coraggio! Qualunque sia la natura della sofferenza, la mancanza o l'abbondanza delle cose materiali, del vivere, la sofferenza è presente tra di noi, nei tanti momenti della vita, nelle sue tante forme, anche se non come una costante. Riconoscendo questa realtà andiamo avanti per vedere come possiamo evitare la sofferenza. Forse per una vincita alla lotteria? Per uno stato migliore nella società? Per il compimento di un desiderio nascosto o non espresso? Cercate e se credete di aver trovato la chiave, la risposta ultima a questa provocazione, allora è bene che vi fermiate qui con la lettura. Se invece avete constatato un desiderio reale dell'anima di sentire la gioia e di sfuggire al dolore continuo, abbiate il coraggio di affrontare la vita, di vedere le dimensioni e di cercare una risoluzione: il vostro essere attraverso l'esperienza religiosa tende verso la totalità e contiene un senso sovrastorico⁴³⁹.

Quello che segue non è un artificio mentale o una truffa sentimentale, è un esempio di un uomo reale, dimostrato, confermato dalla storia, ripensato e interpretato di nuovo; un Uomo - Dio che ha provocato "mal di testa" a tanti pensatori e ancora continua a darne; Egli ha capito la sua missione straordinaria riguardo alla dimensione della purificazione, ha segnato l'umanità, si è offerto come esempio e ha insegnato come si possa vivere questa vita, non evitando vergognosamente la sofferenza, perché sarebbe un'illusione ma integrandola, assimilandola, dirigendola nel senso che dà frutto. Cristo dalla croce non rimane sulla croce! Una constatazione della realtà: la Morte e la Risurrezione di Cristo purificano il tempo e lo spazio, esemplificano la forza della purificazione della sofferenza e sono il gesto più forte della pedagogia di Dio. Egli, conoscendo il male, ha indicato la realtà dinamica della purificazione. "Fuoco sono venuto a portare sulla terra (...)"⁴⁴⁰.

L'essere umano è un progetto⁴⁴¹ di Dio che, nella condizione paradisiaca, sembra non avere una finalità. Si può rapidamente rispondere alla domanda: se Dio sapeva che l'uomo avrebbe commesso il peccato perché l'ha creato così? La domanda non è corretta perché

⁴³⁹ F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 15.

⁴⁴⁰ *Bibbia*, Lc 12,49.

⁴⁴¹ Progetto nel senso di incoronamento della Creazione e in nessun modo come una predestinazione o destino. Dobbiamo rispettare l'identità di Dio constatando prima la nostra realtà che parte dal vissuto della realtà, giorno per giorno.

non rispetta la caratteristica dei termini, ossia Dio non è solo sapiente (...) ma è anche diverso da come lo sappiamo, e in questo senso vorrei chiarire che su Dio si può dire qualcosa di umano soltanto grazie ad alcune tecniche. Abbiamo presentato la tecnica dell'analogia, ma è un linguaggio che sotto molti aspetti rimane inadeguato⁴⁴². Per coerenza, dobbiamo essere molto sicuri di ciò che affermiamo: se abbiamo una visione riguardo all'apparizione dell'uomo sulla terra, abbiamo una sola certezza: l'uomo ha abbandonato la vicinanza di Dio, si è rotto. Riguardo al fatto se Dio sapesse o no del male che sarebbe seguito, penso sia una domanda incoerente, non rispetta nemmeno l'analogia, premessa che afferma qualcosa di Dio. Le troppe cose dette riguardo a Dio, aiutano a farci un'idea troppo debole su di Lui; non descrivono la Divinità. Di più, Cristo ha detto: nessuno ha mai visto Dio⁴⁴³, e continua: "chi ha visto me, ha visto il Padre"⁴⁴⁴ e non si tratta dell'invisibilità di Dio *in sé* ma della sua irriconoscibilità: "Dio è tale che non può essere riconosciuto da nessuna parte"⁴⁴⁵. Cristo conferma il dinamismo della purificazione nell'assumersi la sofferenza e la morte. In questo senso abbiamo tante frasi: affinché "si compia la Scrittura", "si è compiuto" ecc., queste frasi non parlano di un destino ma piuttosto di un progetto di purificazione per l'uomo, per l'umanità. Dobbiamo essere molto attenti e discutere sui piani propri. Proviamo a pensare a tutto ciò che è divino sul piano divino ed, eventualmente, scoprire le questioni capitali che sgorgano dalla trascendenza nella sfera metafisica del sacro; quello che è umano, sul piano umano come ad esempio: l'inizio del mondo e della storia dell'umanità. L'evidenza del mondo può parlare della purificazione dell'uomo, della sofferenza, della salvezza. L'esistenza è penetrata da Cristo. Grande attenzione! Da questa evidenza vedremmo ulteriormente ciò che è giusto, debole e il progetto di Dio, rivelato e non inventato dall'uomo. Constatiamo che gli scritti decenti, riguardanti la vita di Cristo, mettono in evidenza un uomo più che *cool*, anche se gli apocriti o altri che non fanno parte del canone. È attestata la presenza sulla terra di un uomo, il *Figlio di Dio* e l'affermazione è troppo audace. Seguiamo in continuazione la vita. Gli scritti evangelici danno dei dettagli e la

⁴⁴² J. Ratzinger, Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret, Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, 303.

⁴⁴³ *Bibbia*, Gv 1,18.

⁴⁴⁴ *Bibbia*, Gv 14,19.

⁴⁴⁵ M. Eliade, *Soliloqui*, Bollati Borincheri, Torino, 1997.

Chiesa chiarisce, nel tempo, la dimensione della personalità di cui parla Karl Jaspers nel suo libro “Uomini di cruciale importanza”⁴⁴⁶. L’immagine di Gesù è controversa: alcuni arrivano ad affermazioni fantastiche o strane; il tutto mostra quanto sia fantasiosa la loro mente e piena di piaghe e quanto sia interessante Cristo. Un uomo che snatura una simile figura veramente fa il male, si tranquillizzerà, un giorno, con la paura della morte che lo purificherà. Osservate la suggestiva immagine di Giuda che si è impiccato. Tanti ritratti si sono fatti, quelli più emozionanti mi sembrano due: quello di Giovanni Papini, nel libro “I testimoni della passione”, e quello del film di Zeffirelli. In questi ritratti si sente come il male abbonda e determina Giuda a purificarsi. Nessuno lo condanna, Gesù lo deplora, era meglio se non fosse mai nato⁴⁴⁷. Giuda appartiene alla dinamica della purificazione, sicuramente in un modo prediletto da Dio. Guardando alla vita di Gesù lo possiamo paragonare a gli altri profeti, come ha fatto Jaspers. Troviamo delle questioni comuni e delle differenze maggiori.

Le più importanti questioni della vita sono: la sofferenza, la morte e la Risurrezione. Perché? I tre aspetti si trovano nella nostra vita quotidiana, nella dinamica della purificazione. Come si trovano? Guardiamo attentamente alla nostra e alla vita di Cristo, ai momenti riportati dagli evangelisti e a quello che sappiamo su di Lui. Propongo gli evangelisti: sono riusciti a creare una tradizione giusta e un parere personale, in materia di moda della fede, nel senso brutale della parola, ossia dello snaturamento storico, che può essere esagerato se non rispetta un asse oggettivo⁴⁴⁸. Nel processo del paragone, è giusto richiamarci all’immagine che risulta dal racconto della tradizione religiosa. Riguarda ai profeti dell’umanità, in nessun caso dobbiamo prendere come punto di riflessione i testi contraffatti. Si sa che il male genera la purificazione. Cristo è venuto per farci vedere questa realtà. Non possiamo fermarci di fronte alla sofferenza e cedere. Tutto il male è il risultato della scelta dell’uomo, non come un calvario ma come forma di purificazione che ha come finalità il presentarsi dinanzi a Dio. La Risurrezione è la dimensione e la conquista più chiara della possibilità della purificazione.

Cristo è sulla Croce per purificare, riparare, dare un esempio, con la

⁴⁴⁶J. Karl, *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus: From The Great Philosophers, Volume I*, Jovanovich, Harcour, 1962.

⁴⁴⁷*Bibbia, Mc 14,21.*

⁴⁴⁸M. Eliade, *Virilitate și asceză, Scrieri de tinerețe*, Humanitas, București, 2008, 295.

sua vita, del processo di purificazione; di ciò gli uomini dovrebbero essere consapevoli e non colpevolizzare sempre Dio “ perché Lui ci ha fatto così”! Chi vuole purificarsi ha tutte le possibilità di farlo in questa vita e di vivere la Risurrezione al di là della sofferenza del mondo. Grazie alla visione di Bultmann, della demitizzazione, la purificazione è confermata mediante il kerigma. Ci sono degli uomini che sono riusciti a realizzarla. I miracoli sono evidenti, se qualcuno cerca di contraddire, propongo di guardare i documenti che li attestano, soltanto per curiosità. La questione è che la scienza tutta non può fare niente se non confermare la dinamica della purificazione verso la perfezione: la religione lo afferma dall'inizio.

Il rituale come forma di purificazione è *l'inizio del ritrovamento* e l'anticipo della salvezza nella partecipazione al mistero. Appare come forma di ascensione e di partecipazione alla legge universale di purificazione che rivendica il senso ultimo: l'incontro con Dio. Dopo la caduta, l'uomo pratica il rituale per non alterarsi⁴⁴⁹. I gesti dell'uomo possono essere un rifiuto della purificazione e rimangono semplici operazioni estetiche che si trasformano in rituale. Fa l'apparizione la divinità per offrire all'uomo la possibilità dell'azione purificatrice del divino e *ricevere* quella dell'uomo. I gesti di Dio di lasciare, sulla terra, così tante religioni, è un segno ecumenico che rimanda all'Esistenza Universale valida: Dio. Il gesto di Dio di mandare Cristo, come segno di purificazione e di riconciliazione del mondo, aiuta a capire il gesto ecumenico di Dio, con il quale il Dio Unico risponde alla sofferenza dell'uomo, apparsa come conseguenza della rottura dal divino. Il gesto ecumenico può essere facilmente dedotto dal messaggio che fa riferimento alla vita dell'uomo che non trova una soluzione negli artifici umani, nei diversi contesti del messaggio religioso; il gesto di Dio esplicita la venuta di Cristo attraverso la vita, la morte e la risurrezione di Suo Figlio e questo significato è accessibile all'intera comunità umana⁴⁵⁰. È semplice constatare che prima della caduta non esisteva rituale, c'era il frutto proibito, come potenza dell'intenzionalità.

L'apparente dissociazione dell'uomo dal passato, con il rifiuto delle norme, dei simboli e dei significati, è un forte desiderio di recuperare e riconquistare il senso perso e le beatitudini delle *origini*: è il nuovo

⁴⁴⁹ M. Eliade, *Il mito dell'alchimia seguito da L'alchimia asiatica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

modo creativo dell'essere dell'uomo nel mondo. Comunque, oltre la rivolta contro la tradizione religiosa, esiste una parte dell'umanità che scopre la dimensione cosmica della vita e sacramentale dell'esistenza tramite la pratica del sacro. Il richiamo degli europei riguardo ai metodi di liberazione esteriori alla tradizione è una forma abbastanza strana, che rileva l'incomprensione del messaggio cristiano. Nonostante ciò la vita ridiventa un rito pieno di gesti e di sentimenti che vogliono essere regolati e direzionati. Gli Europei rischiano di cercare, oltre la tradizione cristiana, non perché non abbiano accesso ad essa ma perché non possono sorprendere il silenzio, il mistero e la preghiera. Per ricevere la luce e constatare la Realtà Cristologica, l'uomo deve prepararsi; si produce una rottura nell'esistenza del soggetto che cerca ma, per suo mezzo, lo spirito vive nell'esistenza come creazione divina e l'unità diventa santificata dalla presenza di Dio⁴⁵¹.

L'assistenza dello sguardo dolce di Dio nella filosofia del divenire, gli aspetti della natura e del passaggio nell'orizzonte ontologico, la coscienza dell'esistenza al di là della fede e del rituale, l'espressione tramite l'indifferenza rituale, sono problemi non considerati con serietà; su di essi gravano un'ambiguità e un sincretismo che distruggano l'identità religiosa. L'Unità indistruttibile, tra l'essere interrogante e la risposta di **Colui con tutto un altro**, richiama la risposta dall'abisso dei vissuti: accade la connessione uomo - Divinità.

L'individuo può soffrire per cause inspiegabili, partecipa così alla purificazione del mondo. L'esperienza profonda, intensa "è liberazione interiore ed invita all'altruismo"⁴⁵². Le grandi catastrofi naturali, le guerre non vengono dal desiderio di Dio ma dallo stato di purificazione inerente all'esistenza umana. Dove iniziano la Manifestazione di Cristo come uomo e il suo ingresso nella storia, per farci vedere ed indicare il modo di purificazione? Sulla terra. Per ristabilire l'ordine, Dio sceglie nell'universo, il luogo chiamato Terra per manifestarsi; per questo gesto l'uomo è il più nobile tra gli esseri e qui si trova di passaggio. Per poter sottolineare ciò che si vuol dire, considero sia meglio prendere un po' di distanza, dal punto di vista affettivo, per potersi avvicinare e rendersi convincenti. Il rituale ha senso solo se chi lo pratica oltrepassa la soglia

⁴⁵¹ M. Eliade, *Occultismo, stregoneria e mode culturali: saggi di religioni comparate*, Sansoni, Firenze, 1983.

⁴⁵² F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 17.

del simbolo e cammina assimilando il senso mistico. Eliade afferma che c'è grande differenza tra il rituale alchemico, dove ci sono cosmologia e una mistica personale e il rituale liturgico cristiano, che ha per eccellenza una struttura totalitaria, cattolica⁴⁵³.

Se cercassimo di guardare l'astrologia, come norma che accompagna e governa la vita dell'uomo, sarebbe uno sbaglio; essa può sorprendere al massimo una certa costante delle generalità che derivano dalla legge universale di recupero dello stato di altra natura e si inserisce nella dinamica del restauro, con la purificazione. Eliade costata che l'uomo, con il rituale, è in contatto con i ritmi e i livelli cosmici in ogni attimo⁴⁵⁴. Il contatto non è astrologia perché lontano dalla sterilizzazione dell'anima; la partecipazione conferisce una visione totale del Cosmo e permette, nello stesso tempo, all'uomo orgoglioso prove di **unificazione** con il Cosmo, separato nella creazione. Tramite il rituale scopriamo la Weltanschauung che rileva la coscienza della partecipazione dell'uomo alla grande vita cosmica⁴⁵⁵. Eliade fa vedere lo sforzo dell'uomo che è sempre un tentativo orgoglioso, perché solo ricevendo il dono dell'unificazione e compiendo la purificazione, potrà accedere ad essa. È il frutto dei tentativi che fanno parte del dinamismo universale per ristabilire la relazione Uomo - Dio. La purificazione è la norma dell'astrologia che non diventa per niente norma. Accettare l'astrologia come norma significa pensare il mondo come magico, invertire le proporzioni e lasciarlo senza senso. L'astrologia non ha un senso; è sottoposta alla legge della dinamica dell'universo, che l'uomo talvolta sorprende. Sorprendere le corrispondenze tra gli astri e la vita dell'uomo significa, il più delle volte o fare lo sbaglio di individualizzare la generalizzazione o di universalizzare le particolarità abbastanza ambigue. L'oroscopo è una manovra che risponde, molto bene, agli uomini che non pensano unitariamente, con senso, e profondamente; sono individui che si accontentano di ricevere delle risposte bizzarre riguardo al destino e alla sorte. Vivere con senso significa svelare il destino e abolirlo. Vivere con la speranza significa disincantare la sorte e annientarla per godere di una libertà limitata che rivendica il senso nella dinamica dell'universo, governato dal dinamismo che segue il senso della purificazione e prepara

⁴⁵³ M. Eliade, *Il mito dell'alchimia seguito da L'alchimia asiatica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

⁴⁵⁴ Ibidem.

⁴⁵⁵ Idem.

l'incontro con Dio. Karl Rahner considera che l'evoluzione del cosmo tende verso la spiritualizzazione, trascendenza, libertà; in autentica ed essenziale trascendenza, spinge in alto lo spirito, perché esiste una libertà prima dell'intero cosmo⁴⁵⁶.

L'uomo, con il rituale, impone a priori il dramma nella ricerca di uno Spirito, strumento di purificazione⁴⁵⁷. Lo spirito è rivelato da Cristo in tutti i momenti della sua vita. L'osservazione chiara dello Spirito di Cristo, che è nello stesso tempo, Spirito che purifica e verso il quale, il cristiano, tende, è rivelato con evidenza nel Giardino Getsemani: non la mia volontà, ma la Tua volontà⁴⁵⁸.

La felicità, come retroterra della comprensione della purificazione, è la strada verso la condizione di una natura diversa e la vicinanza con Dio. La differenza tra beatitudine e felicità è colossale. Cristo non rileva, nella sua predica della montagna, una felicità terrestre o celeste ma proclama l'invio dello Spirito di Dio, offrendo, all'uomo, la possibilità di vivere nella Beatitudine che è unione intima, possibile tra lo spirito umano e lo Spirito di Cristo. È fondamentale in questo senso la preghiera: "Spirito di Cristo santificami, purificami". Di più, lo Spirito di Cristo offre la beatitudine in apparente contraddizione alla predica della montagna. Il paradosso, che può essere pensato, a una prima lettura della predica della montagna, rimane un invito non solo ad una vita vista e letta paradossalmente ma ad una vita spirituale basata e centrata sull'invocazione dello Spirito di Gesù Cristo, lo Spirito costerno del Padre e del Figlio.

La storia dell'uomo rivela un dinamismo della vita, del cosmo, della terra, dell'umanità, delle forme di riflessione, delle scoperte, **un senso delle finalità** e un andare verso qualche parte, verso qualcosa. Questo qualcosa ha cercato di essere chiamato, capito, compreso dall'uomo e spiegato nelle più elevate concezioni, nelle più semplici idee, nei più semplici fatti, in tutte le azioni dell'uomo. Nel dinamismo l'uomo gioca un ruolo più importante, espresso nel dialogo con Dio, così poco compreso e così evidente. La trascendenza di Dio chiama, tramite l'amore, il ritorno all'armonia.

La Risurrezione ha una copertura esistenziale e trascendente. Se fosse

⁴⁵⁶ Karl Rahner, *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Paoline, Roma 1965, 98.

⁴⁵⁷ M. Eliade, *Il mito dell'alchimia seguito da L'alchimia asiatica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

⁴⁵⁸ *Bibbia*, Mt 26,39.

solo una tra le due, non sarebbe risurrezione ma un suo surrogato cercato da tanti nella storia. Gesù muore e risorge storicamente perché è vivo dall'eternità. È vivo perché risorge l'uomo definitivamente, irrevocabilmente. L'uomo è salvato nella misura in cui la desidera. Cristo assume un volto limitato per mostrare il senso della risurrezione non illimitata. Cristo esercita la libertà illimitata come espressione della Totalità in Dio. Deve essere guardato nella manifestazione. Dio, per mezzo di Cristo, non obbliga il mondo alla purificazione ma il ritorno a Dio si può fare solo purificando la stessa dimensione limitata del mondo. Dio sceglie la non-scelta con l'atto della manifestazione nella storia, proponendo non l'accettazione della sofferenza ma il suo senso celato, la Risurrezione, il superamento del momento storico per vivere nell'attimo della Sua presenza eterna. Dio non sceglie e non è obbligato a farlo, viene nell'umano nella fragilità, attraverso Cristo. Terminiamo domandandoci: è forse possibile la decadenza dallo stato storico, nel quale la storia può essere in una situazione cronica? Senza recuperare, riparare e purificare, l'uomo, con l'aiuto della sua volontà, liberamente assunta, può fondare, per l'anima, uno stato cronico storicamente suo? Possiamo intendere l'impossibilità di accedere al divino definitivamente? Come si potrebbe spiegare la disposizione possibile, o meglio detto, l'impossibilità definitiva dell'essere di accedere al divino? Come può essere descritta e basata la decadenza? Riguardo alla cronicità storica dell'anima, dobbiamo sempre tener presente questa verità: l'amore che si sacrifica è rifiutato e perciò testimonia la situazione cronica della storia.

LA PURIFICAZIONE COMPIUTA, MEDIANTE LE GESTA DELLA SOFFERENZA STORICA DI GESÙ CRISTO

Il messaggio di Cristo è intensivo per l'esclusione “non a tutti è concesso di capire queste parole”⁴⁵⁹, e per l'inclusione “andate insegnate”⁴⁶⁰; è esclusivo per l'inclusione “non chiunque mi dice Signore, Signore (...) entrerà nel Regno dei Cieli”⁴⁶¹. Gesù ha compiuto la Legge in modo perfetto. Se rimane un ebreo che ha compiuto la Legge, non ha niente di più interessante dei farisei e degli scribi. Non solo ha compiuto la legge rabbinica ma l'ha perfezionata. Il compimento, in questo senso, diventa universale, altrimenti Gesù rimarrebbe un semplice ebreo oscuro⁴⁶², incompreso in Totalità. Gesù compie la legge nel senso giudaico prima con la presentazione al tempio, poi, all'età di 12 anni quando, secondo il Vangelo di Luca, insegna agli anziani. È molto interessante il passaggio: si rileva un'abilità straordinaria di Gesù di interpretare e commentare la legge giudaica, un modo speciale di riportarsi all'uomo nella forza del Padre Suo.

Con il paradosso presentato nelle parabole, Gesù non si richiama solo alla legge giudaica e spiega: “Non sono venuto per abolire ma per compiere”⁴⁶³; il compimento definitivo deve essere guardato in una estensione dell'alleanza, come universalità del dialogo tra Dio e l'uomo. La legge umana trasmessa per mezzo dei profeti è la garanzia dell'alleanza, di una relazione con il divino rivelato nel tempo e nello spazio, espressa con l'aiuto dell'intelligenza umana. Con una necessaria estensione dell'alleanza osserviamo la rivelazione progressiva e l'universalità del messaggio di Dio tramite Cristo.

Essere popolo scelto non significa percepire Dio in modo esclusivista ma percepire il Pensiero Rivelatore di un Dio personale verso l'uomo storico universale. Il passaggio dal politeismo (attraverso l'enoteismo) al monoteismo, sviluppa una pedagogia di avvicinamento di Dio all'uomo.

⁴⁵⁹ *Bibbia, Mt 19,11.*

⁴⁶⁰ *Bibbia, Gv 21,21.*

⁴⁶¹ *Bibbia, Mt 28,19.*

⁴⁶² M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze, 1981.

⁴⁶³ *Bibbia, Mt 5,17.*

Il patrimonio di conoscenze su Dio, di ogni area geografica, non deve essere escluso ma visto come manifestazione di Dio e, in nessun modo, come un atteggiamento esclusivista. Se seguiamo il processo dello sviluppo delle idee sul divino, scopriamo la pienezza di una facciata monotrinitaria che si rileva progressivamente e poi in modo totale nella persona di Cristo. La direzione dei significati, riguardo alla divinità, deve essere seguita nelle concezioni fondamentali. Il dialogo deve avvenire sui testi fondamentali. Ciò che diviene *setta* è solo un fenomeno della ricerca e non della Rivelazione, è un eccesso dell'uomo che non sopporta la coerenza, e l'intervento della purificazione. Cristo compie i miracoli, è perfetto nella perfezione nei nostri confronti e di tutta la pleiade dei profeti che sono perfetti nell'imperfezione ma con una disposizione verso la perfezione, nell'unione, nell'ascolto, nella mistica e nella vita.

Tra il destino e il senso, l'abisso e la certezza, l'attimo e l'eternità, il momento e la perpetuità, l'io e la divinità, la mente e il cuore di ogni uomo e la divinità, esiste un legame che trascende la profondità interiore. Tra l'abisso della libertà e il divario dell'incertezza, l'uomo trova normale fermarsi, pensare, concepire e sorridere. Con la forza del sorriso e delle lacrime, l'uomo può osservare il destino che è stato abbattuto dal senso. Prima d'arrivare al senso, l'uomo ha provato la mitologia, la profondità del cuore, la forza del pensiero ma ha mancato nelle asserzioni monotone e intermittenti, morendo in ogni attimo della sua storia, compiendo la purificazione senza senso. La morte sta mimando l'attimo che sempre cerca di rimettere al suo posto l'indole dell'uomo. Tutta la storia era divenuta vanità: tutti speravano nel divino immaginato con tante modalità di interpretazioni. Nessuno aveva visto i miracoli compiuti con facilità, il senso profondo della sofferenza, il destino della crocifissione nella vittoria. Tutti vivevano ciechi, come adesso, nel mondo terreno delle ombre, dove nemmeno la sofferenza ha più il potere di cambiare i cuori. Tutto era diventato abitudine. La cattiveria richiedeva di essere provata nel limite dell'astratto e l'uomo rimaneva sottoposto a cieco destino, sottoposto alla purificazione senza senso, all'isolamento storico e metafisico. Nel nostro tempo storico, non si pensa, non si tace, il tempo sembra rifiutare l'eternità e l'attimo perde il suo sapore e caccia il tempo sacro della vita con senso. Tutto brulica, vegeta, prova la mancanza di tempo, di spazio, di sottomissione, di amore, di relazione, di solitudine, dei doni che abbiamo ricevuto prima

dell'esistenza. La nostra vita è possibilità, destino che si annulla ricevendo nella sua intimità il senso. Dove possiamo parlare di senso in un mondo in ricerca? La ricerca sembra una problematica ma non lo è; perché l'uomo inizia la comprensione del suo mistero nel mondo, la forza della vita e la sconfitta della morte, in ogni attimo della vita con senso.

Immaginate un mondo rovesciato, dove gli uomini non costruiscono più case dalla terra verso il cielo, il giorno non ha più limiti o nella notte non veglia il silenzio. Un mondo ribaltato non potrebbe esistere se non nel limite dell'assurdo, perché tutto, anche la crescita e il ritorno sulla terra hanno il senso definito dal velo del deserto, dell'abbondanza del pensiero e della profondità del senso. Un mondo a rovescio sarebbe possibile se Dio fosse morte definitiva, se l'uomo, nel suo senso, camminasse verso la distruzione e l'abisso. No! Davanti ai nostri occhi, si costruisce sempre, nel limite, la forza infinita del senso. Un giorno illimitato che non conoscesse il silenzio, diventerebbe in se stesso scuro; una notte che non presumesse la mattina sarebbe un abisso incosciente. Nel nostro mondo, tutto ha una spiegazione, il paradosso è distrutto: il mistero dell'universo è stato sigillato prima che il pensiero fosse plasmato e la creazione fosse vita. Il mistero di questo mondo che riscalda i suoi attimi dal dolore all'estasi, dalla morbidezza alla vivacità, spiega la sostanza stessa del paradosso dinamico che ha limiti nell'illimitato. Il lusso e il pezzo di pane è il paradosso che sorprende la nostra presenza sulla terra. Generazioni intere di uomini hanno chiamato il divino, che aveva parlato attraverso la Parola, prima del loro grido disperato. Il divino non ha creato senza senso: si è manifestato nella Parola. La Parola era il dialogo atteso dai popoli, "dialogo in cui si compie l'incarnazione"⁴⁶⁴, era l'eco che viene dall'altra parte del fuoco ardente. Tutto succedeva quando l'eternità non aveva ragione come senso, quando il tempo cominciava a divenire e l'attimo esisteva oltrepassando il limite. Il pensiero era l'Abisso che poteva vegliare solo nell'eternità, senza tempo e le sfumature dell'abisso non trovavano senso. L'uomo d'oggi, di ieri e di domani, assaggiano dei passati, dei presenti e dei futuri che potrebbero dire in quali posti ritrovare l'enigma svelato. Il legame tra il tempo e l'eternità è penetrato dall'uomo nella

⁴⁶⁴ J. Ratzinger, Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret, Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, 259.

mente e nello spirito, così come l'occhio si lancia verso il cielo, di giorno cercando di guardare il sole, di notte solcando il cielo di stelle, per capire il tesoro al di là di esse. L'accesso, penetrato dal limite, è vissuto, sorpreso, da te e me, così come io ho cercato di vedere il tesoro al di là delle stelle e il sole nella sua essenza ma siamo rimasti, soli, con sospiri e misteri non compresi. Al di là delle stelle è l'universo e al di là del limite che può essere? Tutto ciò che è limitato può essere sperimentato. Ciò che non può essere scoperto era, è e rimarrà oltre l'eternità, al di là dell'assoluto nostro mentale, al di là dell'illimitato. Prima che questo mondo fosse plasmato, oltre la sua ragione di essere, regnava la Parola che è diventata, nella storia, dialogo. Il paradosso della sofferenza è il viadotto della testardaggine e del desiderio della Totalità; tramite la testardaggine, oggi la parola lascia delle ferite profonde perché l'anima è il servitore di due padroni: il corpo e lo spirito.

[Ho scoperto che] lo Spirito non ha delle definizioni ed è al di là del limitato: è contemporaneamente Parola, la Parola è Spirito, ed è così perché tutto è governato con arte dal genio di Dio non nominato in tal modo. Le generazioni di uomini passano ma lo Spirito veglia sempre, è Spirito di Dio. Ho cercato di spiegare la mia vita dall'angolatura di tutto quello che ho conosciuto. Ho trovato parole, idee, paradossi e linguaggi fini e delicati ma non riuscivo a trovare il senso che cercavo perfino nella banalità del momento. Ero diventato diffamato perché la mia vita l'avevo affidata alla ricerca, fino al giorno in cui il sole non tramontava, la notte non lasciava arrivare il giorno e quando ho iniziato a masticare i misteri dello spirito che sembravano banali nel concepire l'universo. Ho scoperto che, senza colpa, tutto quello che non era purificato aveva bisogno di passare alla riconciliazione del mio spirito con lo Spirito di Dio. È stato possibile, perché la Parola ha preso corpo, è venuta vicino a me e ha trovato il suo posto; lo Spirito della Parola, che era al di là dell'eternità, si è fatto uomo storico per portarmi verso l'eternità. “La parola (...) è un soffio del momento nella grandezza silenziosa dell'universo”⁴⁶⁵. Al di là dell'eternità è Dio come Spirito e Parola. Solo così è stato possibile questo mondo che sta, senza condizioni, davanti all'Onnipotente che lo ha creato. Oltre l'eternità regna **Colui con tutto l'altro**. Possiamo pensare l'intima relazione tra Dio Padre e il Figlio

⁴⁶⁵ Ibidem, 63.

Cristo solo guardandoLo come manifestazione di Dio Altissimo nell'eternità, nello Spirito. Al di là di Dio, senza poter dire niente di Lui, Cristo, la Parola nello Spirito di Dio, è stata in Dio manifestata prima di tutta la creazione. Egli, Alfa e Omega, l'Inizio e la Fine, è stato manifestato nell'eternità prima che esistessero il nulla e il tutto, prima dei secoli. In questi parametri possiamo riconoscere la manifestazione di Cristo nell'eternità dal seno del Padre.

Dio si manifesta mediante la Parola che è l'aspetto palese fin dall'eternità; Cristo è l'aspetto eterno che rivela Dio. Senza l'eternità della Parola manifestata non possiamo pensare l'inizio, nemmeno temporaneamente. La storia prima di essere è stata soltanto eternità, così Dio non può essere percepito a livello linguistico come relazione e separazione di quello che voleva creare. Paradossalmente i sillogismi umani non possono sorprendere Dio nel suo aspetto Totale; può essere spiegata la sua descrizione, per mezzo dell'assioma della manifestazione nell'eternità, attraverso la monotrinita.

L'apostolo descrive in termini chiari il mistero che si lascia esplorare dal linguaggio e dall'artificio mentale dell'uomo. *L'Unto* era prima nell'eternità, in Dio, che con l'aiuto dello Spirito governa tutta la creazione per Amore. Egli è la Rivelazione, nella prova della manifestazione della creazione, nella prova che io sono e tu, che vedi queste righe, sei. La scoperta dell'identità dell'*Unto* non è solo un artificio mentale ma è scoperta di Dio che si manifesta, creando, per mezzo della Parola. Lo Spirito di Cristo è lo Spirito del Dio invisibile e l'*Unto*, prima di tutta la creazione, è la manifestazione nell'eternità, che non era prima di Lui. Dio grazie a Cristo apre le porte dell'eternità.

L'incontro del paradosso divino, da parte dell'uomo accade sulla terra. Il paesaggio divino è governato dalla Forza dell'Altissimo e l'*Unto* abitava e abita in Lui, tutto succedendo al di là della mente umana; l'*Unto* lo possiamo pensare con l'aiuto dell'eternità; così ebbe inizio la strada della terra verso il cielo. In questa condizione la creazione era eternità, senza fine, inizia a essere tempo con il gioco dell'uomo. Il nulla e il creato iniziarono ad esistere nel tempo, la forza *dell'Unto*, nell'eternità, abitava mediante la Forza della Parola dell'Altissimo. Tutto succedeva grazie all'*Unto*, nell'eternità, in una durata che ancora non era divenuto un tempo proporzionato. Allora iniziarono a brillare la luna e il sole, la stagione d'accarezzare il volto dell'uomo tra la morte e la vita. L'eternità

aveva iniziato a essere tempo. L'argilla con la quale è stato creato l'uomo non esisteva prima che lo Spirito dell'*Unto* non la penetrasse, offrendosi dall'eternità verso e tramite la creazione. Dopo l'argilla, ricevendo l'anima come sigillo concreto, accompagnerà l'uomo alla vicinanza del divino sulla strada storica. L'intervento si giustifica, senza comprendere, la manifestazione dell'*Unto*, come necessità di riparare la rottura avvenuta per via del salto tormentato, nel tempo proporzionato. La purificazione umana è una necessità strettamente storica, che perde il senso nella dimensione dell'eternità: *l'Unto è presente nell'eternità e la fonda*. Poi viene nel corpo, nel mondo, non solo per giustificare l'eternità ma per incoraggiare l'uomo di fronte alla dimensione storica di cui è partecipe, grazie all'impulso della Totalità. La presenza dell'*Unto* entra nell'eternità come Spirito individuale è nel seno del Padre Creatore, perché è il volto di Dio invisibile⁴⁶⁶. La relazione tra il mondo creato e Dio invisibile si giustifica per mezzo dell'*Unto*, perché lo Spirito inter-individualizzato, il primo, è Colui che governa su tutte le realtà. Il primo spirito inter-individualizzato diviene Principio grazie al quale possiamo pensare la possibile relazione, dall'interno del mistero Trinitario, è il principio del rapporto tra il Dio invisibile e l'Universo. La Relazione Trinitaria non scopre la relatività personale dall'interno della vita intima divina, così come sostiene Bruno Forte⁴⁶⁷, perché Dio è Persona nella relazione pura. Tutto è stato fatto con l'aiuto dell'*Unto*, tramite la Parola e il caos e il cosmo iniziarono ad essere presenti lungo il tempo. Le stelle, gli astri, le comete, i miracoli del mondo cosmico entrarono come creazione nel tempo, condividendo la grandezza e la forza del Dio invisibile che si manifesta creando il tempo sotto il mantello dell'eternità. Sempre nel tempo è comparsa anche la terra, sono cresciute le piante, gli uccelli di tutte le varietà, gli animali e tutto quello che oggi chiamiamo la catena trofica, tutto fu creato tramite la forza di *Colui che è Unto* e in *Lui*, tutte le cose sono comparse offrendo la forza al tempo e tutte lodavano l'*Unto*, con l'*Unto* e nell'*Unto* nell'eternità per la Gloria del Dio invisibile.

Lo Spirito individuale di *Colui che è Unto* dall'eternità non aveva corpo; era la Gloria dell'Altissimo. In questi parametri si può parlare della sfera sacra della metafisica. Il percorso intuitivo non è pronunciabile in parole, con l'aiuto della forza e la logica totale umana ma trova la sua fonte nella

⁴⁶⁶ Bibbia, Col 1,15-20.

⁴⁶⁷ F. Bruno, *Trinità come storia*, San Paolo, Milano, 1988, 16.

contemplazione della manifestazione di *Colui che è Unto*, dall'eternità, sulla Croce. Abbandonando la sfera sacra della metafisica, dove l'intuizione ha scoperto con la contemplazione, l'evidente relazione tra il Dio invisibile e *Colui che è Unto*, troviamo giusto di fermarci nel nostro mondo storico, nella natura e guardare verso l'uomo, grandezza della creazione, che dall'inizio è stato creato nella Gloria di Dio invisibile con e per forza di *Colui che è Unto*. In tal modo l'uomo diventa partecipe dello Spirito di *Colui che è Unto*, che regna nella pienezza come manifestazione e Ipostasi del Dio invisibile.

Entrando nell'eternità che la fonda, è piaciuto a *Colui che è Unto* vegliare il dono fatto dal Dio invisibile, cosicché l'uomo è stato creato secondo l'immagine e la somiglianza di Dio invisibile, che si è manifestato nell'eternità come *Colui che è Unto*, nella piena comunione con lo Spirito del Dio invisibile. L'uomo prova il libertinaggio della libertà e Dio invisibile permette lo stato storico della creazione senza condannare la colpevolezza, permette di purificarla. Ciò che sembra colpevole è, di fatto, l'esigenza che fa la differenza tra creato e Creatore e riassume nella differenza capitale tra perfetto e imperfetto. L'imperfezione deve essere vista non come una privazione o una mancanza ma come una natura propria dello stato di creatura, che segue il processo di avvicinamento all'intimità di Dio. La vicinanza tra l'uomo e il Dio invisibile è possibile grazie allo Spirito inter – individuale di *Colui che è Unto*, perché soltanto questo Spirito, può mediare l'incontro capitale tra il Dio invisibile e l'uomo. Lo Spirito di *Colui che è Unto* non è stato creato nel senso della creazione della natura umana ma nella logica della sfera metafisica del sacro e della relazione dall'interno del mistero Trinitario. Lo Spirito di *Colui che è Unto* è la prima manifestazione del Dio invisibile. La rottura dell'uomo dallo stato paradisiaco è stata possibile con l'artificio umano che stava sotto l'influsso del libertinaggio della libertà, coinvolgendo l'attività intenzionale e totale del corpo come forma perfetta dell'imperfezione umana, della dimensione di creatura.

Con tutto questo *Colui che è Unto* rimane un paradigma ineffabile del Dio invisibile e un mistero esplorabile attraverso la comparsa del corpo. Il Dio invisibile è al di là della nostra comprensione mentale della relazione paradossale esistenziale. Ho provato ad esplorare questo mistero, perché egli chiama l'uomo nascosto nella storia alla vita e alla contemplazione. Entrato nella storia, l'essere umano cerca e lotta per

ricquistare l'intimità con il Dio invisibile. Il gesto di ricerca è stato possibile per la forza mediatrice dello Spirito di *Colui che è Unto*; poi, entrando nella storia, per mezzo del corpo, ha indicato, nel gesto del Sacrificio storico, l'unico modo col quale è possibile ritrovare lo stato d'intimità con il Dio invisibile. L'uomo lungo i millenni ha richiesto, invocando il Dio invisibile, un gesto credibile con cui poter osservare la possibile vicinanza, senza ricercare la Totalità. Così *Colui che è Unto* diventa uomo, condividendo la natura dello schiavo e la storia dell'uomo con il Dio invisibile. Diviene segno nell'incarnazione, facendosi simile agli uomini, schiavo della storia. La schiavitù è un segno non dell'abbandono divino ma della possibilità di ritorno nell'intimità con Dio invisibile per mezzo *Colui che è Unto*. Se Dio, l'invisibile, non avesse curato il primo accesso dell'uomo alla Totalità e l'uomo fosse stato abbandonato da parte di Dio invisibile, egli sarebbe sparito, morto completamente, non avendo più la possibilità storica e la potenza della vicinanza divina.

Nessuno dei grandi profeti e dei guaritori è riuscito nella riconciliazione del mondo con Dio invisibile, nell'ottica della sofferenza e dell'Incarnazione. Né Buddha, né Maometto, né Confucio, né Lao Zi e nemmeno Socrate, bevendo il veleno hanno risolto il problema della sofferenza. Alcuni hanno cercato di integrare la sofferenza, intuendo la possibile risurrezione ma, non avendo la forza di riconoscere la dimensione e la peculiarità Cristologica, o perché non avevano storicamente la modalità di conoscere Cristo, hanno postulato diversi modi di allontanare la sofferenza, senza intuire che essa ha il senso del recupero dell'intimità con il divino. Non era possibile che riconoscessero la dimensione della sofferenza, perché Cristo è il mediatore concreto ed esplicito della comprensione della relazione storica tra l'uomo e il Dio invisibile. Nessuno ha trovato la sofferenza storica come tappa necessaria fondamentale per riacquistare l'intimità con il divino. Tanti eroi, profeti e guaritori hanno pensato giusto di opporsi alla sofferenza e cercare di sbarazzarsene. Proprio l'atteggiamento di rifiuto o di integrazione della sofferenza è l'elemento che fa la differenza capitale con *Colui che è Unto*, Cristo, mandato nel mondo dal Padre, e pur senza peccato, è sottoposto alla schiavitù storica per l'educazione dell'uomo sofferente; *la sofferenza è la separazione capitale* tra il Creatore e la Creatura. Con tutto questo *Colui che è Unto*, senza separarsi dal Dio invisibile, è

mandato per integrare la natura umana nella dimensione della vicinanza di Dio. L'elemento che opera la differenza ontologica e metafisica tra i profeti e i guaritori del mondo o i loro paradigmi, lo ritroviamo nell'atteggiamento paradossale di un Dio fatto uomo, che apre la comprensione esistenziale del momento storico segnato dalla sofferenza. *Colui che è Unto* non è presente nell'umanità per annullare la sofferenza e per mostrare la sua inutilità ma per integrarela simulando la purificazione, Egli non aveva bisogno di purificarsi. E troviamo *Colui che è Unto* nell'orto di Getsemani, nel deserto, piangere, ascoltare, tacere, insegnare, perché è mandato per l'innalzamento del genere umano all'intimità con il Dio invisibile. Anche per l'innalzamento dell'uomo storico, che piange, sospira, soffre e aspetta che il suo spirito individuale partecipi all'intercessione dello Spirito di *Colui che è Unto* e Glorificato da Dio invisibile nell'eternità; più drammatica e reale è l'esperienza della morte in croce per Gesù e questa è l'esperienza limite del suo essere Figlio, l'esperienza limite della sua libertà⁴⁶⁸.

Colui che è Unto per mezzo dello Spirito di Dio invisibile, ha accettato di entrare nella storia come trascendente e "Gesù si spoglia del suo splendore divino"⁴⁶⁹, rivelando il mistero di Dio invisibile che si è fatto uomo per condividere con lui la condizione di servo della storia. *Colui che è Unto* esiste nell'eternità come Spirito inter-individualizzato e rende possibile all'uomo la comprensione minima del mistero Trinitario che si manifesta con Cristo, uomo e Dio, come garanzia dell'armonia nella sfera sacra del trascendente, metafisico. Dio invisibile apre una strada nella storia. Così, la monotrinita è fondamento della sfera metafisica del sacro, nella logica instaurata all'interno del mistero e spiega con questa modalità l'Essere del Dio Unico e Trino, Dio invisibile dal quale tutto ha origine. È Padre di *Colui che è Unto* per mezzo del quale tutte le cose sono state create e santificate attraverso la manifestazione di Dio invisibile nello Spirito, per via del quale abitano e sono santificate, ossia vivono nell'armonia esplicita, nell'intimità con il Dio invisibile, che diventa corpo per santificare l'umanità storica che attraversa il tempo. Il gesto dell'ingresso di Dio invisibile nella storia del tempo indica, tramite la crocifissione, il bisogno intrinseco di purificazione dell'esistenza umana

⁴⁶⁸ P. Coda, *Dalla Trinità l'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma, 2011, 273.

⁴⁶⁹ J. Ratzinger, Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret, Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, 69.

storica. *Colui che è Unto*, senza macchia, Colui che con il Dio invisibile compie attraverso il corpo quello che noi viviamo, scioglie il mistero dell'esistenza umana che attraversa il tempo finito alla piena immortalità dell'anima, che può essere compiuta comprendendo il mistero della purificazione umana, mistero spiegato attraverso il gesto di Dio fatto uomo.

Possiamo immaginare un mondo storico che non passa, in cui gli uomini non nascono e non muoiono più? Come sarebbe questo mondo, senza inizio e senza fine, senza nascere e morire? Non esiste! Ecco il dono fatto da Dio invisibile all'uomo, che sembra, sottoposto al passaggio della storia. In questi parametri si svela l'esistenza dell'essere umano, che soffre per la nostalgia della vicinanza di Dio invisibile. Il passare nella storia di ogni spirito individuale (*che possiamo intendere come atman*), indica la realtà dell'essere storico, è partecipe allo Spirito di Dio, che gli è origine e finalità ed è possibile solo attraverso *Colui che è Unto*; solo nella comprensione del mistero di Dio invisibile fatto uomo, possiamo chiarire il grande mistero dell'essere umano. Lo Spirito di Dio è la sua ipostasi, che si rende presente per mezzo di *Colui che è Unto* nella storia eterna, in modo che tutte le cose, in Lui, sono state create. *Colui che è Unto* è lo Spirito del Dio invisibile è stato prima del mondo perché il mondo è stato creato per mezzo di Lui.

La storia dell'uomo, che vive in Dio solo sottolunare, è la storia del tormento ancestrale, percepito grazie al distacco dall'intimità divina e dall'abbandono dello Spirito che si è manifestato in Cristo, tramite *Colui che è Unto*, prima manifestazione del Dio invisibile.

La lezione storica di *Colui che è Unto*, per via della forza del Dio invisibile, diviene asse oggettiva e soggettiva dell'umanità. Entrando con l'aiuto dello Spirito nella vita dello spirito individuale purificato di Maria, offre agli uomini il gesto salvifico e coerente di un Dio che è e rimane Amore e non ha bisogno di giustificazione Totale nella mente dell'uomo, per essere evidente. Attraverso l'offerta all'umanità di *Colui che è Unto*, vediamo il gesto più grande del Creatore che ha alla base la condivisione della vita intima del Dio invisibile. La monotrinita può essere pensata nei parametri di un'evidenza trinitaria in cui il mondo, il cosmo, necessitano di purificazione per poter condividere la relazione di armonia, nella sua sfera. Nel percorso della monotrinita, la creazione è parte integrante di essa, come manifestazione, senza cercare di sostituirla a *Colui che è Unto*,

che per Suo, diviene il mediatore della purificazione universale. La sfera della monotrinità è la base per un mondo purificato per mezzo di Cristo. La storia umana è immersa nella vittoria storica dalla presenza Totale del Dio invisibile che diventa uomo⁴⁷⁰. Il lato dello spirito individuale dell'uomo è l'espressione di Dio fatto uomo. Cristo e lo Spirito del Dio invisibile sono una sola cosa nell'eternità; Cristo e Spirito Santo sono delle ipostasi. La manifestazione monotrinitaria partecipa alla storia temporanea dell'umanità, Cristo, essendo Spirito in Dio che entra nella storia, prende corpo per via dell'effetto dello Spirito di Dio invisibile, incarnandosi nella persona perfettamente umana di Cristo. Quando si parla della natura divino – umana di Cristo, non si invoca la separazione, come se fosse metà Dio e metà uomo nella manifestazione ma si sottintende l'aspetto della sfera metafisica del sacro che mette le basi della logica umana; Cristo è Dio incarnato, tramite l'evidenza della manifestazione nella storia temporanea. Cristo uomo ci rivela Dio, Padre, colui che non è sottoposto a nessun linguaggio esaustivo umano. Ecco il gesto metafisico di Dio invisibile, che si manifesta attraverso lo Spirito nella persona umana di Cristo.

È presente, lo Spirito di Dio invisibile in Cristo uomo che aspetta i giorni della purificazione secondo la legge di Mosè, non come gesto specifico di essa, ma esplicito in senso umano⁴⁷¹. Esso rivendica il suo aspetto purificatore pur non necessitando della purificazione; lo Spirito Santo del Dio invisibile manifestato da Cristo, bambino nelle braccia di sua madre, chiama Simeone al Tempio. In questo senso si può osservare il legame forte che c'è tra lo spirito individuale umano e lo Spirito di Cristo che illumina l'uomo nella dimensione della riconoscenza di Dio invisibile fatto uomo.

Arrivato a dodici anni, Gesù è presentato al tempio. La presentazione reclama il gesto dell'umanità storica, intrinseco legame con il Dio invisibile, che si rende presente tra gli uomini, per mezzo della Parola. Il gesto, evoca l'uomo in ricerca di Dio e la Parola fatta corpo diviene via, verità e vita. Scopriamo la ricerca come asse centrale dell'intervento purificatore che non può essere Ricerca senza l'ascolto della Parola Divina⁴⁷². L'umanità di Cristo è stata resa possibile per purificare,

⁴⁷⁰ *Bibbia, Mt 18,24.*

⁴⁷¹ *Bibbia, Lc 2,22-39.*

⁴⁷² *Bibbia, Lc 2,41-52.*

attraverso lo Spirito e l'esempio umano evidente, la via dell'incontro tra l'uomo e Dio. Benché abbia un corpo umano, lo Spirito è in stretto legame nell'intimità trinitaria con Dio; Cristo guarisce pregando il Padre, che gli ha dato tutto il potere in cielo e sulla terra. Possiamo leggere Cristo che si manifesta come parte intrinseca della Trinità. Non guarisce solo l'aspetto esteriore dell'uomo, il corpo ma rifa' il legame tra lo spirito individuale dell'uomo ricreando l'armonia con lo Spirito di Dio invisibile che risana l'uomo, ridandogli la vita⁴⁷³.

Cristo, Dio grazie alla forza dello Spirito invisibile, ripristina nell'uomo la libertà dello spirito individuale, che ha effetto purificatore sul corpo. Non è condizionato dal peccato, dalla caduta: è la Risurrezione e la Vita. L'anima dell'uomo attraverso lo Spirito di Dio invisibile, diventa purificata, riceve l'armonia con il Dio invisibile manifestato tramite Cristo nello Spirito Santo.

Gesù piange per Gerusalemme, gesto umano che sente il rifiuto della salvezza nell'atto dell'umanità, sente il rifiuto dell'uomo di collaborare con lo Spirito del Dio invisibile. L'uomo rifiuta la condizione umana col disprezzo nei confronti di Dio fatto uomo in Gesù Cristo. La tentazione di Gesù esplicita la forza del male storico che agisce, direttamente, soltanto sul corpo e lo Spirito può opporsi alla tentazione. L'anima è portata tra queste due intenzionalità: l'effetto del corpo e l'effetto dello spirito. Lo Spirito di Cristo non affronta il male ma gli offre la possibilità di giocare il suo ruolo purificatore nella tentazione. Lo spirito di Cristo è lo Spirito di Dio che non può essere *tentato*; come persona storica Cristo accetta la tentazione come esempio per esplicitare la Presenza dello Spirito di Dio in Lui e come modalità per spiegare storicamente l'esistenza della *tentazione*. Cristo non cede perché il Suo è lo Spirito di Dio e la Sua Anima, individualizzata storicamente nella creazione, non è separata dallo Spirito di Dio. Dio si rivela come anima e spirito individuale storico per far vedere la forza che regna nell'uomo di opporsi alla tentazione, mediante lo Spirito di Dio che si manifesta in Cristo e di seguire la sofferenza che segue alla tentazione. L'accompagnamento della tentazione espone nei dettagli l'esperienza della purificazione, di cui Cristo non ha bisogno come uomo ma che accetta come un gesto di abbandono totale alla volontà del Padre, per divenire un esempio. In

⁴⁷³ Bibbia, Gv 11,38-44.

questo senso Cristo compie la passione. Altrettanto vive il paradosso, prova che il mondo ha bisogno di essere tentato per purificarsi. Nella storia Cristo è esempio per l'uomo; si lascia tentare per fargli scoprire la possibilità di ancorarsi allo Spirito; l'uomo è incoraggiato per distruggere le azioni negative del corpo, per evitare ambiguità dell'anima. L'uomo storico non è lo Spirito di Dio, poiché solo Cristo lo è storicamente; ha lo spirito individualizzato che lo rende partecipe di Dio nella misura in cui segue l'impulso dello Spirito per riacquistare lo stato di vicinanza con Dio e "la purificazione del proprio essere in funzione del dono di sé a Dio"⁴⁷⁴. La tentazione di Cristo non è l'esperienza del divino con il male ma insegnamento per l'uomo per quanto riguarda il suo stato storico apparentemente paradossale. Cristo dimostra la gratuità di Dio illimitata, attraversa la storia, motivando all'uomo il paradosso oltre e nella storia: la **Risurrezione**. Lo Spirito individuale dell'uomo storico incontra, tramite la supplica e la preghiera, la presenza e la forza dello Spirito di Cristo con Tutta la forza, e in tutta la sua grandezza e in Tutto l'universo. Solo così l'uomo, vivendo in preghiera con lo Spirito di Cristo, può incontrare la risurrezione storica.

La preghiera di Gesù nel Giardino del Getsemani, evidenzia, la personalità del più consapevole individuo nella realtà della sofferenza perché "qui Gesù ha sperimentato l'ultima solitudine, tutta la tribolazione dell'essere umano"⁴⁷⁵. Non è il tragico di Gesù a fare la differenza tra Lui e l'uomo sofferente della storia ma l'abbandono Totale nella Volontà del Padre. Simili a Gesù storico, gli uomini possono sperimentare il senso del tragico, e non tramite il tragico del senso. Dio è Uno in Cristo: si affida come uomo totale, offrendo l'esempio. Seguendo, nel dolore, l'esempio di Gesù, l'uomo può sperimentare l'abbandono Totale e la salvezza oltre la sofferenza. Karsavin, Edith Stein e milioni di uomini, che si sono abbandonati nelle situazioni più tragiche, hanno sentito il potere dell'affidamento dimostrato da Cristo. Eppure possiamo leggere più di un dramma umano in quest'uomo che, con le braccia allungate sulla terra, prega il Padre: "Padre se è possibile, passi questo calice senza che io lo beva". Tuttavia va dagli apostoli, li trova addormentati - non potete vegliare - ? nello spettacolo tragico del

⁴⁷⁴ J. Ratzinger, Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret, Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, 301.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, 169.

Getsemani osserviamo lo spirito individuale degli apostoli, distaccati dal tragico, inconsapevoli di tutto ciò che doveva succedere, paranoici. Gesù, nell'umanità reale, sperimenta il tragico e il sublime. In Lui li possiamo osservare come emblematici, esemplari, definitivi. L'immagine di Gesù nel giardino rende presente il Padre e lo Spirito Santo (nella logica della co-eternità) che attraversa e compie in modo magnifico l'opera di redenzione, che ha bisogno di un esempio di purificazione per l'uomo, anche se l'uomo Cristo è senza macchia. Quanto paradossale, quanta sublime tragedia, quanta grandezza della fragilità! L'uomo Cristo ci mette di fronte alla Sua persona preparata ad affrontare il tormento attraverso il corpo, getta tutta la libertà che sembra limitata nel corpo, nella Volontà del Padre Suo, per offrire l'esempio della purificazione e del vivere della Risurrezione nel tragico. Tutto è condotto dallo Spirito di Dio che nel Cristo agisce in modo Totale, per manifestare la Sua forza di Dio Padre. Possiamo chiarire nella preghiera del Getsemani la presenza di Cristo nel Corpo, nello Spirito, nel Padre. Cristo attraversa la storia per benedire il tempo con la presenza di Dio tra noi. Lo Spirito di Cristo è lo Spirito di Dio che agisce in Cristo uomo. Cristo è uomo vero perché è presente nella storia per mezzo del corpo, anima e spirito individualizzato. Il tormento di Gesù nella Preghiera del Getsemani definisce la relazione dell'uomo storico con il divino; tramite l'anima individuale Cristo conosce la passione della sua missione ma per la presenza in Lui dello Spirito di Dio, l'uomo Cristo affida il corpo al Padre Suo. La Volontà dell'individuo Cristo è Governata, nella totalità dello Spirito di Dio, da Dio stesso, perché Cristo è Dio fatto uomo.

Nella crocifissione di Gesù viene sottoposta all'attenzione la condizione umana storica per la presenza dei due ladroni, uno a destra e uno a sinistra: il Vangelo non fa la divisione simbolica tra destra e sinistra. La crocifissione sostiene e modella l'universalità del dramma umano. Tra i due ladroni Cristo veglia e redime. Il centro del mondo si sposta sulla croce e l'asse umano è modellato dal dramma, dalla sofferenza. Il dialogo tra i due ladroni segna la differenza categorica identificata nell'umanità con l'esercitazione della libertà limitata, che è toccata dal male. Soffriamo insieme il passaggio storico, la modalità di recuperare la vicinanza di Dio. Il ladrone, che sente la sua colpa e la

purificazione, accetta e si affida totalmente: - Gesù ricordati di me⁴⁷⁶; il riconoscimento e l'accettazione della purificazione lo salva definitivamente. Siamo messi sulla croce, viviamo e soffriamo il ritorno a Dio tramite la purificazione. Il grido di Gesù, "Eli, Eli léma sabactáni"⁴⁷⁷ marca la disperazione umana e la Presenza di Dio in modo Totale. Cristo è mandato come esempio purificatore nel mondo, perché, dalla preghiera nel Getsemani capissimo che Egli insegna all'uomo la purificazione; non si può dedurre che Dio non possa cambiare il modo in cui l'uomo potrebbe arrivare alla vicinanza di Dio. Nella persona di Cristo storico osserviamo la dimensione umana purificata. La crocifissione è solo un segno per l'umanità, è la chiave di un nuovo incontro con Dio, è l'esperimento della risurrezione in questa vita come pace, come tranquillità, grazie all'abbandono totale oltre il paradosso della sofferenza.

Lo Spirito del Padre, fino all'incarnazione di Cristo, regnava sulle acque estese⁴⁷⁸. La purificazione era sottointesa non come un atto definitivo. Lo Spirito di Dio agisce nella persona storica di Cristo definitivamente, comprende non la fine della fase storica ma l'inizio del fine dell'atto Creatore, come dono dell'amore. Il messaggio di Gesù pone la contraddizione davanti ai nostri occhi, gli conferisce il paradosso e il senso definitivo. Lo stato storico evidente nel paradosso è purificato dallo Spirito di Cristo. La divisione di cui parla Gesù: - Perché da oggi in poi cinque di una casa saranno divisi⁴⁷⁹-, non spiega solamente il paradosso storico, la relazione tra il suo messaggio e la mentalità del mondo ma lo stesso processo che segue al mondo: la contraddizione e il paradosso; l'effetto è la purificazione per l'incontro con Dio.

Gli apostoli sono stati colmati dallo Spirito Santo e hanno iniziato a parlare in altre lingue⁴⁸⁰. Ecco un'intera storia rifatta. La Torre di Babele si distrugge per via della moltitudine linguistica, come atto compiuto da Dio nello Spirito Santo; nel cenacolo lo Spirito ripristina un'intera storia compiendo la comprensione linguistica. La divisione intorno alla Torre di Babele è portata nell'unità del Cenacolo. La storia cambia e segue la purificazione compiuta nello Spirito. La divisione e l'unificazione sono

⁴⁷⁶ *Bibbia, Lc 23,42.*

⁴⁷⁷ *Bibbia, Mt 27,46.*

⁴⁷⁸ *Bibbia, Gen 1,1.*

⁴⁷⁹ *Bibbia, Lc 12,51.*

⁴⁸⁰ *Bibbia, At 2,14.*

aspetti storici che mettono in evidenza il messaggio purificatore di Cristo tramite lo Spirito Santo.

Dopo la Risurrezione, Gesù dice a Maria: "non toccarmi"⁴⁸¹. Con il corpo glorificato Gesù è inaccessibile al corpo storico. Egli, passando attraverso la storia, ripristina il possibile stato paradisiaco. La differenza ontologica dell'essere trasfigurato è evidente. Il corpo è integrato in una dimensione diversa da quella storica, una dimensione esemplificata da Gesù mediante il - non toccarmi - .

⁴⁸¹ *Bibbia, Gv 20,17.*

CONCLUSIONE

L'immagine che fonda e disincanta questo libro è la seguente: e in questo modo ho visto l'universo con tutte le stelle e le sue meraviglie. Cristo nel seno del Padre regna in pienezza. Per mezzo di Lui e in Lui sono create tutte le cose. La terra gira nell'universo vicino alle comete, alle stelle, e agli astri e a tutte le meraviglie della creazione. Sulla terra Dio colloca l'uomo, poi qui sceglie di nascere, crescere, soffrire, morire e Risorgere. Cristo viene glorioso dall'universo infinito, purificando la Creazione intera, che lo precede, proviene da Lui. L'Unto dall'eternità, dal seno del Padre, il Vivo prima della storia, viene nella storia, diventa uomo, offre l'esempio accettando sofferenza storica. La terra gira nell'universo, per mezzo del salto doloroso avviene l'apparizione dell'uomo storico. Dalla terra cresce la croce come segno della sofferenza che disincanta il senso della Risurrezione, nella profonda ierofania del mistero di Cristo Vivo. La sofferenza limitata diviene un gradino verso la Risurrezione illimitata, prefigurando il processo dinamico, purificatore dell'Universo, esaustivo nel riacquisto dello stato di condivisione con Dio per mezzo di Cristo. Sulla terra è l'uomo nel paradosso; la croce che vi cresce ed è riportata nella rotazione dell'universo, è segno ed esempio della purificazione per arrivare a Cristo Risorto, Colui che sta oltre la Croce, al di là della purificazione, della sofferenza e prima di tutti. L'uomo è sulla terra, guarda la croce e vede la Risurrezione gloriosa di Cristo che passa attraverso la croce. Alcuni, su questa terra in rotazione, avanzano vedendo la gloria di Dio in Cristo risorto. Altri rifiutano la croce, abbracciano il male e il loro sguardo non vede la risurrezione ma solo la morte, soltanto la croce; la morte è il rifiuto della sofferenza, la mancanza del senso della sofferenza e dell'abbandono. L'acqua e il sangue scorrono dal corpo di Gesù Cristo. Il sangue scorre per colui che rifiuta il mistero della purificazione che è pervaso dalla sofferenza come gradino per la Risurrezione; il "sangue di Gesù e versato per tutti che secondo linguaggio di Qumran significa la totalità"⁴⁸². Il sangue di Cristo lava il fuoco della purificazione storica per

⁴⁸² J. Ratzinger, Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret, Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, 153.

quelli che la rifiutano. Il più terribile male, che intensifica il fuoco purificatore, è il rifiuto dell'uomo di fronte a Dio Risorto che ha varcato la soglia della sofferenza. L'acqua sgorga dal costato di Gesù come segno della diminuzione della sofferenza, grazie all'abbandono totale in Dio Vivente e Vero. Tutto accade nel mistero della purificazione. Nell'esempio di Cristo venuto nel mondo possiamo vivere la vera dimensione della vita: la Risurrezione per via dell'abbandono perché "nell'atto del donare la vita è inclusa la risurrezione"⁴⁸³. La sofferenza non è una tragedia incompresa ma diventa la trasfigurazione di Dio attraverso Cristo e l'uomo entra nella vicinanza di Dio.

Dio "al di là di" nella manifestazione come Creatore, Sostenitore e Santificatore, veglia sul Dinamismo della Purificazione. La manifestazione è un grande dono perché apre all'uomo la via verso la comprensione del suo mistero storico. Il corpo di Cristo è l'incoronamento della manifestazione di Dio nella Creazione. L'anima della creazione può essere letta nel passaggio, nel cambiamento e nella modificazione del mondo paradossale, grazie a Cristo nello Spirito Santo. Lo Spirito Santo in Cristo rende possibile il passaggio del paradosso mentale e pratico tramite il vivere della sofferenza nella Risurrezione. La sofferenza è compresa per mezzo di Cristo nello Spirito Santo, non come condanna, non come male permesso da Dio per umiliare l'uomo ma come modalità intrinseca di essere a livello storico, livello che ricupererà, attraverso la soglia della sofferenza paradossale, la vicinanza di Dio con la Risurrezione Definitiva.

Il fenomeno dell'unità che rivendica la diversità e la diversità che si sottopone all'unità rileva e chiarisce il livello di intuizione della necessità della purificazione. Lo Spirito di Dio è lo Spirito di Cristo dall'Eternità che opera nella persona storica di Gesù di Nazareth; la persona è il Padre che agisce nella persona storica del Figlio Suo. La Persona storica non può essere spiegata senza la manifestazione di Cristo nell'Eternità, nel Seno del Padre che rivela il Figlio Suo nella persona storica, che è la manifestazione dell'Amore divino per l'umanità e della pienezza divina. La manifestazione di Cristo per mezzo dello Spirito del Padre è l'unica storia umana che dimostra la stretta relazione tra il Dio Padre e la Creazione. Lo Spirito umano individuale della Persona storica, rivelata

⁴⁸³ Ibidem, 169.

attraverso Cristo, è lo Spirito di Dio dall'Eternità, che storicamente si incarna, rivelando la vita intima di Dio. Il sacrificio di Dio nella storia, tramite il Figlio Suo, è l'atto per il quale tutta la creazione si compie dopo la tappa storica. La contraddizione storica è il senso compiuto, cosicché la purificazione del mondo è compiuta per offrire all'uomo la possibilità di vivere "il tormento di Getsemani" nell'abbandono totale. La vita di Dio Trinitario si *insanguina* nel corpo storico di Gesù, compiendo l'attesa di tutti i popoli che sentono il bisogno della manifestazione di Dio con l'evidenza del sangue come vita.

Cristo cambia la possibilità dell'uomo di avvicinamento a Dio e il sacrificio percepito come *recupero* nella sua offerta, senso definitivo nell'abbandono, porta con sé la Risurrezione. L'Amore di Dio, vita divina, annulla la forza della morte e del dominio del sacrificio, integrandoli nella dimensione della risurrezione che diventerà l'espressione magnifica del senso atteso dai popoli. La storia, con l'ingresso di Cristo nel mondo, inizia a perdere il suo senso, perché il *salto tormentato* è il processo storico che è iniziato con la caduta, perdendo in tal modo la capacità di tenere l'uomo incatenato. La storia ha iniziato a perdere il proprio senso di caduta, inizia a essere recupero, perpetuità, immortalità; il percorso dinamico di purificazione e il conformarsi a Cristo del mondo passa all'ultima fase. La differenza tra il livello metafisico della manifestazione divina e storica è diminuita, quindi l'uomo, con l'aiuto della purificazione, che compie nel senso della risurrezione, diminuisce *la forza storica*; si compie nella dimensione trascendentale, che gli offre la vicinanza di Dio ed esplora il mistero divino, che, in ultima istanza, sceglie di manifestarsi attraverso l'umanità. La storia prende in prestito il senso trascendentale per via della risurrezione. Attraverso il senso della risurrezione, la storia perde lo statuto stabile del tempo e diventa eternità. In queste coordinate, ***la vita dell'uomo sulla terra, dopo la venuta di Cristo, sta sotto il segno e il senso della purificazione storica, per compiere la Risurrezione.*** Cristo vivo apre la porta della risurrezione storica. L'opportunità dell'umanità di progredire nella storia e di non distruggersi totalmente, è offerta dall'ingresso di Cristo nel Mondo, che compiendo la purificazione riporta sulla terra il senso trasmesso dall'inizio di Dio: ***la condivisione paradisiaca.*** Con il sacrificio del corpo, lo spirito storico dell'uomo sperimenta non il dolore corporeo ma la pienezza della

condivisione paradisiaca. È un segno tramite cui l'Amore di Dio passa nell'individualizzazione umana e le contraddizioni sono allontanate. Dio manifestato nella persona storica di Cristo attesta il rapporto intimo in Dio Padre, Dio Figlio e Dio Spirito Santo. È la vita intima dell'Unico Dio veramente Uno, colui "aldilà di", però manifestato pienamente.

Il rituale della purificazione nel cristianesimo, nell'islam e nell'induismo attraversa la storia e rimane una teologia dell'intuizione nell'unione con Dio attraverso Cristo. Esiste il rischio di **fare della religione dio e il Dio sia abbandonato**. Un'autentica purificazione ricrea il salto per via del recupero, ed offre senso e "valore totale all'esistenza nel rapporto con il Divino"⁴⁸⁴.

L'esposizione testuale è esercizio che fa parte della dinamica delle idee, che a loro volta si purificano; abbiamo imparato, da Cristo: "cercate e troverete, bussate e vi sarà aperto"⁴⁸⁵. Tutti i testi fanno notare le diverse opinioni riguardo alla Divinità e nascondono l'identità non manifestata di Colui che è la Verità e la Vita. Egli si rivela soltanto a quelli che cercano la verità e desiderano vivere la vita nella logica dell'uomo con senso, con delle dimensioni viventi e con il desiderio di incontrarsi con Dio. Considero che colui che rifiuta il dialogo, la purificazione delle idee e di guardare verso Cristo ancora non abbia incontrato veramente Dio. Il cristianesimo ridona l'uomo all'uomo, mettendolo sulla via verso Dio, che offre la dignità all'uomo e alla donna, in una logica del senso della purificazione e dell'unione definitiva con Lui.

Dall'esposizione su alcune idee religiose, si può sentire una purificazione; è un passo avanti nel dialogo religioso. Anche se apparentemente il dialogo si è fermato, segue la sua strada nell'opposizione, paradosso e continuità. Il linguaggio umano reclama sempre un'incertezza del messaggio che desidera dipingere il vero rapporto tra Dio e l'uomo; l'incertezza conduce l'uomo verso un continuo dialogo e la contemplazione della sofferenza. In quest'ottica, l'esempio di un Dio – incarnato conferisce credibilità epistemologica al giudizio della veridicità dell'incontro tra l'uomo e Dio per via della forza dell'esperienza e del pensiero che contempla la Trinità che è UNO solo

⁴⁸⁴ F. D'Sa, *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, 21-25.

⁴⁸⁵ *Bibbia, Mt 7,7.*

Dio in Tutto. Dobbiamo conoscere la nostra dimensione umana per avviarci verso un vero dialogo religioso.

Abbiamo bisogno di un “rispetto reciproco che è la regola d’oro del dialogo inter-religioso”⁴⁸⁶. La concezione del dinamismo della purificazione risponde, da un punto di vista, anche all’immagine scientifica del mondo e implicitamente dell’universo. Benedetto XVI ricorda nel suo libro *Gesù di Nazaret* che l’autore A Gerd Lüdeman⁴⁸⁷ afferma che la Resurrezione è un’ idea superata. Nella mia presentazione la Resurrezione di Gesù risponde effettivamente, in un modo più chiaro, al problema scientifico, in una visione totale dell’universo e al suo senso di essere così. Il dinamismo della purificazione era, è e sarà: “questo dinamismo di amore di Dio”⁴⁸⁸ manifestato in Gesù Cristo.

⁴⁸⁶ Joseph Bou Raad, “Le discours synodal sur le dialogue avec les juifs et les musulmans, éléments pour une lecture critique”, *Islamochristiana*, 35, Roma, (2009), 171- 191.

⁴⁸⁷ J. Ratzinger, Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret, Dall’ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, 274.

⁴⁸⁸ P. Coda, *Dalla Trinità l’avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma, 2011, 492.

Bibliografia

ERM – Enciclopedia delle religioni, *Le religioni e i mondi religiosi, Induismo*, diretta da Mircea Eliade, Edizione tematica europea, a cura Dario M. Così, Luigi Saibene, Roberto Scagno, editoriale Jaca Book, Città Nuova, Roma, 2006.

GPT - F. E. Peters: *Greek Philosophical Terms: a Historical Lexicon*. New York University Press, London, 1967.

Amstrong K., *Storia di Dio: 4000 anni di religioni*, Venezia, Marsilio, 1995.

Aristotele, *Metafisica*, a cura Reale Giovanni, Rusconi, Milano, 1993.

B. Paolo, *Il Corano*, Mulino, Bologna, 2001.

Bhagavadgītā, *Il canto del Beato*, a cura di Raniero Gnoli, Biblioteca Universale Rizzali, Milano, 1987.

Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *Il libro Kṛṣṇa*, vol 3, Braktivedanta, Firenze, 1981.

Bruno F., *Trinità come storia*, San Paolo, Milano, 1988.

Campanini M., *L'esegesi musulmana del Corano nel secolo Ventesimo*, Morcelliana, Brescia, 2008.

Coda P. - Mariano Crociata, *Il Crocifisso e religioni*, Città Nuova, Roma, 2002.

Coda P., *Dalla Trinità l'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma, 2011.

Corano / a cura di Hamza Roberto Piccardo, Newton & Compton, Roma 1999.

Corbin H., *Il paradosso del monoteismo*, Mimesis, Udine, 2011.

Corbin H., *Storia della filosofia islamica*, trad. Vanna Calasso e Roberto Donatoni, Fabbri, Milano, 1997.

Crociata M., *Per un discernimento cristiano sull'islam*, Città Nuova, Roma, 2006.

- Deussen P., *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966.
- D'Sa F., *Dio L'Uno e Trino e L'Uno-Tutto, Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996.
- Eliade M., *Il mito dell'alchimia seguito da L'alchimia asiatica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.
- Eliade M., *Istoria credințelor și ideilor religioase, De la epoca marilor descoperiri geografice până în prezent*, coordonato di Ioan Petru Culianu, Volumul IV, Polirom, București, 2007.
- Eliade M., *L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.
- Eliade M., *L'alchimia asiatica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.
- Eliade M., *Occultismo, stregoneria e mode culturali: saggi di religioni comparate*, Sansoni, Firenze, 1983.
- Eliade M., *Soliloqui*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997.
- Eliade M., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze, 1981.
- Eliade M., *Virilitate și asceză, Scrieri de tinerețe*, Humanitas, București, 2008.
- Enchiridion Vaticanum, 1, Documenti Ufficiali del Concilio Vaticano II, 1962-1965, Nostra Aetate, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, Cap II, Le diverse religioni non cristiane, 857, Testo ufficiale e versione italiana, EDB, 1981.
- Enciclopedia delle religioni, *Le religioni e i mondi religiosi*, diretta da Mircea Eliade, Vol 8, Islam, Edizione tematica europea a cura Dario M. Così, Luigi Saibene, Roberto Scagno, Jaka Book, Città Nuova, Roma, 2006.
- Enciclopedia delle religioni, *Le religioni e i mondi religiosi, Induismo*, diretta da Mircea Eliade, Vol 9, Edizione tematica europea, a cura Dario M. Così, Luigi Saibene, Roberto Scagno, editoriale Jaka Book, Città Nuova, Roma, 2006.

- Enciclopedia delle religioni, *Oggetto e modalit te della credenza religiosa*, Vol 1, Edizione tematica Europea a cura di Dario M. Cos , Luigi Saibene, Roberto Scagno, Jaka Book, Roma, 1993.
- François J., *Dio dei cristiani, Dio dei musulmani*, Lindau, Torino, 2010.
- Giorgio R. F., *L'induismo*, Il Mulino, Bologna, 2000.
- Giuseppe R., *Il linguaggio religioso dell'Islam*, Glossa, Milano 2004.
- Guénon R., *La crisi del mondo moderno*, Edizioni mediterranee, Roma, 1972.
- Guénon R., *La metafisica orientale*, Luni, Milano 1998.
- Guida alle religioni, *Ideologia e vita delle pi  grandi fedi del mondo*, a cura di Franco Perini, Editore Paoline, Milano, 1987.
- Itu M., *Filozofia  i Istoria Religiilor*, FRM, Bucure ti, 2004.
- Karl J., *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus: From The Great Philosophers, Volume I*, Jovanovich, Harcour, 1962.
- La Bibbia di Gerusalemme, EDB, Bologna, 2009;
- Le Monde, 19 sept, 2006, edizione *online*,
http://metreya.blog.lemonde.fr/2006/09/19/2006_09_la_raison_la_fo/.
- Ortega y Gasset J., *La ribellione delle masse*, Il Mulino, Bologna, 1974.
- Panikkar R., *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaka Book, Milano, 2008.
- Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966.
- Peters F. E., *Greek Philosophical Terms: a Historical Lexicon*. New York University Press, London, 1967.
- Platone, *Tutti gli scritti, Timaios*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2008.
- Pontificio Istituto di studi arabi e d'islamica, *Islamochristiana*, 35, Roma, 2009.
- Rahner K., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1990.
- Rahner K., *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Paoline, Roma 1965.

Ratzinger J., Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret, Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010.

Rodinson M., *Maometto*, Giulio Einaudi, Torino, 1973.

Sibony D., Lambert P., Boubakeur D., *Ebrei, Cristiani, Musulmani*, EMI, Bologna, 2008.

Simenschy T., *Cultură și filozofie indiană în texte și studii, ESE*, București, 1978.

The Guardian, Tuesday 30 November 2010, Editore *online*, <http://www.guardian.co.uk/science/2010/nov/30/10-big-questions-science-must-answer>