

La Trinità radicale

Raimon Panikkar

Gw.J. *Per cominciare dal principio, che cosa lei chiama monoteismo?*

R.P. La credenza in un essere supremo, assoluto, immobile, onnipotente, il «totalmente altro» che non si mischia con l'imperfezione della creatura. Una credenza diversa dalla credenza in un Dio Trinità.

Gw.J. *Ma la Trinità non è oggetto della Rivelazione. Il Cristo non ha mai detto: «Dio è Trinità».*

R.P. Egli chiamava Dio col nome di Padre, Abba, e dichiarava poi se stesso come suo Figlio. Nell'ottica di un rigoroso monoteismo, questo non ha senso. Dio non può avere un figlio. La Trinità, dobbiamo riconoscerlo, non è compatibile con il monoteismo. Personalmente, comunque, io non mi riconosco monoteista.

Tuttavia, questa affermazione va sfumata. Da un lato, confessare la Trinità non vuol dire cadere in una forma di triteismo; non vuol dire sostenere l'esistenza di tre Dio. In Dio non ci sono tre sostanze distinte – tre Dio. Ma se è una sola sostanza, c'è ancora Trinità? Se la Trinità è intesa come semplice modalità di una sostanza unica – tre aspetti, in qualche modo –, tale interpretazione è falsa dal punto di vista dell'ortodossia (docetismo). Dobbiamo dunque dire che la Trinità è l'espressione di una pura relazionalità. Ora, noi abbiamo qualche difficoltà a pensare la relazione, perché ci troviamo collocati decisamente dentro un sistema di pensiero basato sul dualismo di sostanza e accidenti. Karl Rahner – eravamo buoni amici, anche se non ci vedevamo molto spesso – ha fatto un passo avanti affermando, con una terminologia teologica corrente, che la Trinità immanente – Dio quale è in se stesso – è anche la Trinità economica, cioè la realtà di Dio quale si esprime nella storia. In altri termini, la Trinità in seno alla divinità corrisponderebbe alla Trinità dell'azione divina nella creazione.

Dall'altro lato, confessare la Trinità non equivale a negare il *teismo*, ma solamente a superare il *monos* del monoteismo, cioè a negare la sostanzialità e l'interpretazione quantitativa di questo *monos* analogamente al modo in cui si nega la ridicibilità della Trinità a un poli-teismo o a un pan-teismo. Sono convinto che più di un teologo ebreo e musulmano sarebbe d'accordo con questa concezione. Ma temo di dovermi fermare qui.

Gw.J. *In che modo lei aggancia la Trinità al Cristo e il Cristo alla Trinità?*

R.P. Facendo prima di tutto uno sforzo di carattere intellettuale – non dico razionale. In effetti, a meno di non voler vedere in lui altro che un profeta, un eroe paragonabile a un Socrate, per esempio, dobbiamo riconoscere che il Cristo non può essere compreso senza la Trinità. E aggiungo reciprocamente che, senza di lui, la Trinità sarebbe un'ipotesi quantomeno superflua.

Dal punto di vista del monoteismo, l'islam e l'ebraismo criticano giustamente il dogma della Trinità, nel quale vedono l'affermazione di un triteismo. Ma la Trinità non è ridicibile né al monoteismo né al politeismo. Come intenderla? Partendo dal Cristo, appunto. Poiché non può essere puramente e semplicemente Dio, lo si chiama Figlio di Dio – il che è senz'altro incompatibile con un monoteismo che si voglia coerente; il monoteismo in quanto tale, infatti, implica il riconoscimento di una trascendenza esclusiva, posta sotto il principio dell'unicità. Una distorsione ontologica di questo principio può poi farci optare per una certa immanenza di Dio nel cosmo, ma in tal caso si incorre nel

pericolo del panteismo; con la Trinità, invece, si riesce ad evitare da una parte la trascendenza pura – l'immobilità dell'essere supremo, sul quale si sarebbe proiettato tutto quello che manca all'uomo –, e dall'altra parte una identificazione del divino con il creato, con l'uomo. So bene che certi monoteismi si tirano fuori dall'impiccio, ma non senza fare in qualche modo violenza all'unicità divina.

Gw.J. *In questa prova di intelligenza della Trinità, lei si ispira alla visione che ne ha sant'Agostino?*

R.P. Non direttamente. Conosco abbastanza bene sant'Agostino, in particolare la sua dottrina cosiddetta psicologica. Non è la mia. Capisco l'intenzione che anima sant'Agostino: partendo dall'esperienza profonda dell'uomo in quanto uomo, fare un passo avanti secondo un percorso di eminenza, come direbbero gli scolastici. In effetti, dato che siamo *imago Trinitatis*, un'«immagine della Trinità», non si può non concludere che Dio, che ci ha creato tali, dev'essere lui pure, in maniera eminente, una struttura trinitaria. Per quanto mi riguarda, anziché salire verso Dio, sono più incline ad aprirmi alla sua «discesa» – cosa che non potrei fare se non fossi io stesso *capax Dei*.

Gw.J. *In prima istanza, dunque, lei intende la Trinità quale la propone il dogma cristiano, cioè come l'espressione della vita interna di Dio. Come vede, in questa vita interna di Dio o a partire da essa, quella che lei chiama la «discesa»?*

R.P. Impiegando il termine di «discesa», mi richiamo a una delle immagini più tradizionali; ma in realtà, per me, propriamente parlando non c'è discesa, e non ho difficoltà a concederle che non possiamo assumerla tranquillamente come un dato di fatto.

Per dirla in maniera didascalica, ci sono tre concezioni della Trinità: in primo luogo quella che nel gergo teologico si chiama la *Trinità immanente*, altrimenti detta la Trinità *ab intra*, o anche Dio nella sua vita propria. Secondo questo approccio, Dio è amore; tale amore, per esercitarsi, postula una dualità; ma allo stesso tempo, poiché è amore perfetto, esige che questa dualità non si esprima nella produzione di un oggetto inferiore – e l'uguaglianza dei due termini possiede allora la densità di una persona che è essa stessa identica alla «prima». I teologi medievali, e molto prima di loro sant'Agostino, hanno magnificamente sviluppato questa concezione in quella che si è convenuto di chiamare la «dottrina della santa Trinità».

In rapporto al creato, la tradizione cristiana si è allora dedicata a individuare un ruolo proprio a ciascuna delle tre persone; così il Padre è creatore, il Figlio colui che riscatta, mentre lo Spirito riconduce a Dio l'umanità e il cosmo, secondo un movimento di ritorno che si traduce in particolare nella divinizzazione dell'uomo. Io per mia parte vi vedo quella che si può chiamare una «divisione del lavoro», tutto sommato molto interessante – un modo di presentare il mistero tipico del genio indoeuropeo, che in questa formulazione esprime una specie di proiezione dello schema proveniente da una efficienza sociale. Penso a Dumézil. Personalmente, non trovo questo schema sufficiente.

Alla Trinità immanente così intesa bisogna aggiungere la *Trinità economica*, un'espressione antica che Karl Rahner si è dedicato ad approfondire. Che cosa si deve intendere con questa formula? Nell'*economia* della creazione, nell'*economia* della sapienza, nell'*economia* della redenzione stessa, c'è qualcosa di più di quello che ho chiamato la divisione del lavoro: c'è una *Trinità economica*, che si esprime come tale nella *organizzazione* e nella *struttura* del creato. Secondo questa prospettiva, noi siamo più che «vestigia» o «tracce» della Trinità, ma in senso proprio sue *immagini* – se vogliamo adottare qui la distinzione operata già dagli antichi fra somiglianza e immagine. Le cose in effetti sono tracce, vestigia, *vestigia Trinitatis*; ma l'uomo è più che un *vestigium*, l'uomo è una immagine: ritroviamo qui la prospettiva di sant'Agostino. Tale sarebbe dunque la Trinità *ad extra* – e in

particolare la Trinità nell'uomo. Una teoria, questa, che tuttavia conserva ancora l'idea di un Dio visto come essere supremo – entità trinitaria che trae dal nulla un creato, lo dispone di fronte a sé e sviluppa la sua attività nel mondo.

Per parte mia, ho l'umiltà o l'audacia innocente di osare mescolare la mia voce a queste grandi visioni dello spirito, per avanzare l'ipotesi secondo cui c'è una terza maniera di concepire questo mistero dell'incontro fra il divino e l'umano. Non soltanto con le nozioni di Trinità immanente e di Trinità economica, ma con quella che io chiamo la «Trinità radicale». La Trinità radicale abolisce l'abisso, lo iato, la rottura che le altre due teorie mantengono fra creazione e creatore – senza tuttavia confonderli. Possiamo sempre reinterpretare e continuare a usare il termine «creazione» – sarei anch'io felice di farlo –, ma prima di tutto dobbiamo affermare che non c'è una creazione propriamente detta. In effetti, se vogliamo pensare un Dio che agisce veramente *ad extra*, ci chiediamo che cosa sono dunque queste realtà esteriori a lui. La realtà *esteriore* a Dio non può essere compresa che in ragione della distanza che la separa dalla sua origine; essa lascia dunque sull'altra riva un Dio inteso come l'essere supremo, il Dio di un monoteismo rigido e puro. La creazione sarebbe una degradazione ontologica che in ultima istanza riduce la creatura a niente (puro nichilismo) e pertanto a *un niente* (se posso esprimermi così), una *nonada*, dice da qualche parte la mistica castigliana Teresa d'Avila.

Gw.J. *A proposito della creazione o della creatura, Maestro Eckhart dice in sostanza a un certo punto: «Dio non può dare meno che Dio».*

R.P. E chi non è meno di lui è per l'appunto il suo Figlio; eccola, la Trinità radicale, nella quale noi siamo inclusi. Secondo questa visione delle cose, il mondo non è uscito da un bisogno sentito da Dio di essere lodato e glorificato da una creatura diversa da lui. Il mistero divino è *trinitario* dall'inizio in senso *radicale*, e in questo mistero è iscritto in ogni tempo ciò di cui siamo abituati a dire che non è Dio o che è creatura.

Gw.J. *In altre parole, la «creatura» è altrettanto antica che il creatore...*

R.P. Sì. Non diremo dunque che «prima del tempo» non *c'era* nulla di ciò che è ora; e questo perché l'espressione «prima del tempo» è un concetto contraddittorio. Tutta la realtà – è questa la sintesi dell'intuizione cosmoteandrica – è, in termini cristiani, Padre, Cristo e Spirito Santo. E nel «Cristo» è compreso quello che noi chiamiamo il creato.

Il Cristo è dunque in crescita, preso nel movimento che fa accadere in lui quello che, nella linea del «pleroma» o della «pienezza» (Colossesi 1,19; cfr. Efesini 1,23), siamo soliti chiamare il «Cristo totale». Nel Cristo sono inclusi il mistero del tempo, quello dello spazio e del *divenire*. Come ho già detto, attraverso l'esperienza di Gesù, i cristiani sono introdotti al mistero del Cristo *alpha e omega* fin dal principio, simbolo a questo titolo di tutto quello che noi chiamiamo la Trinità «in azione per...» – come ricorda la lettera ai Romani parlando delle doglie del parto (Romani 8,22) –, per divenire «Dio tutto in tutti», secondo l'espressione della prima lettera ai Corinzi (15,28), quando avverrà quella *apokatàstasis pànton*, quella «restaurazione di tutte le cose» di cui parlano le Scritture cristiane (Atti 3,21).

Gw.J. *Maestro Eckhart, per il quale la Trinità rientra nell'ordine della rappresentazione, regredisce effettivamente per così dire al di qua di questa conoscenza ancora particolare per trovare nella divinità quello che le è proprio; ma l'«al di qua» non ha un significato spaziale: la «divinità» è la profondità stessa della Trinità, l'unità fondamentale di questa molteplicità rappresentativa.*

Ma vorrei domandarle dove si può rintracciare quella che chiamerei l'intuizione originaria della Trinità. Secondo il dogma cristiano, se non mi sbaglio, essa sarebbe espressa come tale nel vangelo – ma questa è un'affermazione molto difficile da sostenere...

R.P. Ho un'obiezione di metodo rispetto a questo tipo di teologia – almeno della cosiddetta *Konklusionentheologie*, quella cioè che, partendo da un dato della rivelazione, si ritiene autorizzata a *dedurre* i dogmi o le verità fondamentali del cristianesimo. Lo trovo un metodo inadeguato, che esclude ogni esperienza feconda, ogni incontro con il reale e anche ogni libera incursione nelle regioni del mistero. La teologia (se vogliamo conservare questa parola che non mi piace affatto) è qualcosa di più che un'ermeneutica (di un testo rivelato o insegnato).

Gw.J. *Lei crede allora che la Trinità sia una quasi-intuizione universale?*

R.P. Sì, molto probabilmente lo è.

Gw.J. *Un'intuizione che trascende le culture.*

R.P. O piuttosto, che troviamo praticamente in tutte le culture – in maniera omeomorfica¹, naturalmente.

Gw.J. *Nel senso, cioè, che ci sarebbero altre parole, per esprimerla, diverse da quelle di Padre, di Figlio, di Spirito – quali li intendiamo nell'unico vocabolo Cristo?*

R.P. Proprio così. In effetti, essa si presenta sotto molteplici designazioni. La troviamo infatti dappertutto: in Egitto, in Grecia, e anche in Oriente... È un'intuizione che fa parte integrante della coscienza umana, al punto che si potrebbe vedere in essa una struttura fondamentale dello spirito umano; il quale, appunto, pensa tutte le cose in maniera ternaria. Personalmente, non avrei quindi nessuna difficoltà a riconoscere che questa struttura dello spirito umano approda spontaneamente, per così dire, a una rappresentazione ternaria della realtà totale nel suo mistero. Ma questa presenza così generalizzata e questa efficacia universale non possono essere usate come argomento per affermare che esista una Trinità sussistente in se stessa e per se stessa al di fuori di tutte le cose. Che anzi questo significherebbe che la Trinità è a tal punto il carattere fondamentale della realtà che l'essere umano non può pensare se non attraverso questa struttura.

Gli inni del Rig Veda, i Tre Tesori del buddhismo e del jainismo, il taoismo, ecc., le Upanishad affermano che la triade è la forma perfetta di ogni cosa. Così pure abbiamo le tre divinità egiziane. Quanto al pensiero che chiamerei abramitico, esso apprende l'unità attraverso il gioco delle differenze, come abbiamo già sottolineato. Con una visione ingenua della rivelazione, potremmo dire allora che il cristianesimo ha dimostrato la sua verità presentandosi appunto nella sua differenza; ma non rischiamo così di vedere in esso una verità caduta dal cielo come un meteorite? A questo proposito, direi in primo luogo che un simile modo di vedere le cose non corrisponde ai fatti; in secondo luogo che esso non è necessario per la verità del fatto cristiano; e in terzo luogo che significherebbe condannare il cristianesimo a essere la setta di un Dio che avrebbe aspettato un tempo considerevole prima di manifestarsi, lasciando così l'uomo nelle tenebre del «paganesimo»...

Quello che mi fa conoscere la Trinità, è l'esperienza straordinaria, concreta e particolare, di una visione che esiste praticamente in tutte le tradizioni, e anche come struttura dello spirito umano. È così che intendo la Trinità radicale come simbolo della realtà. E parlando di simbolo, mi unisco a Maestro Eckhart, e a tanti mistici dell'Oriente e dell'Occidente che insistono sul fatto che tutto quello che l'uomo può «vedere» non si offre a lui che attraverso uno specchio, uno specchio che per di più è oscuro (1 Corinzi 13,12).

Gw.J. *Come considera lei, sulla base del modo di vedere le cose che ha illustrato, la critica ebraica alla concezione di un Dio trinitario, secondo la quale in questa dottrina si nasconde un triteismo travestito o inconsapevole?*

R.P. Dal punto di vista del monoteismo, l'ebraismo ha assolutamente ragione. La Trinità è stata oggettivata, sottolineando da una parte l'uguaglianza delle persone e dall'altra la loro differenza, il che porta o al triteismo o al docetismo. Anche l'islam si erge contro una simile concezione sostanzialista della Trinità, vista attraverso il prisma del monoteismo. Queste critiche ci spingono a riconoscere come la plurisecolare cultura occidentale non sia stata capace – e non lo è tuttora – di superare i propri limiti, se non si lascia fecondare dall'apporto di altre culture. Ma anche nell'ebraismo e nell'islam, io vedo «vestigia» della Trinità.

Ecco un esempio della difficoltà che si ha a uscire dalle proprie categorie: si considerano *politeiste* certe religioni sulla base di pregiudizi risalenti a differenze culturali – ma si tratta di un limite conseguente a un atteggiamento monoculturale. Non conosco nessun politeista, infatti, che per parte sua affermi che il *monos* del monoteismo sia un punto di riferimento per quello che egli chiama *poli...* Eppure il *politeismo* non è un *multiteismo*; non lo è, in ogni caso, nel senso in cui il monoteismo interpreta, comprende e immagina il teismo del *monoteismo*. Noi facciamo un errore logico quando intendiamo il politeismo come se si trattasse della moltiplicazione di dèi, ciascuno dei quali sarebbe pensato secondo l'economia del monoteismo. Il politeismo non afferma mai che ciò che il pensiero monoteista propone sia plurale. E non si fa un errore simile quando si pensa la Trinità ricorrendo ai parametri intellettuali propri del monoteismo?

Contro tutte queste inesattezze, dobbiamo affermare che la Trinità è una concezione veramente rivoluzionaria, una volta che si smetta di considerare Dio come una sostanza. Dio è relazionalità pura, o meglio è una delle dimensioni della relazionalità di tutto il reale. È proprio in questo che consiste la visione cosmoteandrica.

Gw.J. *Lei ha ricordato che Maestro Eckhart abbina pienamente l'Uno e il molteplice. Mi pare che nella concezione da lei esposta si ritrovi questa dimensione dell'Unità nel fatto che lei parla di «la» realtà.*

R.P. Sì, questo «la» è la pura relazionalità. È un Uno che non è uno, che nega l'unità allo stesso modo che si deve negare la dualità. È la negazione di una qualsiasi intelligibilità razionale, perché questo *unum* non è razionalizzabile. Quanto a Maestro Eckhart, io riprenderei la sua affermazione secondo la quale il linguaggio che adoperiamo a proposito di qualunque cosa è sempre un *velamen*, un velo, e non la realtà nella sua totale nudità. In questo senso, anche la *Gottheit*, la divinità, non è che un nome, esattamente come lo è il vocabolo di Padre. Con questo vocabolo, ripeto, la funzione che ha nel Maestro Eckhart la divinità appartiene, secondo me, al Padre stesso.

Dopo sant'Anselmo, si era già avvertito che parlando di Padre, Figlio e Spirito non abbiamo tuttavia il mistero trinitario in mano. C'è qualche cosa che supera assolutamente ogni formulazione – e anche il termine di divinità non sfugge a questa economia. Personalmente aggiungerei che la divinità è un'ipotesi superflua se non si riconosce nel Padre quello che Maestro Eckhart evoca con quel termine.

Gw.J. *In questo modo non instaura di fatto una specie di gerarchia in seno alla Trinità?*

R.P. No. E qui è la mia differenza.

Gw.J. *Ma, insisto. Dal momento che lei dice che il Padre, il Figlio e lo Spirito sono, ciascuno e tutti insieme in maniera pienamente uguale, pura relazione, come mai il Padre occupa una posizione fondamentale e in fin dei conti privilegiata?*

R.P. È un'obiezione formidabile sulla quale ho molto riflettuto. Essa procede forse, al fondo, da uno schema mentale che è esso pure di origine monoteista, e cioè che debba esserci qualcuno che comandi, che non possa esserci orchestra senza direttore d'orchestra; ma questo non è vero. L'armonia della relazione, infatti, non viene prima, non precede la sua messa in opera, e non c'è bisogno di mettere qualcuno alla testa dell'insieme. Per designare questo Uno che non è sostanza, uso la parola *realtà* – consapevole della sua imperfezione, ma non ne trovo altra – e non lo chiamo né Uno né Molteplice.

Gw.J. *Si potrebbe dire: ciò che è.*

R.P. «Ciò che è» comporta una difficoltà, dovuta al fatto che rinvia a una metafisica dell'essere, che è certamente fantastica, ma in fin dei conti non è che una maniera di esprimersi fra le altre; anche se di per sé non ho nessuna difficoltà e non vedo nessun inconveniente a utilizzare questo o quel linguaggio – purché ci si attenga ogni volta alla coerenza. Trovo tuttavia la parola «realtà» più neutra e in qualche modo più vaga; mentre se entro nella metafisica dell'essere, degli essenti, ecc., ritrovo prima di tutto le distinzioni di Parmenide, poi quelle che contrappongono l'essere e il pensiero, e tante altre questioni ancora... In effetti, la prospettiva che voglio mettere in luce cerca di tenersi lontana da ogni collusione con una determinata opzione metafisica. Nessuno, certo, è multiculturale, ma possiamo cercare di esprimerci in maniera tale da poter abbracciare in una grande intuizione altre tradizioni religiose. Questo è l'inter-culturale.

Gw.J. *Ritorno alla mia domanda: lei non attribuisce forse al Padre una funzione che spetta a lui solo, una funzione di fondazione e di origine che lo collocherebbe al vertice di una certa gerarchia?*

R.P. Anche il Figlio ha una funzione che appartiene a lui solo, e lo Spirito pure. Ma il «solo» è qui un'astrazione. Bisogna infatti capire che, in questa Trinità, il Padre non può avere valore in sé e per sé *prima* che venga presa in conto la relazione che lo rapporta all'altro – una relazione che si identifica con il suo essere. Per rifarci su questo punto alla tradizione o anche semplicemente alla coscienza cristiana, diremo che il Padre non sarebbe Padre se non ci fosse il Figlio; e questo corrisponde a quello che il dogma propone quando afferma che il Padre e il Figlio sono uguali, ossia che il Padre non è anteriore al Figlio né superiore a lui. Il Padre è esclusivamente, come dice il concilio di Toledo, *fons et origo totius divinitatis*, «fonte e origine di tutta la divinità». Ma l'origine senza l'originato non è niente.

La fonte non è fonte che se da essa sgorga l'acqua; altrimenti non è fonte. Il Padre si annienta dunque, per così dire, nell'essere Padre. Ma una volta che il Padre cessa di generare, non è più niente. È questa l'immolazione. Nel 1950 ho scritto un'opera che, per ragioni piuttosto complicate, non è stata ancora pubblicata, e che tuttavia mi sta molto a cuore. Vi lavoravo tutti i giorni, fra le quattro e le sei ore ogni mattina. L'ho intitolata *Mysterium Crucis*, «Il mistero della Croce», e l'argomento che vi sviluppavo è che nel mistero della Croce si tratta del mistero stesso della Trinità.

Cercavo di spiegare che, se tutto quello che ci è rivelato nel Cristo è rivelazione *divina*, la Croce dev'essere decifrata essa pure come un simbolo, un'immagine, un'ombra di questa realtà divina. C'è dunque una Croce nella Trinità. Qual è? È la Trinità tutta intera che va compresa sotto il segno della Croce – è l'immolazione in seno alla Trinità. Il Padre si annienta totalmente, ma questa è solo una parte dell'avventura, se così posso dire. Il Padre, infatti, dà tutto quello che è al Figlio, tutto quello che lo costituisce come Figlio; e il Figlio – per usare una terminologia forse impropria mutuata

dall'inno cristologico contenuto nella lettera ai Filippesi (2,6) – non trattiene questo essere per sé, ma lo ridona a colui dal quale l'ha ricevuto, e chiude così il cerchio, senza inizio né fine, nello Spirito.

La Croce significa dunque l'annientamento, l'immolazione che è ricevuta – il Figlio – e che entra nella circolarità; insomma, quello che gli antichi chiamavano in latino *circumincessio* (circumincessione), o in greco *perichòresis*. Una nozione che richiama anche, benché alla lontana, l'idea indiana della creazione come *lila*, come gioco.

Gw.J. *La circumincessione implica che ogni Persona è identica al tutto, o invece che questo tutto si realizza solo con il ritorno nel Padre?*

R.P. Essa vuol dire che ogni Persona è il tutto. Ma in effetti, impiegando la parola «persona», faccio già un'astrazione. Quando parlo di una «pietra» – secondo questa intuizione cosmoteandrica – faccio un'astrazione; certamente, infatti, la pietra non sarebbe pietra se io non la chiamassi con questo nome, sicché essa risponde veramente al nome di pietra; ma non sarebbe tale nemmeno se non avesse in sé una dimensione divina, e questo proprio in tanto in quanto è pietra. Parlare di una pietra, è un modo di individualizzare, di singularizzare, di identificare una cosa che al fondo è il tutto.

In un unico atto, dunque, bisogna articolare due percorsi, quello individualizzante e quello che ricolloca sempre l'individuo nella totalità. Così, inevitabilmente io devo continuare a considerare lei che è qui davanti a me come unica – ma la sua unicità non è tuttavia isolamento o solipsismo² metafisico. Non bisogna mai perdere di vista il fatto che tutte le nostre formulazioni non sono che approssimazioni, e persino menzogne se le prendiamo troppo sul serio, in maniera troppo letterale. L'interpretazione letterale del pensiero conduce immancabilmente al razionalismo più esasperato.

Gw.J. *Quando lei parla di immolazione, quando dice che ogni Persona è il tutto (anche se lei ha delle riserve sul termine «Persona»), non crede che allorché dico «Padre», ho già detto il Figlio e lo Spirito Santo? Così come quando dico il Figlio, ho già detto il Padre e lo Spirito Santo?*

R.P. Assolutamente sì.

Gw.J. *E dunque, nel momento in cui uno dice qualunque cosa, non si dice «una cosa con esclusione del resto», ma «una cosa come identica al tutto».*

R.P. Una cosa in relazione *costitutiva* con il tutto. È questo che hanno in mente il microcosmo di Aristotele, lo shivaismo del Kashmir, ecc. L'idea che tutto è legato con tutto si ritrova praticamente in tutte le culture e in quasi tutte le filosofie a partire dall'antichità. Ma questa identità non esclude le differenze. È una identità inclusiva delle differenze, come ho suggerito in precedenza. Penso che si debba superare la dialettica identità-differenza, come mi sembra che Heidegger abbia intravisto.

Gw.J. *Per tornare a Maestro Eckhart, non credo che egli abbia – se così posso dire! – montato la divinità al di sopra della Trinità, come se si trattasse di un'entità superiore: essa è per lui la pluralità stessa colta sotto l'aspetto della sua unità. Nel Sermone 2, per esempio, egli afferma che se Dio vuole entrare nell'anima, nel suo «piccolo castello» interiore, là dove essa è più se stessa nel suo fondamento e nella sua unità, deve spogliarsi di tutti i suoi attributi, compreso quello della Trinità; poiché quest'ultima non può rendersi presente a ciò che costituisce l'unità dell'uomo, alla radice delle sue potenze, se non facendosi conoscere secondo l'unità della sua propria molteplicità. Come intende questo in rapporto alla Trinità strutturale che lei percepisce in tutte le cose?*

R.P. Lo sperimento nella maniera più indiana possibile. Dio o la Trinità o il Padre non è sottomesso a questa necessità per entrare nell'anima, poiché essa vi è già. Inoltre, non sono sicuro che la Trinità

sia un attributo della divinità. Il linguaggio degli attributi suppone una sostanza alla quale viene assegnato qualche accidente più o meno essenziale.

Gw.J. *Maestro Eckhart la presenta come una questione limite e rivelatrice.*

R.P. Certamente. Le cose sono ciò che sono, ma è necessario a loro riguardo che io passi dall'ignoranza alla visione, come dice l'Upanishad. È proprio questo che chiamo l'avventura cosmoteandrica. Dio può entrare, *perché* è dentro. Secondo la mentalità scolastica e anche neoplatonica di cui è maestro, Eckhart è costretto a ragionare ancora in funzione di quella che viene considerata la realtà della creazione.

Gw.J. *Anche se, quando dice che Dio non può dare meno che Dio, egli dichiara con ciò stesso che non c'è che Dio, come lei direbbe che non c'è che la realtà.*

R.P. Il Dio di Maestro Eckhart, in effetti, non è l'essere supremo, il trascendente puro, il totalmente Altro. Ma io non vi trovo esplicitato ciò che vi vedo in potenza.

Gw.J. *Non è un essere collocato da qualche parte, in un luogo.*

R.P. Pur con tutte le cautele per prendere le distanze da ogni caricatura, dobbiamo dire coraggiosamente che non c'è un essere supremo; cosa che la grande scolastica, a cominciare da Tommaso d'Aquino, aveva già sospettato. Il Cajetano, chiamato il principe della scolastica, ci fornisce questo esempio: una bilancia che potesse pesare l'essere «prima» e «dopo» la creazione resterebbe immobile. In effetti, l'essere in quanto tale non aumenta né diminuisce. La «quantità» di essere non varia, poiché non c'è che l'essere. «Dopo» la creazione, dice, ci sono più esseri (essenti), ma non più essere. E questo essere non è una realtà trascendente condensata né si identifica con il campo della coscienza umana che noi chiamiamo il mondo.

Gw.J. *Questo mondo accessibile all'intuizione immediata e alla percezione.*

R.P. Ma anche tale che noi lo cogliamo con il ragionamento. È a motivo di questa distanza fra l'essere e la coscienza che *inintelligibile* non significa *incredibile*. Senza con questo cadere in contraddizione! Dobbiamo soltanto includere la terza dimensione nella coscienza umana quale ci è data – quella coscienza che fa la dignità dell'uomo. Che è più che semplicemente fare conti; dedurre o indurre, infatti, è una cosa che un computer fa altrettanto bene e anche meglio di noi.

Gw.J. *Secondo lei, che cos'è lo spirito?*

R.P. Lo spirito, è una dimensione che non può essere colta, inimmaginabile – e tuttavia essenziale e necessaria per l'essere umano; senza di esso si rimane a un gioco dualista fra anima e corpo che non può risolversi che in due maniere: dando origine a un dualismo guerriero il cui esito finale è la vittoria di un elemento sull'altro; oppure generando un rapporto irrigidito in un dualismo angosciante. Si tratta allora o di ridurre tutto all'identico o di attenersi a una specie di continuo va-e-vieni fra il bene e il male – con l'anima che starebbe dalla parte della ragione e il corpo che rappresenterebbe la materia.

L'antropologia tripartita di corpo, anima e spirito permette di superare il dualismo senza spianare tuttavia la strada al monismo. È ciò che appunto si può chiamare lo *spirito*. In altre tradizioni non lo si chiama così, ma esiste comunque la consapevolezza che c'è qualche cosa di più che un corpo e un'anima.

Io, per esempio, sostengo che non si può pregare lo Spirito Santo, ma che si prega sempre *nello Spirito*. Certo, come dice san Paolo, è lo Spirito che ci fa pregare con «gemiti inesprimibili» (Romani 8,26), ma in nessun caso posso oggettivare lo Spirito. Quando si parla dello Spirito in seno alla Trinità, si tratta allora di «ciò» che permette di superare il dualismo Padre-Figlio, senza tuttavia cadere nel monismo di un Dio-Padre superiore. Accanto al *Logos*, c'è il *Pneuma*. Dico esattamente «accanto a» e non «subordinato a».

L'immagine del vento, del *pneuma*, lo dice bene: il vento non è semplicemente l'aria; ma senza aria, è chiaro, non c'è vento. Il vento non è altro che l'aria in movimento. Che cos'è dunque qui il movimento? È la forma dinamica dell'aria. Così lo Spirito è la forma del movimento fra il Padre e il Figlio. È per questo che non soltanto non posso pregare lo Spirito, ma che lo Spirito non può essere pensato direttamente. È il «resto» che rende possibile il dinamismo, il movimento. Egli è il movimento dell'aria divina. Forse lo *Zwischen*, lo *entos*, il «fra» di cui abbiamo parlato.

Gw.J. *Direbbe anche che egli è la profondità di tutto ciò che è?*

R.P. Lo si potrebbe chiamare così. Si potrebbe anche dire, in maniera più paradossale, che è l'alienazione necessaria di ogni identità.

¹ Cioè con una somiglianza di forma.

² In cui non ci sarebbe altra realtà che quella del soggetto in causa.