

I MISTICI NELLE GRANDI TRADIZIONI

OMAGGIO A RAIMON PANIKKAR

A cura di
Milena Carrara Pavan

Prologo di
Raimon Panikkar

Testi di
K. Acharya, B. Bäumer, F.X. D'Sa, G.J. Forzani,
M. Haddad, G. Hall, J. Hendriks, U. King, A. Lew,
F.C. Manara, S. Piano, J. Pigem, A. Rigopoulos,
Y. Ro, L. Vero Tarca

Jaca Book

© 2009

Editoriale Jaca Book SpA, Milano
tutti i diritti riservati

Prima edizione italiana
maggio 2009

Traduzione dall'inglese dei testi di autori stranieri
ELISABETH ORNAGHI

In copertina
Fotografia di Giancarlo Mancori, 2005

Il presente volume è realizzato
con il contributo di
Editoriale Jaca Book, Milano
Fondazione Vivarium, Tavertet
Fondazione Arbor, Lugano

Redazione e impaginazione
CentroImmagine – Capannori (Lucca)

Stampa e confezione
Grafiche Flaminia, Foligno (Perugia)
aprile 2009

ISBN 978-88-16-40893-7

Per informazioni sulle opere pubblicate e in programma
ci si può rivolgere a Editoriale Jaca Book SpA – Servizio Lettori
via Frua 11, 20146 Milano, tel. 02.4856.1520-29, fax 02.4819.3361
e-mail: serviziolettori@jacabook.it; internet: www.jacabook.it

INDICE

INTRODUZIONE <i>Milena Carrara Pavan</i>	9
PROLOGO <i>Lectio Divina: L'Ascensione (Atti 1-11)</i> <i>Raimon Panikkar</i>	13
ABORIGENI AUSTRALIANI Il misticismo naturale nelle tradizioni indigene australiane <i>Gerard Hall e Joan Hendriks</i>	19
INDUISMO Jñāneśvara e Panikkar. Misticismo nello Jñāneśvarī e l'intuizione cosmoteandrica <i>Francis X. D'Sa, SJ</i>	31
BUDDHISMO La visione religiosa di Eihei Dōgen attraverso la presentazione di una sua opera <i>Giuseppe Jisō Forzani</i>	65
TAOISMO Panikkar e Laozi: un approccio mistico <i>Young-chan Ro</i>	77

Indice

EBRAISMO

- Simbolo ed esperienza: Panikkar e il misticismo ebraico
sul tema del nome di Dio
Rabbino Alan Lew 93

CRISTIANESIMO

- Philosophus semper est laetus:*
da Ramon Llull a Raimon Panikkar
Jordi Pigem 101

ISLAM

- Ibn 'Arabi e Panikkar: un'altra via per l'umanità?
Mohamed Haddad 113

MISTICO MODERNO (ORIENTALE)

- Mistica ed esperienza della vita
in Mohandas Karamchand Gandhi
Fulvio C. Manara 121

MISTICO MODERNO (OCCIDENTALE)

- Il «nuovo misticismo» di Teilhard de Chardin
e la pienezza di vita
Ursula King 137

DIALOGO INTERRELIGIOSO IN PROFONDITÀ
(HINDŪ-CRISTIANO)

- Sundar Singh (1889-1929).
Un mistico interreligioso indiano del xx secolo
Stefano Piano 153

DIALOGO INTERRELIGIOSO IN PROFONDITÀ
(CRISTIANO-HINDŪ)

- Swami Abhiṣiktānanda: il mistico del dialogo interiore
Bettina Bäumer 165

UNO STUDIO COMPARATIVO SUL MISTICISMO

- Il misticismo nel *Gītāgovinda* di Jayadeva
e nel *Cantico spirituale* di san Giovanni della Croce.
Uno studio comparativo
Kala Acharya 177

Indice

FILOSOFIA MISTICA ORIENTALE	
Osservazioni sull'a-dualismo śaṅkariano nel pensiero di Panikkar	
<i>Antonio Rigopoulos</i>	185
FILOSOFIA MISTICA OCCIDENTALE	
Raimon Panikkar e la razionalità occidentale	
<i>Luigi Vero Tarca</i>	203
Gli autori	231

FILOSOFIA MISTICA ORIENTALE

OSSERVAZIONI SULL'A-DUALISMO ŚĀŅKARIANO NEL PENSIERO DI PANIKKAR

Antonio Rigopoulos

Tal era quivi la quarta famiglia
de l'alto Padre, che sempre la sazia,
mostrando come spira e come figlia.
(Dante, *Paradiso*, x, vv. 49-51)

Il riferimento alla figura del grande maestro Śāṅkara (lett. «Benefattore») o Śāṅkaracarya («Maestro Śāṅkara»), ai suoi testi e alla sua dottrina, è costante nell'opera di Raimon Panikkar. Śāṅkara rappresenta l'interlocutore imprescindibile di tutta la sua profonda riflessione sull'India e lo «hinduismo», da sessant'anni a questa parte.

Non è certo questa la sede per approfondire la vita e l'opera di Śāṅkara, genio teologico e gigante del pensiero, presumibilmente vissuto intorno alla metà del VII secolo o all'inizio dell'VIII e morto all'età di soli trentadue o trentotto anni, venerato quale una «discesa nel mondo» (*avatāra*) del Dio Śiva¹. Non posso però esimermi dall'accennare alcuni dati essenziali. Stando ai tardi resoconti agiografici, quali l'influente *Śāṅkara-dig-vijaya* ascritto a Madhava (composto tra il 1650 e il 1800), Śāṅkara nacque nel Sud dell'India, in Kerala, nel villaggio di Śāśāla, oggi Kalati, nel prestigioso clan brāhmaṇico dei Nambutiri. Figlio unico di tale Curṇin o Śivaguru e della sua sposa Aryamba, Śāṅkara avrebbe scelto di divenire un rinunciante (*sannyāsin*) poco tempo dopo la morte del padre, all'età di soli otto anni, venendo iniziato dal maestro Govinda (il cui *guru* era Gaudapada, il grande *advaitin*) presso Amarakaṇṭa lungo le rive del fiume Narmada. La sua breve vita è caratterizzata dal pellegrinaggio, dall'itineranza lungo tutto il subcontinente indiano, dallo Himalaya nel Nord a Rameśvara nel profondo Sud, impegnato a propagare e difendere la sua dottrina in pubblici dibattiti. I reso-

¹ Sulla figura e l'opera di Śāṅkara, si rinvia il lettore alla bella monografia di Mario Piantelli, *Śāṅkara e la rinascita del brāhmaṇesimo* (Fossano, Esperienze, 1974; nuova ed. riveduta *Śāṅkara e il kevaladvaitavada*, Roma, Afram Vidya, 1998).

conti tradizionali ascrivono a lui la creazione dei *daśa-nāmin*, i dieci ordini di rinuncianti śivaiti obbedienti alla sua dottrina, e la fondazione di quattro *āmnāya* («tradizioni sacre») ossia di quattro cenobi (*piṭha*, lett. «trono/seggio») collocati nelle quattro direzioni dello spazio a sottolineare l'universalità del messaggio del Vedānta: *a*) a Ovest lo Śarada-matha presso Dvaraka nella regione del Kathiyavar in Gujarat; *b*) a Nord il Jyotir-matha di Badarinatha nello Himalaya, in Uttar Prade; *c*) a Est il Govardhana-matha di Puri sulla costa del Golfo del Bengala, in Orissa; *d*) a Sud lo Śrngagiri-matha di Śrngeri nei Ghat occidentali, nel Karnataka o Mysore. A questi, s'aggiunge un quinto *piṭha* che è quello di Kabcipuram, sempre nel Sud. In realtà, questi istituti monastici sorsero con ogni probabilità vari secoli dopo la morte di Śaṅkara che, secondo Madhava, si sarebbe verificata a Kedarnath, sullo Himalaya.

I testi ascritti a Śaṅkara sono più di quattrocento, tra cui figurano moltissimi inni di lode (*stotra*). Gli studiosi ritengono siano effettivamente sue circa una ventina d'opere. Le più importanti tra esse sono i suoi commenti (*bbāṣya*) alla «triade dei punti di partenza» (*prasthāna-traya*) del Vedānta, che egli avrebbe composto a Badarinatha, alle sorgenti d'un ramo del Gange, all'età di soli dodici anni. Si tratta dei commenti alle *Upaniṣad* vediche, del commento alla *Bhagavad-gītā*, il celebre dialogo tra il Signore Kṛṣṇa e Arjuna, «Vangelo dell'India», e del commento ai 555 aforismi dei *Brahma-sutra* ascritti a Badarayana, fondamento del Vedānta filosofico. Tra le altre opere di Śaṅkara meritano d'essere ricordate almeno l'importante *Upadeśa-sāhasri* («Migliaia d'insegnamenti»), lo *Yoga-sutra-bhāṣya-vivaraṇa* (un trattato sul commento di Vyasa agli *Yoga-sutra*) e un inno di lode quale il *Dakṣiṇāmurti-stotra* («Inno a [Śiva] rivolto a Sud [a fronteggiare la Morte]»).

Śaṅkara è l'originatore dell'indirizzo vedantico noto come *kēvala-advaita-Vedānta*, la dottrina del «puro non-dualismo» tra l'Assoluto, il *Brahman*, e l'anima individuale o Sé, *ātman*, fondamento del nostro esserci e distinto dalla mutevole individualità empirica (*nāma-rupa*). Vi è perfetta identità o «non-alterità» (*ananyatā*) tra *ātman* e *Brahman*. Tutti i nomi e le forme, tutto il dominio fenomenico è per Śaṅkara ultimamente irreali (*asat*) ossia destituito di consistenza ontologica, avendo una «realtà» puramente empirico-funzionale (*vyāvahārika*). L'unica Realtà assoluta (*paramārbhika*) è il *Brahman* non-duale, identico al Sé, il Totalmente Altro (*anyad eva; Kena-upaniṣad* 1.3) sottratto al pensiero e al linguaggio, di cui nulla è predicabile, né l'essere né il non essere (è l'apofatismo delle *Upaniṣad*, il *neti neti* di *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* 2.3,6, «né così né in altro modo»). Il folgorante riconoscimento (*pratyabbijñāna*) della Realtà coincide con la gnosi (*jñā-*

na) che rimuove l'ignoranza (*avidyā*), l'originaria distorsione epistemologica. È la gnosi che veicola la liberazione (*mokṣa*) dall'illusoria identificazione col corpo/mente, dall'illusorio ciclo del divenire (*saṁsāra*), inconcludente e sommamente doloroso per chi vi s'identifichi.

In effetti l'uomo è già da sempre e per sempre *Brahman*, ma se ne è come dimenticato; si tratta dunque d'accorgersene, di prenderne coscienza. L'universo della molteplicità a cominciare dalla diade soggetto/oggetto è mera apparenza, illusione cosmica (*māyā*). Trattasi d'una erronea sovrapposizione concettuale (*adhyāsa*), che attribuisce a *Brahman* dei caratteri/attributi ovvero relazioni che non gli sono propri. Si pensi all'ampio utilizzo epistemologico che Śāṅkara fa di analogie o metafore, tra cui spicca quella della corda e del serpente. Quando in una luce fioca noi scambiamo una corda per un serpente, operiamo una sovrapposizione di attributi erronei derivati dalla nostra memoria. Una volta realizzato l'errore, l'oggetto reale, la corda, elimina e rimpiazza la percezione falsa, l'abbaglio del serpente. Analogamente, l'uomo è ritenuto attribuire, per sovrapposizione, caratteristiche false all'unica Realtà dell'*ātman-Brahman*. Qualora si elimini l'ignoranza, ogni sovrapposizione – che di fatto non vi era mai stata se non nella nostra mente – si dissolve e l'*ātman-Brahman* risplende nella sua gloria quale unica Realtà.

Fintantoché l'ignoranza perdura, determinando il nostro esperire, la *māyā* è operante. Il potere misterioso e meraviglioso della *māyā* è identificato con la nescienza (*avidyā*, *ajñāna*), ossia con quella distorsione epistemologica originaria, inesplicabile e senza inizio/principio (*anādi*), che impedisce all'uomo d'accorgersi dell'Assoluto. Tutta l'immensa ruota del divenire, il *saṁsāra* – che altro non è che la *māyā* – appare come reale in quanto erroneamente sovrapposta all'unica Realtà (*sat*) di *Brahman*. Sino a quando si è preda dell'illusione dicotomizzante, dell'identificazione con l'universo oggettuale, la *māyā* è per noi assolutamente reale. In altri termini, rispetto a *Brahman*, la *māyā* si configura in una posizione che non è di mero non essere, puro nulla, quanto di *apparenza*, frutto come detto d'una erronea sovrapposizione che attribuisce all'Assoluto dei «caratteri/attributi». Ma cadute le scaglie dagli occhi, ossia raggiunta la gnosi, la *māyā* viene a dissolversi come neve al sole in quanto ci si accorge che essa non ha realtà, statuto ontologico. Fintantoché l'illusione permane, l'universo oggettuale non è categorizzabile né in termini di *sat* né di *asat*, è cioè indicibile/indescrivibile (*sad-asad-anirvacanīya*): non è né essere né non essere, in quanto non «arriva» a nessuno dei due.

Nel non-dualismo di Śāṅkara, il «Signore» o Dio personale, Īśvara, è l'aspetto «relazionale» del *Brahman* nei confronti dell'illusoria proiezione

di nomi e forme: ciò che «rende» *Brahman* Īśvara è appunto la *māyā*. In altre parole, se s'intende fornire un'idea di *Brahman* attraverso l'utilizzo di concetti, è possibile *indicarlo figuratamente* attraverso una serie di descrizioni relazionali, che, ad esempio, lo presentano in rapporto al mondo come sua causa materiale, dotata d'onniscienza e onnipotenza. *Brahman* è anche «definito» nella sua «forma propria» (*sva-rupa*) attraverso attributi non relazionali quali *nitya* («eterno»), *śuddha* («puro»), *buddha* («desto/cosciente») e *mukta* («liberato»). Nondimeno, tutte le possibili concettualizzazioni del *Brahman* pertengono al dominio discorsivo e sono ultimamente irreali. Il *saguṇa-Brahman*, il «*Brahman* con qualità/attributi», è l'Assoluto filtrato dalle deformanti categorie concettuali del conoscere umano, imperniato sull'io empirico. Īśvara è anch'esso privo di consistenza ontologica, esso stesso *māyā*. La sua funzione, come anche la pratica della contemplazione, dello *yoga*, e d'una vita di santificazione, è catartica, propedeutica all'albeggiare del riconoscimento dell'unica Realtà di *Brahman*. Una volta assolta la propria funzione, va anch'esso abbandonato riconoscendone l'insostanzialità, l'illusorietà. In questo senso, il Vedānta teorizza una triade in cui l'Assoluto si «manifesta»: Īśvara, il *guru* e l'*ātman*. Ma allorché si dia l'intuizione della Realtà di *Brahman* che ciascuno porta in cuore (*svabhūdaya-pratyaya*), si realizza che non v'è mai stato null'altro al di fuori d'Esso e il mondo è vanificato, dissolto. Per Śaṅkara, Īśvara è dunque solo una maschera di *Brahman*. Viceversa, nelle scuole del teismo vedantico Īśvara è riconosciuto quale effettiva ipostatizzazione di *Brahman*, e con questo condivide la funzione di origine, substrato e fine del mondo.

Ricapitolando, nel *kevala-advaita-vedānta*, il *mokṣa* coincide con l'esperienza dell'identità della propria intima essenza spirituale (*ātman*) con l'Assoluto (*Brahman*), oltre il dominio fittizio di nomi e forme dacché si dà il «riconoscimento» (*pratyabhijñā*) che c'è solo *Brahman*. Allorché albeggi *l'accorgersi* di quest'identità con l'Assoluto, già presente da tutta l'eternità, ci si rende conto di come il legame saṃsārico e il *mokṣa* stesso non siano mai stati reali ma illusori. Nondimeno, finché l'illusione (*māyā*) che coincide con la nescienza (*avidyā*) perdura, l'orizzonte fenomenico è esperito come reale, allo stesso modo di quando, in sogno, ci si trovi a vivere un terribile incubo. Nell'*advaita* posteriore a Śaṅkara s'insegna che la *māyā* getta un velo sull'Assoluto, *āvaraṇa*, e quindi proietta su esso i nomi e le forme del divenire, *vikṣepa*. *Māyā* e *avidyā* (da Śaṅkara declinate in chiave più epistemologica che metafisica) sono l'una l'interfaccia dell'altra, sostanzialmente identiche, e non si dà spiegazione circa la loro presenza o di dove «vengano»: nescienza e illusione cosmica sono ritenute ultimamente un grande, tenebroso mistero, senza principio (ma che, per fortuna, può e deve ave-

re fine!). L'educazione tramite la quale il maestro forgia il discepolo è volta a squarciare il velo della *māyā*, a «disattivare» il circolo vizioso (catena di sofferenza) di *avidyā-karman-samsāra* («nescienza-attaccamento all'atto-trasmigrazione») contrapponendovi il «circolo virtuoso» di *vidyā-vairāgya-mokṣa* («conoscenza-distacco/disidentificazione dall'atto-liberazione dalla trasmigrazione») sciogliente ogni male e ogni paura.

L'importanza di Śaṅkara, «l'Aquinate dell'India», è stata ed è somma. Come osserva l'indologo David N. Lorenzen:

Śaṅkara è generalmente considerato come il più influente di tutti i pensatori religiosi induisti. Le molte interpretazioni e divulgazioni moderne della sua metafisica inflessibilmente intellettuale rappresentano la corrente dominante del pensiero religioso induista contemporaneo².

Egli segna un punto di svolta poiché con la rinascenza dell'ortodossia brahmanica da lui inaugurata il panorama viene a mutare. Si ponga mente al fatto che il monachesimo hindū nasce con Śaṅkara, con i cenobi e gli ordini di rinuncianti da lui istituiti. Dopo Śaṅkara, lo *Yoga* e il Sāṅkhya classico (sistema realista fondato sul dualismo ontologico di Puruṣa e Prakṛti) come anche la *Purva-mīmāṃsā* (la «Prima esegesi» vedica, fondata sulla corretta esecuzione dell'atto rituale, *karman*) declinano al punto tale da divenire sorta di «resti fossili». Il sistema logico del Nyaya e l'atomismo del Vaiśeṣika devono rinnovarsi profondamente pena il rischio di venire meno. Le stesse scuole buddhiste vengono a inaridirsi e, di fatto, scompaiono dall'India. Molte scuole vedantiche śivaite quanto viṣṇuite affineranno teologie che s'opporranno alla radicalità del puro non-dualismo di Śaṅkara, volendo riconoscere al mondo e all'individualità umana un qualche grado di realtà, più o meno distinto dall'Assoluto (*Brahman*), salvaguardando cioè in misure diverse un'ontologia della relazione. Nelle scuole del cosiddetto tantrismo, ove la prospettiva non-dualista è maggioritaria (ma con ampia gamma di sfumature), si registrano significative varianti realiste e pure schiettamente dualistiche (si pensi allo Śaiva Siddhanta). Com'è stato da più parti osservato, vi sono nel ricco e plurale panorama teologico del cosiddetto «hinduismo» (ma possiamo ancora continuare a utilizzare quest'ambigua categoria, che induce a immaginare una unitarietà/omogeneità religiosa che il subcon-

² David N. Lorenzen, «Śaṅkara», in Mircea Eliade (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, vol. 9, *Induismo*, edizione tematica europea a cura di Dario M. Cosi, Luigi Saibene e Roberto Scagno, da un primo progetto di tematizzazione di Ioan P. Couliano (Milano-Roma, Jaca Book-Città Nuova, 2006), p. 332.

tinente non ha mai conosciuto?) interlocutori assai più congeniali a un dialogo con il cristianesimo di quanto non sia Śaṅkara o il Vedānta non-dualistico nelle sue espressioni più radicali. Śaṅkara, nonostante la sua assoluta rilevanza, non esaurisce l'orizzonte della spiritualità indiana, nella quale vi è solo l'imbarazzo della scelta dal punto di vista dell'opzione teologica! Anche in questo convegno Francis X. D'Sa, nella sua bella relazione sul misticismo del poeta-santo marāthi Jñāneśvara (m. 1296) in rapporto all'intuizione cosmoteandrica panikkariana, ha opportunamente sottolineato la corrispondenza, l'armonia tra una prospettiva *advaita-bhakti* (in specie focalizzando l'attenzione sui versi finali del celebre commento di Jñāneśvara alla *Bhagavad-gītā*, lo *Jñāneśvarī*) e la teologia trinitaria del nostro. Ugualmente, Bettina Bäumer non ha mancato di rilevare come il cosmoteandrisimo di Panikkar si presti a un serrato confronto col pensiero d'alcune importanti scuole dello śivaismo del Kaśmir³. Aggiungerei che è solo ovvio che la prospettiva teologica cristiana trovi un *partner* dialogico naturale nei vari indirizzi monoteistici hindū, declinanti una teologia della grazia (ma a tutt'oggi molti teologi e studiosi occidentali ignorano la secolare presenza di «religioni» monoteistiche sul suolo dell'India)⁴.

A partire da almeno gli anni Cinquanta del secolo scorso, il «corpo a corpo» di Panikkar con Śaṅkara appare incessante. Per Panikkar Śaṅkara costituisce la punta di diamante della metafisica dell'India. Oltre a compiere continui viaggi nel subcontinente lungo tutto l'arco della sua vita, Panikkar, il cui padre era indiano del Kerala, vi ha soggiornato stabilmente per almeno sette anni (dal 1955 al 1960 e dal 1964 al 1966). Questi furono anni cruciali per l'elaborazione del suo pensiero teologico e della sua mistica trinitaria. Si pensi all'importanza della *fraternitas* col monaco benedettino bretone Henri Le Saux alias *Svāmi* Abhiṣiktananda (1910-1973) e col monaco benedettino inglese Bede Griffiths (1906-1993); alfieri con i loro *āśrama* hindū-cristiani d'una «integrazione» tra *saṃnyāsa* hindū e monachesimo cristiano. Al centro della riflessione è sempre il supremo mistero trinitario, variamente confrontato col non-dualismo vedantico: è questa la *crux* del pensiero panikkariano (com'era stata *in primis* per il monaco e missionario francescano francese Jules Monchanin, 1895-1957,

³ In questa prospettiva comparativa, si legga Bettina Bäumer (a cura di), *Mysticism in Śhaivism and Christianity* (New Delhi, DK Printworld, 1997).

⁴ Per un'introduzione alle correnti del monoteismo viṣṇuita si leggano Federico Squarcini e Clelia Bartoli, *Il monoteismo hindu. La storia, i testi, le scuole* (Pisa, Pacini, 1997). Per l'esame d'un caso particolare, si veda Antonio Rigopoulos, *The Mahānubhāva* (Firenze, Firenze University Press-Munshiram Manoharlal, 2005).

il pioniere di questa ricerca di comuni denominatori col suo *āśrama* «della Trinità»; una ricerca che lo condurrà peraltro a una sostanziale disillusione finale)⁵.

Panikkar si cimenta «trinitariamente» con la metafisica del Vedānta in svariati articoli e monografie della sua ricca produzione scientifica, tra cui non si può non ricordare almeno il volume *Māyā e Apocalisse. L'incontro dell'induismo e del cristianesimo*, edito a Roma nel 1966 per i tipi di Abete. Ma il testo che rimane paradigmatico, e che egli ha significativamente riedito e riveduto negli anni, è senza dubbio il suo *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, apparso nella sua prima edizione italiana nel 1976 presso Vita e Pensiero di Milano, e recentemente ripubblicato nel 2008 nell'ultima versione aggiornata per i tipi di Jaca Book (sottotitolo: *Verso una cristofania ecumenica*, a cura di Milena Carrara Pavan e con una prefazione di Julien Ries; faccio qui riferimento a quest'edizione). L'edizione inglese del testo risale al 1964 (*The Unknown Christ of Hinduism*, London, Darton, Longman & Todd), ma la sua prima, effettiva apparizione è del 1955 nella quale recava il titolo *Induismo e cristianesimo. Il Cristo sconosciuto dell'induismo*. In seguito, sarebbe stato Bede Griffiths a suggerire a Panikkar di fare del sottotitolo il vero e proprio titolo del libro. Come lo stesso Panikkar rileva: «... il tema del libro ha costituito da sempre uno dei problemi centrali della mia vita, come mostrano le diverse date delle varie introduzioni alle differenti edizioni»⁶. In particolare, la terza e ultima parte del testo («Dio e il mondo secondo il *Brahma-sutra* I,1, 2», pp. 133-197)⁷ concerne una dotta e articolata esegesi d'un celebre aforisma dei *Brahma-sutra*: *janmādi asya yatab*, «Dal Quale (*yatab* = *Brahman*) la nascita ecc. (*janmādi*) di questo (*asya* = l'universo fenomenico)», ossia «Ciò donde procedono nascita, permanenza e dissoluzione di questo universo». Śāṅkara osserva che il significato del *sutra* consiste nel considerare unitamente la manifestazione, conservazione e dissoluzione dell'universo (*janma-sthiti-bhāgam samāsārthab*).

Non entro qui nei dettagli dell'ermeneutica panikkariana. La posta in gioco è comunque chiara: se la realtà manifestata ossia il fenomenico *proce-*

⁵ Su queste figure si legga preliminarmente Sonia Calza, *La contemplazione. Via privilegiata al dialogo cristiano-induista. Sulle orme di J. Monchanin, H. Le Saux, R. Panikkar e B. Griffiths*, Prefazione di Achille Rossi (Milano, Paoline, 2001).

⁶ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo. Verso una cristofania ecumenica*, a cura di Milena Carrara Pavan, Prefazione all'edizione italiana di Julien Ries (Milano, Jaca Book, 2008), p. 19.

⁷ Una versione sostanzialmente identica di questa parte, recante lo stesso titolo, è contenuta nel dodicesimo e ultimo capitolo di R. Panikkar, *Māyā e Apocalisse*, cit., pp. 291-350.

de da *Brahman*, ecco emergere il tema fondamentale della relazione, della mediazione. Cruciale si rivela per Panikkar il ruolo di Īśvara quale mediatore, «cerniera» tra l'Assoluto e il relativo, tra la Realtà a-duale e il mondo, tra l'Uno e il molteplice. Īśvara rappresenterebbe la soluzione vedantica al problema ineludibile della relazione e Panikkar, in un ardito confronto con la concezione trinitaria cristiana, non esita ad affermare che «il ruolo di Īśvara nel Vedānta corrisponde come funzione omeomorfica al ruolo di Cristo nel pensiero cristiano»⁸. La ricerca panikkariana di «equivalenze» con l'orizzonte della teologia cristiana appare potenzialmente fruttuosa (ancorché rischiosa!) se confrontata con le scuole teiste del Vedānta, ossia con quelle declinazioni del Vedānta che riconoscono Īśvara quale Dio personale, effettiva ipostatizzazione di *Brahman*, e che articolano una teologia dell'amore, della grazia, nella quale si salvaguarda un qualche grado di differenziazione ontologica tra l'Assoluto e l'anima individuale. Non è però possibile riferire tale prospettiva interpretativa al non-dualismo di Śāṅkara. Come già rilevato, nel Vedānta śāṅkariano Īśvara è illusorio allo stesso titolo dell'universo oggettuale. In *Brahman* a-duale non si danno relazioni. Se vi sono «relazioni» (con Īśvara, con il proprio *guru*) queste sono su di un piano apparente/illusorio, di realtà empirica (*vyāvahārika*), e propedeutiche al riconoscimento dell'unica Realtà di *Brahman*. Tali «relazioni» sono certo importanti, anzi cruciali al fine di volgere via l'originaria distorsione epistemologica, ma esse sono prive di statuto ontologico. Naturalmente, Panikkar ha sempre avuto chiara consapevolezza di questa decisiva aporia, che è poi riconducibile alla dottrina della *māyā*. Per il genio teologico del nostro, infatti, si darebbe di fatto una tensione irrisolta nella teologia śāṅkariana (si vedano in specie le pp. 149-152 del *Cristo sconosciuto dell'induismo*). Egli argomenta che il punto debole della concezione di Śāṅkara sta proprio nella funzione ch'egli attribuisce a Īśvara, che non «reggerebbe» alla tensione tra il mondo della *māyā*, d'un canto, e il *Brahman*, dall'altro. Ossia Īśvara, precipitando nella *māyā*, non riuscirebbe a «tenersi in equilibrio», ad assolvere alla sua funzione d'effettivo mediatore⁹. Ma ecco come Panikkar, nella sua interpretazio-

⁸ *Ibid.*, p. 202. Sull'«equivalenza» Īśvara-Cristo, si vedano a titolo esemplificativo i seguenti articoli di Panikkar: «Īśvara and Christ as a Philosophical Problem», in *Religion and Society*, VI, 3 (1959), pp. 8-16; «The Īśvara of Vedanta and the Christ of the Trinity as a Philosophical Problem», in *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, Venezia 12-18 settembre 1958, vol. X, *Filosofie orientali e pensiero occidentale* (Firenze, Sansoni, 1960), pp. 153-160.

⁹ Su tale questione, si legga un interessante scambio di battute tra il Panikkar e Mario Piantelli, in R. Panikkar, «Il messaggio dell'India di ieri al mondo di oggi», in *Filosofia*, 22 (1971), pp. 19-21.

ne di *Brahmasūtra* 1.1,2, riformula la tensione tra il piano dell'Assoluto e il piano fenomenico:

L'Īśvara della nostra interpretazione non appartiene solo al mondo di *māyā*. Egli non è solo una creatura, ma uguale a *Brahman* e pur distinto nella sua forma di esistenza così come nella sua funzione in relazione al Mondo. Il nostro *sūtra* si riferisce in realtà a *Brahman* e non a un Īśvara sotto il segno di *māyā*, perché, se così fosse, il dualismo sussisterebbe e il problema non sarebbe affatto risolto... Il *sūtra* sembra invece indicare una via verso ciò che la tradizione cristiana chiama il Figlio pienamente Dio. Indica un Īśvara che, pur essendo *śaṅṅa*, non ha cessato di essere *nirṅa*. Forse fu questo il pensiero di Badarayana quando rifiutò di rinunciare alla realtà o del Mondo o di *Brahman*, anche se era chiaro che non erano identici... L'Īśvara della nostra interpretazione non appartiene unicamente al mondo della Divinità. Non è solo un aspetto del Divino; è veramente «umano» o, meglio, mondano senza cessare di essere divino. Il nostro *sūtra* indica una realtà che non solo connette i due poli, ma che «è» i due poli, senza permettere loro di coincidere... Nel linguaggio cristiano direi che l'Īśvara della nostra interpretazione indica il mistero di Cristo... Egli ha... duplice «natura»; ma queste due nature sono «senza confusione né mescolanza», eppure «inseparabili» e «indivisibili». Egli è più di un mediatore, ed è, in certo senso, come l'«intero Cristo», il Cristo totale, l'intera realtà del Mondo, in quanto è reale, vale a dire in quanto è... incorporato al Mondo, uno con Lui. Formante un Corpo mistico, così che Egli, Cristo, è uno con il Mondo autentico... uno con Dio Padre, così che Dio sia tutto in tutti e nulla rimanga al di là o al di fuori di Lui¹⁰.

E ancora:

Vi è... una produzione e una conservazione del Mondo... che avviene in modo atemporale o «eterno», e vi è altresì uno sviluppo o evoluzione di tutti questi atti, che si compiono allo stesso tempo dello sviluppo temporale delle cose. L'Īśvara del nostro commento svolge entrambe le funzioni: egli è colui da cui l'essere è in modo «eterno», e ciò verso cui l'essere tende o diventa, entro un processo temporale. Questa duplice funzione di Īśvara, quella di «mantenere il Mondo in essere» nel tempo e nell'atemporalità, è, in ultima analisi, una sola funzione, poiché non ci sono due mondi, uno nell'eternità e un altro nel tempo. Proprio per evitare tale dicotomia abbiamo introdotto il concetto di *tempiternità*, che cerca di esprimere l'intuizione a-duale di ciò che altrimenti è visto come una duplice «dimensione» del tempo e dell'eternità. In realtà tutto questo processo è tempiterno¹¹.

¹⁰ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo. Verso una cristofania ecumenica*, cit., pp. 194-195.

¹¹ *Ibid.*, p. 196.

Il tema della relazione, della *et*, è il tema centrale, capitale, della riflessione teologica panikkariana. La lezione di Panikkar è una straordinaria lezione di teologia trinitaria¹². Nei decenni, essa è stata infaticabilmente tesa alla ricerca di «equivalenti omeomorfici» nelle altre grandi tradizioni religiose dell'umanità, in una prospettiva autenticamente «cattolica» e al tempo stesso rispettosa delle differenze, di quello che egli ha chiamato il pluralismo radicale dei diversi orizzonti di fede¹³.

Panikkar è maestro nel riconoscere nessi, corrispondenze (ossia lett. *Upaniṣad*) tra le tradizioni, ed è alla costante ricerca di sempre nuove equivalenze. Non però in modo superficiale ma attraverso «immersioni totali» in ogni tradizione da lui esplorata. Si potrebbe dire che Panikkar ha fatto propria la *paidea* śāṅkariana, che si riassume nei tre gradi d'apprendimento del Vedānta: a) *śravaṇa* o audizione, attenzione equanime; b) *manana* o cogitazione, ripensamento; c) *nididhyāsana* o meditazione intensa, sfociante in una piena «digestione»/assimilazione. Nella visione mistica di Panikkar, bisogna infatti estendere a tal punto l'empatia con l'altro da *diventare* l'altro. Razionalmente ciò è impossibile ma, come un giorno mi disse lo stesso Panikkar, *dobbiamo* osarlo, *dobbiamo* farlo o, meglio, esserlo! Giacché l'uomo è certo «singolare» ma è chiamato a divenire «plurale» allo stesso tempo, ossia a realizzare la *fraternitas*. Vi è in Panikkar una difesa al tempo stesso dell'irriducibile specificità d'ogni tradizione spirituale e della necessità d'evidenziare ciò che è foriero d'armonia (non unità) tra esse. Ecco allora il suo utilizzo teologico degli «equivalenti omoemorfici» in una prospettiva di mutua fecondazione. Come Panikkar ama spesso dire relativamente alla sua vicenda biografica, egli è partito cristiano dalla natia Spagna; in India si è scoperto hindū; dall'India è tornato in Occidente buddhista; e in Occidente ha fatto propria l'esperienza del secolarismo: il tutto senza avere mai cessato d'essere cristiano! Certamente, lo slancio empatico non è immune da rischi, da pericoli, ma si tratta di rischi e pericoli indispensabili, che non si possono non correre. Solo una messa in gioco radicale, esistenziale prim'ancora che intellettuale, può essere viatico di vera libertà (*mokṣa*). Lo Spirito soffia dove vuole (Gv 3,8) e solo chi è disposto a perdersi, a perdere la pro-

¹² Si vedano in prima battuta *The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon-Person-Mystery* (New York-London, Orbis Books-Darton, Longman & Todd, 1973); *La Trinidad y la experiencia religiosa* (Barcelona, Obelisco, 1989); tr. it. *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo* (Assisi, Cittadella, 1989).

¹³ Sul tema del pluralismo non si può non rilevare il maggior spessore della riflessione panikkariana rispetto ad altri tentativi, quali ad esempio quello d'un Jacques Dupuis nel suo tribolato *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* (Brescia, Queriniana, 1998²).

pria vita, la salverà, la conserverà per la Vita eterna (Gv 12,24-26): la morte di se stessi, la crocifissione del proprio «piccolo io», è la «via stretta» necessaria alla Vita nuova. Di qui il costante richiamo di Panikkar relativamente all'urgenza d'una «*metanoia* permanente». E tale *metanoia*, tale purificazione/conversione continua, s'attua precisamente nell'indispensabile «dialogo dialogico», perché l'incontro tra religioni e civiltà, che è già (il «meticcciato», portato della globalizzazione), non si muti in scontro o incomunicabilità.

Senza dubbio, è inevitabile che la cristologia mistica che il Panikkar presenta nel *Cristo sconosciuto dell'induismo* appaia sospetta alla teologia dogmatica, cattolica, ortodossa o riformata che sia. Forte infatti è la tensione che si rileva tra il Gesù della storia e il Cristo della fede, ossia tra il piano umano e il piano divino, tra il piano della storia e il piano metafisico. L'«orientale» Panikkar, pur volendole tenere insieme, tende a sottolineare e ad assegnare valore di fondamento al piano cristico del Logos e a relativizzare o, almeno, a subordinare il piano storico al piano metafisico¹⁴. In altri termini, la Realtà di Cristo non è identica o «riducibile» alla sua storicità.

Ecco, al riguardo, alcune esplicite affermazioni del nostro:

Non si può ridurre Dio a un ruolo esclusivamente storico, né l'Incarnazione a un fenomeno temporale¹⁵.

... se Gesù è il Cristo (per i cristiani), Cristo in quanto Logos non si riduce alla sua incarnazione in Gesù, che certamente non era 'prima di Abramo'...¹⁶

Chi crede che Gesù è il Cristo è un cristiano, ma il Cristo era prima di Abramo¹⁷. Abbiamo già accennato al *mythos* della storia che crede che la storia sia l'unico criterio di realtà. Il Cristo della storia è certamente il Cristo reale, ma Cristo non è *esclusivamente* un personaggio storico. Qualcosa che appartiene alla storia è certamente reale, ma non necessariamente l'inverso: la realtà non è necessariamente storica... Gesù di Nazaret è un essere storico, ma la sua realtà non si riduce alla storia, come affermano anche i dogmi cristiani dell'Eucaristia e della Resurrezione. Nell'Eucaristia c'è la presenza reale di Cristo, ma non le proteine di Gesù... Il Gesù risorto è certamente reale non soltanto nei giorni dopo la Resurrezione, ma anche oggi... La tesi di questo libro sostiene che il Cristo reale non si riduce al Gesù storico...¹⁸.

¹⁴ Il titolo d'uno tra i suoi tanti articoli è eloquente: «Is History the Measure of Man? Three Kairological Moments of Human Consciousness», in *The Teilhard Review*, 16, 1-2 (1981), pp. 39-45.

¹⁵ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo. Verso una cristofania ecumenica*, cit., p. 200.

¹⁶ *Ibid.*, p. 23.

¹⁷ *Ibid.*, p. 32.

¹⁸ *Ibid.*, p. 72.

... la prima interpretazione filosofica di Cristo non incomincia con un discorso sulla «carne», ma sul Logos che si è fatto «carne». Forse (e dico forse parenteticamente) l'attrazione dello gnosticismo nei primi secoli cristiani è dovuta *anche* a una certa reazione viscerale e orientale a una visione esclusivamente storica di quel fatto (l'Incarnazione) cui si attribuiva una trascendenza universale (che la *sola* storia non può veicolare)¹⁹.

Anche se con qualche riserva, mi paiono condivisibili le osservazioni che Robert de Smet già venticinque anni fa proponeva al riguardo dell'opera di Panikkar:

In un certo senso, l'autore «tira» Gesù Cristo verso l'Īśvara hindū più di quanto non lo vorrebbero i cristiani e «tira» l'Īśvara hindū verso il Cristo, più di quanto Śaṅkara, più di quanto Ramanuja e più di quanto gli hindū non lo vorrebbero. Partendo dall'avvicinamento all'uomo da parte di Dio, Panikkar vede l'Assoluto nel mistero della sua inconoscibilità in *Brahman* ma al tempo stesso voltato verso il mondo in Īśvara, che è come un Cristo nascosto nell'induismo e in tutte le religioni, come pure nel cuore di tutti gli uomini quale illuminatore interno o *antarayāmin*²⁰.

L'espressione più compiuta della cristologia mistica di Panikkar è rinvenibile in una sua più recente monografia: *La pienezza dell'uomo. Una cristofania* (Presentazione di Julien Ries, Milano, Jaca Book, 1999). Tutto il pensiero panikkariano va compreso come un grande affresco di teologia trinitaria, vero e proprio nucleo incandescente della sua vita, declinante il tema della relazionalità a ogni livello e *tra* ogni livello o piano di realtà, intessendo/riconoscendo nessi e dinamici rapporti (uni-e-trini, a-duali). Proprio per questo, Panikkar è da sempre maestro nello sviscerare il significato recondito delle parole, a cavallo tra le tradizioni, com'è maestro nel coniare neologismi, «parole in relazione» o composte, in sanscrito diremmo *samāsa*. Esiste oramai un vocabolario panikkariano. Che cos'è lo stesso concetto di tempiternità, o meglio, la sua esperienza, se non l'abbraccio simultaneo, a-duale, di tempo storico e dimensione metafisica, dell'eterno (*sanātana*), nel «qui e ora» dell'istante presente²¹? In una classica declinazione mistica, s'impo-

¹⁹ *Ibid.*, p. 202.

²⁰ Robert de Smet, *Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon Raimundo Panikkar* (Louvain-La-Neuve, «Centre d'histoire des religions», 1983), pp. 5-6.

²¹ Sulla nozione di tempiternità si leggano R. Panikkar, «La Misa como 'consecratio temporis'. La tempiternidad», in *Sanctum Sacrificium. Actas del V Congreso Eucarístico Nacional*, Zaragoza, 1961, pp. 75-93; *El presente tempiterno. Una apostil-la a la historia de la salvación y a la teología de la liberación*, in A. Vargasa-Machuca

ne qui il tema del riconoscimento. Viene alla mente il celebre episodio dei discepoli lungo la via di Emmaus (Lc 24,13-35), *in itinere* con Gesù/Cristo risorto che però essi non discernono, e l'istantaneo riconoscimento temporaneo che di Lui si dà nell'esperienza serotina della *communio*, dello spezzare il pane: ecco allora «l'apertura degli occhi» e la folgorante, liberante *pratyabhijñā*, l'escatologia realizzata. La teologia trinitaria panikkariana si riassume nel cosmoteandrisimo, nell'esperienza della Realtà cosmoteandrica, forse il suo neologismo più importante, la cui elaborazione più matura è contenuta nella *summa La Realtà cosmoteandrica. Dio-Uomo-Mondo* (a cura di Milena Carrara Pavan, Milano, Jaca Book, 2004)²². Il cosmoteandrisimo è supremo mistero d'amore, che s'effonde dinamicamente e tempiteramente. Il mistero trinitario del Dio-Persona non può mai essere «congelato» in un puro, immoto Essere: di qui il «combattimento» panikkariano con Śāṅkara che, pure, per la radicalità della sua opzione *advaita*, lo ha attratto/ossessionato per tutta una vita.

Sorprende come un valente teologo quale il gesuita Paolo Gamberini, che ha recentemente pubblicato un bel manuale di dottrina trinitaria²³, incappi nella sua *Tesi XIV* in grossolane caricature e inaccettabili semplificazioni relativamente al mondo indiano, dimostrando una volta di più quanto il dialogo interreligioso non possa procedere ove non si dia una minima, contestualizzata conoscenza (e rispetto!) dell'altro da sé. L'essenzialità del suo *excursus* non giustifica infatti affermazioni tanto lapidarie quanto svianti. Classificare lo «hinduismo» e il buddhismo come «religioni dell'*advaita*»²⁴, parlare indifferentemente di *Brahman* e *nirvāṇa*, e sentenziare approssimative ed errate proposizioni quale la seguente – «Sia nell'induismo che nel buddhismo la varietà delle religioni non sono altro che modi provvisori o vie in cui si esprime questa esperienza di consapevolezza [di *Brahman* o *Nirvana*], chiamata anche *esperienza mistica*. Possiamo identificare due tipi principali di religioni. Ci sono religioni che sottolineano l'incontro con un Dio *personale* – che si rivela nella relazione «Io-Tu» e ci sono religioni che si accostano a Dio in un modo più *transpersonale* (*Brahman*) o negativo-*kénotico* (*Nirvāṇa*). In entrambi i tipi si fa riferimento alla me-

(a cura di), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rabner* (Madrid, Cristiandad, 1975), pp. 133-175.

²² Si veda anche il suo articolo «The Cosmotheandric Intuition», in *Jeevadbara*, I-II (1984), pp. 27-34.

²³ Paolo Gamberini, *Un Dio relazione. Breve manuale di dottrina trinitaria* (Roma, Città Nuova, 2007).

²⁴ *Ibid.*, p. 177.

desima esperienza mistica [*sic*], la cui formulazione migliore si trova nella dottrina dell'*advaita*²⁵ – non sono certo il modo migliore d'articolare trinitariamente l'apertura all'altro. Anche la critica, solo accennata, mossa a Panikkar circa la sua interpretazione trinitaria dell'esperienza *advaita* appare superficiale ed evidenzia una scarsa conoscenza del suo pensiero (e non solo in quanto egli sembra considerare un'unica opera del nostro, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, del 1973, e non le elaborazioni/approfondimenti successivi). Ma ascoltiamo Gamberini:

Questo tipo di comprensione del paradigma relazionale, così come è presente nell'*advaita*, rischia tuttavia di ridurre la ricchezza della categoria di «relazione» in un'identità indifferenziata... Nel monoteismo [cristiano]... l'identità e la differenza, l'unità e la diversità, la sostanza e la relazione sono co-originari e co-essenziali. Ciò vuol dire che Dio non viene raggiunto attraverso un processo genetico di riduzioni (dalla differenza all'identità, dai molti all'uno, dalle relazioni alla sostanza), ma è compreso come evento *pericoretico* o di *comunione*, in cui *identità e differenza, unità e diversità, sostanza e relazione*, co-esistono e non sono ridotte l'una all'altra o assorbite l'una nell'altra. Per questo motivo l'interpretazione *advaita* dell'esperienza mistica crea problemi quando è applicata alla mistica monoteista e in particolare alla mistica cristiana. Ci sembra che l'interpretazione trinitaria di Panikkar dell'esperienza *advaita* non sia in grado di riconoscere questa differenza fondamentale²⁶.

Un rapido commento critico (non una difesa di Panikkar, che non ne ha bisogno):

a) l'*advaita* che rischia di ridurre la ricchezza della categoria di «relazione» in un'identità indifferenziata può giustificatamente riferirsi al non-dualismo śāṅkariano o a una qualche forma radicale e «illusionistica» di *advaita*, ma non certo all'orizzonte delle religioni e filosofie dell'India *tout court*! Come già accennato, nella sua vicenda plurimillenaria l'India ha elaborato una grande varietà di teologumi: teologie personaliste, monoteismi, dualismi, dottrine della «distinzione-e-non-distinzione» (*bhedābheda*), non-dualismi «qualificati» (*viśiṣṭādvaita*) e vari altri peculiari «advaitismi» declinanti la relazione secondo modalità assai raffinate. La teologia illusionista della *māyā* non è affatto condivisa da tutti gli indirizzi soteriologici. Di fatto, si danno un'ampia gamma di scuole filosofico-religiose *realiste*, ove la relazione del mondo con Dio o l'Assoluto e dell'anima individuale col suo Signore è ontologicamente Reale, non mera apparenza. Per vari indirizzi,

²⁵ *Ibid.*, pp. 177-178.

²⁶ *Ibid.*, p. 178.

tale relazione si configura quale dinamica comunione d'amore da/per tutta l'eternità (senz'alcuna riduzione/assorbimento del mondo o della creatura/anima individuale in Dio o in *Brahman*, quale «goccia nel mare»);

b) nessuno mette certo in dubbio l'originalità della teologia trinitaria cristiana, del Dio Persona che si rivela in Gesù Cristo quale evento *pericoretico* o di *comunione*, nel quale identità e differenza, unità e diversità, sostanza e relazione sono co-originari e co-essenziali. Nondimeno, mi pare opportuno segnalare come si diano in India secolari indirizzi teologici – penso ad alcune scuole dello śivaismo del Kashmir – che concepiscono una relazionalità e un dinamismo *intrinseci* al Supremo, ad esempio nel coimplicarsi di «luce» (*prakāśa*) e «pensiero» (*vimarśa*), di Śiva e Śakti. Tale dinamismo è costitutivo della Realtà divina *ab origine*, declinandosi con inesausta ricchezza e bellezza. Mi piace qui citare le parole di Raniero Gnoli, autorevole indologo italiano:

...Secondo questa corrente di pensiero i concetti di universale, di azione, di relazione e via dicendo, non sono affatto irreali, non sono un'illusione. Le immagini delle cose che ci offre il nostro pensiero discorsivo, sono altrettanto reali di quelle che si sono date nel momento prediscorsivo del pensare. Senza di esse, senza la varietà del mondo, la coscienza sarebbe immota identità soltanto e quindi non più coscienza ma cosa. La coscienza, l'io è appunto io e coscienza, cioè pensiero, luce, linguaggio, in quanto è tutte le altre cose, e appunto in questa molteplicità, che è movimento perenne, liberamente si realizza come unità, come io. L'io è libertà... Le cinque operazioni attribuite dalla tradizione a Śiva, ossia creazione, mantenimento, riassorbimento, grazia e oscurazione, non sono più naturalisticamente considerate come stadi di una realtà che indipendentemente e fuori dalla nostra coscienza nasca, si evolva e muoia, piuttosto come momenti della coscienza o dell'io che attraverso esse come io e coscienza liberamente si esprime. L'io è a ogni momento esse tutte e a ogni momento crea, mantiene, riassorbe, grazia e oscura se stesso. Il nascere è anche dissoluzione, e questa un nascere. La molteplicità non è, in altre parole, che un'espressione della potenza infinita e, dunque, della libertà della luce, che, senza decadere da quello che è, si manifesta come tutto, e proprio in questa sua manifestazione nella molteplicità si realizza come non-dualità, come coscienza...»²⁷;

c) chiunque abbia letto anche solo *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, vede come il Panikkar sia il primo a riconoscere l'impossibilità del «coniugare» una teologia trinitaria con l'*advaita* śāṅkariano, che non a caso egli sottopone a critica. Il punto è che non si dà un unico, onnicomprensivo indirizzo non-dualista ma ve ne sono diversi. Panikkar, con la sua teologia cosmote-

²⁷ Abhinavagupta, *Essenza dei Tantra*, Prefazione, traduzione e commento a cura di Raniero Gnoli (Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2002), pp. 37-38.

andrica, ha declinato un suo proprio trinitarismo advaitico o della relazione a-duale, ricco e complesso (che, forse, ma bisognerebbe chiederlo a lui, ha tratto ispirazione anche dallo śivaismo del Kashmir e dalla sintesi abhinavaguptiana). In tutt'evidenza il cosmoteandrisimo ha nell'evento pericoretico, comunionale, il suo presupposto irrinunciabile: esso s'oppona a ogni riduzionismo «sostanzialistico», a ogni statica, monolitica ontologia.

Volgendomi a concludere, penso tradiremmo Raimon Panikkar se ci ostinassimo a considerare la sua teologia quale un *unicum*, una via per pochi eletti misticamente inclinati. Non per caso, egli insiste sul fatto che l'*iter* da lui delineato sia inderogabile e urgente, necessitante il concorso di tutte le donne e gli uomini di buona volontà: mi verrebbe da dire che egli «lo grida dai tetti». Per Panikkar urge la «sfida di scoprirsi monaco», per citare il titolo italiano d'un suo saggio sull'impulso monastico, sul monaco quale «archetipo universale»²⁸. Contro e oltre ogni pensiero dicotomizzante sacro/profano o laico/religioso, la chiamata a «scoprirsi monaco» è d'attuarsi nell'arena del mondo e non nel chiuso d'un convento, nella prospettiva d'uno stile di vita di «secolarità sacra» o, in termini hindū, d'un *karma-yoga*. Il pensiero di Panikkar non è astratto ma riflette, come egli ama sottolineare, la sua propria esperienza di vita, il suo *bios*. Ecco allora che la Realtà trinitaria, cosmoteandrica, è innanzitutto il trasfigurante riconoscimento che «tutto è Santo». In chiave vedantica, diremmo che tutto è onnisaturante Pienezza (*purṇam*, un «attributo» del *Brahman*). Come recita *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 5.1:

Quello è Pieno, questo è Pieno, e dal Pieno s'origina il Pieno.

Se pur s'attinge il Pieno dal Pieno, il Pieno rimane intatto.

(*purṇam adah purṇam idam purṇāt purṇam udacyate
purṇasya purṇam ādāya purṇam evāvaśisyate*)

In termini teisti, la chiamata che il Panikkar rivolge a tutti noi e ch'è sottesa a ogni suo scritto è una chiamata alla santificazione, a un vivere alla Presenza di Dio o, meglio, *nella* Presenza/Mistero che tutto avvolge e al tempo stesso eccede incommensurabilmente.

Terminando, vorrei anch'io offrire il mio *humble tribute*, i miei *nama-skāra* al genio di Raimon Panikkar, che ancora in anni lontani ha contribuito a determinare e orientare la mia vocazione indologica. Ricordo ancora l'esperienza di novità e scoperta, sorta di fuoco incandescente, che fu per me la prima lettura in inglese del suo *Myth, Faith and Hermeneutics*.

²⁸ R. Panikkar, *Blessed Simplicity: The Monk as Universal Archetype* (New York, Seabury Press, 1982; tr. it. *La sfida di scoprirsi monaco*, Assisi, Cittadella, 1991).

Cross-cultural Studies (New York-Ramsey-Toronto, Paulist Press, 1979)²⁹, già all'epoca un compendio della sua teologia, così ricco di profonde intuizioni e memorabili caratterizzazioni (penso, ad esempio, alla sua trattazione dei miti di Prajapati e Śunahśepa, alla magistrale delineazione della fede, *śraddhā*, quale dimensione antropologica costitutiva, da non confondersi con la sfera della credenza, alle pagine su *advaita* e *bhakti*). O, ancora, ricordo l'impatto ch'ebbero su di me le letture d'altri testi quali *Spiritualità indù. Lineamenti* (Brescia, Morcelliana, 1975) e il già evocato *Blessed Simplicity*, del 1982. Il mio primo incontro personale con Panikkar risale alla metà degli anni Ottanta, in occasione d'alcuni corsi di studi promossi dalla *Pro Civitate Christiana* presso la Cittadella di Assisi. Furono proprio quegli incontri a spingermi, dopo aver conseguito la laurea in *Storia delle religioni* sotto la guida dei prof. Franco Michelini-Tocci e Mario Piantelli, a continuare i miei studi di dottorato presso la *University of California*, a Santa Barbara, dove il Panikkar insegnava. Anche se non lo ebbi quale mio professore (proprio in quell'anno, il 1987, egli lasciò l'insegnamento!), ebbi comunque la fortuna di poterlo frequentare in occasione d'alcuni seminari e ritiri di meditazione. Mi pare dunque appropriato terminare questa comunicazione con la citazione d'un celebre verso, il terzo, del *Viveka-cudā-maṇi* («Il diadema della discriminazione»), un testo ascritto a Śāṅkara (anche se quasi certamente non suo):

*durlabham trayam evaitad devānugraha-betukan
manuṣyatvaṁ mumukṣutvaṁ mahā-puruṣa-saṁśrayab*

(Difficili ad attingersi sono invero questi tre, e dovuti solo alla grazia divina:
la condizione umana, il desiderio di liberazione e l'associazione con un saggio eminente)

Penso che per molti qui presenti – certo per me – l'incontro con Panikkar abbia costituito l'incontro con un *mahā-puruṣa*, un maestro eminente proprio nel suo *non* volerlo essere, nel suo *non* pensare d'esserlo: esempio e guida lungo la via che mena alla libertà, al *mokṣa*. Raimon Panikkar è la testimonianza vivente del desiderio bruciante per la liberazione, *mumukṣutva*, un fuoco inestinguibile che da sempre muove i suoi passi, il suo genio intellettuale e soprattutto il suo cuore. E come fuoco incandescente, fiamma viva, egli ha «acceso» e continuerà ad «accendere» innumerevoli menti e cuori per condurli ad abbeverarsi alla Fonte della gioia, *ānanda*, in Dio.

²⁹ Tr. it. Mito, *fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà* (Milano, Jaca Book, 2000).