

Rivista STUDI ECUMENICI

ISSN 0393-3687

Direttore responsabile: Teclè Vetrali

Direttore di Redazione: Lorenzo Raniero

Comitato di Redazione: S. Cavalli, M. Dal Corso, P. Dozio, S. Morandini, G. Patton, L. Raniero, R. Sgarbossa

Segreteria di Redazione: S. Cavalli, P. Dozio, G. Patton, R. Sgarbossa

Comitato scientifico: A. Birmelé, S. Cavalli, G. Cereti, E. Genre, G. Dal Ferro, R. Giraldo, D. Korsch, B. Petrà, L. Raniero, N. Valentini, T. Vetrali, P. Yfantis

Redazione e Amministrazione

Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino

Castello 2786 – 30122 Venezia

Tel. 041 5235341 – Fax 041 2414020

e-mail: rivista.studiecumenici@isevenezia.it

Suppl. al n. 1-2 del 2020 di "Studi Ecumenici" – rivista trimestrale
Poste Italiane s.p.a. - Sped. in Abb. Postale
MBPA/CENTRO-NORD/163/A.P./2020 - Periodico ROC



Aderente all'USPI
Unione Stampa
Periodica Italiana

Autorizzazione del Tribunale di Venezia, n. 1415, in data 7.3.2002
Proprietario/Editore Provincia S. Antonio dei Frati Minori
Via Guido Guinizzelli, 3 - 40125 Bologna
P.IVA/TVA/VAT/MWSt. 01098680372

Stampa: Pazzini Stampatore Editore srl
via Statale Marecchia, 67 – 47826 Verucchio, fraz. Villa Verucchio (RN)

a cura di

M. Dal Corso - D. Vannozzi

EDUCARE ALLA DIVERSITÀ RELIGIOSA

*Note dal percorso formativo del
Master in Dialogo Interreligioso*

41 QUADERNI DI
STUDI ECUMENICI



VENEZIA 2020
ISE San Bernardino

L'Induismo e l'altro

di Antonio Rigopoulos *

L'India è una federazione di Stati con una popolazione attualmente pari a circa 1 miliardo e 300 milioni di persone, quasi il triplo rispetto ai circa 470 milioni del 1962, quand'io nacqui. In pratica una persona su sei che abita il nostro pianeta vive nel subcontinente indiano. La lingua più parlata è la hindi, ch'è la lingua ufficiale, ma ogni Stato dell'Unione Indiana presenta una lingua e una cultura sue proprie. Ad esempio, il centro economico dell'India è la megalopoli di Mumbai (precedentemente chiamata Bombay) ed essa è la capitale di uno Stato, il Maharashtra, equiparabile per dimensioni all'Italia ma con una popolazione quasi doppia rispetto a quella italiana (circa 116 milioni di abitanti, di cui almeno 20 concentrati a Mumbai). La lingua dello Stato del Maharashtra è la

* Professore ordinario di Indologia presso il Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea dell'Università Ca' Foscari, Venezia. Tra le sue pubblicazioni: *Hinduismo* (Queriniana, 2005); *Guru. Il fondamento della civiltà dell'India* (Carocci, 2009); *The Mahānubhāvs* (Anthem Press, 2011); "The Construction of a Cultic Center through Narrative: The Founding Myth of the Village of Puttaparthi and Sathya Sai Baba", in *History of Religions*, 54 (2014) 2, p. 117-150; *Silenzio, gesto, parola: i linguaggi dell'Assoluto del Sai Baba di Shirdi*, in M. RAVERI - L.V. TARCA (a cura), *I linguaggi dell'Assoluto* (Mimesis, 2017), p. 255-285; *Asceti e termitai. A proposito di Buddhacarita 7,15*, in A. CRISANTI - C. PIERUCCINI - C. POLICARDI - P. M. ROSSI (a cura), *Anantaratnāprabhava. Studi in onore di Giuliano Boccali* (Ledizioni, 2017), vol. 1, p. 195-215; *Il corpo umano è un termitaio nelle cui profondità si annida un cobra. Note sul Vammika Sutta*, in F. BERTO - L. CANDIOTTO (a cura), *È tutto vero. Saggi e testimonianze in onore di Luigi Vero Tarca* (Mimesis, 2018), p. 231-252; *Transcending the Body, Exhibiting the Body: Notes on the Ideology and Practice of Hindu Asceticism*, in C. CREMONESI - F. FAVA - P. SCARPI (a cura), *Il corpo in scena: tecniche, rappresentazioni, performance* (Libreria Universitaria, 2018), p. 81-101; *Il samādhi dello Yoga classico e la sua svalutazione nell'Advaita Vedānta di Śaṅkara*, in F. FRESCHI - F. FABBRO (a cura), *Yoga e Advaita. Antiche tradizioni indiane* (Carocci, 2019), p. 32-61; *Tolerance in Swami Vivekānanda's Neo-Hinduism*, in *Philosophy & Social Criticism*, 45 (2019) 4, p. 438-460.

marāṭhī, i cui inizi risalgono all'XI secolo e la cui letteratura è molto ricca. Analogo discorso si può fare per ogni Stato dell'Unione Indiana (che ne conta ben 29) che ha sua propria lingua e letteratura, storia, identità culturale, ecc. Di fatto la maggioranza degli indiani parla più di una lingua e molti, oltre alla propria lingua madre e alla hindī, conoscono bene l'inglese per il motivo del lungo dominio coloniale britannico.

Pensando all'Induismo, a noi occidentali viene da immaginare una realtà omogenea, unitaria. In realtà esso è una 'categoria ombrello' sotto cui si cela un'ampia varietà di religioni e filosofie. Definire l'Induismo, la cui prima manifestazione si colloca intorno al 1500-1200 a.C. con l'emergere delle prime raccolte dei *Veda*, non è affatto semplice anche perché noi siamo soliti riferire la religione a un'istituzione (la Chiesa) e a un testo sacro (la Bibbia), alla credenza in una divinità suprema, mentre tutto ciò è assai problematico nel contesto indiano. Qui infatti ci si imbatte in religioni non teiste (come il Buddhismo), religioni che non sono riconducibili a testi scritti (ovvero che prediligono l'oralità rispetto alla scrittura) e religioni prive di significativi centri istituzionali. Coesistono nel subcontinente indiano svariate forme di culto e molte diverse teologie: monoteismi, non-dualismi, dualismi, politeismi, ecc. A rigore, non esistono in sanscrito – la lingua classica dell'India antica – parole che traducono i nostri concetti di religione e filosofia. Il termine che più si avvicina a religione è *dharmā*, traducibile quale norma/bene/pietà, mentre il termine che più si avvicina a filosofia è *darśana*, traducibile con visione/sguardo/punto di vista sulla realtà. Come possiamo intuire già da questa premessa, il mondo indiano è costitutivamente plurale e complesso, una realtà altamente differenziata.

Nell'Induismo vi è il primato dell'ortoprassi su ogni ortodossia, giacché i fedeli sono anzitutto chiamati a uniformarsi a un determinato tipo di comportamento rituale. La dimensione del rito è preponderante rispetto alla credenza. Ciò che fonda l'appartenenza religiosa sono una serie di pratiche, di riti di passaggio detti *saṃskāra* – in tutto sedici – termine che possiamo tradurre con "sacramento". Paradossalmente, in India si può essere non credenti ma venir considerati buoni hindu qualora si rispettino un insieme

di riti. Viceversa, ancorché molto pii se non ci si conforma a determinati comportamenti si è considerati cattivi hindu e si può persino essere scomunicati dalla propria casta. Infatti appartenenza di casta e Induismo si coimplicano. Ogni hindu nasce in un determinato gruppo sociale dal quale eredita una "divinità della famiglia" (*kula-devatā*) e un certo tipo di pratiche culturali che costituiscono il suo tratto distintivo. Da adulto, egli/ella potrà poi eleggere quella ch'è chiamata la sua "divinità di elezione" (*iṣṭadevatā*), ovvero la divinità che sente più vicina a sé e a cui è specialmente devoto/a. Se paragoniamo l'Induismo a un grande albero di Banyan (*Ficus benghalensis*), ogni divinità con la sua propria "tradizione" (*sampradāya*) di fedeli è equiparabile a un ramo di quest'albero.

1. Le origini dell'Induismo: i Veda

La origini dell'Induismo rimontano ai *Veda*, termine che deriva dalla radice verbale *vid* e significa "sapienza". Il nucleo più antico della rivelazione vedica è costituito dal *R̥gveda*. Si tratta di un insieme di poco più di mille inni di lode, le *R̥c*, che erano recitati per invocare le molte divinità del *pantheon* durante l'esecuzione dei riti sacrificali. I *Veda* per secoli non furono messi per iscritto ma trasmessi di bocca in orecchio grazie a raffinate mnemotecniche, a conferma del primato dell'oralità sulla scrittura. Essi sono dogmaticamente reputati non umani (*apauruṣeya*), rivelazione trascendente: estrinsecazione sotto forma di suoni (*mantra*) del sommo *Brahman* ovvero dell'Assoluto. La dimensione rituale è onnipervasiva e il fondamento teologico dei *Veda* è giustappunto il sacrificio. La parola *karman*, che vuol dire azione, qui indica espressamente l'atto per eccellenza ossia l'atto rituale. Ancorché gli dèi (*deva*) del *pantheon* vedico siano innumerevoli (convenzionalmente 33), essi sono considerati manifestazioni di un unico principio supremo: si pensi ad Agni, il fuoco personificato che ha la funzione di portare il sacrificio in cielo; a Indra, il re degli dèi; a Soma, ch'era identificato con una pianta allucinogena; e poi ancora a Mitra, a Varuṇa, a Aditi, a Uṣas, a Vāc, ecc. In età post-vedica, alcune divinità minori diverranno divinità pantee, come ad esempio Viṣṇu e Śiva. Si osser-

vi che se la parte più antica della rivelazione vedica è incentrata sul rito, la parte più tarda che comprende le *Upaniṣad* enfatizza invece la conoscenza (*jñāna*) quale viatico alla liberazione (*mokṣa*).

2. La società indiana, le caste

Nella società indiana possiamo distinguere quattro grandi categorie sociali dette *varṇa* (letteralmente "colore"):

- i *brāhmaṇi* ossia i sacerdoti, il cui colore simbolico è il bianco richiamante la purezza;
- gli *kṣatriya* ossia i guerrieri e i principi, il cui colore simbolico è il rosso richiamante il sangue;
- i *vaiśya* ossia gli agricoltori, gli artigiani e i mercanti, il cui colore simbolico è il giallo richiamante la terra;
- gli *śūdra* ossia i servi, gli addetti ai servizi più umili chiamati a servire i tre *varṇa* più elevati, il cui colore simbolico è il nero richiamante l'impurità.

Vi sono poi i privi di *varṇa* ossia gli "intoccabili" (*aspr̥śya*, *caṇḍāla*), meglio noti come *dalit* (lett. "oppressi/schiacciati"), costretti a svolgere le attività ritenute massimamente impure. Oggi essi sono raggruppati nelle numerose *Scheduled Castes* che contano più di 200 milioni di persone.

In quanto *outsider*, tutti gli stranieri sono esclusi da tale schema generale e considerati alla stregua di barbari (*mleccha*).

Ciò detto, quando uno hindu pensa alla casta egli/ella non pensa anzitutto ai *varṇa*, che costituiscono piuttosto una cornice di riferimento, bensì alle *jāti* (lett. "nascita") le quali sono alcune migliaia. Per quanto strano possa sembrare, gli hindu individuano abbastanza agevolmente la *jāti* cui qualcuno appartiene: ne è spia rivelatrice il suo nome, la zona dove abita, il suo lavoro, il suo modo di parlare, il tipo di vestiti che porta e il modo d'indossarli, ecc.

L'appartenenza alla *jāti* si fonda su tre principi (*lakṣaṇa*):

- l'endogamia ossia l'unirsi in matrimonio esclusivamente tra appartenenti alla stessa *jāti* o *jāti* reputate affini;
- l'ereditarietà del lavoro;
- la commensalità ossia il fatto che si può mangiare solo insie-

me a persone appartenenti alla stessa *jāti* o a *jāti* reputate affini. Si tratta di un tabù alimentare riferibile alle nozioni di purezza e impurità.

Come ben si intuisce, in India il fatto religioso non è un affare privato ma ha piuttosto una dimensione sociale da cui è inseparabile. Il clan familiare e la casta sono indissolubilmente intrecciati all'appartenenza religiosa. Le stesse divinità sono inquadrare nell'ambito dei *varṇa*. Così ad esempio Kṛṣṇa, *avatāra* (lett. "discesa" [nel mondo]) di Viṣṇu, è uno *kṣatriya* ossia un principe così come lo è Rāma, altro popolarissimo *avatāra* di Viṣṇu.

Il rispetto dei tre principi fondanti l'appartenenza di casta può essere contravenuto ai due estremi della scala sociale. Si tratta però di eccezioni che confermano la regola. Così chi appartenga a una casta elevatissima, uomo o donna che sia, può comportarsi un po' come gli pare (si osservi ad esempio che l'India è stata la prima nazione al mondo ad avere un primo ministro donna), e chi appartenga a un'infima casta è paradossalmente assai libero giacché non può scendere più in basso di quanto già non sia. D'altro canto, i bimbi così come gli asceti e i santi sono reputati essere senza casta ovvero prescindere. Nonostante nell'India contemporanea il sistema di *varṇa* e *jāti* si sia indebolito (specie nei contesti urbani) esso rimane a fondamento della società. E ciò rimane vero ancorché l'apostolo della non-violenza M.K. Gandhi (1869-1948) e celebri maestri quali Rāmākṛṣṇa (1836-1886) e Sāi Bābā (m. 1918) abbiano sostenuto l'esistenza di un'unica 'casta', quella del genere umano.

Grande è la difficoltà nel riuscire a comprendere e dipanare una materia così complessa ma, almeno a scopo didattico, si possono enucleare cinque componenti essenziali che fondano il cosiddetto Induismo:

1. La componente dei sacerdoti *brāhmaṇi* ossia di coloro che si arrogano il monopolio del *Brahman*, dell'Assoluto. Da sempre un'élite minoritaria, essi sono la categoria sociale più elevata e i detentori del sacro. La gran parte di ciò che si può leggere sull'Induismo concerne il *brāhmaṇesimo*. Oggi si calcola che i *brāhmaṇi* siano poco più del 4% della popolazione totale;

2. La componente dei grandi movimenti ascetici comprendente le scuole della rinuncia (*saṃnyāsa*) e dello *Yoga*, il Buddhismo e il Giainismo. Per molti aspetti essa si oppone all'ortodossia brāhmaṇica rigettando la rivelazione vedica, la teologia sacrificale e la suddivisione in caste;
3. La componente delle correnti devozionali ossia della *bhakti*, all'interno delle quali si ha il primato dell'amore che fonda il rapporto esclusivo del devoto con la divinità di elezione (Viṣṇu, Śiva, la Dea, ecc.). S'instaura qui un rapporto personale tra il fedele e la divinità, la quale si comunica a lui/lei per grazia;
4. La componente della religiosità di villaggio o folklorica. Nei villaggi, vera e propria cellula della civiltà indiana, erano e sono praticati un'amplessima varietà di culti;
5. La componente tribale ossia le realtà degli "abitatori originali" (*ādivāsin*) dell'India prima dell'arrivo delle popolazioni indoarie, abitanti le aree più marginali, impervie e inospitali (aree montane, desertiche, boschive). Ancorché presenti in tutto il subcontinente essi sono specialmente diffusi nell'India nord-orientale. Complessivamente, si stima che gli *ādivāsin* o *Scheduled Tribes* costituiscano oggi l'8,5% circa della popolazione totale.

3. Alcuni aspetti teologici

Come s'è detto la componente brāhmaṇica è di somma importanza nella storia del pensiero indiano, rappresentando essa l'*élite* sociale e culturale dell'India antica e moderna, da cui derivano la quasi totalità delle dottrine teologiche.

Punto di partenza essenziale e assioma panindiano è che la vita sia dolore, che l'esistenza sia male, essendo inevitabilmente segnata da malattia, vecchiaia e morte ovvero rosa dal tarlo dell'impermanenza (si ponga mente alla prima nobile verità buddhista: *sarvaṃ duḥkham*, "tutto è disagio/sofferenza"). L'organismo umano è paragonato a un carro. Se alla nascita siamo generalmente "ben equipaggiati" e funzionanti, col passare degli anni gli elementi di

cui siamo composti vengono a usurarsi e a un certo punto inevitabilmente si sfaldano e il 'carro' ossia la nostra individualità psicofisica va in pezzi. Tutti siamo preda delle fauci del tempo/morte e il tema fondamentale delle religioni dell'India è come sia possibile affrancarsi da tale destino.

Ogni essere è ritenuto soggiacere al ciclo inconcludente e doloroso della rinascita, il *saṃsāra*. Ancorché tale ciclo di rimorti e rinascite, senza apparente soluzione di continuità, possa apparire una concezione consolatoria (è questa un'errata e diffusa convinzione in ambito *New Age*), essa è viceversa una credenza che amplifica a dismisura la pena dell'esistere. Il fine ultimo è infatti quello di trovare una via d'uscita da questa condizione di sofferenza che accomuna tutti e tutto, dal filo d'erba al grande demiurgo Brahmā. Secondo la tradizione hindu è l'attaccamento all'azione, al *karman*, a veicolare la rinascita. In altri termini sono le nostre azioni a vincolarci a essa, anzitutto a motivo dei nostri desideri egoici. Il *karman* è detto essere tripartito e consiste in ciò che si fa, ciò che si dice e ciò che si pensa. In tale ottica, il *karman* è il tutto dell'uomo. Si è dunque intrappolati nel *saṃsāra* a causa dell'invischiamento karmico il quale, a sua volta, è riferito a un'originaria ignoranza, *avidyā*, la cui provenienza e ragion d'essere sono un mistero. *Avidyā* infatti è reputata essere *anādi*, "senza inizio".

Orbene, se la vita dell'uomo è intrisa del *karman* come sarà possibile liberarsene e interrompere il circolo vizioso di *avidyā-karma-saṃsāra*? È questa la grande domanda di tutte le religioni e filosofie dell'India.

Nelle tradizioni ascetiche sono state elaborate varie tecniche volte alla minimizzazione del *karman*. Ad esempio, lo Yoga persegue quest'obiettivo tramite l'immobilizzazione del corpo, il silenzio e lo svuotamento della mente (*samādhi*). Ma la riduzione del *karman* non è ritenuta di per sé sufficiente. Un verso di un celebre inno, il *Vivekacūḍāmaṇi* attribuito al grande Śaṅkara (VIII secolo) fondatore dell'Advaita Vedānta, dice che per uscire dal ciclo del *saṃsāra* sono indispensabili tre cose: la rinascita in forma umana; il desiderio per la liberazione; l'incontro con un maestro autorevole. Infatti, ancorché la vita in quanto tale sia considerata un male la vita umana

quale *mezzo* è reputata occasione inestimabile per la liberazione giacché tramite essa è possibile attingere quella conoscenza che sola può condurre al fine ultimo della liberazione. Per meglio comprenderne la preziosità è utile riferirsi a un racconto che il Buddha fece al suo discepolo Ānanda. Lo si può così riassumere: si pensi a un oceano sconfinato e s'immagini che una volta ogni migliaia di anni fuoriesca da esso un mostro marino. Ora s'immagini di gettare in quest'oceano un salvagente e che il mostro marino, quand'emerga in superficie, 'centri' con la testa il salvagente. Ecco, altrettanto rara e dunque sommamente preziosa è ritenuta essere la rinascita in forma umana.

In tale ottica il perdersi nelle preoccupazioni mondane, lo smarrirsi nelle sollecitudini ansiose di questo mondo, significa sprecare la grande occasione della vita in quanto esse non aiutano a pervenire al *mokṣa*, alla liberazione, ma anzi legano sempre più al divenire *saṃsārico*. Il fatto è che il desiderio della liberazione (*mumukṣutva*) è anch'esso oltremodo raro. Per tale ragione, è reputato indispensabile l'incontro con un maestro autorevole ossia un *guru* (lett.: "pesante") che ci prenda per mano e ci guidi alla mèta. Significativamente, il *guru* è venerato quale un *avatāra*, un'incarnazione divina che si comunica a noi con la parola e con l'esempio.

Nell'Induismo, quattro sono i fini legittimi dell'esistenza umana (*puruṣārtha*). In ordine ascendente essi sono:

1. Il *kāma* ossia il piacere erotico ed estetico, la ricerca del bello;
2. L'*artha* ossia il benessere economico, l'utile, la ricchezza;
3. Il *dharma* ossia la norma, i valori morali, la rettitudine, la pietà, il bene;
4. Il *mokṣa* ossia la liberazione dal ciclo inconcludente e doloroso di nascite e morti.

Vi è tutta un'ampia e minuziosa trattatistica (*Śāstra*) su ciascuno di tali fini.

Ancorché gli orientamenti teologici e filosofici siano molteplici e anche confliggenti l'uno con l'altro, tutti si prospettano quali vie d'attingimento del *summum bonum* del *mokṣa*.

4. Kṛṣṇa e la liberazione dal *saṃsāra*

La *Bhagavadgītā*, il "Canto del Glorioso Signore", può essere a buon diritto considerato il "Vangelo dell'India" ed è parte integrante dell'immensa epopea del *Mahābhārata* nella quale si narra della grande guerra tra i cinque Pāṇḍava, gli eroi buoni esemplificanti il *dharma*, e i cento Kaurava, tipizzanti il male e l'empietà, l'*adharmā*. Si tratta di un dialogo tra Kṛṣṇa, discesa nel mondo del dio Viṣṇu, e Arjuna, il grande guerriero dei Pāṇḍava, di cui Kṛṣṇa è l'auriga. Esso ha luogo immediatamente prima che inizi il terribile scontro nella piana del Kurukṣetra.

Nella *Bhagavadgītā* Kṛṣṇa insegna a Arjuna una via per superare il *karman*. Non essendo possibile trascendere l'azione in virtù della sola ascesi, egli insegna la liberazione dal *karman* per mezzo del *karman* medesimo. Kṛṣṇa spiega ad Arjuna che si deve agire aderendo sempre a quello che è il "dovere proprio" (*svadharma*), ossia in accordo con quanto l'appartenenza di *varṇa* e *jāti* ci impongono di fare. Tale dovere va compiuto al meglio delle proprie capacità, mobilitando la mente e il cuore, *ma senza attaccamento ai frutti che ne deriveranno*, liberi dall'esito. Questa è la via ch'è reputata depotenziare il *karman* e consentire l'affrancamento dal *saṃsāra*. Si deve dunque agire (non possiamo farne a meno!) nel solco del *dharma* ma senza fini egoistici o per lucrare un qualche vantaggio. Si tratta della dottrina dell'azione disinteressata (*naiṣkarmya*): ognuno deve 'bruciare se stesso' nelle azioni che compie senza attendersi niente in cambio. Allorché la mente sia votata al perseguimento del *dharma*, fissa nella contemplazione dell'onnipresenza divina, le azioni compiute tramite il corpo e i sensi si trasmutano in un servizio volto al bene del mondo (*lokasaṃgraha*), senza che la persona ne sia karmicamente coinvolta. Allora, ogni suo atto è come uno scrivere sull'acqua che non lascia tracce. Cruciale è il riconoscimento dell'intenzione che muove l'azione, giacché fino a quando l'intenzione sarà egoistica la liberazione dal circolo *saṃsārico* sarà impossibile.

La conoscenza liberatrice (*vidyā, jñāna*) è un'esperienza trasfigurante. Kṛṣṇa nel ruolo di maestro divino riveste somma importanza

giacché solo il *guru* può farci approdare all'altra riva del *mokṣa*. Invero, tale primazia del maestro è a fondamento delle civiltà dell'India.

Tutti sono destinati alla liberazione. L'idea è che si tratti solo di una questione di tempo giacché il destino ultimo dell'uomo è quello di "tornare a casa", di tornare a essere in Dio. Il problema è che l'uomo non ne è consapevole, non se ne rende conto. Ogni via di liberazione è volta a ridestarci a ciò che siamo e quindi alla piena e vera libertà dei figli di Dio. Per la tradizione indiana le vie che conducono al *mokṣa* sono essenzialmente tre: la via dell'azione (*karmamārga*), la via della conoscenza (*jñānamārga*) e la via dell'amore (*bhaktimārga*), tutte mirabilmente sintetizzate nella *Bhagavadgītā*.

5. L'Induismo e le altre religioni

La ruota del *saṃsāra*, il ciclo incessante di vita, morte e rinascita dal quale ci si deve affrancare, è un dogma condiviso da tutte le religioni dell'India. Il Buddhismo antico, così come l'Induismo, consta di varie scuole e correnti, di cui circa una dozzina di principali. Sorto in India intorno al VI-V secolo a.C., esso vi si è diffuso per circa un millennio per poi inaridirsi e uscire dal subcontinente espandendosi in tutta l'Asia (oggi in India si contano circa 9 milioni di buddhisti, la gran parte dei quali sono i cosiddetti neo-buddhisti suscitati dalle conversioni di massa promosse dal *leader* degli 'intoccabili' B. R. Ambedkar, 1891-1956). Il Buddhismo si origina quale esperienza ascetica e monastica e ancorché prescinda dalla credenza in una divinità suprema ha avuto grande importanza nello sviluppo dello stesso Induismo. Le varie religioni presenti su suolo indiano non sono infatti da concepirsi quali compartimenti stagni. Esse hanno interagito tra loro per secoli, in una dialettica che ha comportato tanto opposizioni e scontri quanto mutue fertilizzazioni.

Nella prospettiva hindu, le religioni e filosofie dell'India si suddividono in due grandi blocchi: quelle che riconoscono il fondamento dei *Veda*, dette *astika* (in cui rientrano tutti i *sampradāya* hindu), e quelle che rifiutano i *Veda*, dette *nāstika* (in cui rientrano il materialismo, il Buddhismo e il Giainismo). Il termine *astika* significa "quelli

del c'è" e individua coloro che credono in una divinità suprema, nella realtà del *Brahman*. Invece il termine *nāstika* significa "quelli del non c'è" e individua coloro che rigettano il piano metafisico.

I buddhisti rifiutano i *Veda*, la ritualità sacrificale e la credenza nel *Brahman* e non riconoscono l'autorità sacerdotale e la gerarchia castale essendo piuttosto fautori della pari dignità di tutti gli esseri umani (e questo è uno dei motivi che ha spinto e spinge molti indiani a convertirsi al Buddhismo e al Cristianesimo, ravvisando nel loro egalitarismo una possibilità di riscatto sociale). Inoltre, mentre gli hindu assegnano uno statuto divino alla propria lingua sacra (il sanscrito e prim'ancora il vedico), i buddhisti considerano ogni linguaggio come meramente convenzionale, frutto d'uomo. Tutte le tradizioni buddhiste rigettano l'idea di un Assoluto e di un'anima (*ātman*) eterna e trascendente e prospettano una "via di mezzo" (*madhyama pratipad*) tra gli estremi del sostanzialismo (*śāśvatavāda*) e del nichilismo (*ucchedavāda*): tale via mediana è il nobile ottuplice sentiero (*āryāṣṭāṅgikamārga*) che esita nel *nirvāṇa*, la definitiva cessazione del dolore e della rinascita.

Sempre intorno al VI-V secolo a.C. e dunque parallelamente al Buddhismo è venuto sviluppandosi il Giainismo. A differenza del Buddhismo esso non è mai uscito dall'India, diffondendosi principalmente nella regioni centrali e meridionali del subcontinente. Il Giainismo è religione radicalmente ascetica: il termine deriva da *jina*, lett. "vittorioso", poiché così sono chiamati i santi che hanno "attraversato il guado" (*tīrthāṅkara*) assicurandosi una via d'uscita dal *saṃsāra*. Seppur ateo il Giainismo crede nell'esistenza di una molteplicità di anime che, al fine di purificarsi, devono sottoporsi a un processo catartico estremamente impegnativo. Infatti esso può giungere fino al suicidio rituale, che non è invece ammesso nell'Induismo e nel Buddhismo. Anche all'interno del Giainismo si distinguono diversi orientamenti, *in primis* quelli rappresentati dalle scuole degli Śvetāmbara (lett. "i vestiti di bianco") e dei Digambara (lett. "i vestiti di spazio" ossia nudi).

Oltre al Buddhismo e al Giainismo (che oggi conta poco più di 5 milioni di fedeli), in India sono presenti anche altre religioni originariamente sorte al di fuori del subcontinente. Soprattutto a partire

dal XIII secolo, con l'affermarsi dei sultanati islamici e poi dell'impero Mughal, l'Islam prese stabilmente piede divenendo parte integrante della civiltà indiana. Oggi l'Islam è la religione professata da circa il 14% della popolazione, ovvero da almeno 180 milioni di persone. Per effetto del secolare dominio musulmano, in India furono introdotte la lingua persiana e la lingua urdu. Ancorché molti hindu guardino all'Islam nel suo insieme come a un'entità omogenea, è necessario tenere presente la sua pluralità d'indirizzi e correnti. Seppure a prevalenza sunnita, l'Islam ha infatti conosciuto sviluppi assai differenti nei vari contesti regionali nei quali è andato consolidandosi.

Se il rapporto tra Induismo e Islam è stato contrassegnato da momenti di aspro antagonismo esso ha però anche dato luogo allo sviluppo di una spiritualità integrativa. Ad esempio, il celebre poeta e mistico Kabir vissuto a cavallo tra XV e XVI secolo è il paradigma di una spiritualità che coniuga elementi sia islamici che hindu ed è venerato dai fedeli d'entrambe le religioni. E il Sikhismo, sviluppatosi nella regione settentrionale del Punjab verso la fine del XV secolo (ove è tutt'ora prevalente), è una religione frutto dell'incontro tra Induismo e Islam che oggi conta circa 22 milioni di fedeli.

Altre significative minoranze religiose sono il Cristianesimo (il 2,3% della popolazione totale, ossia circa 30 milioni di persone), lo Zoroastrismo o Parsismo (la religione dell'antica Persia, oggi ridotta numericamente a meno di 60.000 fedeli prevalentemente concentrati nell'area di Mumbai) e l'Ebraismo (che oggi conta non più di 5.000 fedeli, anch'essi concentrati per la maggior parte a Mumbai).

Analogamente a quanto avviene in Occidente, va segnalato che anche in India cresce la secolarizzazione e aumentano le percentuali dei non credenti, in particolar modo nei centri urbani.

Nonostante lungo i secoli vi siano stati scontri anche sanguinosi tra le diverse religioni (tra gli stessi hindu: *Śivaiti* contro *viṣṇuiti*, ecc.), è importante sottolineare che i periodi di tolleranza e reciproco riconoscimento tra le fedi hanno costituito una delle caratteristiche salienti della civiltà indiana ove si sono sperimentate interazioni e vie di convivenza all'interno di un quadro intrinsecamente complesso e plurale.

6. Il neo-Induismo e Vivekānanda

Il tema della tolleranza o del cosiddetto inclusivismo è importante e affonda le sue radici nell'età vedica. Esso ha favorito lo sviluppo di un gran numero di credenze, nel rispetto dell'idea che seppur vi sono molte divinità nondimeno i saggi riconducono tale pluralità a un unico principio ovvero il *Brahman*. Ad esempio, se si appartiene a un *sampradāya* che venera Śiva quale Dio supremo le altre divinità saranno comunque rispettate e concepite quali ipostasi di Śiva, nomi e forme dell'identico nume. La stessa cosa vale per le altre correnti hindu, per ognuna delle quali la propria divinità d'elezione è il Volto dell'Assoluto. Va poi osservato che, a rigore, il *Brahman* è ineffabile giacché trascende tutti i nomi e tutte le forme.

Il tema della tolleranza ha dunque notevole rilevanza. Acutamente, l'indologo tedesco Paul Hacker ha coniato per esso il termine 'inclusivismo' o, meglio, 'inclusivismo gerarchico'. In tale prospettiva, si ritiene che tutte le tradizioni filosofiche e religiose siano vere ma in misura variabile: si determina pertanto una classificazione che suddivide i vari *darśana* in base al loro 'grado di verità' (che naturalmente varia a seconda del punto di vista di ciascuno). Ad esempio, nelle dossografie di autori Vedāntin di orientamento non-dualista (*advaita*) al livello più basso è posto il materialismo mentre al livello più alto è posto il proprio *darśana*, reputato essere l'acme della verità.

Nel Giainismo si dà un orientamento simile, chiamato prospettivismo, che si può riassumere con un celebre apologo indiano: si immagini di essere ciechi dalla nascita e di imbattersi in un elefante. Accostandosi a esso e toccandone la sola proboscide, si riterrà che l'animale abbia la forma della proboscide. Ma se un'altra persona, cieca come noi, ne toccherà l'orecchio oppure la zanna, egli/ella crederà che l'animale abbia quella determinata forma e non un'altra. L'insegnamento che ne deriva è che nessun punto di vista è esaustivo ma che è necessario considerare più punti di vista insieme per poter avvicinarsi a comprendere la realtà nella sua interezza.

Orbene, sia la visione dell'inclusivismo gerarchico che quella del prospettivismo sono declinazioni di un pensiero che tiene conto

del punto di vista altrui. In particolare, l'inclusivismo è una caratteristica di quello che gli studiosi hanno chiamato neo-Induismo ovvero l'Induismo della modernità, che noi abbiamo conosciuto e assimilato *in primis* grazie allo Swami Vivekānanda (1863-1902). Si ponga mente alla sua storica partecipazione alla prima edizione del *World's Parliament of Religions*, svoltasi a Chicago nel 1893.

Vivekānanda, nome che significa "la gioia che scaturisce dalla discriminazione", è stato il 'San Paolo' dell'Induismo (ancorché non aspirasse a convertire nessuno), il primo missionario dell'Induismo in Occidente da lui propugnato quale "Madre" di tutte le religioni. Egli era discepolo del maestro Rāmākṛṣṇa, suo connazionale bengalese.

Rāmākṛṣṇa, devoto alla dea Kālī, fu un mistico straordinario. Nel corso della sua vita volle mettersi alla scuola di maestri di tradizioni religiose diverse: così per alcuni anni seguì la disciplina dei *sufi* dell'Islam e poi anche il Cristianesimo. Egli giunse alla conclusione che il fine ultimo di ogni religione è il medesimo, equiparandolo al tetto di una casa che può essere raggiunto in molti e diversi modi. Si osservi che Rāmākṛṣṇa, a differenza di Vivekānanda, non volle istituire gerarchie nel suo inclusivismo.

Ispirandosi al suo *guru*, Vivekānanda fondò una comunità monastica e le diede il nome di *Ramakrishna Mission*. Essa non si basava esclusivamente sulla primazia dell'esperienza contemplativa ma sottolineava l'esigenza di un Vedānta 'pratico', in particolar modo tramite la promozione dell'educazione scolastica e dell'assistenza sanitaria. Ed è così ancora oggi. Storicamente, tale enfasi sul servizio sociale (*sevā*) si deve almeno in parte all'influenza delle missioni cristiane.

L'idea di base del Neo-Induismo e di Vivekānanda è dunque che tutte le religioni sono vere/buone. La conversione è considerata negativamente, quale un segno di debolezza, in quanto comporta il rinnegamento della propria tradizione. Le religioni, nelle loro differenze e specificità, sono apprezzate come i tanti fiori di un giardino, nella consapevolezza che tutte hanno quale loro mèta il mistero ultimo. Tale mistero ultimo è paragonato a un oceano nel quale i 'fiumi' delle diverse religioni sono destinati a sfociare.

Tutti i movimenti religiosi di *guru* carismatici che hanno acquisito popolarità in Occidente sono debitori nei confronti di Vivekānanda giacché, in una prospettiva inclusivista, condividono la metafisica del Vedānta non-dualistico e l'elemento devozionale, al contempo minimizzando l'elemento rituale (e castale). Sorretti dalla pratica di un qualche tipo di prassi contemplativa ovvero di Yoga, questi movimenti sottolineano al tempo stesso l'importanza del servizio sociale.

7. Il fondamentalismo hindu

D'altro canto, si deve registrare il fatto che in opposizione al neo-Induismo moderato e tollerante, aperto all'Occidente, è presente in tutto il subcontinente anche un altro Induismo, intollerante e fondamentalista. N.V. Godse, l'estremista politico che assassinò il Mahatma Gandhi il 30 gennaio 1948, ne è un esempio. Il fondamentalismo hindu mirava e mira all'eliminazione di tutto quanto è ritenuto spurio e alieno, a partire dall'Islam e includendovi il Cristianesimo e la civiltà occidentale. Suo fine è quello di ricondurre l'India e gli indiani a una supposta purezza hindu o *hindutva*, come predicato dal suo ideologo V. D. Savarkar (1883-1966). Tale orientamento è assai diffuso nell'India contemporanea, collegandosi strettamente al partito politico da molti anni egemone del *Bharatiya Janata Party* (BJP). Si osservi che il fondamentalismo hindu non si preoccupa di ciò che accade al di fuori dei confini del paese giacché il suo interesse è tutto rivolto all'interno ossia alla salvaguardia della sua supposta identità e al recupero all'ortodossia delle 'pecore smarrite' hindu corrotte dalle sirene della modernità (occidentale). Per i fondamentalisti l'idea stessa che un non indiano possa convertirsi all'Induismo, ovvero che si possa diventare hindu grazie a un semplice atto di volontà, è irricevibile giacché si può solo *nascere* hindu: l'appartenenza si fonda su base etnica e qui è fortissimo il richiamo alla casta, alla *jāti*, che non a caso traduce "nascita".

Come in passato, nell'India contemporanea si danno dunque molti e diversi modi di essere hindu e vivere la propria religiosità. Il riconoscimento di tale complessità è presupposto indispensabile per accostarsi al mondo indiano in maniera criticamente avvertita.

- SUZUKI D.T., *Essays in Zen Buddhism*, pubblicati in tre serie, rispettivamente nel 1927, nel 1933 e nel 1934. Trad. italiana *Saggi sul Buddhismo Zen*, 3 voll., Edizioni Mediterranee, Roma, 1972, 1973, 1978.
- SUZUKI D.T., *Misticismo cristiano e buddhista*, Ubaldini, Roma, 1973.
- TOLLINI A., *Le descrizioni del buddhismo nei primi scritti dei missionari cristiani nel Giappone del XVI secolo*, in *Quaderni di Asiatica Venetiana*, n. 1, del 2005, p. 101-125.
- TONKINSON C. (ed.), *Big Sky Mind: Buddhism and the Beat Generation*, Riverhead Books, Riverhead, 1995.
- TWEED T., *American Occultism and Japanese Buddhism. Albert J. Edmunds, D. T. Suzuki, and Translocative History*, in *Japanese Journal of Religious Studies*, 32 (2005) 2, p. 249-281.
- VALIGNANO A., *Sumario de las cosas de Japón*, a cura di J.L. Álvarez-Taladriz, Sophia University, Monumenta Nipponica Monograph 9, Tokyo, 1954.
- WATERHOUSE D. (eds.), *The Origins of Himalayan Studies: Brian Houghton Hodgson in Nepal and Darjeeling 1820-1858*, Routledge Curzon, London, 2005.
- WICKREMERATNE A., *The Genesis of an Orientalist. Thomas Rhys Davids and Buddhism in Sri Lanka*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1984.
- XINZHONG Y., *Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Jen and Agape*, Sussex Academic Press, Brighton, 1996.

5. L'Induismo e l'altro

- BOCCALI G. - PIANO S. - SANI S., *Le letterature dell'India. La civiltà letteraria indiana dai Veda a oggi. Principi, metodologie, storia*, UTET, Torino, 2000.
- CALASSO R., *L'ardore*, Adelphi, Milano, 2016.
- DALRYMPLE W., *Nove vite: Alla ricerca del sacro nell'India moderna*, Adelphi, Milano, 2011.
- DAVIS R. H., *The Bhagavad Gita: A Biography*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2015.
- DELLA CASA C. (a cura), *Upaniṣad vediche*, Tea, Milano, 1988.
- DUMONT L., *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue impli-*

- cazioni, Adelphi, Milano, 1991.
- ELIADE M. (a cura), *Enciclopedia delle religioni. Vol. 9 Induismo*, Edizione tematica europea a cura di COSÌ D. M. - SAIBENE L. - SCAGNO R., Jaca Book - Città Nuova, Milano - Roma, 2006.
- HALBFASS W., *India and Europe, An Essay in Understanding*, State University of New York Press, Albany (NY), 1988.
- JAFFRELOT C. (ed.), *L'Inde contemporaine. De 1950 à nos jours*, Fayard, Paris, 2006.
- MALAMOUD C., *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Adelphi, Milano, 1994.
- OLIVELLE P., *Collected Essays II. Ascetics and Brahmins: Studies in Ideologies and Institutions*, Firenze University Press, Firenze, 2008.
- OLIVELLE P., *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford University Press, New York, 1993.
- PANIKKAR R., *I Veda. Mantramañjarī. Testi fondamentali della rivelazione vedica*, Edizione italiana a cura di M. CARRARA PAVAN, 2 voll., Rizzoli, Milano, 2001.
- PANIKKAR R., *Il dharma dell'India, Induismo. Tomo 2*, Jaca Book, Milano, 2017.
- PANIKKAR R., *Induismo e Cristianesimo*, Jaca Book, Milano, 2018.
- PANIKKAR R., *L'esperienza filosofica dell'India*, Cittadella, Assisi (PG), 2000.
- PANIKKAR R., *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Jaca Book, Milano, 2000.
- PANIKKAR R., *Spiritualità indù. Lineamenti*, Morcelliana, Brescia, 1975.
- PELISSERO A., *Filosofie classiche dell'India*, Morcelliana, Brescia, 2014.
- PIANO S. (a cura), *Bhagavad-gītā. Il canto del Glorioso Signore*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1994.
- PIANO S., *Sanātana-dharma. Un incontro con l'"Induismo"*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1996.
- PIANTELLI M., *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda*, Āśram Vidyā, Roma, 1998.
- POLLOCK S., *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*, University of California Press, Berkeley, 2006.
- RIGOPOULOS A., *Guru. Il fondamento della civiltà dell'India. con la pri-*

- ma traduzione italiana del "Canto sul Maestro"*, Carocci, Roma, 2009.
- RIGOPOULOS A., *Hinduismo*, Queriniana, Brescia, 2005.
- RIGOPOULOS A., *Osservazioni sul tema della non-violenza in M. K. Gāndhī*, in RAVERI M. (a cura), *Verso l'Altro. Le religioni dal conflitto al dialogo*, Marsilio, Venezia, 2003, p. 269-302.
- RIGOPOULOS A., *Tolerance in Swami Vivekānanda's Neo-Hinduism, in Philosophy and Social Criticism*, 45 (2019) 4, p. 438-460.
- SAINT-MEZARD I., *Atlas de l'Inde. Une nouvelle puissance mondiale*, Éditions Autrement, Paris, 2016.
- SANI S. (a cura), *Ṛgveda. Le strofe della sapienza*, Marsilio, Venezia, 2000.
- SERRA F. (a cura), *Filosofie dell'India. Un'antologia di testi*, Carocci, Roma, 2018.
- SERRA F. (a cura), *Hinduismo antico. Volume primo. Dalle origini vediche ai Purāṇa*, Mondadori, Milano, 2010.
- SONTHEIMER G.D., *Hinduism: The Five Components and their Interaction*, in SONTHEIMER G.D. - KULKE H. (eds.), *Hinduism Reconsidered*, Manohar, Delhi, 1989, p. 197-212.
- TORELLA R., *Il pensiero dell'India. Un'introduzione*, Carocci, Roma, 2008.
- VIRMANI A., *Atlas historique de l'Inde. Du VI^e siècle av. J.-C. au XXI^e siècle*, Éditions Autrement, Paris, 2012.

6. L'altro oltre noi: risvegli religiosi nel sud globale

- ADOGAME A. - CHITANDO E. - BATEYE B., *African Traditions in the Study of Religion in Africa*, Ashgate, Farnham, 2012.
- ANDERSON A., *Introduction to Pentecostalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- BARRETT D.B. - JOHNSON T., *World Christian Trends*, William Carey Library, Pasadena, 2001.
- BARRETT D.R. - KURIAN G.T. - JOHNSON T.M., *World Christian Encyclopedia*, 2 voll., Oxford University Press, Oxford, 2001.
- BEDIAKO K., *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion*, Orbis, Maryknoll, 1995.

Indice

Introduzione	
La teologia del dialogo per educare all'incontro con l'altro	3
Il pluralismo religioso. Scenari, prospettive e principi	9
Ebraismo e dialogo con l'altro	39
Islam e dialogo con l'altro	71
Il Corano e le altre fedi	85
Il Buddhismo e l'altro	101
L'Induismo e l'altro	133
L'altro tra di noi: l'Oriente in Occidente	149
L'altro oltre noi: risvegli religiosi nel sud globale	191
L'altro e l'altra: religioni e differenze di genere	215
Conclusioni	237
Rassegna bibliografica	241
Bibliografia	255