

A photograph of Raimon Panikkar, an elderly man with white hair and glasses, wearing a light-colored shawl with a red patterned border. He is gesturing with his hands while speaking. The background is a plain, light-colored wall.

LE PRATICHE DEL DIALOGO DIALOGALE

SCRITTI SU RAIMON PANIKKAR

A CURA DI MARCELLO GHILARDI

E SALVATORE LA MENDOLA



TRIQUETRA
CIRPIT



MIMESIS

LE PRATICHE DEL DIALOGO DIALOGALE

Scritti su Raimon Panikkar

a cura di

Marcello Ghilardi
Salvatore La Mendola

Questa pubblicazione si colloca nelle attività di ricerca del gruppo ReSTI (Religions, Spiritualities, Traditions, Inquiries) del Dipartimento FISPPA, Università di Padova

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Triquetra*, n. 10
Isbn: 9788857574370

© 2020 MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

INTRODUZIONE <i>di Salvatore La Mendola e Marcello Ghilardi</i>	7
CONFIDENZA ED ESTRANEITÀ. ESPERIENZE E RIFLESSIONI IN MEDICINA ALLA LUCE DEGLI INSEGNAMENTI DI RAIMON PANIKKAR <i>di Federico Allegri</i>	11
L'ITINERARIO DI JUNG E PANIKKAR DI FRONTE ALL'IMPOSSIBILE <i>Paulo Barone</i>	19
FEDE, DIALOGO, PLURALISMO. RAIMON PANIKKAR E L'INCONTRO INTERRELIGIOSO <i>di Emma Lavinia Bon</i>	31
VIVIENDO Y JUGANDO CON EL INFINITO. RAIMON PANIKKAR Y EL PENSAMIENTO CHINO CLÁSICO <i>di Raquel Bouso</i>	47
LO SPIRITO DELLA RELIGIONE. UN PROGETTO DI INCONTRO E DIALOGO <i>di Milena Carrara Pavan</i>	69
SCIENZA E SPIRITUALITÀ NELLA VISIONE DI RAIMON PANIKKAR <i>di Maria Roberta Cappellini</i>	79
RAIMON PANIKKAR E L'ESPERIENZA FILOSOFICO-RELIGIOSA DELL'INTERCULTURALITÀ <i>di Marcello Ghilardi</i>	95
MISTICA D'ORIENTE E D'OCCIDENTE SECONDO PANIKKAR: UN TENTATIVO DI CONFRONTO <i>di Giuseppe Goisis</i>	109

FINESTRE EXOTOPICHE. LO STILE DIALOGALE DELLA CONOSCENZA <i>di Salvatore La Mendola</i>	139
ATTRAVERSO IL BUDDHISMO. LA LEZIONE DI PANIKKAR PER UNA FILOSOFIA INTERCULTURALE <i>di Emanuela Magno</i>	207
INCONTRANDO PANIKKAR <i>di Vito Mancuso</i>	217
SOLITUDINE ESISTENZIALE E COMUNIONE ECUMENICA IN RAIMON PANIKKAR <i>di Luciano Mazzocchi</i>	229
DIRITTI UMANI E VALORI ASIATICI <i>di Giangiorgio Pasqualotto</i>	233
RAIMON PANIKKAR. MÁS ALLÁ DEL RACIONALISMO Y EL CIENTIFISMO: LA FILOSOFÍA COMO SABIDURÍA DEL AMOR Y EL FILÓSOFO COMO AMADOR <i>di Victorino Perez Prieto</i>	255
RAIMON PANIKKAR I EL MISTERI DE LA PARAULA <i>di Jordi Pigem</i>	279
SORRISI E SILENZI NELL'INDUISMO E NEL BUDDHISMO. DIMENSIONI APOFATICHE A CONFRONTO NELLA RIFLESSIONE DI RAIMON PANIKKAR <i>di Antonio Rigopoulos</i>	287
PANIKKAR, L'UOMO DEL DIALOGO TRA ORIENTE E OCCIDENTE. RIFLESSIONI SPARSE <i>di Aldo Natale Terrin</i>	305
IL SILENZIO DELLA VITA (ALLA SORGENTE DELL'ESSERE) <i>di Antonia Tronti</i>	329
GLI AUTORI	335

ANTONIO RIGOPOULOS

SORRISI E SILENZI NELL'INDUISMO E NEL BUDDHISMO.

Dimensioni apofatiche a confronto nella riflessione di
Raimon Panikkar¹

Il tema che ho scelto concerne i silenzi e i sorrisi di Raimon Panikkar. Prima di inoltrarmici, desidero fare una premessa: il suo pensiero è così vasto e tocca così tanti temi della teologia, della filosofia e della mistica che credo vi sia la necessità per il futuro di convegni tematici sulla sua opera. Data l'ampiezza della sua riflessione, penso sarebbe anzitutto fruttuoso cimentarsi con singoli testi, anche considerando la loro complessa gestazione e le molteplici revisioni cui sono stati sottoposti nel corso del tempo. Come è noto, Panikkar rivedeva continuamente i suoi scritti e di fatto noi abbiamo molte diverse edizioni dei suoi libri. Nessuno lo sa meglio dei curatori dell'*Opera Omnia*. Dico questo perché ritengo sia indispensabile un lavoro sulle singole monografie di Panikkar, che abbracci tanto la loro gestazione quanto le loro edizioni e rivisitazioni nel corso degli anni.

In relazione al tema del silenzio non posso che partire da quello che è il suo capolavoro ossia, nella sua ultima versione, *Il silenzio del Buddha. Un ateismo religioso* (Milano: Mondadori, 2006), che lessi la prima volta in un'edizione della Borla tradotta da Umā Marina Vesci e Gian Paolo Violi dal titolo *Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha* (Roma, 1985),² traduzione italiana del suo *El Silencio del Dios. Un mensaje del Buddha al mundo actual. Contribución al estudio del ateismo religioso*, originariamente pubblicato a Madrid nel 1970 dalla casa editrice Guadiana.³

- 1 Fatte salve alcune aggiunte e le note, questo articolo riflette la relazione da me svolta al Convegno internazionale "Panikkar e l'Oriente" tenutosi a Venezia il 18-19 novembre 2018, in occasione del centenario della nascita di Raimon Panikkar.
- 2 Il testo apparve nella collana *Ricerche teologiche* diretta dal teologo Carlo Molari. Si definisce quale una rielaborazione a cura dell'autore di *El Silencio del Dios* ed è dedicato "A coloro che non sanno né leggere né scrivere e a Umā Marina Vesci, che ha fatto suo questo libro".
- 3 Nella sua preziosa biografia su Panikkar, Maciej Bielawski rileva che "all'inizio degli anni Ottanta nessuno in Italia voleva stamparlo e soltanto grazie alle conoscenze personali presso Borla e all'aiuto economico di Carlo e Rita Brutti,

Nondimeno, questo è *uno* dei silenzi possibili e vorrò perciò metterlo a confronto con un'altra tipologia di silenzio che egli tratteggia e discute nei suoi scritti. Parto da una notazione che si trova alla fine di una lettera che Panikkar indirizzò al filosofo Enrico Castelli (1900-1977) da Varāṇasī, in India, nel maggio del 1966.⁴ Il nostro scrive: "Adesso ho delle grandi intuizioni sul famoso silenzio del Buddha (su cui sto preparando un libro)".⁵ Un *prolegomenon* a questo testo fu, nell'ambito dei simposi che il Castelli organizzava a Roma ogni gennaio, un convegno dedicato al nome di Dio che si tenne nel 1968. A questo incontro il Panikkar partecipò presentando una relazione dal titolo "Silence and the Word: The Smile of the Buddha", come risulta dagli *Atti* successivamente curati dal Castelli in francese ("Le silence et la parole. Le sourire du Buddha», in *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*. Paris: Aubier, 1969).⁶ In questo articolo egli abbozza temi che poi svilupperà appieno nella sua monografia *El Silencio del Dios* del 1970. Ciò evidenzia quanto siano stati importanti i cosiddetti Colloqui Castelli per l'elaborazione della riflessione panikkariana. A mio modo di vedere, i suoi articoli più felici ossia più sistematici sono proprio quelli che egli scrisse anno dopo anno per i convegni organizzati dal filosofo italiano, i quali furono poi riuniti dallo stesso Panikkar in un volume che contiene *in nuce* i temi fondamentali del suo pensiero: si tratta di *Myth, Faith and Hermeneutics: Cross-Cultural Studies*, uscito a New York per i tipi della Paulist Press nel 1979.⁷ Fu proprio attraverso questo testo segna-

che hanno contribuito anche alla forma linguistica definitiva, il libro fu pubblicato in Italia"; M. Bielawski, *Panikkar. La vita e le opere*. (Roma: Fazi, 2018), p. 207. Dello stesso autore segnalò *Canto di una biblioteca*. Con una postfazione di Stefano Aloe (Bergamo: Lemma Press, 2016). Si tratta di un'utile indagine sulla biblioteca personale di Panikkar conservata a Girona, nel nord della Catalogna.

- 4 Panikkar giunse la prima volta in India alla fine del 1954 e vi rimase per circa tre anni e mezzo. Vi fece poi ritorno nel marzo 1964 stabilendosi a Varāṇasī, la città santa per antonomasia. Qui visse più o meno stabilmente fino agli inizi degli anni Settanta (tra il 1967 e il 1972 fu *Visiting Professor* presso il *Center for the Study of World Religions* di Harvard negli Stati Uniti). Nel 1966, egli cessò di appartenere all'*Opus Dei* – di cui era stato membro fin dal 1940 – e fu incardinato nella diocesi di Varāṇasī (com'è noto, egli era un sacerdote della Chiesa Cattolica essendo stato ordinato a Madrid il 29 settembre 1946).
- 5 M. Bielawski, *Panikkar. La vita e le opere*, *op. cit.*, pp. 206-7.
- 6 Sull'intrinseca, costitutiva polarità tra silenzio e parola, si veda R. Panikkar, "El silencio de la palabra. Polaridades no dualísticas", in *Cielo y Tierra* 10 (1984-85): 25-40.
- 7 Il testo è stato tradotto in italiano col titolo *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà* (Milano: Jaca Book, 2000).

latomi nei primi anni Ottanta da Mario Piantelli, mio maestro negli studi indianistici, che ebbi il mio primo incontro con l'opera di Panikkar.

Per evidenti ragioni, non posso qui addentrarmi in tutta la complessità e ricchezza del testo *Il silenzio del Buddha. Un ateismo religioso*, che come detto meriterebbe un convegno a parte. Mi limito a richiamare due elementi che credo siano alla radice di quanto egli scrisse a Enrico Castelli nel 1966, a proposito delle sue "grandi intuizioni". Il primo concerne quella che si può considerare la tesi fondamentale del libro e che sintetizzerei così: il silenzio del Buddha è volto al silenziamento dell'ontologia ossia al tacitamento della domanda/ansia metafisica. Panikkar comprende molto prima di tanti indologi e buddhologi quale sia la chiave di lettura del celebre silenzio del Buddha sulle questioni ultime. Riguardo a esse infatti il Buddha non offre risposte ma è detto mantenere il nobile silenzio.⁸ La magistrale spiegazione che Panikkar offre di tale silenzio è giustappunto il tacitamento della domanda metafisica. Come egli scrive in *Myth, Faith and Hermeneutics*:

Egli [= il Buddha] non esprime un'opinione positiva, esamina ogni possibile opinione e nega di averne alcuna. Non esprime alcuna propria opinione. Egli

- 8 Osserva Bhikkhu Anālayo: "Sembra che i discepoli del Buddha fossero famosi fra i contemporanei per l'alto valore che assegnavano al silenzio (p. es. *Majjhima-nikāya* I 514). [...] Questo contegno silenzioso dei monaci buddhisti riflette un'ingiunzione del Buddha secondo la quale i suoi discepoli dovrebbero o parlare di Dhamma [= la dottrina del Buddha] o osservare il nobile silenzio (MN I 161). In senso stretto, il 'nobile silenzio' richiederebbe il secondo assorbimento (*Saṃyutta-nikāya* II 273), dato che il perfetto silenzio interiore è possibile solo quando sia cessata anche l'ultima traccia di verbalizzazione con l'abbandono dell'applicazione mentale iniziale e sostenuta.... Sebbene il silenzio fine a se stesso e disgiunto dalla saggezza non venga incoraggiato, il silenzio come espressione di una comprensione più profonda è certamente guardato con favore nel buddhismo antico. In un discorso del *Saṃyutta-nikāya*, un *deva* [= dio] si lagna perché un monaco che recitava il Dhamma regolarmente ora resta in silenzio. In risposta, l'interessato spiega che ha smesso di recitare perché ha ottenuto la realizzazione (SN I 202). Secondo un altro discorso della stessa raccolta, un gruppo di monaci va a lamentarsi dal Buddha perché un loro compagno da poco ordinato resta silenziosamente in disparte, senza partecipare ad attività collettive come la cucitura delle vesti. Il Buddha lo giustifica, spiegando che il monaco è un *arahant* [= "venerabile" che ha raggiunto la perfezione ovvero il quarto e ultimo stadio dello sviluppo spirituale] che trascorre il suo tempo immerso in uno stato di assorbimento (SN II 278)". (Bhikkhu Anālayo, *Dall'attaccamento al vuoto. Escursioni nel buddhismo antico II* (Napoli: Diana edizioni, 2019), pp. 132-34).

tace ma il suo silenzio non è una risposta alla domanda. Ciò che il Buddha fa è tacitare la domanda così da pacificare chi interroga mostrandogli che la sua domanda non ha senso, o meglio che non ha la facoltà – e quindi il diritto – di porre tale domanda. In certo qual modo egli mette la domanda, e di conseguenza l'interrogante, in crisi.... Possiamo così riassumere il messaggio del Buddha: se c'è una trascendenza essa si prenderà cura di se stessa. E se invece non esiste, è inutile ingannarsi. Ma c'è di più. Se essa 'esiste', tale trascendenza è così trascendente da superare tanto il nostro pensiero quanto il nostro essere, e perciò anche ogni tentativo di darle un nome. Per il Buddha, il dare un nome all'Assoluto sarebbe la grande bestemmia. L'apofatismo buddhista è a un tempo ontico e ontologico. Il silenzio è preso seriamente, non quale un'altra forma di espressione o di linguaggio.⁹

Il silenzio del Buddha è non proposizionale, a-metafisico: esso non indica nulla con il suo tacere ma è volto a silenziare una volta per tutte ogni assillo (e attaccamento!) metempirico: se Dio c'è, se Dio non c'è, se l'anima esiste o non esiste, se l'universo è finito o infinito, qual è il destino *post-mortem* dell'uomo, etc. Tipicamente, nel Canone buddhista in lingua pāli tali questioni sono espresse nella forma tetralemmatica del *catuskoṭi*, lo schema dialettico del buddhismo antico postulante quattro alternative (è; non è; è e non è; né è né non è). Ad esempio: a. Il Buddha è/esiste dopo la morte?; b. Il Buddha non è/non esiste dopo la morte?; c. Il Buddha sia /esiste che non è/non esiste dopo la morte?; d. Il Buddha né è/esiste né non è/non esiste dopo la morte?

Alle “questioni indeterminate/inesprimibili” (*avyākṛtavastūni*) il Buddha oppone il nobile silenzio, che il Panikkar in modo geniale propone di leggere quale tacitamento dell'istanza ontologica. Egli indaga il tema della negazione a partire dalla particella *na* (lett. “no”, “non”) e lo risolve in una prospettiva che è di reiezione della domanda metafisica. In altri termini, il Buddha col proprio silenzio è reputato né affermare né negare bensì rigettare alla radice l'interrogazione in quanto tale. La domanda metafisica è per definizione “in-sostenibile” e dunque impossibile e inutile da porsi. In lingua pāli si dice *na upeti*, ossia che essa è “inapplicabile”.¹⁰ Panikkar estende tale silenzio a tutta la manifestazione, abbracciando esso

9 R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics: Cross-Cultural Studies* (New York: Paulist Press, 1979), pp. 264-65 (chap. VIII. “Silence and the Word. The Smile of the Buddha”) (trad. mia).

10 Su tali cruciali questioni mi sia lecito rinviare a A. Rigopoulos, “Negazioni e silenzi sotto i cieli dell'India. Orizzonti upaniṣadici e buddhisti a confronto”, in L. Marcato (a cura di), *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra Oriente ed Occidente* (Milano-Udine: Mimesis, 2015), pp. 101-17. Si veda anche

tutta la realtà che egli definisce cosmoteandrica, a cominciare dalla terra. Così annotava nel suo diario il 13 novembre 1979 da Kalimpong, in India:

Lo spirito della Terra - Il Silenzio.

E perché la terra è un essere vivente (l'acqua è il suo sangue come quel contadino di Rumtek mi diceva, o come ho percepito nel mio cammino pomeridiano di oggi) dovrà anche morire. La terra è mortale, come anche il sole è mortale (per miliardi di anni in più).

E in questa prospettiva che si dovrebbero situare il *nirvāṇa*¹¹ e la 'vita eterna'. L'immortalità dell'anima, come quella della terra, come l'immortalità in genere, è un sogno. L'immortale non è nato, non è. Questa è l'intuizione buddhista.¹²

Al tempo stesso, Panikkar giustamente sottolinea come l'insegnamento del Buddha non sia da fraintendersi quale una forma di nichilismo. Se il Buddha rifiuta ogni opzione eternalista – a partire dal rigetto della nozione di un'anima o *ātman* – egli ugualmente si oppone all'opzione nichilistica che considera, se possibile, ancor più pernicioso a motivo della sua deriva amorale: la via di mezzo da lui propugnata è volta a evitare entrambi questi estremismi.

Il secondo elemento su cui desidero portare l'attenzione è quello della pluralità dei silenzi. Infatti il silenzio non proposizionale, che è decisivo per una piena comprensione del Buddhismo antico e si collega ai temi panikkariani della secolarità sacra, convive con un altro silenzio, che è il silenzio dell'apofatismo classico e della gran parte delle religioni dell'India, ossia quel silenzio che viceversa indica, 'dice': il cosiddetto silenzio eloquente, di cui troviamo emblematica testimonianza nelle *Upaniṣad*. Nel più antico tra questi testi databile tra il VII e il VI secolo a.C., la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (2, 3, 6), incontriamo la celebre teologia del *neti neti*, ossia del "né così né in altro modo", ove la Realtà del *Brahman* è sot-

A. Rigopoulos, "The *avyākātāni* and the *caṭuṣkoṭi* Form in the Pāli *Sutta Piṭaka* 1", in *East and West* 42, n. 2-4 (1992): 227-59.

11 Lett. "assenza d'aria", il cessare di soffiare del vento; estinzione. Il termine è spesso associato all'immagine del venir meno di una fiamma in virtù di un soffio purificatore. Il *nirvāṇa* è il frutto finale del nobile ottuplice sentiero buddhista del quale, a rigore, non si può parlare essendo indefinibile e ineffabile. Con esso si dà la fine del dolore della trasmigrazione, la cessazione del desiderio, lo spegnimento definitivo del dinamismo psicofisico individuale.

12 R. Panikkar, *L'acqua della goccia. Frammenti dai diari*. A cura di Milena Carrara Pavan (Milano: Jaca Book, 2018), pp. 106-7.

tesa implicitamente attraverso l'eco delle negazioni e il silenzio cui esso rinvia e da cui esso origina.¹³

La Voce/Parola (*vāc*), la celebre *Om*, esce da questo silenzio che è ad essa anteriore e esita in questo silenzio che non è vuoto (*śūnya*) bensì colmo/pregno (*pūrṇa*) dell'Essere ovvero significante la Realtà indicibile dell'Assoluto. Tale gravidanza è veicolata dalla dimensione rituale ossia dalla parola del rito/sacrificio, che è a fondamento della rivelazione vedica, la *śruti*. Un silenzio che è dunque saturo di significato giacché rinvia ad altro, al "Totalmente Altro" (*anyad eva*) come insegna la *Kena Upaniṣad* (1, 3-4), che non può essere detto/pronunciato e neppure pensato in quanto sommamente trascendente: esso è il *Brahman* o, come dirà Panikkar in relazione al Cristianesimo, il Padre, la prima persona della Trinità. Egli scrive: "Il *logos* è il sacrificio del silenzio, è la sua immolazione nella parola. Il silenzio è il Padre, fonte e origine di tutta la divinità, secondo un'interpretazione cristiana della Trinità".¹⁴

E perciò se nel Buddhismo antico assistiamo a un silenziamento radicale dell'ontologia, nel Cristianesimo e nel cosiddetto Hinduismo ci imbatiamo viceversa in una grandiosa ontologia del silenzio, giacché l'idea è che solo nel silenzio sia possibile ascoltare la 'voce' di Dio. Il silenzio eloquente è reputato avere un potere trasformativo che apre i cuori e le menti alla comprensione. Ascoltiamo in proposito le parole del maestro indiano Ramaṇa Maharṣi (1879-1950):

La predicazione è semplice comunicazione di conoscenza e può esser fatta anche in silenzio. Che pensi di un uomo che, ascoltata un'arringa per un'ora, se ne va via senza che essa l'abbia minimamente toccato e indotto a cambiar vita? Confrontalo con un altro che siede a una santa presenza e dopo un po' se ne va via con la propria visione sulla vita totalmente trasformata. Cos'è meglio: predicare ad alta voce senza effetto o sedere in silenzio emanando una forza intuitiva ad agire sugli altri?¹⁵

-
- 13 Su tale *via negationis*, si legga R. Panikkar, *Māyā e Apocalisse. L'incontro dell'Induismo e del Cristianesimo* (Roma: Abete, 1966), pp. 266-69.
- 14 R. Panikkar, *La sfida di scoprirsi monaco* (Assisi: Cittadella, 1991), p. 85. In tale prospettiva, ne *La pienezza dell'uomo. Una cristofania* (Milano: Jaca Book, 1999), egli scrive (p. 178): "Il silenzio è quindi l'esperienza finale, che rivela che la Parola proviene dal Silenzio in virtù dell'Amore. La Parola [...] non è altro che l'estasi del Silenzio [...]. Il linguaggio umano deve tacere; ogni *logos*, da solo, è insufficiente: "È bene che me ne vada"".
- 15 A. Osborne, *The Teachings of Ramaṇa Maharshi* (London: Rider, 1971), p. 90 (trad.mia). Per un'introduzione al silenzio nella prospettiva yogica, si legga M.

Panikkar era specialmente attratto dalla radicalità e non proposizionalità del silenzio anche quando lo identificava con il Padre della tradizione cristiana. Nell'opera *La sfida di scoprirsi monaco*, puntualizza:

[N]on parla, non testimonia, nemmeno accenna a qualcosa, perché in fin dei conti il silenzio *non è...* Il silenzio è l'assenza di *logos*. Il silenzio non è intelligibile. Non si nasconde perché non c'è niente da nascondere. Il silenzio non è favorevole al silenzio, perché non è favorevole a niente. Non si giustifica e nemmeno si difende perché non ha niente da difendere: non è un argomento del quale si possa parlare. Il silenzio non è contro il *logos*; è semplicemente anteriore ad esso.¹⁶

A questo punto è inevitabile il sorgere di una domanda. Non c'è dubbio infatti che Panikkar abbia vissuto 'nella carne', ovvero abbia abitato entrambe le dimensioni, quella a-metafisica buddhista e quella metafisica classica del Cristianesimo e del Vedānta a-dualistico. E com'è stato più volte sottolineato, con la sua visione cosmoteandrica egli ha inteso rappresentare e tenere insieme – nella sua vita e nel suo insegnamento – il Cristianesimo, lo Hinduismo, il Buddhismo e l'ateismo.

Ricordo che a Santa Barbara, all'Università della California,¹⁷ quando noi studenti gli domandavamo come fosse possibile tenere insieme i due silenzi, queste due dimensioni inconciliabili l'una con l'altra della proposizionalità e non proposizionalità, dell'ontologia e del rigetto dell'ontologia, egli con disarmante semplicità e paradossalità ci diceva: "Lo so, è impossibile. Però, proprio per questo, *si deve*. È impossibile ma *dobbiamo* farlo: questa è la nostra vocazione". Come egli scrive sempre ne *La sfida di scoprirsi monaco*:

Il compito è proprio quello di raggiungere ciò che a prima vista sembra impossibile: unire cielo e terra, carne e spirito, mondo e Dio, maschile e femmini-

Albanese, *Tacita-mente* (Milano-Udine: Mimesis, 2016). Si veda anche G. Boccali, *Il silenzio in India. Un'antologia* (Milano-Udine: Mimesis, 2017).

16 R. Panikkar, *La sfida di scoprirsi monaco*, *op. cit.*, p. 85. Come Panikkar scrisse in margine a un libro di Marc de Smedt, *Éloge du silence* (Paris: Albin Michel, 1986), dissentendo dalla tesi finale dell'autore secondo cui è doveroso lasciar parlare il silenzio: "No! Non bisogna lasciarlo parlare. Il silenzio non ha niente da dire!"; Bielawski, *Canto di una biblioteca*, *op. cit.*, p. 198.

17 Dal 1972 al 1987 Panikkar ricoprì la cattedra di "Filosofia comparata delle religioni" presso l'Università della California, Santa Barbara (UCSB). Oltre ad alcuni seminari, in California ebbi occasione di frequentare anche un ritiro di meditazione da lui diretto.

le, secolare e sacro. “La via di Buddha è inaccessibile. Faccio voto di seguirla!”, dice l’ultimo dei quattro voti della tradizione Rinzai.¹⁸

Mi sono perciò chiesto: quale può essere una radice di questa sua capacità - mistica - di tenere insieme ciò che apparentemente non può essere tenuto insieme? Io penso che il pluralismo radicale di Panikkar, che si oppone a quello che egli chiama il “mito della ragione” (*ratio*),¹⁹ gli derivi in larga parte dalla tradizione indiana. Ascoltiamo anzitutto quanto afferma in un altro passo de *La sfida di scoprirsi monaco*: “La realtà non è né monistica né dualistica, ma *advaitica*,²⁰ trinitaria e vitale, cioè pluralistica (sebbene) senza separazione”.²¹ E ancora, ne *L’esperienza filosofica dell’India*, scrive: “L’inevitabilità del pluralismo si evidenzia dopo aver sperimentato la contingenza che non può avere la pretesa di esaurire tutta la verità”.²²

Orbene, in India vi è una secolare tradizione di accomodamento e integrazione, quella che potremmo definire una spiritualità o mistica integrativa. Molto si è detto sul fatto che il pluralismo di Panikkar non sia da fraintendersi con un generico spirito di tolleranza o con l’inclusivismo gerarchico propuganto da Swami Vivekānanda (1863-1902).²³ E certo la posizione di Panikkar non va confusa con sterili concordismi o sincretismi. Com’egli scrive in “Una teologia indico-cristiana del pluralismo religioso” (1991):

Il pluralismo è qualcosa di più che riconoscere che *de facto* esistono diverse tradizioni religiose e ammettere che l’unico modo per garantire una coesistenza pacifica sia la reciproca tolleranza. Il pluralismo ha in sé la consape-

18 R. Panikkar, *La sfida di scoprirsi monaco*, op. cit., pp. 96-97.

19 Si veda il suo articolo “The Defiance of Pluralism”, in *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 79, 1-2 (Spring/Summer 1996): 169-91, che Panikkar scrisse in risposta a un articolo dell’indologo G. J. Larson dal titolo “Contra Pluralism”, uscito sei anni prima in *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 73, 2-3 (Summer/Fall 1990): 303-26.

20 Ossia a-dualistica. Sull’*advaitismo* trinitario di Panikkar in rapporto all’*Advaita Vedānta* di Śaṅkara, con la radicalità del quale si è sempre voluto misurare, si veda A. Rigopoulos, “Osservazioni sull’a-dualismo śaṅkariano nel pensiero di Panikkar,” in M. Carrara Pavan (a cura di), *I mistici nelle grandi tradizioni. Omaggio a Raimon Panikkar*. Prologo di Raimon Panikkar (Milano: Jaca Book, 2009), pp. 185-201.

21 R. Panikkar, *La sfida di scoprirsi monaco*, op. cit., p. 96.

22 R. Panikkar, *L’esperienza filosofica dell’India* (Assisi: Cittadella, 2000), p. 66.

23 Sul tema della tolleranza e del cosiddetto inclusivismo gerarchico di Vivekānanda, si veda A. Rigopoulos, “Tolerance in Swami Vivekānanda’s Neo-Hinduism”, in *Philosophy and Social Criticism* 45, n. 4 (2019): 438-60.

volezza che il dato antropologico di un'irriducibile diversità, antico quanto la storia umana, appartiene a uno status *de iure* della condizione umana. Il pluralismo tende a una mutua comprensione ma non si aspetta che il dialogo in corso finisca con la riduzione a un'unità omogenea di tutte le divergenze. Il pluralismo non riconosce solo il fatto che la condizione umana sia contingente di fronte a un mistero verticale; riconosce anche la presenza di quel mistero al livello orizzontale delle attività umane e nella comprensione intellettuale. L'incomprensibile sta non solo sopra di noi, ma ci sta anche a fianco, nel nostro prossimo.... Il pluralismo nasce dalla consapevolezza dell'esistenza di punti di vista, religioni, interpretazioni, filosofie mutuamente incompatibili e irrinconciliabili, al punto che sarebbe impossibile qualunque super-sistema, super-religione o *Aufhebung*²⁴. Ci troviamo di fronte alle nostre limitazioni umane. L'intuizione *ultima* del pluralismo è riconoscere che la Realtà non è necessariamente trasparente a se stessa, totalmente intellegibile.... Il legame che ci unisce tutti non è il *logos* ma lo *pneuma*, non la conoscenza ma l'amore, simpatia, *karuṇā*. Paradossalmente, il legame è ontico ma non necessariamente ontologico.²⁵

Ciò detto e fatte salve le differenze, resto persuaso che una delle fonti d'ispirazione o forse la principale fonte d'ispirazione cui si abbeverò Panikkar – e che gli deriva dal suo contatto con l'India, dal suo aver vissuto lì diversi anni – sia stata quella del mistico Rāmakṛṣṇa (1836-1886) ancorché questi sia poco citato nei suoi scritti.²⁶ Rāmakṛṣṇa fu il propugnatore di una mistica integrativa e al tempo stesso pluralistica, che non considerava il cosiddetto Hinduismo come superiore alle altre religioni. Significativamente, nel corso della sua vita egli aderì non solo a diverse tradizioni hindu ma anche al Cristianesimo e all'Islām. In periodi diversi, volle avere accanto a sé dei maestri spirituali cristiani e musulmani, sotto la cui guida si immerse nei testi di quelle tradizioni e nelle loro rispettive pratiche religiose, privilegiandone l'esperienza mistica. A seguito di tali esperienze, Rāmakṛṣṇa giunse alla conclusione che tutte le religioni sono vie che conducono alla stessa mèta. Egli amava dire:

24 Lett. "superamento", "togliimento". Nella filosofia di G. W. F. Hegel (1770-1831) esso indica il procedimento della dialettica che simultaneamente "supera" e "conserva".

25 R. Panikkar, *Induismo e Cristianesimo* (Milano: Jaca Book, 2018), p. 480.

26 Ad esempio, solo due volte nel suo *Il dharma dell'India. Induismo*. Tomo 2 (Milano: Jaca Book, 2017; ed. or. 1962): a p. 87 e a p. 245, n. 98. Nel suo *Induismo e Cristianesimo* il nome di Rāmakṛṣṇa/Ramakrishna non è neppure menzionato (i tre riferimenti presenti nell'indice dei nomi – p. 302 n. 229, p. 322 n. 343, p. 377 n. 529 – riguardano infatti la *Ramakrishna Mission*, non Rāmakṛṣṇa).

Così come si può salire in cima al tetto di una casa per mezzo di una scala a pioli, di un'asta di bambù, di una rampa di scale o di una corda, allo stesso modo diverse sono le vie e i mezzi per avvicinarsi a Dio e ogni religione del mondo mostra una di queste vie.

Molti sono i nomi di Dio e infinite le forme che ci conducono a conoscerlo. Quale che sia il nome e la forma con cui desideri conoscerlo, proprio con quel nome e quella forma lo conoscerai.²⁷

E ancora:

■ Dio può essere realizzato attraverso ogni via. Tutte le religioni sono vere. La cosa importante è raggiungere il tetto. E lo puoi raggiungere incamminandoti per scale fatte di pietra, di legno o di bambù o grazie a una corda. Puoi anche salirvi servendoti di un'asta di bambù.²⁸

Rāmākṛṣṇa fu uno tra gli esempi più illustri di una mistica integrativa che in India ha una assai lunga storia, e penso la sua figura sia stata importante, ancorché forse in modo indiretto, nello sviluppo del pensiero pluralistico di Panikkar. In altri termini, quando egli giunse in India e vi ‘bagnò i suoi panni’, respirò questo clima e da questo clima fu influenzato e trasse ispirazione. Nel subcontinente indiano vi sono molteplici tradizioni di mistica integrativa, in specie indo-musulmana: si pensi in età medievale alla figura di Kabīr (XV secolo) e in età moderna a un paradigma di santità quale quello rappresentato dal Sāi Bābā di Shirdi (m. 1918).²⁹

Si ponga poi mente all'antica dottrina giainica dell'*anekāntavāda*, la quale riconosce la molteplicità dei punti di vista sulla realtà. Di fatto il Giainismo, col suo prospettivismo, ha sempre incoraggiato l'accettazione del relativismo e del pluralismo.³⁰ Se è vero che Panikkar, con la radicalità della sua visione pluralistica, allude “a qualcosa che è più fondamentale del

27 *The Theosophist*. A Magazine of Oriental Philosophy, Art, Literature and Occultism. Conducted by H. S. Olcott. Vol. XVIII, n. 2 (Nov. 1896): 111 (trad. mia).

28 M. Gupta (“M”), *The Gospel of Sri Rāmākṛṣṇa* (Sri Sri Rāmākṛṣṇa Kathamrīta). Translated from the Bengali by Swami Nikhīlananda. Foreword by Aldous Huxley (New York: Rāmākṛṣṇa-Vivekananda Center, 1942), p. 123 (trad. mia).

29 Si veda A. Rigopoulos, “Silenzio, gesto, parola: i linguaggi dell'Assoluto del Sai Baba di Shirdi”, in M. Raveri - L. V. Tarca (a cura di), *I linguaggi dell'Assoluto* (Milano-Udine: Mimesis, 2017), pp. 255-85.

30 Si vedano P. Dundas, *Il Jainismo. L'antica religione indiana della non-violenza*. Prefazione di Raffaele Torella (Roma: Castelveccchi, 2002), pp. 301-21 (“Relativismo jaina e rapporti con Hinduismo e Buddhismo”); P. Dundas, “Beyond *anekāntavāda*: A Jain Approach to Religious Tolerance”, in T. Sethia (ed.), *Ahimsā, Anekānta and Jainism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2004), pp. 123-36.

prospettivismo e della relatività”,³¹ nondimeno l’influenza di una *forma mentis* ch’è presente su suolo indiano da secoli ha senz’altro giocato un ruolo non trascurabile nell’elaborazione del suo pensiero.

È importante sottolineare come Panikkar nei suoi scritti insista sulla necessità del riconoscimento di quelli che egli chiama gli “equivalenti omeomorfici” presenti nelle diverse tradizioni. Il prendere atto del pluralismo – che non deve mai prestare il fianco a derive sincretistiche – non deve ingenerare separazioni ma anzi condurre al superamento degli unilateralismi, giacché esso si fonda sul riconoscimento del primato dell’ortoprassi su ogni ortodossia.³² Anche questo suo privilegiare il piano dell’esperienza, della ‘retta pratica’ rispetto a quello dell’ortodossia e dei dogmi teologici, è un modo d’intendere tipicamente indiano: qui ciò che conta in sommo grado è il modo di vivere ossia il corretto modo di comportarsi in ossequio ai “sacramenti” (*saṃskāra*) che scandiscono la vita di ogni hindu, dalla nascita alla morte.

Per poter entrare nel “dialogo dialogico” invocato da Panikkar, superando ogni irrigidimento e chiusura dogmatica, si è chiamati a privilegiare la dimensione etica e contemplativa, giacché la vita umana è un sistema aperto e in continua espansione. Così, ne *La sfida di scoprirsi monaco*, egli scrive: “L’*humanum* è multidimensionale e nessuna singola dimensione può contenere la complessità della vita umana”.³³ L’idea di Panikkar è che sia proprio l’*humanum*, nella sua costitutiva multidimensionalità, a tenere insieme gli archetipi della beata semplicità e dell’armoniosa complessità. E non c’è dubbio che egli nella sua vita abbia teso a incarnare questo duplice paradigma, in specie quello dell’armoniosa complessità.

Al proposito mi paiono assai pertinenti le osservazioni di un teologo italiano, Rosino Gibellini, che nell’opera *La teologia del XX secolo* – un testo straordinario per sintesi e ampiezza di visione – scrive:

[Panikkar] vede la varietà delle religioni come i diversi sentieri che conducono verso la cima: distanti e diversi in partenza, essi tendono a riunirsi quanto più ci si avvicina alla cima: “A una certa altezza non vi sono più baratri; le

Peraltro, nell’opera di Panikkar i riferimenti al Giainismo e a Vardhamāna Mahāvīra (ca. 500 a.C.), il suo originatore, sono rari.

31 R. Panikkar, *L’esperienza filosofica dell’India*, op. cit., p. 67.

32 R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics: Cross-Cultural Studies*, op. cit., pp. 201-3* (chap. VI. “Faith as a Constitutive Human Dimension”).

33 R. Panikkar, *La sfida di scoprirsi monaco*, op. cit., p. 27.

vie si riuniscono oltre le valli”; o come la diversità dei linguaggi per articolare il mistero presente in ogni autentica esperienza religiosa.³⁴

Ritengo che il Gibellini colga quella che è la caratteristica essenziale della proposta panikkariana. E non a caso la metafora della cima – il mistero ultimo, *ergo* il silenzio! – e dei diversi sentieri che vi pervengono è in sintonia con l’insegnamento di Rāmākṛṣṇa e con tutta un’importante corrente di mistica integrativa indiana. Se non si coglie quest’orizzonte, questo caratteristico sfondo, non è possibile comprendere la scaturigine del pluralismo radicale di Panikkar. Sono dunque persuaso che egli l’abbia ‘distillato’ e compiutamente concettualizzato proprio in India, allorché venne in contatto con le sue molteplici tradizioni religiose e filosofiche.³⁵ Di fatto, negli anni in cui Panikkar viveva in India il paradigma dell’inclusivismo vedāntico di matrice neo-hindu era dominante.

L’impresa di riuscire a esser fedele a un pluralismo radicale tenendo armonicamente insieme poli filosofico-teologici opposti, fu ed è titanica.³⁶ In chiave mistica ciò può forse apparire più ‘semplice’ ma, in una prospettiva squisitamente intellettuale, si rivela essere una sfida formidabile. Nondimeno, a tal proposito mi piace citare le parole con cui Panikkar, argutamente, chiude un suo articolo richiamando un passo del *Vangelo di Giovanni*:

Il fatto stesso dell’ermeneutica ci obbliga a oltrepassare l’ermeneutica come via ultima e definitiva di verità e salvezza. Detto altrimenti, l’ermeneutica può essere multipla perché non è l’ultima istanza, perché occorre sempre oltrepassarla: nella vita, nell’esistenza, nella fede, nel Mistero. Se nella casa del Padre

34 R. Gibellini, *La teologia del XX secolo* (Brescia: Queriniana, 2014), pp. 553-54. Nota ancora il Gibellini che l’apertura ecumenica del Panikkar lo ha condotto a postulare la distinzione tra l’universalità della categoria del Cristo e la particolarità della figura storica di Gesù: “Se nella prima edizione di [...] *Il Cristo sconosciuto dell’Induismo* (1964) sostiene ancora l’identità tra Gesù e il Cristo, nel senso che “Gesù è il Cristo”, e “il Cristo è Gesù”, nella seconda edizione completamente rivista della stessa opera (1981), la categoria del Cristo diventa il simbolo universale della salvezza, per cui si deve affermare “il Cristo è Gesù”, in quanto la categoria del Cristo “non deve essere ristretta alla sola figura storica di Gesù di Nazareth”. Gesù è un concreto nome storico del “nome che sta al di sopra di ogni altro nome” (*Fil* 2, 9), e cioè del Cristo universale, di cui la storia delle religioni conosce altre concretizzazioni” (*Ibid.*, p. 554).

35 Si veda Panikkar, *Il dharma dell’India. Induismo*. Tomo 2, *op. cit.*, pp. 371-90 (cap. 5, “Il fondamento del pluralismo ermeneutico nell’Induismo”).

36 Su ciò si veda A. Rossi, *Pluralismo e armonia. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar* (Assisi: Cittadella, 2011²).

ci sono molte dimore (*Gv* 14, 2), su questa terra, che non è ancora arrivata alla sua fine,³⁷ ci potranno pur essere diverse ermeneutiche!³⁸

Panikkar era il primo a esser conscio della titanicità del compito che si era assunto, ossia quello del rappresentare e giustificare intellettualmente (ma non con la sola *ratio!*) l'armoniosa complessità, e per questo si è attirato svariate critiche da parte di intellettuali e teologi – penso inevitabilmente – i quali lo hanno rimproverato di essere un pensatore contraddittorio e nebuloso, ambiguo. Con una buona dose di coraggio, egli si è esposto alle critiche ribattendo colpo su colpo: egli infatti ha voluto correre tale rischio giacché reputava fosse assolutamente necessario esporvisi. Lo muoveva l'imperativo del già citato "dialogo dialogico" – oltre ogni dialettica – della sua improcrastinabile necessità nel nostro tempo per le ragioni, tragiche, che anche Paulo Barone ci ha illustrato questa mattina nella sua relazione. Il fatto che molti non lo abbiano compreso e che ancor oggi non lo comprendano – anche perché, diciamo, assai pochi sono coloro che fanno lo sforzo di immergersi nell'oceano dei suoi scritti - penso sia stato motivo di acuta sofferenza per lui. Ma la sua fu l'inevitabile 'traiettoria *karmica*' di un mistico prim'ancora che di un intellettuale, che ha vissuto questa particolarissima sfida con l'intelletto e con il cuore, con il pensiero e oltre il pensiero, facendo ricorso a pluri-ermeneutiche.

Si ponga ancora mente alla genialità del pensare al silenzio del Buddha in chiave non proposizionale, tenendolo poi *insieme* – senza confusioni di sorta – ad altri silenzi, altri apofatismi. Panikkar mirava a valorizzare questi silenzi, questi diversi orizzonti, in un'armonia complessiva, in quella che per lui era la bellezza di una mistica autenticamente integrativa. E a proposito del tenere insieme parola e silenzi rimanendo fedeli a una visione radicalmente pluralistica della realtà, desidero leggermi a mo' di conclusione come egli termina il suo articolo "Silence and the Word: The Smile of the Buddha", che prima dicevo esser stato un po' un *prolegomenon* al suo libro sul silenzio del Buddha. Il nostro pone retoricamente la domanda: "Can there be a cross-fertilization between silence and the word?" ovvero "Può esserci una mutua fertilizzazione tra silenzio e parola?" La risposta, implicita, è *sì*, ci *deve* essere, e tra almeno due tipologie di silenzio e la parola! Panikkar continua: "Would it be the smile?" ovvero "Forse che può

37 Ossia al suo compimento escatologico.

38 Panikkar, *Il dharma dell'India. Induismo*. Tomo 2, *op. cit.*, p. 390.

essere il sorriso?"³⁹ Detto altrimenti: forse che questa *concordia discors*, questo tenere insieme ciò che è impossibile tenere insieme con la sola ragione noi lo possiamo evocare con la cifra, il simbolo del sorriso?⁴⁰ E qui certo Panikkar pensava al silenzio e al sorriso non proposizionali del Buddha ma anche al silenzio e al sorriso di Kṛṣṇa nella *Bhagavadgītā* come anche al silenzio e al sorriso di quella divinità che, nello Hinduismo, è l'icona del silenzio eloquente ossia Śiva Dakṣiṇāmūrti.⁴¹ E poi, inevitabilmente, io non posso non pensare al riso/sorriso di Panikkar medesimo tramite il quale egli esprimeva il candore di quella "nuova innocenza", oltre il *logos*, che egli incarnava e insegnava!⁴² La mia idea è che col suo proprio sorriso, emulo di quello del Buddha e di Kṛṣṇa – si veda *Bhagavadgītā* 2, 10 – Panikkar intendesse tenere insieme queste dimensioni vicendevolmente incompatibili, facendo spazio tanto ai due silenzi quanto al linguaggio. Compito impossibile ma, come egli diceva, "*bisogna farlo e io lo faccio*". È risaputo che egli affermava di essere fedele a più tradizioni religiose e di essere al tempo stesso al cento per cento cristiano, al cento per cento hindu e al cento per cento buddhista.⁴³ In questo spirito, nella quarta di copertina del libro *Il silenzio del Buddha. Un ateismo religioso*, sono riportate queste sue parole:

Vorrei nello stesso tempo essere fedele all'intuizione buddhista, non allontanarmi dall'esperienza cristiana e non separarmi dal mondo culturale contem-

-
- 39 R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics: Cross-Cultural Studies*, op. cit., p. 273 (chap. VIII. "Silence and the Word. The Smile of the Buddha"). Nell'edizione italiana di Mito, *fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, esso figura quale cap. 7 e ha per titolo "Il sorriso del Buddha. Il silenzio e la parola".
- 40 In proposito, si legga M. Bielawski, *Panikkar. La vita e le opere*, op. cit., pp. 206-10 ("Dio avvolto dal silenzio del Buddha sorridente").
- 41 Nel *Dakṣiṇāmūrtistotra*, un inno di lode a lui rivolto, si legge (v. 11-12): "M'inchino a Dakṣiṇāmūrti, il dio ch'è assiso al suolo presso quell'albero di *Banyan* laggiù, a Lui che impartisce ai saggi la diretta conoscenza della Realtà Ultima, al Maestro del trimundio, il Signore che dissipa la sofferenza di nascita e morte. Sotto l'albero di *Banyan* sono assisi gli anziani discepoli attorno al giovane Maestro. Ma il semplice silenzio del Maestro è insegnamento che da solo basta a disciogliere tutti i dubbi dei discepoli" M. Piantelli, *Śaṅkara e la rinascita del brāhmanesimo* (Fossano: Esperienze, 1974), pp. 274-75.
- 42 Su ciò si veda R. Panikkar, *La nuova innocenza* (Milano: Cens, 1993). Qui, tra l'altro, egli scrive: "Lo *humour* si trova nelle cose stesse, è una caratteristica degli esseri e quindi dell'Essere stesso. Non tutta la realtà è razionale, non tutto l'Essere è intelligibilità, né la Trinità si può ridurre al *Logos*". (*Ibid.*, p. 122)
- 43 Già nel suo saggio del 1966, *Māyā e Apocalisse*, Panikkar parlava della "ineffabile pluralità esistenziale della verità" (op. cit., pp. 271-74).

poraneo. La prima fedeltà esige che l'autore, lasciandosi ammaestrare dal Risvegliato, sparisca; la seconda filiazione richiede che nel profondo esista un'esperienza trinitaria personalmente vissuta; la terza vocazione domanda un sacro rispetto della situazione concreta dell'uomo dei nostri giorni.⁴⁴

Mi piace ricordare che all'Università della California, a Santa Barbara, egli insegnava a noi studenti che non dovevamo ricercare l'empatia con l'altro ma – molto più radicalmente – dovevamo *diventare/essere* l'altro! Egli sosteneva che se noi non crediamo veramente, fino in fondo, in ciò in cui crede uno śivaita, un kṛṣṇaita, un buddhista, etc., non potremo mai realmente comprenderlo. Per Panikkar, la pretesa conoscenza della fede altrui per via meramente empatica non sarebbe nient'altro che un'approssimazione superficiale e, in definitiva, un'ipocrisia. Anche per questo, egli era particolarmente attratto dal cosiddetto 'inno al monaco' di *Rg Veda* 10, 136. Eccone un passaggio significativo:

Di ogni Dio si è fatto amico e collaboratore. Percorso dal vento, compagno del suo soffio, sospinto in avanti dagli Dèi, egli è di casa in entrambi i mari, l'orientale e l'occidentale – questo silenzioso asceta. Segue le tracce di tutti gli spiriti, delle ninfe e del cervo della foresta. Comprendendo i loro pensieri, esultando nelle estasi, è il loro amico prediletto, l'asceta dai lunghi capelli.⁴⁵

Col suo sorriso Panikkar mirava dunque a integrare in sé le parole e i silenzi: tanto il silenzio che indica, il silenzio eloquente, quanto e vorrei dire soprattutto il silenzio che non indica alcunché e che è volto a tacitare la domanda metafisica. E fu proprio l'incontro con il silenzio radicale del Buddha ad aprirgli la strada al dialogo con le tradizioni laiche, atee del Novecento. In una straordinaria pagina di diario scritta a Varāṇasī e datata 21 settembre 1970, Panikkar interrogava se stesso testimoniando la propria nullificazione, il suo abbandono di ogni sicurezza e punto d'appoggio:

Con il mio processo di *secolarizzazione* interiore – una volta che ho deciso di non essere un *saṃnyāsin*⁴⁶ né un prete 'istituzionale', una volta che anche l'immagine personale di Dio è svanita – con la piena maturazione espressa in *El Silencio del Dios*, dove sono?⁴⁷

44 R. Panikkar, *Il silenzio del Buddha. Un ateismo religioso*. Traduzione di Milena Carrara Pavan (Milano: Mondadori, 2006), quarta di copertina.

45 R. Panikkar, *La sfida di scoprirsi monaco*, op. cit., p. 52. Si veda anche Panikkar, *Il dharma dell'India. Induismo*. Tomo 2, op. cit., pp. 196-97.

46 Il rinunciante hindu.

47 R. Panikkar, *L'acqua della goccia. Frammenti dai diari*, op. cit., p. 61.

La sua volontà e pretesa capacità di riunire in sé parole e silenzi integrando ogni cosa nella sua visione cosmoteandrica – nella dimensione che egli amava definire della tempiternità⁴⁸ – ci mostrano come Panikkar fosse un mistico del tutto eccentrico nella sua unicità, giacché egli riconosceva la verità e bontà tanto della prospettiva metafisica quanto di quella a-metafisica.

Come detto, uno dei suoi grandi crucci fu proprio quello di non essere compreso fino in fondo, di non essere seguito lungo questa via, giacché egli è rimasto un *unicum*, una *vox clamantis in deserto*, a dispetto dell'attrazione e del fascino esercitato dalle sue idee. Attraverso la sua poderosa 'cattedrale' di libri e articoli, egli ha voluto indicare a tutti una nuova via, una nuova teologia. Come ha osservato il teologo Vito Mancuso, "nella vita di Panikkar è condensata la teologia del futuro".⁴⁹ È certo un compito da far tremare i polsi ma egli riteneva fosse sommamente urgente e che non ci si potesse più sottrarre a esso, pena la fine tragica del mondo e della nostra umanità. Come non dargli ragione? Qui mi taccio e vi ringrazio per la vostra pazienza e il vostro silenzio.

Bibliografia

- Albanese, Marilia. *Tacita-mente*. Milano - Udine: Mimesis, 2016.
- Bhikkhu Anālayo, *Dall'attaccamento al vuoto. Escursioni nel buddhismo antico II*. Napoli: Diana edizioni, 2019.
- Bielawski, Maciej. *Canto di una biblioteca*. Con una postfazione di Stefano Aloe. Bergamo: Lemma Press, 2016.
- Id. *Panikkar. La vita e le opere*. Roma: Fazi, 2018.
- Boccali, Giuliano. *Il silenzio in India. Un'antologia*. Milano - Udine: Mimesis, 2017.
- de Smedt, Marc. *Éloge du silence*. Paris: Albin Michel, 1986.
- Dundas, Paul. "Beyond *anekāntavāda*: A Jain Approach to Religious Tolerance". In T. Sethia, ed., *Ahimsā, Anekānta and Jainism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004, pp. 123-36.
- Id., *Il Jainismo. L'antica religione indiana della non-violenza*. Prefazione di Raffaele Torella. Roma: Castelvechi, 2002.
- Gibellini, Rosino. *La teologia del XX secolo*. Brescia: Queriniana, 2014⁷.

48 Eccone una bella e fulminante definizione, tratta da una sua annotazione diaristica del 22 febbraio 2001: "Esperienza della tempiternità, che però non ho mai spiegato sufficientemente bene. Non è tanto la sintesi dei tre tempi, ma la trascendenza dei tempi nell'immanenza del momento". (*Ibid.*, p. 220)

49 La citazione è riportata nella quarta di copertina del libro di M. Bielawski, *Panikkar. La vita e le opere*, op. cit.

- Gupta, Mahendranath ("M"). *The Gospel of Sri Ramakrishna* (Sri Sri Ramakrishna Kathamrita). Translated from the Bengali by Swami Nikhilananda. Foreword by Aldous Huxley. New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, 1942.
- Larson, Gerald James. "Contra Pluralism." In *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 73, 2-3 (Summer/Fall 1990): 303-26.
- Osborne, Arthur. *The Teachings of Ramana Maharshi*. London: Rider, 1971.
- Panikkar, Raimon. "El silencio de la palabra. Polaridades no dualísticas." In *Cielo y Tierra* 10 (1984-85): 25-40.
- Id., *Il dharma dell'India. Induismo*. Tomo 2. Milano: Jaca Book, 2017.
- Id., *Il silenzio del Buddha. Un ateismo religioso*. Traduzione di Milena Carrara Pavan. Milano: Mondadori, 2006 (1ª ed. it. *Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha*. Roma: Borla, 1985; ed. or. *El Silencio del Dios. Un mensaje del Buddha al mundo actual. Contribución al estudio del ateismo religioso*. Madrid: Gadiana de Publicaciones, S. A., 1970).
- Id., *Induismo e Cristianesimo*. Milano: Jaca Book, 2018.
- Id., *L'acqua della goccia. Frammenti dai diari*. A cura di Milena Carrara Pavan. Milano: Jaca Book, 2018.
- Id., *La nuova innocenza*. Milano: Cens, 1993.
- Id., *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*. Milano: Jaca Book, 1999.
- Id., *La sfida di scoprirsi monaco*. Assisi: Cittadella, 1991.
- Id., *L'esperienza filosofica dell'India*. Assisi: Cittadella, 2000.
- Id., *Māyā e Apocalisse. L'incontro dell'Induismo e del Cristianesimo*. Roma: Abete, 1966.
- Id., *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*. Milano: Jaca Book, 2000 (ed. or. *Myth, Faith and Hermeneutics: Cross-Cultural Studies*. New York: Paulist Press, 1979).
- Id., "The Defiance of Pluralism." In *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 79, 1-2 (Spring/Summer 1996): 169-91.
- Piantelli, Mario. *Śaṅkara e la rinascita del brāhmanesimo*. Fossano: Esperienze, 1974.
- Rigopoulos, Antonio. "Negazioni e silenzi sotto i cieli dell'India. Orizzonti upaniṣadici e buddhisti a confronto". In L. Marcato, a cura di, *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra Oriente ed Occidente*. Milano - Udine: Mimesis, 2015, pp. 101-17.
- Id., "Osservazioni sull'a-dualismo śaṅkariano nel pensiero di Panikkar". In M. Carrara Pavan, a cura di, *I mistici nelle grandi tradizioni. Omaggio a Raimon Panikkar*. Prologo di Raimon Panikkar. Milano: Jaca Book, 2009, pp. 185-201.
- Id., "Silenzio, gesto, parola: i linguaggi dell'Assoluto del Sai Baba di Shirdi". In M. Raveri - L. V. Tarca, a cura di, *I linguaggi dell'Assoluto*. Milano - Udine: Mimesis, 2017, pp. 255-85.
- Id., "The *avyākāṭāni* and the *catuṣkoṭi* Form in the Pāli *Sutta Piṭaka* 1". In *East and West* 42, n. 2-4 (1992): 227-59.
- Id., "Tolerance in Swami Vivekānanda's Neo-Hinduism". In *Philosophy and Social Criticism* 45, n. 4 (2019): 438-60.

Rossi, Achille. *Pluralismo e armonia. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*. Assisi: Cittadella, 2011².

The Theosophist. A Magazine of Oriental Philosophy, Art, Literature and Occultism. Conducted by H. S. Olcott. Vol. XVIII, n. 2 (Nov. 1896).