

eroi dello spirito (2)

Appunti sulla vita ed il pensiero di Raimon Panikkar (1918-2010) (2)

“Solo chi non fa, non falla” è un proverbio pieno di profonda saggezza, ma non sono pochi coloro che lo interpretano al contrario: dato che non vogliono correre il rischio di sbagliare, se ne fanno una scusa per non fare nulla. Per evitare questo rischio, forse sono caduto nell’errore opposto parlando di “eroi dello spirito” a proposito dei miei personaggi (che come ho sottolineato più volte, non sono semplicemente dei pensatori, ma persone che intrecciano strettamente pensiero e vita). Idealizzare delle persone può indurre a ritenerle esenti da errori e difetti, difendendole anche quando non sarebbe giusto farlo. E quindi ho sottolineato come questi “eroi dello spirito” non siano stati per nulla perfetti. Se Simone Weil poteva apparire anche ai suoi amici più stretti eccessiva e poco equilibrata, in Raimon Panikkar abbiamo sottolineato la contraddizione tra la sua militanza giovanile nell’*Opus Dei* e la crescente apertura

pluralistica del suo pensiero. Quanto poi all’ultima parte della sua vita, e al matrimonio civile da lui contratto verso la metà degli anni Ottanta, è il suo biografo Bielawski - la cui ricostruzione seguiamo - ad osservare che “se sulla sua relazione con l’*Opus Dei* col tempo è stata fatta un po’ luce, il tema del suo matrimonio con Maria Gonzales Haba è rimasto ancora un tabù... anche gli amici più fedeli e intimi di Raimundo... quando si toccava l’argomento di solito si sentivano a disagio” (p. 248-249); e non senza motivo, in quanto Raimundo voleva rimanere sacerdote cattolico e non chiedeva la riduzione allo stato laicale. Quanto a Krishnamurti, che pure era considerato da molti una specie di asceta superiore alle comuni debolezze umane, sappiamo che per molti anni coltivò una relazione amorosa con la moglie del suo più stretto collaboratore (sembra all’insaputa dello stesso). A questo punto, verrebbe voglia di cancellare il termine “eroi” per

personaggi che riconosciamo tanto vicini ai nostri difetti e alle nostre contraddizioni. Ma forse è invece meglio conservarlo, sottolineando che esso spetta a ciascuno di noi, nella misura in cui - con tutti i suoi difetti - cerca di vivere consapevolmente, senza nascondere il capo in sabbie terrene o celesti, cercando di riconoscere la realtà propria e quella degli altri, senza stordirsi continuamente con le droghe e gli anestetici dei quali la nostra civiltà è tanto prodiga. E certo per fare questo è richiesta una robusta dose di coraggio, che è la virtù propria dell’eroe. Se poi il termine non piace proprio, proporrei di sostituirlo con quello di “grandi dello spirito”: persone che nel pensiero e nella vita sentiamo, in altezza, profondità ed estensione, abbracciare dimensioni più ampie di quelle cui siamo abituati. Un grande non è necessariamente perfetto, anzi è quasi un luogo comune che chi è grande possa realizzare grandi opere, ma anche commettere grandi errori.

Il “trio” di Shantivanam e la teoria del dialogo interreligioso ed intrareligioso

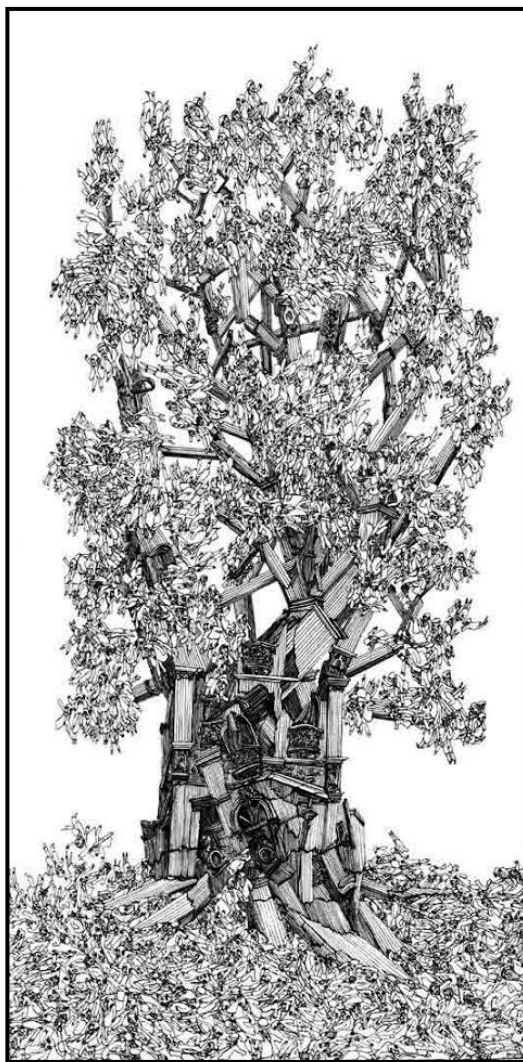
Dopo il ritorno in India nel 1964, per circa vent’anni la vita del Nostro si svolse prevalentemente tra India ed America (dove insegnò per molti anni in California); nel 1983 ritornò in Spagna, nella nativa Catalogna, stabilendosi a Tavertet presso Barcellona. In India, già negli anni Cinquanta Panikkar si era incontrato con il “grande trio” di Shantivanam (un *Ashram* o monastero nel Tamil Nadu, nel sud dell’India, tuttora attivo): tre monaci benedettini (due francesi e un inglese) che si erano trasferiti in India e avevano fatto del dialogo tra induismo e cristianesimo non solo la loro vocazione religiosa, ma anche la loro ragione di vita, dando vita ad un’esperienza straordinaria che non è stata ancora adeguatamente raccontata: Jules Monchanin, Henri Le Saux, Bede Griffiths. Senza la loro opera pionieristica, anche il dialogo interculturale ed interreligioso di Panikkar non sarebbe probabilmente stato possibile.

Ecco come li delinea Panikkar molti anni dopo: “Monchanin era un intellettuale cristiano che bramava la santità ed era follemente innamorato dell’India con cui pure si è “scontrato”. Aveva una vera passione per l’attività intellettuale. Abihisiktananda (il nome indiano di Henri Le Saux) era un monaco cristiano che bramava l’Assoluto. Si è seppellito in India, e anche nell’induismo, che lo affascinava. Griffiths era un gentleman cristiano che bramava la perfezione. Amava l’India anche se la idealizzava. La sua passione era l’armonia” (Bielawski, p. 91).

Il percorso spirituale di questi tre personaggi, che anticipa sotto molti aspetti quello che Panikkar compirà con maggiore consapevolezza culturale e più ampia risonanza internazionale, si potrebbe riassumere nella formula “dalla missione al dialogo”. Monchanin e Le Saux in particolare, da buoni monaci cristiani,

all'inizio volevano anzitutto "rendere presente il Cristo in India", cosa che per loro significava, nella prospettiva di quella che poi è stata chiamata l'*inculturazione* del cristianesimo, "abbracciare lo stile di vita indiano, rinunciare a propagare la cultura occidentale, e dimostrare agli Hindu il volto contemplativo del cristianesimo, del tutto ignorato in India" (Bielawski p. 95). Un progetto che allora non trovò affatto buona accoglienza nel clero cattolico indiano, per lo più molto occidentalizzato e romanizzato, e non veramente interessato alla tradizione filosofica e religiosa dell'India.

Ma quale dialogo avevano in mente i monaci di Shantivanam? Sulla scorta dei numerosi scritti di Panikkar dedicati al dialogo interreligioso, possiamo distinguere diversi tipi di rapporto tra le religioni. Il primo parte da un atteggiamento "esclusivista". La nostra religione è quella vera, quindi le altre – nella misura in cui dicono cose diverse o contrarie – non lo sono. In questo atteggiamento, tipico per secoli delle Chiese cristiane, in particolare di quella cattolica, non c'è spazio per il dialogo, se non finalizzato alla conversione. Il secondo atteggiamento, quello "inclusivista", è diventato prevalente soprattutto a partire dal Vaticano II. Non si nega che le altre religioni posseggano importanti elementi di verità, e che possano essere vie di salvezza, ma si sostiene che la pienezza della verità si trova soltanto "da noi". Un terzo atteggiamento è quello del "parallelismo": le varie religioni sono come diversi sentieri attraverso i quali si sale alla cima di una stessa montagna. Un atteggiamento che Panikkar critica perché evita il dialogo e quindi la "fecondazione reciproca" delle religioni, mentre egli si riconosce in una quarta posizione, quella del "*dialogo dialogico*" (che distingue dal *dialogo dialettico*, caratterizzato dallo scontro delle argomentazioni) perché in esso ci si lascia modificare e arricchire dall'incontro con l'altro. "Il dialogo dialogico è più – non meno – di un dibattito



o di una discussione razionale. Nel dialogo dialogico siamo coscienti che i concetti che utilizziamo scaturiscono da una sorgente più profonda. Non solo io lascio che l'altro mi conosca, ma arrivo a conoscere meglio il mio stesso *mythos* attraverso le critiche e le scoperte del mio interlocutore. Il dialogo dialogico non tende né alla vittoria nel contesto delle idee, né a un accordo che sopprima un'autentica diversità di opinioni. [...]. Il dialogo dialettico mette tesi contro antitesi e tende a una sintesi. E' dualistico. Il dialogo dialogico è un processo che non finisce mai, appartiene alla vita stessa dell'uomo. La relazione rimane costruttivamente aperta, esibendo propriamente una struttura triadica". In questa prospettiva, il dialogo interreligioso trova il suo coronamento nel *dialogo intrareligioso*, "il dialogo interiore con me stesso, che è un incontro nel più profondo della mia religiosità personale, dopo aver incontrato un'altra esperienza personale a questo

livello molto intimo" (citato in Bielawski a p. 231-232).

Dei tre personaggi di Shantivanam, Le Saux fu di gran lunga il più importante nello sviluppo del pensiero di Panikkar. Nel giugno 1964 i due compirono un pellegrinaggio in stile hindu alle sorgenti del Gange (un itinerario seguito una trentina di anni prima da un altro illustre protagonista del dialogo interreligioso, Lanza del Vasto), e a Gangotri, uno dei luoghi più sacri dell'India, celebrarono un rito eucaristico, descritto con accenti commossi da Le Saux nel saggio intitolato appunto *Una messa alle sorgenti del Gange* (Bielawski, p. 156 e seguenti). In quei mesi Panikkar poté leggere il saggio inedito dell'amico (sarebbe stato pubblicato l'anno seguente) *Sagesse hindue, mystique chrétienne*, in cui Le Saux "cerca di confrontare la sua esperienza vedica e indiana con l'esperienza trinitaria cristiana servendosi principalmente della categoria dell'*Advaita*" (Bielawski, p. 162).

L'advaita e l'intuizione cosmoteandrica

Bisogna qui almeno accennare alla dottrina dell'*advaita* o non dualità, sviluppata da un importante

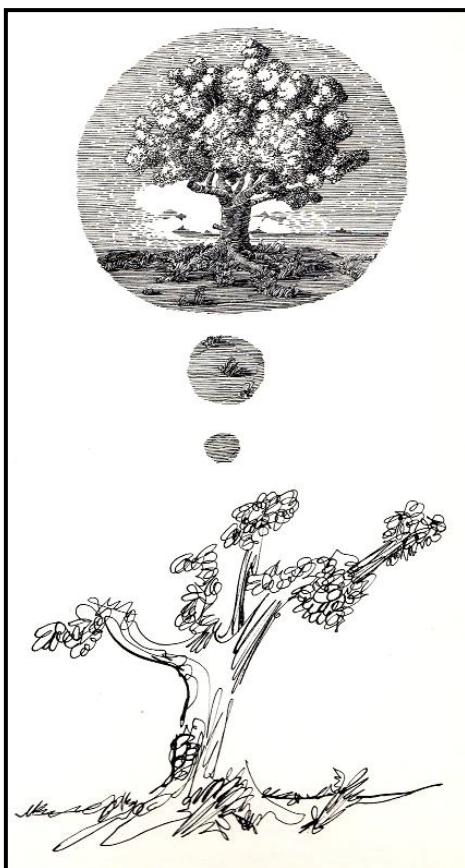
filone del pensiero indiano tuttora vivo ed influente. Ecco come ne parla Panikkar in un'intervista a G.

Jarczyk intitolata *Tra Dio e cosmo. Una visione non dualista della realtà* (Laterza 2006), intervista che si può raccomandare perché presenta in forma concisa e vivace un panorama dell'intero pensiero filosofico-religioso del Nostro: "La non dualità consiste nell'esperienza secondo la quale la realtà non si lascia ridurre all'Uno, all'unità o al monismo, a una sostanza o a un essere, ma neppure a un dualismo, a due sostanze, a due principi... il non dualismo è una negazione del dualismo che si rifiuta tuttavia di cadere nel monismo" (p. 110).

In estrema sintesi, la concezione del dialogo elaborata dal trio di Shantivanam e successivamente da Panikkar rimanda ad una concezione della verità abbastanza ampia da ospitare in sé posizioni diverse e anche – almeno in apparenza – incompatibili, senza cadere nel relativismo che tutto appiattisce a banalità; ed è significativo che in quello stesso periodo (1964) Panikkar abbia scritto, in risposta al libro di Le Saux, un suo breve saggio in francese sulla Trinità, che sarà pubblicato in varie lingue solo parecchi anni dopo. Un saggio che contiene in nuce il successivo sviluppo del pensiero del Nostro, accogliendo in pieno il concetto dell'*advaita* e abbozzando lo schema trinario dell'intera realtà, che col tempo prenderà la forma della idea centrale del Panikkar maturo, il *cosmoteandrisimo*, l'unità-distinzione di cosmo, Dio e uomo. Ecco in nuce il concetto di cosmoteandrisimo come è presentato da Panikkar nell'introduzione all'edizione del 1988 del saggio citato.

"L'intuizione cosmoteandrica non si accontenta di rivelare l' "impronta" trinitaria nella "creazione" e l' "immagine" nell'uomo, ma considera la Realtà nella sua totalità come Trinità completa, che consta di una dimensione divina, di una umana e di una cosmica. La Trinità immanente si riferisce all'Essere di Dio, a una concezione ontologica; la Trinità economica, all'azione di Dio, a una concezione soteriologica; la Trinità di cui parleremo si riferisce alla Realtà "intera", a una concezione radicale. La Realtà stessa è trinitaria" (Bielawski, p. 164). Come Panikkar chiarisce altrove, la trinità "immanente" è espressione dell'interna vita divina; la trinità "economica" riguarda l'organizzazione del creato; la trinità "radicale" riguarda la realtà intera, nel senso che non c'è creazione in senso proprio, quasi che Dio avesse "a un certo punto" sentito il bisogno di essere lodato e glorificato da una creatura diversa da lui.

Panikkar ritiene che l'intuizione trinitaria sia in qual-



che forma presente in tutte le culture e tradizioni, e che al tempo stesso essa abbia un effetto profondamente rivoluzionario rispetto ad ogni pensiero sostanzialista e in quanto tale tendenzialmente statico: essa infatti considera l'intera realtà in termini di pura relazionalità, e questo a partire da quell' "uno-non-uno" che è Dio stesso. Il Padre non è padre se non in rapporto al Figlio; lo Spirito supera il dualismo padre figlio, corpo anima: propriamente non si può pregare lo Spirito ma solo nello Spirito. Il vero nucleo del cosmoteandrisimo consiste nel concepire la *relazione non come qualcosa che si sovrappone ai termini relativi, ma come qualcosa che li genera*. In apparenza, una sfida alla logica dell'identità e della non contraddizione, una sfida che però non riguarda solo speculazioni astratte sul divino, ma anche la comprensione del soggetto umano, che, come

sostiene una schiera di filosofi (possiamo citarne due molto diversi ma convergenti su questo punto: Hegel e Buber), non esiste neppure se non in relazione a un tu, ad un altro però che al tempo stesso non è semplicemente altro in quanto entra nella costituzione stessa dell'io. In effetti la difficoltà che tutti noi proviamo quando cerchiamo di conoscere e quasi di afferrare quel nucleo inafferrabile e incontrovertibilmente reale che chiamiamo "io" ha molto in comune con la nostra difficoltà di dare un contenuto al pensiero, anch'esso in qualche modo inevitabile, del divino. Come il centro del cerchio è innegabilmente reale ma non esiste se non in funzione del cerchio, così l'io e la divinità sembrano ugualmente sfuggire alla presa dell'intelligenza.

Dal punto di vista dell'intuizione cosmoteandrica, il panteismo è sbagliato per difetto e non per eccesso: il divino supera infinitamente ciò che possiamo vedere e pensare. Noi stessi siamo parte della trinità e partecipiamo delle tre dimensioni del reale: una dimensione d'infinito e di libertà, che noi chiamiamo divina; una dimensione di coscienza, che chiamiamo umana; e una dimensione corporale o materiale, che chiamiamo il cosmo. Tutti partecipiamo a questa avventura della realtà (p. 110). "In questa prospettiva, Dio non è puramente trascendente né esclusivamente immanente, e non ci si può fermare né al monoteismo né al panteismo. La nostra dignità sta nel fatto che siamo coscienti della nostra appartenenza a questa realtà insieme divina, umana, materiale, secondo le tre dimensioni del reale". (ibidem, p. 110).

A mo' di appendice

A questo punto mi rendo conto che riassumere in così poco spazio temi tanto difficili e complessi, come ho tentato di fare nelle ultime pagine, può dare al lettore un'immagine sbagliata di Panikkar, quasi di intellettuale ingenuamente ottimista che si illude di aver scoperto la chiave per conciliare tutte le opposizioni con una formula che rimane sfuggente ed astratta e al tempo stesso troppo facile. Per controbilanciare questa impressione accludo qui senza commento due passi di Panikkar dei quali il primo dà l'idea di quanto fosse profonda la sua comprensione del dramma dell'uomo occidentale contemporaneo, stretto tra il crollo dei miti della modernità e l'impossibilità di far rivivere i miti premoderni.

“C'era” una volta un uomo. A differenza dell'uomo “primitivo”, quest'uomo aveva vissuto coscientemente per millenni. Era sopravvissuto agli avatar della storia, e aveva tutti i dati e le ricchezze del mondo a sua disposizione; sembrava però che non avesse speranza. Non sopportava ormai più di guardare verso l'alto. Ricordava lo scarso successo di ogni tipo di “progresso” e il fallimento di tutti gli “umanesimi” nel liberare gli uomini dalla loro disumanità. Guerre, rivoluzioni e violenze lo avevano sconvolto, e non avevano risolto niente. Tutti i sofisticati espedienti dell'ingegnosità umana erano diventati da tempo noiosi e monotoni. E tutte le elevate conquiste dello spirito umano non erano riuscite ad appagare neppure le più elementari necessità umane. E, sebbene l'uomo fosse “educato” e ben nutrito, milioni morivano di fame, vittime dell'ingiustizia. L'uomo ne provò dispiacere, si sentiva vacillare e dubitava che il futuro fosse sopportabile, trovava il suo presente intollerabile e sapeva che il suo passato era per lui perduto senza rimedio. Era inoltre cosciente che non poteva tornare al passato; ma, pur potendo, sapeva bene che non avrebbe certo voluto vivere in esso. Si era costruito una visione completa del mondo, che alcuni chiamerebbero ideologia. Aveva riflettuto su tutto: pensò a tutte le cose immaginabili e scoprì l'impotenza della ragione assieme alla sua giustificazione. Poteva dimostrare l'esistenza di Dio e ugualmente invalidare ognuna delle “prove”; poteva trovare la vita piena di senso, ma anche argomentare a favore della sua

insensatezza. Poteva, ricorrendo alla tecnologia, immaginare di risolvere tutti i suoi problemi, e allo stesso modo dimostrare che questa era la piaga maggiore che mai avesse colpito l'umana esistenza. Cominciò a scorgere che quanto veniva chiamato libertà e democrazia non era che espressione della disperazione umana di trovare la verità. Il suo pensiero iniziò a titubare. Sentì il timore che gli avrebbe dato fare una cosa o l'altra; era sufficiente non esaminare mai le conseguenze ultime di alcunché. Allora, esaurito, si mise a cercare un'icona, a cantare, a danzare, a gesticolare e perfino qualcosa di simile ad una preghiera mal pronunciata si levò dal suo essere. Molto presto cadde addormentato, o morto, o annichilito da forze che sfuggivano al suo controllo. Nessuno si accorse della sua sparizione. E tuttavia qualcosa era successo” (citato in Bielawski a p. 217-218, da Culto, Opera omnia, v. IX, t.1, Milano, Jaca Book, 2011, p. 327).

Mentre il testo sopra citato dice “da dove” parte il discorso di Panikkar, il secondo dice piuttosto “verso dove” esso guarda.

“Che cosa accade quando una persona muore? Che cosa accade quando una goccia d'acqua cade nell'oceano? Senza dubbio le questioni della mortalità e dell'immortalità hanno senso solo all'interno di una struttura della nostra consapevolezza dell'individualità umana. L'individuo vivente è mortale, non la vita. Lo stesso vale per una goccia d'acqua: l'oceano non muore, mentre le gocce d'acqua che vi cadono dentro spariscono. In breve, l'individuo umano, o goccia che sia, muore. La morte è un problema (soprattutto antropologico) che esiste solo per l'individuo. Ciò non vuol dire, tuttavia, che il nostro approccio debba essere esclusivamente antropologico, o che dobbiamo ignorare cosmologia o teologia [...] Cosa succede all'umana “goccia d'acqua” quando incontra l'infinito oceano di Brahman, Dharmadhatu, Dio, Nulla, nirvana, tempo o qualsiasi altro nome noi diamo all'Oceano? Cosa accade all'uomo quando muore?” (citato in Bielawski a p. 283-284, da Opera omnia cit, v. IX, t.1, pp. 310-311).

Alberto Bosi

