

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE



2024/2

luglio-dicembre 2024 • Anno XXX • Numero 2

Rivista della FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE

SEZIONE DI TORINO

Nerbini

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE

A cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – sezione di Torino
Anno XXX – 2024, n. 2

Proprietà:

Fondazione Polo Teologico Torinese

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – sezione di Torino

Via XX Settembre, 83 – 10122 Torino

tel. 011 4360249 – fax 011 4319338

istituzionale@teologitorino.it

e-mail Segreteria: donandrea.pacini@gmail.com

Registrazione n. 1 presso il Tribunale di Torino del 27 gennaio 2015

Direttore responsabile: Mauro Grosso

Redazione: Andrea Pacini (direttore), Gian Luca Carrega e Antonio Sacco (segretari), Oreste Aime, Dino Barberis, Roberto Carelli, Ferruccio Ceragioli, Carla Corbella, Mauro Grosso, Pier Davide Guenzi, Luca Margaria, Paolo Mirabella, Alberto Nigra, Alberto Piola

Editore:

Edizioni Nerbini - Prohemio Editoriale srl

via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze - ROC n. 34429 (10.6.2020)

e-mail: edizioni@nerbini.it

www.nerbini.it

Realizzazione editoriale e stampa: Prohemio Editoriale srl - via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze

Amministrazione e ufficio abbonamenti:

abbonamenti@nerbini.it

ABBONAMENTO 2024

Italia € 44,50 – Europa € 64,50 – Resto del mondo € 74,50

Una copia: € 27,00

Per gli abbonamenti e l'acquisto di singoli fascicoli dal 2022 in poi:

Versamento sul c.c.p. 1015092776

intestato a Prohemio Editoriale srl, Firenze

Sommario

Scenari della condizione giovanile in Italia nel «Rapporto Giovani» dell'Istituto Toniolo del decennio 2013-2023 <i>Dino Barberis</i>	» 279
La lenta miccia del possibile. Teologia e immaginazione <i>Maria Nisii</i>	» 305
Segni dei luoghi. L'esperienza monastica dello spazio abitato, una grammatica per l'umano <i>Emanuele Borsotti</i>	» 325
RELAZIONI DEL CONVEGNO DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE SEZIONE DI TORINO (19 febbraio 2020): TEOLOGIA E SPIRITUALITÀ IN DIALOGO	
Perché l'intelligenza scenda nel cuore: considerazioni per un rapporto virtuoso tra teologia e spiritualità <i>Andrea Pacini</i>	» 347
L'esperienza spirituale della liturgia: tensioni e istanze emergenti <i>Paolo Tomatis</i>	» 365
Un monastero di donne ai margini della grande città: oasi felice o <i>diversorium</i> (Lc 10,34)? <i>Maria Ignazia Angelini</i>	» 379

Ana-teismo. Spiritualità senza Dio?

Luigi Berzano » 409

Il fascino dell'Oriente

Ermis Segatti » 427

NOTE BIBLIOGRAFICHE

A mani vuote. *Il prete, personaggio letterario*

(M. Nisii) » 455

Protagoniste marginali. *Scrittrici di Scrittura*

(M. Nisii) » 475

RECENSIONI

M. SCANDROGLIO, *Una parola dura, ma feconda.*

Il linguaggio difficile della profezia e la sua portata «evangelica»
(G. Galvagno) » 489

G. MANZONE, *Il volto umano delle organizzazioni.*

La responsabilità nei processi decisionali
(F. Ciravegna) » 492

R. LUCAS LUCAS, *Temporale Eterno*

(G. Zeppegno) » 494

C. CORBELLÀ, *Identità sessuale. È possibile un io felice?*

(P. Mirabella) » 497

D. DIMODUGNO, *Gli edifici di culto come beni culturali in Italia.*

*Nuovi scenari per la gestione e il riuso delle chiese cattoliche
tra diritto canonico e diritto statale*
(G. Manfredi) » 500

C. TORCIVIA, *La fede popolare*

(P. Tomatis) » 504

SCHEDE

F. CASAZZA, <i>La luce di un Altro.</i> <i>Commento pastorale alle letture festive dell'anno liturgico A</i> ID., <i>Vivendo secondo la domenica.</i> <i>Commento pastorale alle letture festive dell'anno liturgico B</i> (G. Zeppegno).....	» 507
J. ISAAC, <i>Gesù e Israele</i> (M. Bergamaschi)	» 508

Il fascino dell'Oriente

Ermis Segatti

1. Osservazioni previe

All'origine non esiste in Oriente un termine del tutto corrispondente a ciò che in Occidente si intende per «religione» e «spiritualità». Oggi certo esiste, ma importato e tradotto. Mentre fin da principio religione e spiritualità permeano in Oriente la quotidianità, questo avviene più all'insegna di una risorsa vitale condivisa che non attraverso una definizione concettuale.

Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975), pensatore, primo vicepresidente e poi secondo presidente dell'India postcoloniale, in *Eastern Religions and Western Thought* (1939) – titolo molto significativo – sottolinea il razionalismo a caratterizzare l'Occidente in rapporto alla religione, mentre l'Oriente ne farebbe esperienza quasi per connaturalità.

Romano Guardini (nell'edizione francese di *Le Seigneur* del 1946, non più nell'edizione italiana del 1949) a modo suo ribadiva una netta distanza tra Oriente e Occidente quando affermava: «Che cosa il buddhismo rappresenti per il mondo cristiano non lo ha ancora detto nessuno».

Ragioni di separatezza e di distinzione che hanno certamente un forte radicamento storico e di contenuto. Nella condizione attuale di rapporti, di conoscenza e di comunicazione emerge, tuttavia, l'esigenza se non la necessità di un rinnovato confronto a varie dimensioni, da quella accademica, quindi anche teologica, a quella del convivere quotidiano.

Ma si dovrebbe parlare di fascino non univoco, bensì reciproco.

2. Il fascino (e non solo) del buddhismo per l'Occidente

Risposta a un contesto di ricomposizione religiosa e spirituale

La presenza se non l'irruzione dell'ateismo fa parte dell'orizzonte culturale e sociale dell'Occidente da oltre due secoli, in alcune minoranze prima e

poi in forti correnti di diffusa laicizzazione nonché di ateismi dichiarati di Stato. Fenomeno inedito nella storia e certamente tipico di questa parte del mondo. Altrove, se presente, fu dall'Europa esportato. Il che contribuì a creare un contesto di crisi religiosa. Anche se da ormai mezzo secolo le forme più militanti dell'ateismo si sono ridimensionate, non così è avvenuto per il vuoto spirituale che ne è seguito. Colmato in parte dal fascino areligioso o idolatrico del *welfare*, sta producendo paradossalmente una ricerca di spiritualità che non solo prescinda da una fede o da una religione, ma in alcune sue opzioni sorga persino dalla loro sparizione.

A tale esigenza pare rispondere senza dubbio il buddhismo, che – come si vedrà – è dichiaratamente areligioso, anche se non nel modo in cui l'ateismo fu ed è visto in Occidente.

Inoltre le tradizioni cristiane in Occidente vivono una fase di impegnativa riforma permanente, da un lato in adattamento delle proprie secolari strutture istituzionali e mentali a fronte della modernità e dall'altra in dialettica e critica della modernità stessa. Una fase che sta in embrione caratterizzando il cristianesimo in Occidente con una sua rinnovata identità, forse, non meno significativa di quelle passate, ma per il momento in carenza di forte e visibile identità, come in altre epoche. Ma ciò vale in larga misura solo per l'Europa.

Domande e risposte in proprio

Parte integrante di questo stato di riforma permanente è il tentativo di rivalorizzare i laici nella vita delle comunità, dopo un pesante periodo di eccessiva dipendenza dall'autorità, specie in campo cattolico. Tale passato ha reso e rende arduo per alcuni un rientro nel circuito ecclesiale. Si rivolgono altrove o in una gestione in proprio del rapporto con la fede/la spiritualità.

Anche in questo caso il buddhismo si presenta come una via di auto-gestione. Analogamente l'hinduismo.

«Moda»?

Il buddhismo e molte altre spiritualità si presentano come nuove esperienze in un mondo, l'Occidente, che fino a tempi recenti si poneva come orizzonte globale di civiltà, e ora deve sedere a mensa con altre civiltà. Così il cristianesimo deve riconsiderare la sua universalità finora centrata sulla sua tradizione occidentale. Un'impresa immensa e inedita per la sua portata per la prima volta davvero mondiale, che esige tempi lunghi e profondità di ricerca. Non sorprende che da alcuni si viva in superficie come ricerca del nuovo senza radici profonde né sul prima né sul dopo. Il buddhismo

in alcuni casi suona oggi «di moda», una visione fuori campo rispetto alla tradizione cristiana, come alternativa o ricombinabile facilmente con essa. I buddhisti ben radicati nella loro tradizione sono giustamente preoccupati della superficialità che aleggia talora nel nostro contesto di aleatoria appartenenza, anche in ambito spirituale. Ovviamente, anche i cristiani.

3. Il fascino (e non solo) dell'Occidente per il buddhismo

Nelle condizioni della modernità occidentale

A sua volta il buddhismo sta subendo profonde trasformazioni al seguito dei rapporti con realtà al di fuori del suo mondo delle origini in cui visse e si consolidò per secoli. Il buddhismo, e analogamente l'hinduismo e il confucianesimo e altre spiritualità «asiatiche», sono tradizioni molto legate al loro subcontinente. Qualcuno le definisce persino «stanziali». La modernità sta comunque spingendo il buddhismo a una rinnovata vocazione universale che oggi fa da contrappeso alle sue grandi consolidate correnti (mahāyāna, hīnayāna, tantrismo), sollecitato appunto dalla modernità occidentale.

Così, si fa notare che in Occidente la componente laica risulta più attiva e determinante che non nei Paesi delle origini. Meno forte è il riferimento al monastero (*sangha*). Qualcuno, poi, nota che le grandi tematiche «storiche» legate alla interpretazione del *nirvāṇa* o alle modalità della reincarnazione perdono rilievo, mentre maggiore attenzione è riservata alle tematiche sociali e motivazionali del vivere sociale e personale. Una «quarta via», occidentale, nel buddhismo? Probabilmente sì.

Nella condizione dell'Occidente, infine, il tema centrale della «vacuità universale» (vedi in seguito) deve fare i conti con la visione nichilista qui assai presente e deve quindi cercare di non essere con questa frantesa o addirittura assimilata. Perciò si tenderà a parlare di «vacuità positiva».

4. Nel merito

Una spiritualità senza Dio

Agli occhi di un credente – nel caso, di un cristiano – la lettura buddhista della realtà non presenta elementi che in qualche modo facciano riferimento palese alla dimensione religiosa come è intesa dalla visione biblica. Il buddhismo non si pronuncia nella discussione di punti da sempre relativi alla sfera religiosa, quali la creazione o l'origine e la possibile ra-

gione ultima del reale e del vivere in rapporto a Dio. Il mondo è dato senza trascendenza, con l'ordinamento, la legge (dharma) che si ritrova. Anche se all'uomo, illuminato dall'insegnamento di Buddha, è dato conoscerlo in modo tale da trascenderlo. Ma questo aspetto aprirà precisamente uno degli interrogativi più esigenti del rapporto tra cristianesimo e buddhismo.

Se per religione si intende (come essa è) un particolare rapporto fiduciiale con un Essere supremo, sotto qualunque nome, personale o impersonale, immanente o trascendente, il buddhismo non è una religione. E neppure la sua negazione. L'insegnamento di Buddha si vuole in un'altra dimensione, come sostiene Walpola Rahula, il fondatore della Buddhist and Pali University di Colombo (Sri Lanka), seguace della corrente theravada, la più intransigente sull'argomento.¹ Al suo libro *L'insegnamento del Buddha* premette le seguenti considerazioni:

Fra i fondatori di religioni, il Buddha (sempre che sia permesso di considerarlo fondatore di una religione nel senso comune del termine) fu l'unico maestro che dichiarò di non essere altro che un semplice essere umano. Gli altri maestri erano o una divinità o una sua incarnazione o ispirati da essa. Il Buddha non solo era un essere umano: non ha mai affermato di avere ispirazione da un dio o da un potere esterno. Considerava tutte le sue realizzazioni, i suoi conseguimenti e le sue azioni come proprie dello sforzo e dell'intelligenza dell'uomo. Un uomo e solo un uomo può diventare un Buddha. Ogni uomo ha dentro di sé la potenzialità di diventare un Buddha, solo che lo voglia e si sforzi. Possiamo definire il Buddha come un uomo per eccellenza. Era così perfetto nel suo «essere uomo» che in seguito fu visto dalla religione popolare quasi come «sovrumano».

La posizione dell'uomo, secondo il buddhismo, è suprema. L'uomo è padrone di sé stesso e non esiste alcun essere o potere più alto che ne decida il destino.²

Non rivelazione, ma illuminazione

Né «Ascolta, Israele!» né «Ascoltami, o Dio».

La posizione dell'uomo, secondo il buddhismo, è suprema. L'uomo è padrone di sé stesso e non esiste alcun essere o potere più alto che ne decida il destino [...]. Nel buddhismo [...] l'enfasi viene posta sul «vedere», conoscere, com-

¹ «La Dottrina degli Anziani», detta anche hīnayāna o «piccolo canestro» per distinguerla dal mahāyāna, «grande canestro». Lo hīnayāna si consolida come scuola nel III secolo a.C. a partire dallo Sri Lanka. Sostiene di essere la corrente più fedele all'insegnamento originario di Buddha. Accentua la liberazione come meta del singolo sotto precise regole di meditazione, di disciplina personale e comunitaria monastica. È largamente dominante in alcuni Paesi del Sud-Est asiatico.

² Edizioni Paramita, s.l. 1984, 17.

prendere e non sulla fede o sulla credenza [...]. Il problema di dover credere nasce quando non si vede – non si vede in ogni senso della parola. Nel momento in cui si vede chiaramente, il problema di dover credere scompare [...]. Così dobbiamo interpretare questa frase degli antichi testi buddhisti: «Rendersi conto come fa uno quando vede una gemma (o un frutto di mirabolano) nel palmo della mano».³

*Un silenzio provocatorio: 14 interrogativi senza risposta.
Sono senza senso?*

Si narra di un discepolo (Malunkyaputta) il quale rimproverò Buddha di non avergli sciolto il nodo di alcune domande per lui fondamentali, semplicemente evitando di pronunciarsi pro o contro o semplicemente di prenderle in considerazione. Deluso, il discepolo gli espresse l'intenzione di abbandonare la comunità.

Oggetto delle domande:

1. Il mondo è eterno.
2. Il mondo non è eterno.
3. Il mondo è tanto eterno quanto non eterno.
4. Il mondo non è né eterno né non eterno.
5. Il mondo è finito.
6. Il mondo è infinito.
7. Il mondo è contemporaneamente finito e infinito.
8. Il mondo non è né finito né infinito.
9. Il Tathāgata⁴ esiste dopo la sua morte.
10. Il Tathāgata non esiste più dopo la sua morte.
11. Il Tathāgata è tanto esistente quanto non più esistente dopo la sua morte.
12. Il Tathāgata né esiste né non esiste dopo la sua morte.
13. Il sé è identico al corpo.
14. Il sé è diverso dal corpo.

Al che Buddha avrebbe risposto con l'apologo della freccia:

Supponi, Malunkyaputta, che un uomo sia ferito da una freccia avvelenata e che i suoi amici e parenti lo portino da un chirurgo. Supponi che l'uomo dica: «Io non voglio che mi si tolga questa freccia finché non so chi mi ha colpito, se è uno Khattyā [della casta dei guerrieri] o un Brahmana [della casta sacerdotale] o un Vessa [della casta dei commercianti e degli agricoltori] o un Sudda [della casta inferiore]; qual è il suo nome e quello della famiglia; se è alto, basso o di statura media; se la sua carnagione è nera, bruna o dorata; da quale

³ *Ivi*, 26-27.

⁴ Titolo di Buddha a indicare che ha conseguito l'illuminazione.

villaggio, paese o città egli proviene. Io non voglio che mi si tolga questa freccia finché non conosco il tipo di arco con cui quello ha tirato, il tipo della corda dell'arco usato, il tipo della freccia, quale sorta di penne sono state utilizzate per la freccia e di quale materiale è stata fatta la punta della freccia». Malunkyaputta, quell'uomo morirebbe prima di conoscere qualcuna di queste cose.⁵

La posizione del Buddha di fronte a simili interrogativi suona rifiuto di quelli che appaiono a lui puri «stati mentali» fuorvianti e pericolosi. Questi interrogativi ricevono, invece, nella tradizione biblica e cristiana larga ospitalità e costituiscono in un certo senso il luogo naturale non solo della riflessione teologica, ma anche dell'orientamento spirituale e persino mistico a Dio. Dove per mistico s'intende la percezione di una realtà così intensa e profonda da essere inesprimibile. Comunque esistente.

Non salvezza né salvatore, ma auto-liberazione

Il *Dharmapāda* (I versi del Dharma), un testo poetico di 423 stanze, tra i più noti e più amati nel buddhismo a livello anche popolare, riporta la seguente affermazione di Buddha:

Ciascuno certo è il rifugio di sé stesso; come possono altri essere rifugio a qualcuno? Quando si sottomette pienamente sé stessi, si potrà trovare rifugio, anche se è arduo da conseguire.

Il male è compiuto da colui stesso che lo compie, sorge ed è causato da sé stessi [...].

Ciascuno è il rifugio di sé stesso. Ciascuno è asilo a sé stesso; perciò bada a te stesso come un intenditore di cavalli cura un purosangue.⁶

In ambito morale l'interdipendenza delle azioni è la loro condizione definitiva e l'ultima spiegazione del loro essere. Resta però da chiedersi che cosa mai in definitiva le renda buone o cattive. Secondo la legge della causa-effetto (karma) ogni azione, buona o cattiva, porta conseguenze in questa vita o nella successiva (reincarnazione). Una logica che si potrebbe definire deterministica e renderebbe il buddhismo una filosofia di pura consequenziale razionalità. In quanto tale anche particolarmente riconosciuta in Occidente. Ma come evitare che l'autodeterminazione sfoci nel relativismo? Pare infatti che rimanga aperto l'interrogativo da dove mai sia

⁵ *Cula-Malunkyovada Sutta* (Brevi insegnamenti a Malunkya), cit. in W. RAHULA, *L'insegnamento del Buddha*, 33.

⁶ *The Dhammapada*, a cura del Department for the Promotion and Propagation of the Sāsana, Yangon 1993, strofe 160-161, 380. *Sāsana* indica l'insegnamento (di Buddha), secondo quanto è sinteticamente formulato nella stanza 183: «Non fare il male, coltivare il merito, purificare il proprio spirito: questo è l'insegnamento (sāsana) del Buddha».

potuta sorgere (in Buddha) una proposta critica di contrasto etico e di illuminazione conoscitiva così potente sulla condizione umana da essere vista come bene per eccellenza, in grado di superare il male per eccellenza fino a condurre alla liberazione dalla legge inesorabile del karma. L'illuminazione in campo etico e sul piano della conoscenza suppone una sorgente di qualità che non pare sprigionarsi dalla sola concatenazione di causa-effetto e potrebbe, semmai, riaprire l'ascolto a qualcuno degli interrogativi di cui sopra: certo sulla natura spirituale dell'uomo e sulla sua possibile sorgente ultima.

5. Che cosa ha «visto», di che cosa è «maestro» Buddha?

Il *Discorso di Benares*, pronunciato la Notte di Luna Piena di luglio nel Parco delle gazzelle, è il discorso sul «Mettere in moto la Ruota della rettitudine», che illustra il «Sentiero di Mezzo» (Madhyamāpratipad) tra i due estremi della sensualità e della mortificazione. Enuncia «le quattro nobili verità» sul dolore e sul suo superamento. Nobili in quanto rendono tali spiritualmente. Il termine designava il grado sociale superiore delle prime tre caste hindu (ma non sarà più così nel buddhismo, che le esclude).⁷ L'enunciazione delle «nobili verità» segue il metodo terapeutico della medicina indiana tradizionale: diagnosi/cause/curabilità/trattamento.

Le quattro «nobili verità»

Costituiscono il «Dharma di Buddha», nucleo centrale del suo messaggio. In estrema sintesi:

- 1) Tutto è dolore.
- 2) Il dolore nasce dall'attaccamento.
- 3) Il distacco dall'attaccamento è liberazione.
- 4) Attraverso un ottuplice sentiero (yoga) ascetico.

Il buddhismo parte da un annuncio apparentemente infausto perché si pone appunto in un'ottica terapeutica: solo individuando la malattia se ne può predisporre la cura ed eventualmente la guarigione. E ad essa preci-

⁷ Una delle ragioni che spiegano la quasi sparizione del buddhismo dall'India, dove nacque e dove alle origini pareva addirittura doversi diffondere egemonicamente, risiede proprio nella infrazione del sistema castale che determinò invece la prevalenza dell'hinduismo. Salvo poi il riproporsi proprio del buddhismo come portavoce dei fuoricasta e delle caste inferiori nel periodo postcoloniale.

samente si orienta l'insegnamento di Buddha. Egli intende guarire denunciando un radicale «malanno» nella visione della realtà e nel rapporto con essa.

La parola «dolore» traduce il termine sanscrito «duḥkha» (sofferenza, tormento, miseria), che qui viene assunto per indicare una gamma vasta di condizionamenti nei quali è avvolto l'uomo e in generale ogni essere. Non si tratta solo – afferma Buddha – di constatare la presenza della sofferenza nel mondo (il duḥkha-duḥkha, «la comune sofferenza»), bensì di prendere atto che tutto, anche ciò che momentaneamente non è intaccato dal dolore e appare persino sorgente di felicità o addirittura suscita sublime gioia spirituale, nasconde in sé una radicale inadempienza, una intrinseca vacuità (śūnyatā). Nessun legame è permanente poiché soggetto alla «sofferenza da cambiamento». Proprio questa radicale precarietà fa sì che nel piacere in sé si nasconde l'infelicità. Già l'atto del nascere comporta dolore in quanto segnala un ritorno all'esistenza di un essere che non è riuscito a evitare la necessità di soccombere alla legge inesorabile della rinascita (samsāra). Il piacere che ci incatena alla realtà attaccandoci ad essa non è solo quello dei sensi. Anzi, il piacere in senso più profondo coinvolge soprattutto la sfera spirituale. Tutt'altro che paradossalmente anche la sete di estinguere la sete, cioè addirittura il desiderio del nirvāna, rappresenta ancora una forma di attaccamento. Il monaco, soprattutto a partire dalla corrente mahāyāna, si orienterà a estinguere anche questo desiderio.

Il fondo dell'essere uomo rimarrebbe comunque potenzialmente «immacolato», capace di sciogliersi da ogni attaccamento. Pur in assenza di riferimenti alla trascendenza, si riconosce nella conoscenza lo straordinario potenziale di liberazione dai legami illusori con la realtà. Non entra in gioco il concetto di peccato. Piuttosto si parla di stati mentali, di sonno da cui essere risvegliati dall'insegnamento di Buddha.

In un certo senso le nobili verità si tingono di Assoluto.

Così si esplicita nell'ottuplice sentiero la via ascetica di liberazione da ogni attaccamento:

- 1) la retta fede: le quattro nobili verità;
- 2) la retta decisione: il nirvāna;
- 3) la retta parola: la comunicazione;
- 4) la retta azione: il comportamento;
- 5) la retta vita: secondo Buddha;
- 6) il retto sforzo: contro gli attaccamenti;
- 7) il retto ricordo: l'impermanenza;
- 8) la retta concentrazione: meditare.

6. «A Tentative Theology»: di che discutere e pensare

Alcuni interrogativi di fondo su «impermanenza», «nirvāna», «reincarnazione», «io»

A una prima approssimazione, le due tradizioni spirituali, buddhista e cristiana, parrebbero sorgere e procedere in direzione esattamente opposta nella loro visione ultima della realtà, di Dio, del mondo, dell'uomo. Ciò che per l'una è affermato come riferimento attendibile e affidabile per l'altra parrebbe inconsistente.

Tutta la rivelazione biblica, infatti, presuppone un atteggiamento fondamentale dell'animo che lo apre alla realtà in quanto «via», spiraglio aperto a Colui che, pur non essendo direttamente visibile, le cose stesse lo attestano e lo alludono in qualche modo nel loro essere e proprio dalla loro finitezza. Un mondo senza interlocutore ultimo è senza senso per il credente e, forse, proprio la sua vacuità e impermanenza appare ai suoi occhi una prova in più dell'esistenza di Chi vacuo e inconsistente non è. Come può la vacuità giustificare sé stessa? E, ancora, da dove poté mai scaturire l'illuminazione a Buddha se non da una sorgente dell'illuminazione non riducibile al puro procedere a catena di cause ed effetti? Come pensare un dopo tanto illuminato senza un prima almeno tale? Sarebbe pensabile l'intelligenza artificiale (il dopo) come causa dell'intelligenza umana (il prima)?

L'illuminazione per sola evoluzione o per via di indefinite rinascite solleva, infatti, interrogativi almeno altrettanto seri di quelli posti dagli autori buddhisti sopra citati.

Non esiste, secondo Buddha, uno spirito o un'anima individuale permanente e costante durante il corso della vita e ancor meno oltre la vita, per non dire, eterna: l'individuo è solo un nome convenzionale e mentale, qualcosa di transitorio e mutevole come ogni altro essere. Tutto fluendo, anche l'io non sfugge alla precarietà: non è dunque un'identità permanente quella che passa da una vita all'altra, non c'è un ego resistente al cambiamento e identico a sé stesso nel trapasso, bensì solo un continuum mentale individuale. L'io risulterebbe essere un composto di cinque aggregati (skandha). I cinque skhanda sono: forma, sensazione, percezione, disposizione, coscienza, tutti impermanenti.

La scansione dell'io individuale in cinque puri aggregati contrasta direttamente la tesi hindu dell'identità tra l'io individuale profondo e l'Assoluto, che nell'hinduismo esprime la convinzione che l'essere finito è della stessa natura dell'Essere infinito: è appunto avendone coscienza che si consegue la beatitudine suprema (ānanda). Da questa visione prende le distanze Buddha quando sostiene l'impermanenza universale di ogni

identità. L'hinduismo nelle sue principali tradizioni presuppone l'esistenza nell'uomo di un «sé» profondo e permanente (ātman). Il buddhismo sostiene al contrario il «non-sé» (anātman) non solo del sé umano ma di tutto l'esistente nel suo insieme

Famosa al riguardo è l'immagine del cocchio.⁸ Che cos'è in effetti un cocchio se non l'insieme di elementi ciascuno dei quali non ha esistenza separata se non in connessione con le altre? Così avviene dell'io: la sua consistenza autonoma è un puro insieme di funzionalità temporanee, senza stabile e duraturo supporto.

Secondo il buddhismo, l'io, pur impermanente, costituirebbe il punto di accumulo del karma delle precedenti vite nel passaggio da una esistenza all'altra fino a che non si giunga alla sua estinzione una volta sciolto ogni attaccamento. Eppure il «sé» è senza una identità permanente. Dunque?

Sorge la domanda su come sia possibile che una non-identità, una identità non permanente, possa divenire riferimento e destinazione di ciò che così precisamente eredita e determina il destino più o meno elevato dell'individuo. Come attingere riferimento definitivo quando nulla lo è e per principio regna l'inconsistenza e niente ha identità stabile?

Il nirvāna è apparentemente definito attraverso un termine negativo («estinzione», «annullamento incondizionato»). In realtà, i termini positivo-negativo farebbero parte dell'esperienza di questo mondo illusorio, mentre il nirvāna alluderebbe non solo al superamento del ciclo delle rinascite ma pure all'ingresso in una dimensione completamente altra dalla realtà rispetto a quella di cui si ha esperienza. In esso non ci sarà più né cambiamento né morte; la legge del karma non avrà più potere.

Fondamentale nella corrente mahayāna è la concezione del Bodhisattva⁹ secondo cui il Buddha storico parrebbe assumere, in un certo senso, un rilievo secondario. Bodhisattva è chi perviene all'ultimo gradino prima di divenire un futuro Buddha e sta un livello sopra il Buddha storico. Il Bodhisattva infatti, raggiunta l'illuminazione, invece di conseguire il nirvāna avrebbe compiuto un atto di estrema compassione (karuṇā); avrebbe cioè rinunciato a entrare nell'estinzione dell'esistenza, compiendo il voto di ridiscendere nella condizione storica per salvare tutti gli altri esseri (dèi, uomini, animali, piante), a partire dal supremo Brahman fino al filo d'erba: tutti ancora e comunque prigionieri del karma. Nel mahayāna si afferma così il primato della compassione universale rispetto all'ideale della liberazione individuale dell'arhat, che viene contestata precisamente in quanto

⁸ Un esempio portato dal monaco buddhista Nāgasena nel dialogo con il re Milinda (Menandro); cf. O. BOTTO, *Il Buddismo*, Istituto Editoriale Galileo, Milano 1959, 35-36.

⁹ Ovvero «stato di essere» (sattva), «illuminato» (bodhi).

potrebbe condurre all'oblio del prossimo e dell'universo ancora prigionieri dell'ignoranza.

Un interrogativo sorge poi a monte sull'origine remota della stessa reincarnazione che il buddhismo riceve dall'hinduismo come problema di fondo a cui offre poi una sua specifica via di liberazione. Ma già per l'hinduismo tale visione dell'oltre dell'esistenza è più un dato che non il frutto di un percorso di ricerca spirituale o razionale, un dato che a un certo punto appare senza che ne sia offerta una plausibile giustificazione.

In ogni caso del tutto fuorviante è l'interpretazione della reincarnazione quasi si trattasse di una positiva chance in più di ulteriori e possibilmente illimitate esperienze di vita. Tanto più fuorviante quando tale lettura si volesse collegarla idealmente alle grandi tradizioni hindu e buddhiste. Nella loro visione la reincarnazione è infatti piuttosto una prospettiva da evitare e non auspicabile. E questo è il fine più profondo che si propone il loro messaggio che mira a superare definitivamente il ciclo delle ri-esistenze.

La visione della realtà del buddhismo si presenta come via altra rispetto al cristianesimo e viceversa. Ciò va riconosciuto come tale. La diversità riconosciuta non è necessariamente ostacolo alla comunicazione; può convertirsi in premessa di un migliore rapporto accettando sempre che il primo a parlare di sé sia l'altro e poi che questi si ascolti interpretato. Certo, allo stato dell'arte, pare che molto si debba ancora ascoltare e molto si debba ancora essere ascoltati.

Si prega nel buddhismo? Chi?

Le manifestazioni intensissime di devozione al Buddha storico e ai Buddha successivi che segnano così vistosamente la spiritualità domestica e pubblica di tutte le tradizioni buddhiste dovrebbero, a rigore, essere intese come semplici gesti di attestazione riconoscente e mai di impetrazione o di comunicazione con un essere trascendente e attivo mediatore di «salvezza» per il credente.

Naturalmente non tutto è così netto e varie espressioni di alcune correnti nel buddhismo pongono interrogativi non di poco conto al riguardo, per cui alcuni semplicemente affermano che nella percezione corrente il buddhismo è vissuto come una vera e propria religione, dove il Buddha storico si riveste di divinità e altri di religiosa santità.

L'insegnamento originario di Buddha si presenta, comunque, con una impostazione di fondo esplicitamente distinta se non totalmente estranea rispetto alla fede e orienta a un cammino decisamente incentrato sulla auto-formazione, semmai interconnessa con la formazione altrui. Al limite, ma il termine desterebbe certamente non poche perplessità nelle correnti più legate all'insegnamento originario, si potrebbe parlare di una «religio-

ne di saggezza» o di un «cammino di autosalvezza». Le religioni invece si fondano su una presenza che – pur invisibile – è comunque ritenuta rea- lissima, interattiva e primaria nel cammino di salvezza.

7. Oltre e dentro il silenzio su Dio

Proprio l'esigenza di fondo di non creare attaccamento consente al bud- dhismo di prendere contemporaneamente le distanze anche da definizioni troppo categoriche e ideologiche della stessa «vacuità» dell'io. Come di Dio si tace, né si nega né si afferma, così dell'io bisognerebbe evitare che la sua negazione si tramuti in posizione a sua volta identitaria.

Inoltre, e qui affiora l'orientamento così caratteristico a molte «vie» asiatiche di pensiero, più che affermazioni di principio e argomentazioni razionali a sostegno della vacuità universale, qualsiasi dottrina indica innanzitutto orientamento di vita. Nel caso del buddhismo, si potrebbe al limite anche non accordarsi sulla permanenza o non permanenza dell'io, ma si dovrebbe persegui-re comunque il non attaccamento evitando la sfrenatezza di ogni possesso e relazione. Non è tanto questione di idee, ma di come operare. È un problema di salvezza-liberazione e non di puro pen- siero.

Prove di dialogo

Il Dalai Lama, nel corso di un confronto esplicito con la comunità monasti- ca dell'Abbazia del Getsemany nel Kentucky inglese (1996), oltre a molti altri ragionamenti su punti specifici, formulò una serie di tesi che ad alcuni parvero espressione di un «modernismo buddhista»:

- in tutte le grandi religioni le persone ricevono stimoli ad amore, compassio- ne, spiritualità;
- è impossibile che un solo sistema religioso risponda unitariamente a questi fini;
- poiché le persone sono assolutamente diverse nella loro mentalità e nelle loro culture;
- le differenze sono dottrinali, gli strumenti di salvezza proposti sono diversi, il fine è uguale;
- le differenze raccolgono ed esprimono in ogni caso compassione per la con- dizione umana;
- l'impegno primario verso il diversamente credente è di volere che egli viva bene la sua fede;
- non che si converta a un'altra fede.

È possibile decodificare la posizione del Dalai Lama all'interno di quella metodologia dell'«adattamento» che in parte caratterizza l'insegnamento di Buddha quando pone il fine della liberazione prima di ogni discussione teorica. In questo caso, il Dio creduto dai cristiani li aiuterebbe a raggiungere il fine alto della salvezza nel suo nome, riferendosi a lui come identità realissima e suprema. In vista del fine raggiunto essi non solo possono, anzi devono credere in lui. Anche se, sotto il profilo delle sue convinzioni profonde, il Dalai Lama è persuaso che questa loro convinzione non regga, come disse poi con altrettanta chiarezza. In senso ancora più lato, la credenza in Dio o la non credenza in Dio farebbe parte della realtà impermanente. Tanto meglio non darle eccessivo rilievo.

Così si potrebbero analogamente assumere tradizioni segnate dalla fede in Dio come semplice linguaggio funzionale e transitorio, senza che ciò incida sulla visione definitiva della realtà.¹⁰

Sono significative le parole rivolte dal monaco thailandese Buddhadasa a un pubblico buddhista:

Vorrei che smettessimo di considerarci, tra fedeli di differenti religioni, come individui o gruppi differenti, separati, stranieri gli uni agli altri, ma che, al contrario, fossimo sempre uno stesso gruppo fraterno di «compagni di sofferenza». In questo modo, diventeremmo noi stessi migliori buddhisti. Se ci guardiamo con sospetto, se per il semplice motivo di essere di religione differente allontaniamo questa o quella categoria di persone come rivali o nemici, il nostro spirito e la nostra qualità di buddhisti sono sicuramente in via di deteriorarsi; così infatti manifestiamo una disponibilità minima ad accordare simpatia, amicizia, benevolenza a tutti gli «esseri viventi», in maniera sincera e vera, senza preferenze, senza discriminazioni [...]. La comprensione e la stima reciproca delle diverse religioni sono una necessità assoluta che deve essere promossa sempre di più. La condizione indispensabile per essere capaci di realizzarle è esattamente che ciascuno approfondisca veramente ciò che è il cuore stesso del messaggio spirituale della sua propria via. È proprio da una conoscenza e intelligenza difettosa o superficiale della propria religione che ciascuno si fa la convinzione che tutte le religioni, anche chiaramente diverse e contraddittorie, non abbiano nulla di comune tra di loro. Incapaci, per mancanza di approfondimento personale, di sospettare qualche parentela spirituale al di là delle differenze visibili, ci si persuade inevitabilmente che

¹⁰ Cf. J. MAKRANSKY, *Buddhist Perspectives on Thruth in Other Religions: Past and Present*, in C. CORNILLE (a cura di), *Criteria of Discernment in Interreligious Dialogue*, Cascade Books, Eugene (OR) 2009, 205-254. Su percorsi di dialogo tra cristianesimo e buddhismo in Italia cf. F. BALLABIO – B. SALVARANI (a cura di), *Buddhisti in Italia*, numero monografico di *Sette e Religioni*, 8/2 (1998), n. 14.

rivalità e ostilità siano la sorte fatale, che risulta dalla diversità inestricabile delle credenze e delle pratiche delle religioni.¹¹

Le parole di Buddhadasa riprendono e in certo senso adattano alla condizione contemporanea un famoso passo dell'*Editto su roccia* del sovrano buddhista Aśoka (circa 274-237 a.C.),¹² nel quale si trovano scolpite idee che esprimono la sua interpretazione del buddhismo e anche il rimorso per le vittime delle sanguinose campagne di conquista condotte nella parte precedente della sua vita:

XII. Non si dovrebbe onorare solo la propria religione e condannare le religioni degli altri, ma si dovrebbero onorare le religioni degli altri per questo o quel motivo. Così facendo, si aiuta la propria religione a crescere e si rende un servizio anche alle religioni degli altri. Comportandosi altrimenti, si scava la tomba alla propria religione e si danneggiano le altre. Chiunque onora la propria religione e condanna le altre, lo fa di certo per devozione alla sua religione e pensa: «Voglio rendere gloria alla mia religione». Ma al contrario, così facendo, danneggia la sua religione ancor più gravemente. Pertanto la concordia è cosa buona: siate tutti disponibili ad ascoltare tutto e siate aperti alle dottrine professate dagli altri.

VII. Il re amico degli dèi, dallo sguardo benevolo, vuole che tutte le sette possano risiedere dappertutto. Poiché tutte vogliono il dominio dei sensi e la purezza dell'anima.

8. Il fascino (e non solo) dell'hinduismo

L'hinduismo «come religione»

Un giudizio (troppo) perentorio

Sarvepalli Radhakṛṣṇa, nel libro *Eastern Religion and Western Thought* già segnalato nell'introduzione, rimarca una specificità delle tradizioni in India per la rilevanza della loro visione spirituale del vivere quotidiano e a ogni livello della loro civiltà. Non sarebbe però legittimo che se ne consideri privo l'Occidente, sia pure a suo modo. Né, del resto, l'Oriente si riconoscerebbe in carenza di pensiero. Si tratta forse, in condizioni di

¹¹ BUDDHADASA, *Un buddista parla del cristianesimo ai buddisti*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 33-34.

¹² Fondatore dell'impero Maurya, che si estendeva a occidente fino ai confini dell'impero persiano, comprendeva gran parte dell'India e dell'attuale Bangladesh; perse progressivamente la sua consistenza fino ad esaurirsi nel 183 a.C.

crescente comunicazione globale, di abdicare a una centralità esclusivista sia da parte dell'Occidente, per quasi cinquecento anni alla conquista del mondo, sia da parte dell'Oriente e nello specifico dell'India, da poco in ascesa da superpotenza. Radhakṛṣṇa, comunque constatava: «Ci sono Indiani i quali ritengono che la vera spiritualità non sia mai apparsa altrove nel mondo tranne che nel sacro suolo dell'India».

Indubbiamente in India le grandi correnti di pensiero e di spiritualità sono innanzitutto percorsi di vita. Il divino permea ogni dimensione dell'esistenza e nulla è propriamente areligioso, neppure il male, in quanto rientra in ultima analisi nella sacralità dell'ordine eterno nel quale la realtà è iscritta. Tutto è tendenzialmente inserito nella sfera del divino. In questa aura globale di spiritualità sta forse il tratto distintivo sopra evidenziato, anche se in termini troppo esclusivi.

L'India esercita un potente richiamo di esplicita e diffusa spiritualità paradossalmente proprio verso quelle componenti secolarizzate del mondo contemporaneo che in Occidente vivono o ricercano spiritualità in presa di distanza dalla sfera religiosa tradizionale e cristiana in particolare.

Diversamente, fino a tempi recenti, le molteplici tradizioni spirituali dell'India non manifestarono interesse verso le civiltà esterne, nella lineare convinzione che l'India non avesse bisogno di altro da sé o che l'altro comunque non ne fosse all'altezza. Questa modalità di autosufficienza spirituale ha assunto in vari momenti della storia recente dell'India connotati fortemente e pericolosamente nazionalistici. In diversa direzione si orienta invece, da oltre un secolo, la ricerca teologica dei cristiani in India, una ricerca che rivendica sempre più una sua autonomia rispetto alla matrice missionaria occidentale.

Non esiste un termine per dire «religione» o «spiritualità»

Dharma?

Richiama la sfera della legge che governa l'intera realtà per come essa è e il dovere morale nei suoi confronti, in accordo con i Veda, le sacre Scritture dell'hinduismo.

Mokṣa?

Il termine indica la liberazione definitiva dalla catena delle esistenze, dal ciclo di nascita-morte-rinascita.

Mārga?

Sono i percorsi spirituali per attingere il fine della liberazione.

Il primo è la via della conoscenza (jñāna marga), del sapere intuitivo il quale coglie l'identità dell'ātman personale con l'Assoluto:

Colui che vede nell'agire il non-agire e l'agire nel non-agire, quegli è saggio tra gli uomini, quegli è uno che ha realizzato l'unione e che ha portato del tutto a compimento l'opera sua / Colui le cui imprese sono del tutto esenti dall'atto di volizione che procede dal desiderio, colui le cui opere sono bruciate al fuoco del conoscere, questo, appunto, i sapienti chiamano uomo di sapere / Avendo dismesso l'attaccamento al frutto dell'operare, sempre soddisfatto, senza doversi appoggiare ad alcunché, egli non fa nulla, sebbene sia sempre occupato ad agire / Se non ha desideri, [se vive] con il controllo del proprio pensiero e del proprio sé, per essere uno che ha rinunciato a ogni forma di possesso, dando luogo a un agire del tutto limitato alla sfera corporea, non commette male / [...] / La rinuncia alle opere e il compierle senza intenzione egoistica sono cose, tutte e due, che danno luogo a quella felicità della quale non c'è una maggiore. Ma dei due il compiere le opere senza intenzione egoistica è superiore alla rinuncia alle opere / [...] Colui che si dedica in modo compiuto anche a una sola dottrina ottiene il frutto di tutte e due.¹³

Il secondo è la via della devozione amorosa (bhakti marga), di abbandono totale e fiduciale a una manifestazione divina nella «grotta del cuore»:

Guidami dall'irreale al reale, dall'oscurità alla luce, dalla morte all'immortale. Ogni cosa, il marito, la moglie, persino il corpo, è illusoria. Queste sono le catene dell'illusione. Fino a quando non riuscirai ad affrancarti da questi vincoli, non sarai mai in grado di approdare all'altra sponda del mondo. Finanche questo attaccamento al corpo e l'identificazione del Sé con esso, devono essere abbandonati [...]. Il mondo intero è un sogno, anche questo stato di veglia è un sogno. Quello che hai sognato la notte scorsa non è più adesso.¹⁴

Il terzo è la via dell'azione (yoga marga) e indica lo sforzo che tende a unire armonicamente mente e corpo.

¹³ *Bhagavad Gītā* 4, 18-21; 5, 2, 4. La *Bhagavad Gītā*, inserita nel poema *Mahābhārata*, è un testo di devozione krishnaita che si ispira alla figura del dio Kṛṣṇa. Ha sempre esercitato un influsso notevolissimo nell'hinduismo. È il più noto e popolare libro sacro dell'India.

¹⁴ *Taittiriya Upanishad* 1, 6.

Sanātana Dharma (Legge Eterna)?

È la denominazione che l'hinduismo dava di sé prima del periodo coloniale. Si può non indebitamente sostenere che nelle tradizioni hindu si afferma la «legge eterna» del primato dello spirito. Ogni via filosofica o esperienziale ha in sé una valenza «salvifica». Ogni sapere tende sempre ad attingere questa saggezza finale. Una visione tendenzialmente olistica del reale.

Se di qualche dimensione si nega il primato, questa è senz'altro la sfera materiale e storica oppure la si concepisce in termini di condizionamento temporaneo della pienezza che si realizza nello spirito.

9. L'Assoluto che è in noi ed è noi

Le molte tradizioni dell'hinduismo esprimono questa visione spirituale con accenti diversi.

Il sé profondo dell'uomo (ātman) è il sé trascendente ed eterno (Ātman)

L'Assoluto è nello stesso tempo trascendente e immanente. Per ragioni storiche lo si può individuare in modi differenti e in differenti tradizioni religiose. L'unità tuttavia non si troverà mai a livello storico, fenomenico, ma solo a livello dello spirito che coglie il trascendente. La persona umana nel suo profondo (ātman) è in comunione con l'Assoluto (Ātman): è scintilla dell'Assoluto. Solo l'ignoranza (avidyā) può oscurare tale vera e ultima identità. L'hinduismo si distingue in ciò nettamente dal buddhismo che sostiene al contrario il «non-sé» (anātman) del sé umano rispetto a cui svolge la sua critica radicale in nome della vacuità e dell'impermanenza di ogni essere esistente.

Dal molteplice illusorio all'Uno reale

Ci sono due volatili dal piumaggio dorato sullo stesso albero: il volatile più in alto è sereno, maestoso e immerso nella sua gloria; il volatile più in basso è irrequieto e sta mangiando i frutti dell'albero, ora dolci ora amari. Quando il volatile più in basso mangia un frutto eccezionalmente amaro, si ferma, guarda in su dove c'è il volatile più alto, e si perde in lui. Nello stesso momento scopre che non ci sono mai stati due volatili, ma che lui era sempre stato il volatile più in alto, sereno, maestoso e immerso nella sua gloria.¹⁵

¹⁵ Mundaka Upaniṣhad 3, 1, 1-2.

Molti sono i nomi, una è la realtà / molti sono i fiumi, uno è il Gange

Tutto il reale è riconducibile in definitiva a un unico principio: «Una è la verità. I saggi ne parlano diversamente».¹⁶

«Tutto è Brahman»: espressione che coglie in estrema sintesi il frutto del pensiero e delle meditazioni nell'ultima parte dei Veda, cioè il Vedānta. Le moltissime manifestazioni concrete, anche le più disparate, dell'Assoluto non dovrebbero trarre in inganno sull'unicità trascendente del Brahman, trattandosi di attributi esteriori dell'unico principio assoluto che si adatta alle condizioni limitate del credente: «Alcuni occidentali considerano gli hindu pagani; non sanno che molti hindu considerano pagani gli occidentali».¹⁷

Il grande interrogativo della Bhagavad Gītā (Il Canto del Beato)

Nell'immenso poema epico del *Mahābhārata*, Kṛṣṇa, l'Avatāra di Viṣṇu, risponde al dubbio di un guerriero perplesso: al momento di scatenare battaglia egli si chiede quale senso abbia questo suo dovere di casta. La risposta va nella duplice direzione di relativizzare ciò che nella storia si compie, essendo da un lato solo il volto apparente, superficiale della realtà, mentre dall'altro la realtà vera si compie nella dedizione amorosa alla sfera della trascendenza attraverso, nel caso, la dedizione incondizionata a Kṛṣṇa. Si affidi dunque a Lui e compia serenamente e con distacco il suo dovere di guerriero.

10. Frontiere della teologia indiana contemporanea

*Primi tentativi cristiani di interlocuzione con l'hinduismo:
la grande «via dell'accomodamento»*

Roberto de Nobili (1577-1656) è certamente una figura esemplare e un precursore straordinario nel confronto-dialogo tra l'Occidente cristiano e le tradizioni spirituali hindu.

Quando giunse a Goa, il centro allora della presenza occidentale in India, incontrò una consolidata prassi missionaria. Si rivolgeva prevalentemente ai pescatori della costa, cioè alle caste infime della società, mentre le componenti culturalmente più rappresentative della cultura e della reli-

¹⁶ *Rig Veda* 1, 64, 46.

¹⁷ P. YOGĀNANDA, *L'eterna ricerca dell'uomo*, Astrolabio-Uballdini, Roma 1980, 282.

giosità hindu rimanevano senza approccio significativo e parevano impenetrabili. A queste ultime precisamente rivolse la sua attenzione il gesuita Roberto de Nobili.

Egli partì dalla piena avvertenza di quanto fosse vasta e profonda l'esperienza spirituale delle civiltà indiane. La vide espressa principalmente nella via mistica e contemplativa del sannyāsa,¹⁸ che si crede abbia conseguito l'ultimo stadio della liberazione. De Nobili decise di conoscerla a fondo direttamente nei testi sacri dei Veda, ritenuti ispirati da antichi veggenti (ṛṣi).¹⁹ Si vestì da *guru*, ne assunse alcuni riti e indumenti simbolici. Conobbe e commentò le Scritture sacre hindu, attraverso una straordinaria padronanza della lingua originale, il sanscrito, oltre alla lingua tamil. Ancora oggi è conosciuto in India come *Swāmī Tattua Podagar* (maestro della realtà), suo nome in tamil. Era particolarmente attento a trovare termini in queste lingue e in sanscrito che riuscissero a esprimere i nuovi concetti religiosi e teologici del cristianesimo. De Nobili non indebitamente è considerato il primo orientalista occidentale.²⁰

Una volta ottenuto per queste sue eccezionali conoscenze il rispetto della prima casta, dei brahmini, da tale posizione di riguardo egli si ritenne in grado di proporre loro la fede cristiana. E riuscì in effetti a convincere e a convertire un numero importante di appartenenti alla prima casta. Ma non tardò a sollevare una lunga e travagliata polemica all'interno dell'ambiente coloniale, fedele alle modalità tradizionali dell'evangelizzazione. Dopo molte faticose vicende si venne alla valutazione definitiva di Roma. La linea di De Nobili fu accolta.²¹ Precisamente in difesa delle sue posizioni egli compose una serie importante di scritti apologetici che rappresentano la prima approfondita lettura e interpretazione dell'hinduismo da parte dell'Occidente cristiano.²²

¹⁸ Il rinunciante, colui che ha rotto ogni legame con la realtà, vive di elemosina e avendo ormai raggiunto l'unione compiuta con l'Assoluto non rinacerà più, pertanto sarà sepolto nella terra e non cremato.

¹⁹ Secondo la tradizione essi sarebbero gli autori degli inni vedici, ma poi si ritenne che fossero depositari della composizione integrale dei Veda in forma di rivelazione (śruti), che li fa ritenere sacre Scritture e, per questo aspetto, l'hinduismo dovrebbe essere annoverato tra le «religioni del Libro», nel senso di religione che si fonda su una rivelazione anche scritta.

²⁰ È considerato uno dei padri della prosa tamil e anche della lingua telegu. Cf. E. HAMBYE, *Robert de Nobili and Hinduism*, in *God's Word among Men. Papers in honour of fr. Joseph Putz*, Vidyajyoti Institute of Religious Studies, Delhi 1973; J. MORALES, *Roberto Nobili y la inculturación del Evangelio en la India*, in E. DE LA LAMA ET AL. (a cura di), *Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001, 543-553, consultabile in <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/20661/1/Roberto%20Nobili%20y%20la%20inculturación%20del%20Evangelio%20en%20la%20India.pdf>

²¹ Con la costituzione *Romanae Sedis Antistites* (31 gennaio 1623) di papa Gregorio XV.

²² La sua posizione è espressa in forma di apologia nella prima «Difesa» (*Defensio*), a cui segue la «Nota» (*Informatio*), che delinea un quadro ampio dei tratti fondamentali della società

La posizione di Roberto de Nobili prende per vari aspetti le distanze dalle teologie allora correnti in ambito cattolico. Nella *Informazione su alcuni costumi della popolazione indiana* nota:

i teologi del Vedānta spiegano con grande approssimazione gli attributi divini sottolineandone il carattere assoluto, per esempio essi dimostrano che Dio è l'essere in sé sussistente, che è eterno, incorporeo, che è buono per natura, che è presente ovunque, che è causa di ogni cosa.

Egli ritiene di avere individuato nei testi sacri delle tradizioni hindu allusioni persino al mistero trinitario della rivelazione cristiana:

Ma, il che è ancora più sorprendente, io scopro in questi testi persino un adombramento del recondito mistero della Santissima Trinità, del Benevolentissimo e Altissimo Signore che indubbiamente elargisce anche a queste remote contrade qualche barlume del segreto più nascosto della nostra fede attraverso l'insegnamento di alcuni saggi che si trovano in mezzo a questa gente.

Interpretazione che si presta a controversie, ma trova anche conferme in tentativi analoghi di epoche successive.

Il riferimento a Tommaso d'Aquino

Tommaso d'Aquino, al quale si ispiravano teologicamente e filosoficamente i gesuiti, poneva la questione in termini di principio e si chiedeva se la bontà o la malizia stia prima di tutto nell'atto del volere o nell'agire esterno. E dava la seguente risposta: l'agire esterno orientato a uno scopo ha la sua radice nella volontà che decide l'azione. Ma bontà e malizia di una azione derivano dalla ragione, che in ultima analisi guida la volontà. Sarà dunque sufficiente avere retta conoscenza della verità della cosa per orientare la decisione su di essa, a prescindere o non dipendendo da altre considerazioni accidentali e mutevoli di tempo e di luogo.

Roberto de Nobili opera creativamente in India alla luce di questi principi: per chi è illuminato dalla fede cristiana i riti e i simboli esteriori hindu non si riferiscono più alle divinità e al contesto religioso pagano della loro appartenenza originaria, poiché dall'hindu convertito quelle divinità non sono più credute vere, dunque possono essere – nel pensiero e nella coscienza – orientate al vero Dio. Restano linguaggi, simboli, gesti esteriori ormai illuminati dalla vera fede e ininfluenti su essa.

indiana, e infine nella «Esposizione dei fondamenti» (*Narratio fundamentorum*). Con quest'ultimo testo riuscì a convincere anche gran parte dei suoi oppositori e predispose il definitivo parere favorevole di Roma.

La via «solitaria» di Brahmabandhab Upadhyay

Brahmabandhab Upadhyay (1806-1907)²³ non doveva «farsi hindu», come Roberto de Nobili, né «scegliersi brahmino»: già lo era e profondamente persuaso che questo suo tratto originale costituiva una forte, legittima, autentica potenzialità sia per il cristianesimo sia per l'hinduismo.

Ai suoi occhi non è più l'Occidente il soggetto primario che trasmette la fede cristiana nella tradizione e nella cultura hindu, ma è l'Oriente che ora deve ri-proporla nella e dalla sua cultura.

La proposta di Brahmabandhab non segue un percorso lineare. Nella parte finale della vita, anzi, quasi abbandonerà qualunque prospettiva di rifondazione teologica per seguire il movimento anticoloniale che intanto si sta consolidando. Nella parte teologicamente più creativa, comunque, dà voce con forza a precise istanze destinate a divenire in seguito una costante nella visione del cristianesimo indiano.

Si chiede: se l'Occidente cristiano si servì del pensiero aristotelico e tomistico per rendere ragione della fede, perché non aprire una analoga operazione culturale in India, dove già esistono profonde tradizioni filosofiche? La sua risposta è decisamente affermativa a tutto vantaggio – egli ne è fermamente convinto – anche delle tradizioni filosofiche hindu:

Il cristianesimo, dopo un lungo periodo, è di nuovo venuto a contatto con una filosofia che, indubbiamente, si libra più alto che la sua sorella occidentale. Possiamo noi considerarla allo stesso modo in cui s. Tommaso considerò il sistema aristotelico? Noi siamo del parere che si dovrebbero compiere dei tentativi per volgere la filosofia indiana al servizio del cristianesimo come la filosofia greca lo fu nel Medioevo.²⁴

Upadhyay tenterà varie approssimazioni in questa direzione. Il suo sistema filosofico di riferimento è quello della *non-dualità* di Śankara (circa 788-820 d.C.), pensatore fondamentale di tale corrente.

Upadhyay non riuscirà nell'intento di creare una sintesi organica di pensiero come desiderava.

²³ Nato da una famiglia influente di brahmini del Bengala, educato in un clima rigorosamente ortodosso, all'età di 30 anni si converte al cristianesimo. Quando riceve il battesimo nella Chiesa anglicana egli cambia il suo nome (Bhavani Charan Banerji) con quello programmatico di Brahmabandhab (amico di Brahman), traduzione in sanscrito di Theophilus. Riceverà in seguito (*sub conditione*) il battesimo cattolico.

²⁴ Cf. G. GISPERT-SAUCH, *Theology of Brahmabandhab Upadhyay*, relazione tenuta nel seminario *Brahmabandhab Upadhyay, a Pioneer of Hindu-Christian Dialogue*, St. Joseph Seminar di Mangalore, ottobre 2007. Lo stesso autore in collaborazione con Julius Lipner curò la pubblicazione *The Writings of Brahmabandhab Upadhyay*, a cura dello United Theological College, Bangalore 2002.

Queste, comunque, le sue idee ispiratrici fondamentali:

- 1) La rivelazione cristiana è la rivelazione perfetta di Dio, perciò unica.
- 2) Quando tuttavia si tratta di interpretarla razionalmente, occorre riconoscere pari dignità sia al pensiero teologico occidentale (tomistico, in definitiva) sia a quello orientale (Śankara).
- 3) Anzi, per certi aspetti, la visione non-duale hindu si dimostrerebbe addirittura il migliore strumento di accesso alle verità soprannaturali della rivelazione cristiana. Da Śankara egli trae la definizione dell'Assoluto in termini (che poi avranno largo seguito) di Sat (Essere esistente di per sé) – Cit (Intelligenza autocosciente) – Ānanda (Beatitudine di sé stesso)

A lui si devono in particolare un inno trinitario e un inno cristologico, ancora oggi meditati e cantati nella liturgia e da alcuni considerati autentici capolavori di incultrazione del mistero trinitario cristiano nello spirito e nel linguaggio del Vedānta.

Inno trinitario

Mi inchino a Lui che è Essere, Coscienza e Beatitudine [Sat Cit Ānanda]
 Mi inchino a Lui che spiriti mondani detestano, a cui animi puri aspirano,
 Suprema Dimora.

Egli è il Supremo, l'Antico dei giorni, il Trascendente,
 Plenitudine indivisa, Immanente eppure al di sopra di tutte le cose,
 Triplice relazione, pura, irrelata,
 conoscenza oltre ogni conoscere.

Il Padre, Sole, Supremo Signore, ingenerato,
 la Radice senza radice dell'albero dell'esistenza,
 la Causa di tutto, Creatore, Provvidenza, Signore dell'universo.
 La Parola infinita e perfetta,
 la Suprema Persona generata,
 Partecipe della natura del Padre, Consapevole per essenza,
 Datore di vera Salvezza.

Lui che procede dall'Essere e dalla Coscienza,
 ripieno dello spirito di perfetta beatitudine,
 il Purificatore, il Capace, il Rivelatore della Parola, il Datore di vita.²⁵

Neohinduismo e cristianesimo

Vie decisive in India di comunicazione e di confronto tra cristianesimo e hinduismo prendono forma già durante la colonizzazione e si vanno sempre meglio qualificando fino ai rapporti attuali. Da una parte vi è l'ir-

²⁵ Testo inglese nel *Prayer Book and Hymnal* (III Eucharistic Congress), Bombay 1964.

rompere del cristianesimo come fenomeno missionario possente in concordanza con la nuova ondata di colonialismo occidentale, in un crescendo dalla fine del Settecento fino al suo progressivo stabilizzarsi a due secoli di distanza.

In ambito spirituale e religioso questo tratto originario solleva problemi latenti che nel Novecento e nel terzo millennio divengono centrali ed esplicativi. Si possono sommariamente così sintetizzare dal punto di vista spirituale e culturale:

- Una fase iniziale registra quasi lo smarrimento di molti intellettuali indiani di fronte alla potenza non solo militare e commerciale, ma anche politica, sociale e culturale dell'Occidente, alla sua capacità di creare istituzioni, infrastrutture, progetti di portata continentale e mondiale.
- Qualcuno pensò che il destino dell'India fosse semplicemente di disolversi o di adattarsi allo schema dell'invasore.
- Per contro, precisamente in presenza della dominazione straniera, alcuni pensatori indiani cominciano a considerarsi sempre più come entità specifica «a fronte di», appunto mentre sono visti dall'Occidente «in funzione di».
- La politica inglese crea strutture che superano la secolare frammentazione politica dell'India, costretta ora a rendere ragione a un'unica istanza esterna e straniera. L'India si avverte come tale in modo unitario per la prima volta in tale condizione.
- Sotto il profilo culturale e spirituale la compresenza di due mondi tanto diversi, in contatto permanente sia pure forzato, consente in modo inedito di aprire vie di conoscenza reciproca fino ad allora mai praticate.
- Fioriscono in Europa ricerche e studi sull'hinduismo, si diffondono pubblicazioni e anche si formulano da parte di alcuni studiosi e pensatori ipotesi interpretative delle principali correnti culturali e spirituali dell'India.
- Comincia ad aprirsi anche la lettura mitica dell'Oriente rispetto a un Occidente che alcuni avvertono sì potente sotto il profilo militare e organizzativo, ma in crisi profonda sotto il profilo spirituale e religioso.

Swāmī Rāmakṛṣṇa

Nel tornante epocale dell'hinduismo che reagisce attivamente alla presenza del cristianesimo, centrale è il ruolo della corrente ispirata da Śrī Rāmakṛṣṇa Paramahansa (1836-1886), brahmino del Bengala. Per tutta la vita esercita il culto sacerdotale della dea Kali e si dedica alla vita contemplativa. Pur avendo seguito l'insegnamento di varie correnti hindu, sia nella via

della conoscenza (jñana)²⁶ sia nella via della devozione (bhakti)²⁷ sia della non-dualità,²⁸ ritiene tuttavia che esse non siano altro se non predisposizione a una scelta peculiare: percorrere esperienzialmente altre religioni.

La sua conclusione è categorica: ciascuno può vivere la sua religione senza che essa pretenda di essere l'unica via; anzi, si possono vivere insieme molte religioni non appartenendo esclusivamente ad alcuna. Una lettura per molti versi nuova e tipica della corrente che si sviluppa intorno a lui, soprattutto in seguito alla diffusione che le darà il suo discepolo più noto, Swami Vivekānanda²⁹ (1862-1902), il quale si narra che pose un giorno questa domanda al suo maestro: «Crede in Dio?». La risposta di Ramakr̄ṣṇa colpì profondamente il giovane discepolo: «Sì: lo vedo proprio come vedo te qui, solo molto meglio».

Swāmī Vivekānanda

Vivekānanda è un interessante testimone della risonanza in lui e nelle nuove correnti hindu dell'impatto sia dell'Occidente sia del cristianesimo. Vivekānanda e Ramakr̄ṣṇa, discepolo e maestro, con diverso accento, avvertono un profondo disagio per l'assenza di stato sociale, per la frantumazione politica del territorio, per la presenza di una rigida e immutabile struttura in caste e per la precarissima condizione di larga parte della popolazione, specialmente delle donne:

Ho viaggiato in ogni parte dell'India, ma purtroppo è stata per me un'agonia, fratelli miei, vedere con i miei occhi la spaventosa miseria delle masse, e non potevo trattenere le lacrime! Sono adesso convinto che predicare loro la religione, senza prima rimuovere la loro miseria e sofferenza, è fatica sprecata. È per questa ragione, per trovare mezzi atti a salvare i poveri dell'India che io vado in America.³⁰

²⁶ Si intende di quella conoscenza che per via di saggezza e di intuizione riesce a percepire e riconoscere l'identità del proprio spirito (ātman) con l'Assoluto (Ātman) così da conseguire la liberazione dal ciclo delle rinascite.

²⁷ L'abbandono a Dio, di cui sottolinea la dimensione personale o teistica nell'interpretazione delle stesse sacre Scritture del Vedānta. Si caratterizza anche per l'accentuato uso di devazioni, simboli e percorsi ascetici (Bhakti-mārga e Bhakti-yoga).

²⁸ I pensatori che sostengono la non-dualità hanno una visione del reale, elaborata a sistema da Śankara. Non c'è spiegazione sul perché la realtà sia nello stesso tempo ingannevole dualità in superficie da un lato e non-dualità nel profondo dall'altro. Alcuni pensatori hindu lo ritengono un «divino gioco» («divine game or sport»).

²⁹ Swāmī (Signore) è un titolo riferito a Dio, ma anche a maestri molto stimati. Anche il titolo Paramahansa si rivolge a un asceta particolarmente venerato. Il suo nome alla nascita era Narendra Nath Datta. Vivekānanda è il nome acquisito da asceta e monaco e significa «felicità da giusto discernimento/da saggezza».

³⁰ Cf. M. AMALADOUSS ET AL., *Le grandi figure dell'hinduismo*, Cittadella, Assisi 1991, 216.

A differenza di alcuni intellettuali hindu che puntano a riforme solo basate sul modello secolarizzato occidentale di varia ispirazione ideologica, egli pensa invece che l'autentico rinnovamento e anche l'assunzione di quanto di valido ha la tradizione socio-politica occidentale dovrà far leva sulle grandi energie religiose della tradizione hindu. In questo senso l'apporto spirituale del cristianesimo, assorbito dalla visione hindu, avrà un ruolo privilegiato. Egli cercherà di porre il cambiamento anche sociale dell'India nella prospettiva spirituale del servizio e dello spirito di rinuncia tradizionali. Proprio con Vivekānanda l'hinduismo si fa missionario anche nel rinnovamento spirituale verso l'Occidente.

Fece scalpore il suo invito all'Occidente di non allontanarsi dal cristianesimo, anzi di esserne ancora più consapevole, parallelo all'invito rivolto agli hindu di non farsi del tutto occidentali nel programma di riforme sociali. Ciascuno dovrebbe restare in profondità sé stesso, sostiene con forza Vivekānanda, e trarre dal meglio di sé le energie per assimilare il meglio dell'altro:

A chiunque qui desidera che questa unità avvenga attraverso il trionfo di una qualsiasi delle religioni e la distruzione delle altre, a lui dico: «Fratello, la tua è una speranza impossibile». Desidero io che il cristiano diventi hindu? Che Dio me ne scampi. Desidero io che l'hindu o il buddista diventino cristiani? Dio me ne scampi. [...] Se il Parlamento delle Religioni ha fatto vedere qualcosa al mondo è questo: ha dimostrato al mondo che santità, purezza e carità non sono possesso esclusivo di alcuna chiesa nel mondo, e che ciascun sistema ha prodotto uomini e donne del più elevato carattere. Di fronte a questa evidenza, se qualcuno sogna sulla sopravvivenza esclusiva della propria religione e sulla distruzione delle altre, lo compatisco dal profondo del cuore e gli faccio notare che il titolo frontale di ogni religione sarà presto scritto, a dispetto delle resistenze: «Aiuto e non lotta», «Assimilazione e non distruzione», «Armonia e non discordia».³¹

Lasciate che vi dica, fratelli: se volete vivere, se realmente volete che la vostra nazione viva, ritornate a Cristo. Voi non siete cristiani. No, non lo siete quanto a nazione. Ritornate a Cristo [...]. Tutta questa prosperità non viene da Cristo! Cristo avrebbe rinnegato tali eresie. Ogni prosperità che viene da Mammona è transitoria, è solo per un momento. La vera permanenza è in lui. Se riuscite a unire queste due realtà, questa meravigliosa prosperità con l'ideale di Cristo, è bene. Ma se non vi riuscite, è meglio tornare a lui e rinunciare a questa. Meglio essere pronti a vivere in stracci con Cristo che vivere in palazzi senza di lui.³²

³¹ Cf SWĀMĪ VIVEKĀNANDA, *The Complete Works*, vol. 1, Advaita Āśrama, Mayavat 1946, 22. Vivekānanda intervenne al Parlamento delle Religioni in sei occasioni. Il testo citato porta il titolo di *Relazione sull'hinduismo*.

³² Id., *Hindus and Christians* (conferenza tenuta a Detroit il 21 febbraio 1894, poi pubblicata nel *Detroit Free Press*), in Id., *The Complete Works*, vol. 8, Advaita Āśrama, Mayavat ⁴1964, 221.

Il cristiano non deve farsi hindu o buddhista, né un hindu o un buddhista deve farsi cristiano. Invece, dovrebbe assimilare lo spirito degli altri, salvaguardare la propria identità e crescere secondo la propria legge di crescita. [...] la santità, la purezza e la carità non sono possesso esclusivo di nessuna chiesa al mondo, [...] e ogni sistema ha prodotto uomini e donne di massima levatura.³³

Significativamente egli spesso teneva in mano il Vangelo di Giovanni, che amava citare in particolare dal Prologo, dove è enunciata la natura divina del Logos, sostenendo che:

- di Gesù conta soprattutto non il suo profilo storico;
- il Logos che si è fatto carne ricade infatti sotto il regno del relativo, del contingente;
- Gesù è innanzitutto colui che era «prima che il tempo fosse»;
- le religioni sono divise solo nella realtà ingannevole della storia;
- nei loro culti, nei dogmi, nelle istituzioni.

Il modo di accostarsi al vangelo di Vivekānanda, al seguito dell'irrilevanza – secondo lui – della prospettiva storica, così tipica invece della tradizione biblica e cristiana, pone non pochi problemi in vista di una possibile comprensione reciproca tra cristiani e hindu. Questa modalità di interpretazione del cristianesimo è, infatti, largamente diffusa e condivisa sia da pensatori hindu sia anche fortemente sentita all'interno delle comunità cristiane locali. E questa posizione, come del resto anche di altri neo-hindu, è al centro della ricerca teologica cristiana, sia cattolica sia protestante, dell'India contemporanea, che conta su istituzioni teologiche di larghissima partecipazione.

Si tracciano qui alcune visioni hindu di fondo che pongono oggi seri motivi di confronto e di ripensamento da parte cristiana. E viceversa.

La vera storia è nel mito?

1. La concezione hindu (e anche buddhista) della realtà e dell'Assoluto non fa riferimento a una dimensione lineare della storia, quale comunemente è operante nella rivelazione biblica, che comporta un atto creativo iniziale di Dio, uno sviluppo finalizzato alla salvezza e un termine ultimo-escatologico. La concezione dominante nella tradizione hindu è tendenzialmente ciclica.
2. L'ideale consiste nel superamento della dualità tra il sé, ancora irretito nella suggestione della relatività, dell'illusoria attrattiva esercitata dall'esistere storico, e il raggiungimento dello stato di non-dualità,

³³ J.H. BARROWS (a cura di), *The World's Parliament of Religions*, vol. 2, Chicago 1893, 978.

che determina l'estinzione del ciclo delle rinascite e la liberazione dalla necessità di ritornare nella condizione storico-mondana.

3. Non si tratta di un disconoscimento totale della dimensione storico-personale o mondana, ma piuttosto di un ben diverso accento posto sul suo significato: l'individuo, la società (e la storia che li coinvolge) sono sì reali, ma a un livello minimo di essa, rispetto al livello alto che spetta invece a ciò che supera la loro natura impermanente e contingente.

Rivelazione aperta e continua?

4. Alla sfera della contingenza appartengono sia le religioni, sia le formulazioni dogmatiche da esse professate, sia le stesse manifestazioni dell'Assoluto a livello mitico o storico, cioè gli Avatāra.
5. L'hinduismo riconosce, infatti, numerose incarnazioni del divino, gli Avatāra appunto, la cui venerazione sotto molteplici forme contraddistingue i suoi filoni tradizionali. Ma si tratta di incarnazioni tendenzialmente illimitate nel numero e nel tempo, che non si identificano mai *in toto* e definitivamente con l'Assoluto.
6. Esse sono, anzi, continue e ricorrenti.
7. Il cristianesimo si fonda, invece, sulla fede nella divino-umanità di Gesù in quanto pienezza di inabitazione di Dio e decisiva sua rivelazione.

Gesù, uno dei possibili avatāra?

8. Proprio le correnti riformatrici del neo-hinduismo (Ramakr̄ṣṇa, Vivekānanda, Debendranath Tagore, Chandra Sen), che assumono un atteggiamento di riappropriazione positiva della figura di Gesù, nello stesso tempo ribadiscono la concezione di fondo secondo cui egli dovrebbe semplicemente far parte di una serie di «illuminati». Ad essi, senza alcuna attribuzione di esclusività, compete di intervenire con la forza della loro autorità spirituale in particolari momenti critici della storia umana

Le Scritture «rivelate»: i Veda e veggenti i loro autori?

9. Va notata la relativizzazione delle sacre Scritture dei Veda da parte di alcuni neohindu. Per Vivekānanda, ad esempio, esse rappresentano solo la testimonianza di un percorso spirituale e l'indicazione di un metodo, ma il loro valore si misura dal grado di riappropriazione da parte di ciascuno attraverso la diretta intuizione della ve-

rità. E sarebbe proprio questo aspetto, secondo lui, a dotare l'hinduismo di una attitudine intrinseca al pluralismo che lo porrebbe al di sopra delle altre tradizioni.

10. Ciò che vale per le Scritture vale anche per le persone dei mediatori e dei grandi maestri dell'umanità. L'idea di fondo è che nessun rapporto di fede ha in definitiva senso né può guidare alla perfetta realizzazione spirituale, se per fede si intende l'abbandono fiduciale e totale in qualcuno o in qualcosa che possa di per sé operare liberazione al di fuori del proprio spirito. Solo di auto-salvezza e auto-liberazione si tratta.

Ermis Segatti

Docente emerito

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Sezione di Torino

Via XX Settembre, 83

10122 Torino

ermissegatti@gmail.com

Sommario

A fronte della diffusa attrazione esercitata dalle tradizioni spirituali orientali in ambito occidentale, l'articolo tenta un esame sintetico ma sistematico dei motivi di tale successo: di ogni tradizione religiosa individua gli elementi di attrazione, la lettura che essa offre del cristianesimo, cui fa seguire un tentativo di valutazione teologica in prospettiva cristiana di ogni tradizione considerata.

Summary – The charm of the East

In light of the widespread attraction that Eastern spiritual traditions exert in the Western world, the article attempts a concise yet systematic examination of the reasons for this success. For each religious tradition, it identifies the elements of attraction, the interpretation it offers of Christianity, followed by an attempt at a theological evaluation from a Christian perspective of each tradition considered.