

Panikkar, *Il silenzio del Buddha. Un a-teismo religioso*, Arnoldo Mondadori, Milano, 2006, pp. 436.

Raimon Panikkar, *Il dharma dell'induismo. Una spiritualità che parla al cuore dell'Occidente*, RCS, Milano, 2006, pp. 418.

di Paolo Calabrò

Nel 2006 sono stati editi due nuovi libri di Panikkar specificamente dedicati al dialogo interreligioso: *Il silenzio del Buddha* (nella collezione Oscar di Arnoldo Mondadori) e *Il dharma dell'induismo* (nella collana "Alta fedeltà" della Biblioteca Universale Rizzoli), entrambi tradotti dallo spagnolo da Milena Carrara Pavan.

Si tratta di due riedizioni di testi precedenti: il primo (*El silencio del Dios*, Guardiania de publicaciones, S.A., Madrid, 1970) è già apparso in Italia a cura di U. M. Vesci nel 1985 (*Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha*, Borla, Roma, 1992²); il secondo (*Algunos aspectos de la espiritualidad hindu*) è apparso in Italia con il titolo *Spiritualità indù. Lineamenti*, Morcelliana, Brescia, 1975, nella traduzione di Marina Riccati Di Ceva.¹ Entrambi gli studi costituiscono un ampio rimaneggiamento rispetto alle edizioni precedenti: il secondo libro è frutto di una completa revisione del testo originale, della rimediazione di ogni singola riga (*Il dharma...*, p. 12); il primo «rappresenta in pratica un nuovo libro» (*Il silenzio...*, p. 7).

Il silenzio del Buddha, rimasto essenzialmente immutato nella struttura rispetto al precedente (mi riferisco ancora all'edizione italiana del 1992), è effettivamente molto rinnovato rispetto ad essa. Il linguaggio è stato completamente rivisitato (si può dire che Panikkar abbia rivisto praticamente ogni capoverso) e i contenuti sono stati ampliati, soprattutto per quanto riguarda l'apparato critico. Il testo si pone essenzialmente due obiettivi. Il primo è presentare il buddhismo al pubblico occidentale, al di là della propaganda e dei frequenti malintesi: a questo obiettivo il libro, diviso in tre parti, dedica le prime due (chiarimento dei malintesi e presentazione della religiosità buddhista; commento dei testi buddhisti). Centrale la questione del silenzio del Buddha, che dà il titolo al libro. Secondo Panikkar esso non trova riscontro nella teoria del "pugno chiuso del maestro" (per la quale il Buddha avrebbe tenute nascoste ai discepoli le verità più importanti), né in motivi di ordine epistemologico (incapacità della mente umana di attingere le verità ultime), né ancora è giustificato a sufficienza dal fatto che «se una domanda è mal posta, se le premesse dalle quali essa deriva non possono essere accettate, il voler dare una risposta diretta

¹ Pubblicato inizialmente come capitolo del IV volume di *Historia de la espiritualidad*, B. JIMÉNEZ DUQUE e L.

equivale già a cadere in errore» (p. 52).² L'apofatismo del Buddha poggia invece, secondo Panikkar, sul fatto che per il buddhismo la realtà ultima "non è": «La realtà ultima è a tal punto ineffabile e trascendente che, a rigore, il buddhismo le negherà di conseguenza il carattere di Essere» (p. 56). Il silenzio del Buddha è dunque per Panikkar di ordine ontologico, non epistemologico; per questo esso «non soltanto tace, ma anche zittisce» (p. 57).

Il secondo obiettivo è mostrare il punto di contatto tra la cultura occidentale moderna e quella buddhista: «Se quindi ci rivolgiamo ora al messaggio del Buddha predicato venticinque secoli fa, non è per un desiderio anacronistico o per un interesse apologetico, ma perché ci sembra di scorgervi un elemento indispensabile per una spiritualità contemporanea. Entrambe le culture, infatti, quella moderna di impronta occidentale e quella buddhista, sono atee e presentano un atteggiamento apofatico di fronte agli interrogativi ultimi sulla realtà» (p. 179). Panikkar osserva che l'ateismo contemporaneo, solitamente caratterizzato come fenomeno di "irreligiosità" o di aperto rifiuto della religione, è piuttosto il rifiuto di una certa forma consunta di proporre il cristianesimo (a tal proposito Panikkar tematizza le difficoltà insite nel concetto di "sostanza" per la teologia cristiana); rifiuto basato su una religiosità che non riesce a riconoscersi più nei vecchi schemi e non può fare a meno di dichiarare il proprio disagio intellettuale: «Tutte le parole umane si erodono per l'uso ma ancor più per l'abuso. Buona parte del mondo moderno non si considera più "religiosa" per le connotazioni di dogmatismo e istituzionalizzazione che questa parola è andata acquisendo soprattutto in Occidente. Molti contemporanei non si dichiarano "religiosi", ma mostrano tuttavia interesse e simpatia per una certa spiritualità nella quale si sentono più liberi». ³

Un cenno a parte merita il concetto espresso dal termine "tecnocultura", utilizzato nell'edizione del 1992 (p. 166), cui Panikkar ha poi preferito "tecnicultura" (che la presente edizione riporta a p. 167).⁴ Panikkar, che ha sottolineato l'inadeguatezza di questo termine,⁵

SALA BALUST (coordinatori), Barcelona (Flors) 1969, pp. 433-542.

² Anche se Panikkar non nasconde la propria simpatia per questa soluzione, p. 53.

³ R. PANIKKAR, *Il dharma dell'induismo*, p. 36. Altrove Panikkar ha accennato esplicitamente al «fallimento della religione istituzionalizzata». Cfr. ad esempio ID., "Emanciparsi dalla scienza", in ID. ed AL., *Pensare la scienza*, l'altrapagina, Città di Castello (PG), 2004, p. 19.

⁴ Ma Panikkar aveva adottato "tecnicultura" già nel 1983. Cfr. ID., "L'emancipazione dalla tecnologia", Città di Castello, *pro manuscripto*, p. 12. Dove aveva chiarito anche che «L'umanizzazione della tecnologia è impossibile. È essa che cambia il senso stesso dell'*humanum*. Bisogna vivere in altre culture per rendersi conto del volto disumano che presenta la tecnologia alla gente "sottosviluppata", quando questa non è intossicata dalla propaganda. Non si può padroneggiarla" (pp. 10-11).

⁵ «La parola "tecnicultura" suggerirebbe l'idea di coltivazione della macchina, la quale, essendo inanimata, può solo essere l'oggetto dello sfruttamento da parte dell'uomo per il bene di quest'ultimo o per profitto»

ha certamente avuto un ripensamento al riguardo, come afferma nella *Torre di Babele*: «C'è stata un'evoluzione nel mio pensiero a proposito della tecnologia. Qualche decennio fa avevo introdotto la parola *tecnicultura*, pensando – forse in maniera troppo ingenua e ottimista – che la macchina potesse essere coltivata, nel senso della *cultura*. Oggi credo che la macchina di secondo grado⁶ abbia una autonomia e una potenza superiori, che l'uomo non è capace di dominare e dirigere».⁷ Ciò spiega perché nella presente edizione si legge «La scienza e la tecnica possono essere gestite» (p. 165), mentre nella precedente edizione italiana si leggeva «La scienza e la tecnica possono essere coltivate» (p. 165). Nonostante Panikkar non abbia mai esplicitamente approfondito il senso e la portata di questo “coltivare la tecnica”,⁸ è evidente che il ripensamento dev'esserci stato al più tardi nel 1990, anno di pubblicazione della *Torre di Babele*: è quindi a mio avviso da considerarsi una semplice svista della seconda edizione (1992), priva di ricadute teoriche, il persistere del termine “coltivate”.

Il dharma dell'induismo è inteso come “esposizione didattica” dell'induismo al pubblico occidentale. La struttura (anche qui inalterata, rispetto alla precedente edizione) è abbastanza simile a quella del *Silenzio del Buddha*: si parte dal chiarimento dei malintesi (ciò che l'induismo non è), si procede con l'esposizione (ciò che l'induismo è) e si conclude con la presentazione dei testi.⁹ In più, rispetto all'edizione precedente, c'è l'esposizione sistematica

(«*Techniculture* suggests the cultivation of the machine, which, being inanimate, can only be the object of human exploitation for human benefit or rather profit». Traduzione di P.C.). ID., “The Dharma of India”, visibile in internet all'indirizzo http://www.infinityfoundation.com/mandala/i_es/i_es_panic_dharma_frameset.htm.

⁶ La differenza fondamentale tra macchina di primo e di secondo grado sta nel fatto che la macchina di primo grado sfrutta come energia per funzionare la natura incanalata – acqua, vento – mentre la macchina di secondo grado sfrutta la natura trasformata – energia chimica, elettrica, atomica, che impongono all'uomo le loro regole e i loro ritmi, trasforma se stessa da mezzo in fine, e l'uomo da artigiano a lavoratore. Cfr. ID., *La nova innocencia* [tr. it. *La nuova innocenza*, vol. 1, CENS, Milano, 1993, pp. 134 ss.].

⁷ ID., *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, Cultura della pace, San Domenico di Fiesole (FI), 1990, p. 68. La vicenda di questo ripensamento è stata ripresa da P. VICENTINI, “Panikkar e la crisi del mondo moderno”, visibile in internet all'indirizzo <http://www.filosofiatv.org/index.php?topic=downloads>, nonché da un anonimo autore di lingua spagnola, il cui articolo “Ciencia, tecnología y política en la filosofía de Raimón Panikkar” è visibile in internet all'indirizzo <http://www.mwi-aachen.org/Images/Ciencias%20%20tecnolog%C3%ADa%20y%20politica%20en%20la%20filosofia%20de%20Panikka.tcm16-40308.pdf>.

⁸ Il tema è accennato in R. PANIKKAR, “Technique et temps: la technocronie”, in E. CASTELLI (a cura di), *Tecnica e casistica*, CEDAM, Padova, 1964, pp. 195-229, dove Panikkar sviluppa l'idea di “ontonomia della tecnica”: «Potremmo cercare di mostrare come la tecnica presenti un carattere ontonomico e dunque una relazione costitutiva sia con il mondo sia con l'uomo» («Nous pouvons tâcher de montrer comment la technique présente un caractère ontologique et donc une relation constitutive et avec le monde et avec l'homme», p. 207). In quella sede Panikkar ha espresso l'idea che la tecnica «renda possibile una nuova relazione dell'uomo con la natura» («La technique rend possible une nouvelle relation de l'homme avec la nature», p. 211. Traduzioni di P.C.).

⁹ Panikkar ha tradotto parzialmente in inglese i Veda, le scritture sacre della tradizione hindu, nell'opera *The Vedic Experience – Mantramanjari*, 1977 [tr. it. *I Veda. Mantramanjari. Testi fondamentali della rivelazione*

(ancorché breve) della storia della formazione dell'induismo, dalla preistoria (periodo prevedico) all'epoca contemporanea.

L'induismo è per Panikkar un insieme di religioni più che una sola religione (p. 229); privo di contenuto oggettivo, esso è piuttosto un contenitore in grado di ospitare le interpretazioni più divergenti (p. 27). Panikkar divide in tre le grandi religioni dell'induismo: Visnuismo, ivaismo e aktismo, e precisa che esse non possono essere intese come compartimenti stagni, bensì come gruppi di religioni che spesso si intrecciano (p. 229).

Panikkar sottolinea che l'induismo è ortoprassi prima che ortodossia,¹⁰ nel senso che esso – non avendo una dottrina individuante – «appartiene all'ordine della pura fattualità» (p. 27). Per Panikkar «l'induismo non è una religione nel senso comune (e volgare) della parola, ma semplicemente *dharma*» (p. 31). L'induismo non può quindi in nessun caso venir paragonato ad una delle religioni organizzate cui si è soliti far riferimento in Occidente (all'idea, ad esempio, di “cattolicesimo romano”): «L'induismo non è una dottrina [...] né un'idea [...] né un'organizzazione né un rito. L'induismo non ha limiti. Non ha definizione» (p. 26). Esso viene però fondamentalemente connotato dall'idea di “dharma”; anzi, Panikkar li identifica addirittura: «L'induismo è semplicemente *dharma*. L'espressione neo-hind di “*dharma hind* ” è un pleonasma che non denota altro che l'influenza occidentale» (p. 28). Dal punto di vista etimologico, *dharma* vuol dire “ciò che sostiene i popoli, l'ordine cosmico della realtà tutta”: «Una traduzione, sia pure approssimata, ci pare essere quella di ordine (*ordo*), inteso nel senso ontologico della scolastica medievale ed equivalente ad armonia» (*ivi*).

Anche questo libro è stato parecchio rivisto ed ampliato da Panikkar. Alcuni termini tecnici sono stati modificati: ad esempio, il “teandrico” di p. 63 della precedente edizione è stato sostituito da “cosmoteandrico”, p. 101; oppure, laddove si leggeva, nella precedente

vedica, voll. 2, RCS, Milano, 2001].

¹⁰ Per Panikkar, la prassi è “ortoprassi” quando non segue un comandamento morale esteriore e quando non si rivolge al risultato dell'azione come se tutto vi si esaurisse. L'ortoprassi scaturisce spontaneamente dal movimento interiore di chi cammina sulla sua personale via, di chi ricrea la propria morale e la propria credenza giorno per giorno a partire dal proprio comportamento e non viceversa dal tentativo di rendere i propri atti conformi a una certa dottrina o a una certa morale attinta dall'esterno. Cfr. ID., *La nova innocencia* [tr. it. *La nuova innocenza*, vol. 2, CENS, Milano, 1994, pp. 124 ss.]. Va evidenziato tuttavia che, per Panikkar, ogni religione è ortoprassi prima che ortodossia: «Le religioni non pretendono come prima cosa di insegnare una dottrina o proporre una tecnica. Pretendono di salvare l'uomo, cioè liberarlo o, in altre parole, aprirgli il cammino per la pienezza del suo essere, qualunque cosa sia questa pienezza». *Ivi*, p. 123. Non si tratta quindi di una prerogativa dell'induismo. Né, d'altro canto, questa è solo dell'interpretazione di Panikkar: secondo F. Mernissi (citata dalla prof.ssa M. L. Albano dell'università di Macerata all'incontro del 20 settembre 2007 a Casandrino (NA), dal titolo “La libertà femminile e la legge islamica”) «l'Islam non è una semplice religione, ma un modo di essere».

edizione “cultura indiana”, si legge ora “cultura indica”.¹¹ “Induismo” è rimasto inalterato, ma “indù” è stato modificato in “hind ”. Manca in questa edizione il glossario dei segni diacritici per la pronuncia dei termini sanscriti; in compenso, il glossario dei termini sanscriti è stato esteso a comprendere anche termini tecnici come “tempiternità”. Sono state infine tradotte alcune note che nell’edizione precedente comparivano soltanto nella lingua originale.

Infine, il fatto che si tratti di un’edizione economica, se da un lato potrebbe giustificare i diversi errori di ortografia, anche nelle citazioni bibliografiche, non può certo rendere ragione del pietoso “dottore in scienza” riportato tra le notizie biografiche in quarta di copertina.¹²

In conclusione, perché parlare oggi di buddhismo e di induismo in Occidente? Panikkar, «teologo del dialogo per eccellenza dei nostri tempi»,¹³ è convinto che né l’Occidente né l’Oriente, né il cristianesimo né l’ebraismo, né il buddhismo né l’induismo, abbiano le soluzioni già pronte per i problemi globali.¹⁴ Egli mette pertanto al bando ogni presupposizione di autosufficienza:¹⁵ «Abbiamo bisogno della correzione degli altri; [così] impariamo a superare la *hybris* dell’autosufficienza e incominciamo a scoprire il carattere contingente di ogni tradizione che apre il cammino verso un sano pluralismo». ¹⁶ Per Panikkar l’unico presupposto di un dialogo genuino è che nessuno si senta superiore all’altro, disponendosi ad esso per apprendere e non per insegnare: «Apprendere è diventare discepolo e non maestro». ¹⁷ Si tratta di una posizione che ha sostenuto spesso, per non dire

¹¹ Nel testo *La experiencia filosofica de la India*, Trotta, S.A., 1997 [tr. it. *L’esperienza filosofica dell’India*, Cittadella, Assisi (PG), 2000, p. 21] Panikkar ha spiegato di preferire l’aggettivo “indico” ad “indiano” per evidenziare il suo riferimento a una certa cultura piuttosto che a un certo stato-nazione.

¹² Non esiste nessuna laurea in “scienza”. Panikkar è laureato in chimica, oltre che in filosofia e in teologia.

¹³ A. KAROKARAN, “Raymond Panikkar’s Theology of religions: a Critique”, in «Vidyajyoti», n° 58, 1994, p. 663.

¹⁴ Non è un problema solo religioso, ma interamente culturale: «Nessuna cultura oggi è autosufficiente, né può fornire risposte universali (anche perché le istanze non sono le stesse). Gli approcci interculturali ai problemi del mondo sono imperativi». R. PANIKKAR, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano, 2002, pp. 132-134.

¹⁵ Pretesa di autosufficienza dalla quale il cristianesimo ha già preso le distanze. Cfr. ad esempio la Lettera enciclica “Redemptoris missio” di GIOVANNI PAOLO II, 1990, § 85: «Cooperare alla missione vuol dire non solo dare, ma anche saper ricevere: tutte le chiese particolari, giovani e antiche, sono chiamate a dare e a ricevere per la missione universale e nessuna deve chiudersi in se stessa. [...] Esorto tutte le chiese e i pastori, i sacerdoti, i religiosi, i fedeli, ad aprirsi all’universalità della chiesa, evitando ogni forma di particolarismo, esclusivismo o sentimento di autosufficienza».

¹⁶ R. PANIKKAR, *La nova innocencia* [tr. it. *La nuova innocenza*, vol. 3, CENS, Milano, 1996, p. 75].

¹⁷ *Ivi*, p. 145.

sempre, nei suoi scritti sul dialogo interreligioso.¹⁸ Per questo motivo non mi sembra di poter sottoscrivere un'affermazione come la seguente: «Panikkar assegna alla cultura occidentale un compito che riconferma in qualche modo la grandezza e la superiorità della sua matrice cristiana. Infatti solo nei Vangeli si fa scienza e carne quella forza dello Spirito che affronta e supera l'inerzia della storia».¹⁹ Non mi è stato possibile rintracciare in Panikkar alcuna idea del genere; la quale, a dir la verità, sembra in completo contrasto non solo con i brani citati poc'anzi, ma anche con tutto il resto del suo pensiero. In definitiva, sembra proprio che Panikkar non assegni nessun compito particolare alla cultura o alla filosofia occidentale,²⁰ né tanto meno al cristianesimo; insomma, non ci sono né migliori e peggiori, né primi tra gli uguali, né ancora - per dirla con Orwell - ci sono tra gli uguali alcuni che sono più uguali degli altri. Il dialogo per Panikkar è invariabilmente fondato su di un "incontro alla pari", per il quale utilizza spesso l'espressione "mutua fecondazione", dove l'arricchimento è sempre reciproco. Non c'è altra strada per chi ha a cuore la verità: «Abbiamo bisogno dell'altro per divenire coscienti della trave nei nostri occhi».²¹

¹⁸ Cfr. ancora ad esempio (ma gli esempi si possono moltiplicare) ID., *The Unknown Christ of Hinduism*, Darton, Longman & Todd, London, 1964 [tr. it. *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1976, p. 60]: «Non siamo monadi autosufficienti, ma frammenti della stessa, unica religione, anche se il livello delle acque può essere, come è il caso, differente; abbiamo bisogno gli uni degli altri, perché essendo potenzialmente uno, siamo destinati a diventare uno». Tutta l'opera di Panikkar tratta direttamente o indirettamente del dialogo tra le religioni e le culture. I testi più specificamente dedicati al tema sono tuttavia i seguenti: *The intra-religious Dialogue*, Tavertet (Barcelona) [tr. it. *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi (PG), 1988]; *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, Cultura della pace, San Domenico di Fiesole (FI), 1990; *L'incontro indispensabile. Dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano, 2001; *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano, 2002. Per una introduzione al dialogo cristiano-buddhista dal punto di vista cristiano, cfr. T. MERTON, *Mystics and Zen Masters*, The Abbey of Gethsemani, 1961 [tr. it. *Mistici e maestri zen*, Garzanti, 1969-1991]; ID., *Zen and the Birds of Appetite*, The Abbey of Gethsemani, 1968 [tr. it. *Lo zen e gli uccelli rapaci*, Garzanti, 1970-1992]; ID., *The Asian Journal*, New Directions Publishing Corporation, N.Y., 1973; L. MAZZOCCHI-A. TALLARICO, *Il vangelo e lo zen. Dialogo come cammino religioso*, Dehoniane, Bologna, 1994; L. MAZZOCCHI (con la collaborazione di J. FORZANI), *Il Vangelo secondo Giovanni e lo zen*, Dehoniane, Bologna, 2001. Per una introduzione al dialogo Oriente-Occidente dal punto di vista dell'Oriente, cfr. l'opera di D. T. SUZUKI.

¹⁹ C. TUGNOLI, "Pace e interculturalità", visibile in internet all'indirizzo <http://www.iprase.tn.it/old/intercultural/Panikkar.pdf>.

²⁰ Che, al contrario, Panikkar ha talvolta caratterizzato come afflitte da un «complesso di superiorità». Cfr. R. PANIKKAR, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, Cultura della pace, San Domenico di Fiesole (FI), 1990, p. 44.

²¹ R. PANIKKAR, *La nova innocencia* [tr. it. *La nuova innocenza*, vol. 3, CENS, Milano, 1996, p. 75].

Raimon Panikkar è nato a Barcellona il 3 novembre del 1918. Laureato in filosofia (Madrid, 1946), chimica (Madrid, 1958) e teologia (Roma, Pontificia Università Lateranense, 1961), è autore di più di quaranta libri e di un migliaio di articoli su tematiche religiose e filosofiche. Ordinato sacerdote cattolico nel 1946, è considerato un punto di riferimento internazionale per il dialogo tra le religioni e le culture. Ha insegnato religione comparata ad Harvard, storia delle religioni e filosofia della religione all'università di Santa Barbara, in California, e ha operato come membro dell'Unesco e del Tribunale permanente dei popoli. Attualmente vive a Tavertet, in Catalogna.