

Raimon Panikkar e la Cosmoreligione

Breve biografia

Raimon Panikkar nasce a Barcellona il 3 novembre 1918 da padre indiano (hindu) e da madre spagnola (cattolica).

Per lui il dialogo ha rappresentato l'avventura centrale della vita, attorno alla quale hanno ruotato la sua ricerca intellettuale e il suo impegno di credente. In un certo senso la necessità del dialogo l'ha trovata inscritta nelle sue stesse radici biologiche, perché ha dovuto conciliare nel suo intimo la religiosità della madre catalana e cattolica con quella del padre indiano e induista. La fedeltà a questa doppia appartenenza lo ha portato a vivere per quasi vent'anni a Varanasi, nella città santa dell'induismo, immerso nella meditazione e nella pratica di un vero dialogo con la spiritualità vedica, vissuto nell'intimo della propria esperienza.

Laureato in Filosofia (Madrid, 1946), Chimica (Madrid, 1958) e Teologia (Roma, 1961) ha insegnato religione comparata all'Università di Harvard, storia delle religioni e filosofia della religione all'università di Santa Barbara, in California. Nel 2005 ha ricevuto, dalla Facoltà di Sociologia dell'Università di Urbino "Carlo Bo", la laurea ad honorem in "Antropologia ed epistemologia delle religioni". Ha vissuto gli ultimi anni a Tavertet, in Catalogna (Spagna), quando la sua attività di studioso non lo portava in tutto il mondo in occasione di convegni e conferenze e lì è deceduto il 26 agosto 2010.

Le opere in esame

In questo scritto sono stati presi specificatamente in esame, tra le oltre 40 opere di Panikkar, i testi:

1: *Tra Dio e il cosmo*

2: *Cristofania*

3: *La realtà cosmoteandrica*

4: *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*

ma anche scorso diversi suoi interventi pubblici monotematici e articoli scritti da lui, onde integrare e meglio comprendere il suo pensiero. In tutti e quattro i testi presi in esame, Panikkar riafferma le proprie idee, apportando negli anni solo qualche piccola variazione o aggiustamento.

L'opera *Tra Dio e il cosmo* è un dialogo-intervista con Jarczyk, filosofa, che ripercorre i temi salienti del percorso filosofico-fideistico, già esplicitati in opere specifiche.

Il testo *Cristofania* è un libretto piccolo ma molto denso di riflessioni teologiche e filosofiche, che mette in forte risalto il pensiero cristocentrico di Panikkar, senza però perdere di vista l'idea di cosmoreligione e in particolare la convergenza tra induismo e cristianesimo.

La *realtà cosmoteandrica* riassume gran parte della speculazione filosofica tipica di Panikkar che legge tutta la realtà come unità e interconnessione fra divino, umano e cosmico.

Infine *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, che è uno dei testi più vecchi del pensatore catalano, rappresenta il compendio del suo tentativo di trovare possibilità di dialogo e di confronto tra induismo e cristianesimo, ma anche fra le varie religioni, senza rinunciare alla particolarità del cristianesimo.

Presupposti filosofici e teologici

I presupposti filosofici dell'autore sono riconducibili particolarmente alla scuola dell'antica Grecia: Plotino, Platone, Aristotele, Marsilio Ficino. Il pensiero di questi filosofi viene ripreso sovente come humus per costruire la propria idea filosofico-religiosa. Per esempio Panikkar sostiene che il Cristo, che non si limita ad abbracciare soltanto la vicenda del Gesù storico, è il simbolo più potente di una realtà a un tempo pienamente umana, divina e cosmica, che è chiamata Mistero. La sua analisi verte sul termine *simbolo*: per l'occidente il simbolo è "segno di" mentre per Platone le cose sono simboli ideali che rivelano una realtà invisibile e per Aristotele sono "simboli reali" che danno valore alla sostanza dell'essere; per l'uno e l'altro però i due mondi, terrestre e celeste, restano separati. L'immanenza non è valorizzata. Per l'India invece il simbolo non è segno di, ma movimento di conoscenza, la realtà in se stessa, l'ontofania, la manifestazione dell'essere. L'uomo che conosce è perciò contenitore di Dio, simbolo della realtà assoluta.

Anche quando Panikkar costruisce la tesi del cosmoteandrisimo lo fa recuperando l'idea classica di *anima mundi* (di cui parlano anche Platone, Plotino e Marsilio Ficino), per la quale il mondo è un organismo vivente e tutto è essenzialmente legato a tutto il resto. Per Ficino, in particolare, la terra è un animale vivo, perché da ogni parte genera esseri viventi.

Raimon si dimostra comunque conoscitore elevato della maggior parte dei filosofi e dei pensatori contemporanei, come per esempio Kant, Hegel, Marx, Küng, Rahner, Heidegger, Bultmann e altri. E' inutile sottolineare che il suo pensiero è ampiamente costruito anche a partire da pensatori indu e buddisti.

Panikkar si sente molto debitore del pensiero mistico di Eckhart e della sua scuola renano-fiamminga, nella quale è centrale l'unità delle due grazie, cioè quella dell'incarnazione e quella dell'inabitazione, considerata come costitutiva dell'ontologia del mistero cristiano. Si sa che questo orientamento portò sovente a una quasi identificazione della grazia come dono con il suo fondamento che è Dio, cosa che sembra molto simile a molte espressioni che compaiono nei romanzi di Coelho. Infatti nella condanna delle dottrine di Eckhart fatta dal papa Giovanni XXII (1329) ci sono alcune affermazioni che quasi si riscontrano nel nostro autore. Ad esempio: «Tutto ciò che Dio Padre ha dato al suo unigenito Figlio nella natura umana, tutto questo ha dato a me» (n. 10); «Tutto ciò che la sacra Scrittura dice di Cristo, tutto questo si dimostra vero anche di ogni uomo buono e divino» (n. 12) «Il Padre genera me come figlio suo e come il medesimo figlio. Qualsiasi cosa Dio opera, questa è uno; per questo egli mi genera come suo figlio, senza nessuna distinzione.» (n. 22) (DS 960-962). Giova però ricordare che la condanna di Eckhart fu emanata su richiesta del vescovo di Colonia, Enrico di Virneburg, ma con scarso convincimento della curia romana e infatti papa Giovanni XXII mandò la bolla di scomunica dopo la morte dello stesso Eckhart, al vescovo obbligandolo a renderla nota solo nella propria diocesi.

Forse l'umanesimo troppo ottimista di Panikkar porta ad ammettere una sorta di pienezza dell'uomo che prescinde dalla partecipazione all'umanità nuova di Cristo Gesù.

Oltre Eckhart spesso vengono ripresi grandi mistici del cristianesimo: Giovanni della Croce, Teresa d'Avila, Agostino, fino ai più recenti Teilhard de Chardin, Jules Monchanin, Henry Le Saux, Bede Griffiths che rappresentano per Raimond il vertice dell'esperienza mistica contemporanea, soprattutto come unificatori del pensiero cristiano con quello indu. Questi autori del dialogo indu-cristiano speculano sulla visione del Cristo cosmico, il Cristo universale e sulla inabitazione dello Spirito nell'uomo che viene così reso divino, attraverso l'amore e la conoscenza di Dio.

Panikkar però riformula questi concetti e infatti nella parte terza e ultima del suo libro *Cristofania*, approfondisce, amplifica e corregge un opuscolo frettolosamente pubblicato e un articolo troppo rapidamente sbobinato di una conferenza, in cui il teologo rigetta l'accusa, mossagli da alcuni recensori, di disgiungere il Cristo universale dal Gesù della storia. Fra questi commentatori critici c'è anche il gesuita belga J. Dupuis, il quale afferma che nonostante i chiarimenti portati (da Panikkar), permangono tuttavia alcune formulazioni ambigue, giacché non

elimina del tutto l'impressione che la realtà "cosmoteandrica" rimanga legata soltanto debolmente alla persona storica di Gesù di Nazaret.

Le affermazioni più importanti di questo libro sono:

1. Cristo è il simbolo cristiano di tutta la realtà [...perciò] ciascun essere è una cristofania, una manifestazione dell'avventura critica di tutta la realtà incamminata verso il mistero infinito. Tutta la realtà potrebbe essere chiamata, in linguaggio cristiano, Padre, Cristo, Spirito santo: la *Fonte* (Padre) di tutta la realtà, la *realtà* (Cristo) nel suo atto di essere (verso il *Christus totus* o *Cristo cosmoteandrico*) e lo *Spirito*, come energia divina che mantiene questa *perichoresis* in movimento.
2. Il cristiano riconosce Cristo in Gesù e attraverso di lui: Gesù è il Cristo, ma Cristo non può esser completamente identificato con Gesù.
3. Il Cristo protologico, storico ed escatologico è un'unica e medesima realtà distesa nel tempo, estesa nello spazio e intenzionale in noi;
4. La cristofania è il simbolo del *Mysterium coniunctionis* della realtà divina, umana e cosmica.

Il tema della visione cosmoteandrica – cioè la sua visione di una sorta di «cosmoreligione» – ripresenta un'impostazione che ha avuto una certa evoluzione, giacché dopo la sua affascinante proposizione articolata ormai una decina di anni fa, ma già intuita da più di venti anni, appare poco presente nel libro *Tra Dio e il cosmo*. Più ancora, non è già il centro della sua preoccupazione anche se rimane piuttosto come la cornice di comprensione di tutta la realtà divino-umana e cosmica.

Si sa che tale prospettiva non è del tutto nuova e che la sua iniziale impostazione si può trovare già in Origene (*In Ez. Hom.* 3,3) e che nel secolo scorso è stata di nuovo rilanciata da Pierre Teilhard de Chardin. Ma la differenza tra essi e Panikkar è che questi non colloca al centro Dio, perché il cosmoteandrisimo «it has no center». Così forse si capisce perché finalmente libro di Panikkar, il centro vitale e reale della sua visione si ritrova nell'uomo e per questo il titolo e l'impostazione è emblematica di questo «ri-centramento» cosmoteandrico verso la pienezza dell'uomo visto come una cristofania. Questa mancanza di centramento su Dio ha dato adito a diverse dispute teologiche e sospetti di eresia sul pensiero panikkeriano.

Il mistico catalano si avventura anche nella riflessione riguardante la cristofania (manifestazione di Cristo) che supera la cristologia (lo studio di Cristo): l'approccio a Cristo non può essere ridotto a un semplice approccio dottrinale, intellettuale e razionale; Cristo è un «di più» del Gesù storico e anche delle chiese e pertanto può essere compreso solo nel mistero e nel silenzio. Panikkar infatti arriverà a dire che si può parlare di Dio solo nel silenzio.

Cosmoteandrisimo

Cosmoteandrisimo è il termine usato da Raimon Panikkar per descrivere la propria visione della realtà, secondo la quale ogni ente reale mostra una dimensione di coscienza, di libertà (o di infinità) e di materialità. In questo modo, i tre mondi (umano, divino e cosmico), pur distinguibili e gerarchicamente ordinabili, non sono separabili: ne risulta l'impossibilità di parlare di un uomo che non abbia un corpo materiale o di un Dio autosussistente, privo di qualsiasi corporeità e di qualsiasi rapporto con il mondo.

Questa proposta tenta di superare la pretesa monistica di ridurre tutta la realtà ad un'unica sostanza (si pensi a Spinoza, o all'identificazione parmenidea tra essere e pensare), e al contempo di non ricadere nell'alternativa dualistica di fratturare la realtà in più sostanze indipendenti (si pensi a Cartesio). Per Panikkar, la realtà è unica e multiforme, e non può essere ridotta né ad un solo modo di pensare, di parlare, di essere, né ad una opposizione tra fazioni in eterna incomprendimento e lotta. Il cosmoteandrisimo afferma che il pensiero non è tutto, così come non lo

è la materia, e che il pensare e l'essere non sono identici (ricordando tuttavia che non si dà l'uno senza l'altro).

Nel volume *Tra Dio e il cosmo* Raimon Panikkar afferma che a partire da Galileo non c'è una cosmologia, una visione del mondo capace di «sos-tenere» le verità cristiane e nemmeno le scoperte scientifiche. Giustamente la scienza moderna rifiuta di avere una cosmologia. Ma quando non si ha altro, si proiettano le descrizioni scientifiche in una visione della realtà che è l'estrapolazione non scientifica del mondo scientifico. Nell'età contemporanea manca quindi una visione che abbracci il mondo dell'uomo e della natura nella sua totalità.

Panikkar, nella visione cosmoteandrica, afferma che le tre dimensioni della realtà: materiale, mentale, divina non sono modalità diverse di un'unica sostanza, ma, come nella Trinità, ogni dimensione è un polo della realtà. Dio, uomo e mondo appartengono tutti e tre al reale e non possono essere "colti" se non nella loro reciproca relazione.

Panikkar sviluppa l'idea del cosmoteandrisimo, partendo dal fatto che troppo spesso ci si è dimenticati del corpo e della materia, al punto che la deificazione dell'uomo sarebbe pensata riduttivamente come la divinizzazione di un puro spirito, a dispetto della dottrina della resurrezione della carne. Panikkar vuole riscattare la materia, inglobarvi lo spazio e il tempo che con il corpo costituiscono la realtà. Per questo parla non semplicemente di teandrisimo, bensì di cosmoteandrisimo, termine che a suo parere ingloba le tre dimensioni della realtà. In tal modo vuole tagliare la strada da una parte alla deriva gnostica e dall'altra all'errore del panteismo.

Questi tre poli risponderrebbero a tre tappe della storia. La prima fu caratterizzata dal cosmocentrismo, la seconda è tuttora contrassegnata dall'antropocentrismo (e tuttavia da quest'epoca l'umanità starebbe ormai uscendo) e la terza sarà quella trascendente. Le religioni non potranno accedere alla riconciliazione se non riconoscono la presenza della materia, della coscienza e del mistero in tutta realtà. Per accedere a tutto questo più che il dialogo inter-religioso occorre praticare il dialogo intra-religioso, che è più interiore perché si svolge nel cuore del credente e suppone che ciascuno si riconosca come un essere in cammino verso l'unica verità escatologica.

Ecco i diversi momenti dell'intuizione cosmoteandrica: il *momento primordiale* o *ecumenico*: cioè, il risveglio pre-riflessivo nel quale la natura, l'uomo e la divinità si trovano armoniosamente insieme; il *momento umanistico* o *economico*: cioè, l'attitudine storica nella quale si passa verso l'individualizzazione dalla macrosfera alla microsfera; il *momento cosmoteandrico* o *cattolico*: cioè, la tappa dove si mantengono le distinzioni del secondo momento senza tornare all'unificazione del primo.

Nel descrivere quest'ultima intuizione, l'espressione *theanthropocosmic* sarebbe più appropriata, perché *anthropos* si riferisce all'uomo come essere umano, cioè distinto dalla divinità. In più la parola *theandric* ha una lunga tradizione nel pensiero orientale e sempre è stata compresa come l'unione dell'umanità e della divinità senza confusioni. Malgrado tutto, Panikkar preferisce il termine *cosmoteandrico* solo perché è più eufonico che *theanthropocosmic*.

Una conseguenza diretta del cosmoteandrisimo è che l'uomo non è più dell'uomo: la sua vocazione ha un aspetto divino e cosmico che sorpassa e trascende tutte le linee orizzontali. Altra conseguenza è che l'uomo si situa all'interno di questa cosmoteandrità con una funzione sacerdotale.

Metanoia, pratica e ascesi

Panikkar sostiene che l'uomo moderno ha perduto una visione dell'intero universo come una realtà vivente, visione che invece era propria dell'uomo antico, medievale e rinascimentale. Infatti allora l'umanità, pur distinguendosi dalla natura, non se ne sentiva separata, ma coabitava con tutte le forze naturali e divine dell'universo, anche se, in seguito, nel periodo rinascimentale, tenderà a considerare sempre più il mondo come un tutto umanizzato, un *macranthropos*, le cui

funzioni corrispondevano a quelle del corpo umano. Questa concezione condusse, dopo la scoperta copernicana, a sostituire l'uomo alla terra come centro cosmologico dell'universo.

Con l'affermazione della mentalità scientifica, l'uomo infatti scopre le leggi dell'universo, le strutture oggettive del reale; distingue, misura e sperimenta; egli comincia a meravigliarsi della propria mente ed è sconvolto nel vedere che l'universo fisico sembra seguire le leggi che la sua mente scopre e può formulare. Il divino è recepito all'interno dell'uomo, mentre la natura perde il suo valore religioso ed è dissacrata; esplorata scientificamente per mezzo della tecnologia non è più "colta" miticamente.

Quando l'uomo scopre non solo di poter riflettere sulle cose, ma anche su se stesso che pensa e sulla riflessione stessa, allora egli si sente divino e attribuisce una preminenza assoluta alla ragione come criterio unico della verità. Tale concezione susciterà nel sec. XIX due reazioni opposte: da un lato la rivalutazione della materia e della prassi con i filosofi Marx ed Engels, dall'altro l'affermazione dei *revival* a-razionali e sovra-razionali di ogni tipo dal fideismo dal volontarismo e dal romanticismo fino al neotomismo, all'esistenzialismo e al misticismo.

L'uomo ritrova il suo posto nella realtà senza violenza, lasciandosi abbracciare da essa nel cui grembo si trova. Per attuare questa nuova esperienza cosmoteandrica, è necessaria però una radicale *metanoia*, un completo capovolgimento della mente, del cuore e dello spirito. Panikkar afferma che il mutamento richiesto è radicale: non è tanto una nuova politica dell'uomo verso la natura, quanto una conversione che riconosca il loro comune destino. Più esplicitamente l'uomo moderno deve recuperare una visione unificante del reale in cui siano compresi la materia e lo spirito, il bene e il male, la scienza e il misticismo, l'anima e il corpo.

La particolarità di Raimon Panikkar è che la pratica religiosa (intesa in senso ampio) viene prima di qualsiasi riflessione o ideazione. "La prassi è la matrice della teoria, anche se, allo stesso tempo, la *theoria* informa la prassi" (cfr. *Cristofania*, pag. 32). E la prassi cristiana su quali versanti si esplica? Al di sopra di tutto egli mette la necessità di formare il "terzo occhio": la mistica.

La verità dell'uomo risiede nell'equilibrio fra le tre dimensioni dell'esperienza: il primo livello consiste nell'esperienza sensibile, nel contatto immediato attraverso i sensi (la dimensione empirica del primo occhio); il secondo livello è l'esperienza razionale dovuta alla ragione, quindi vissuta a livello intellettuale (la dimensione intellettuale del secondo occhio); il terzo livello, il più elevato, è l'esperienza che Platone chiama *ta mystika*, l'esperienza mistica.

Senza la visione mistica della realtà tutto diventa freddo, meccanico, vuoto, difficile da compiere, alienante. La pratica cristiana esige perciò la *metanoia*, la conversione che è precisamente il richiamo alla mistica: trascendere il *nous*, trascendere il mentale, non negarlo.

Trascendere il mentale: questa, forse, è la potenza dell'amore e della fede. Trascendere il mentale senza negare il mentale vuol dire precisamente aprirsi a quello che non soltanto i lama tibetani, ma anche i Vittorini della buona Parigi del XII secolo chiamavano il terzo occhio: l'occhio della fede. *Praticare* Dio, essere mistici, precede qualsiasi pensiero su Dio e sull'essere religiosi.

Dopo l'apertura del 3° occhio il cristiano può cominciare a "praticare", ovvero rivedere la realtà come un fatto totalmente nuovo. In questo senso Panikkar vede che il dialogo intrareligioso non può richiedere una messa fra parentesi della fede, ma deve esigere una messa fra parentesi delle credenze, o meglio, il loro trascendimento. Per questo l'incontro intra-religioso non deve essere storico, filosofico o teologico: deve essere soprattutto religioso, vissuto nella fede, nella speranza e nell'amore.

In primo luogo il cristiano deve mettersi in dialogo con le altre religioni, con le altre esperienze di Dio, prendendo atto che

- *ogni religione è un fatto culturale*. Le religioni non sono nate e non vivono in terra di nessuno: Israele o India, Africa o Grecia hanno una cultura che sviluppano, che interpretano, che assimilano, che formulano in una forma o in un'altra.

- *ogni cultura è anche un fatto religioso*. Ogni cultura ha la sua nascita da una visione, da un inizio che è qualcosa di definitivo, di finale, di trascendente, è un fatto religioso, un fatto ultimo.
- *la cultura offre alla religione il suo linguaggio*. Senza la cultura greca, per esempio, il cristianesimo non si sarebbe formulato o si sarebbe formulato con un altro linguaggio.

Le categorie fondamentali con le quali il cristianesimo si è autocompreso e autoformulato sono quelle precristiane ed elleniche, molto poche sono le categorie, i parametri, i concetti ebraici. "Natura", "persona", anche "Dio" sono parole di un'altra determinata cultura.

Panikkar giunge ad un assioma centrale del suo pensiero: i cristiani non hanno il monopolio sulla conoscenza di Cristo. "La riflessione sui dati di Gesù, inclusa l'esperienza di Cristo da parte dei cristiani, non esaurisce le ricchezze di quella realtà che i cristiani non possono che chiamare Cristo" (cfr. *Cristofania* pag. 26)

Il dialogo si può estendere tranquillamente anche con i non credenti, anche se Panikkar sottolinea di credere nell'ateismo come religione. C'è un'unica strada, ma *unica per ciascuno*.

Fede e credenza

Panikkar introduce una netta distinzione tra fede e credenza. La *fede* è l'esperienza religiosa fondamentale della persona umana, di cui rappresenta un elemento costitutivo; essa pertanto, definisce la dimensione costitutiva dell'uomo e per spiegare questo Panikkar interpreta il tradizionale *crede ut intelligas* come riferito alla fede intesa quale fondamento dell'esistenza umana.

In altre parole, la fede è una dimensione umana costitutiva.

Grazie alla fede l'uomo si *contraddistingue* rispetto agli altri esseri. E, proprio per questo, la fede è una caratteristica umana che *unisce* l'umanità. La fede, pertanto, non è il privilegio di alcuni individui o il monopolio di certi gruppi determinati, per quanto vasto sia il numero dei loro adepti. La fede non è un lusso superfluo, ma una dimensione antropologica dell'essere integralmente umano. Se la creaturalità può essere definita come una semplice *relazione* con Dio, con la Sorgente o qualunque nome vogliamo dare al fondamento degli esseri, la fede è un altro nome per la *relazione ontologica* con questo assoluto che caratterizza l'uomo, distinguendolo da tutti gli altri esseri. Se gli esseri come tali non sono altro che questa relazione, l'uomo è quell'essere unico il cui rapporto con il fondamento diviene il *legame ontologico* che fa di lui un uomo.

Panikkar precisa anche che se la prima capacità dell'uomo la si chiama fede, la seconda invece si conosce come atto-di-fede, che è quell'attività mediante la quale l'uomo mette la propria fede in movimento ed è un atto libero che non ci estranea dalla condizione umana, anzi le conferisce pienezza.

Al contrario *credenza* è la formulazione, l'articolazione dottrinale, compiuta ordinariamente da una comunità, che si è progressivamente cristallizzata in proposizioni, frasi, affermazioni e, in termini cristiani, dogmi. Credenza è l'espressione simbolica, più o meno coerente, della fede che spesso viene formulata in termini concettuali. Il contenuto delle credenze consiste nei vari miti religiosi in cui la fede assume espressione concreta.

In questo senso Panikkar vede che il dialogo intrareligioso non può richiedere una messa fra parentesi della fede, ma deve esigere una messa fra parentesi delle credenze, o meglio, il loro trascendimento. Per questo l'incontro intra-religioso non deve essere storico, filosofico o teologico: deve essere soprattutto religioso, vissuto nella fede, nella speranza e nell'amore.

Tutta l'anima, cioè la vita umana, è uno specchio di tutta la realtà. Ciascuno è una dimensione che nessun altro può sostituire. Ma c'è di più: siamo anche autori dello stesso libretto della creazione. Spettatori, attori e autori.

Se questo è vero, l'aver confuso la fede con un tipo di certezza supercartesiana sembra uno degli sbagli della modernità. Se la fede è qualcosa di ultimo, non può avere un criterio al di sopra

o al di fuori o differente dalla fede stessa; vivere nell'incertezza, vivere nella vulnerabilità è precisamente la condizione umana. Voler la certezza a ogni costo è filosoficamente ingenuo.

Quindi se ci fosse qualcuno che vivesse la certezza della fede, farebbe dipendere questa dalla certezza razionale.

La fede non ha oggetto. Se avesse oggetto sarebbe oggetto di pensiero o di sentimento o di volontà. Questo oggetto sarebbe idolatria. È molto significativo che praticamente tutte le religioni dicano che l'idolatria è il peccato per eccellenza. Ma la fede ha una relazione trascendentale con la credenza. Ognuno di noi è aperto al mistero, ognuno di noi è aperto all'incertezza, ognuno di noi soffre la condizione umana che è, precisamente, una condizione di fede, perché ci rende capaci sempre di più di qualcosa d'altro; perché l'uomo non è mai finito. È infinito, non finito. Questa capacità di qualcosa di più, questa apertura verso la trascendenza: questa è la fede.

Siamo esseri intelligenti, pensiamo e cerchiamo di avvicinarci al mistero, di formularlo di una forma o in un'altra, di articolarlo in modo che sia comprensibile anche agli altri e anche a noi stessi, in tanto in quanto può essere comprensibile: questo sarebbe la credenza.

La fede, perciò, non può rimanere mai in puro silenzio, ignuda, e quando si formula si esprime nelle credenze. È san Tommaso ad insegnarci: l'atto di fede non finisce nella proposizione, nelle dottrine, nelle formulazioni, nei dogmi, ma nella cosa stessa, nel mistero finale della cosa stessa. L'atto di fede non è degli enunciati. I dogmi sono canali che ci indicano la direzione per poter intravedere e alla fine arrivare.

Gesù : Cristo = storia: simbolo

Raimon distingue un Gesù e un Cristo: Gesù è storico, Cristo è trascendente, così come la chiesa cattolica è un prodotto storico, mentre La Chiesa, ovvero l'insieme dei credenti in Cristo, è trascendente. Ma poiché l'assioma principale di tutto il cristianesimo è che Gesù sia Dio (la seconda persona della Trinità) e la persona storica di Gesù è la manifestazione e mezzo di comprensione della realtà sovrannaturale e inafferrabile di Dio, abbiamo che il Cristo, trascendente, può essere scoperto solo attraverso la persona storica di Gesù.

E' qui che troviamo un'evoluzione del pensiero di Panikkar nel concepire il rapporto tra il mistero (simbolico) di Cristo e il fatto (storico) di Gesù. Infatti è introdotta una distinzione tra il Cristo-mistero e il Gesù storico. Seguendo la distinzione tra fede intesa come esperienza religiosa fondamentale e credenza intesa come particolare espressione di questa fede fondamentale in ciascuna tradizione, Panikkar sottolinea che il contenuto della fede – il mistero – è la relazione vissuta con una trascendenza che si impadronisce dell'essere umano. Il contenuto delle credenze consiste invece nei vari miti religiosi in cui la fede assume espressione concreta.

Nel cristianesimo abbiamo il «mito Gesù» ; altre tradizioni offrono altri miti. Tutti hanno eguale valore. Il cristianesimo dà al Mistero il nome di Cristo, ma esso può assumere anche altri nomi. Differisce dalle altre religioni sul piano delle credenze, ma coincide con esse sul piano della fede. Il simbolo può avere altri nomi: ad esempio Rama, Krishna, Isvara o Purusha. I cristiani lo chiamano Cristo, perché è in Gesù ed è per Gesù che essi sono giunti alla fede in tale realtà decisiva. Ogni nome esprime tuttavia il mistero unico e indivisibile, rappresentando ciascuno una dimensione ignota di Cristo.

“Cristo è simbolo cristiano di tutta la realtà” e il termine “simbolo” è la chiave di lettura di esso. Cristo è il simbolo della religiosità universale. E' diverso da un semplice *segno*”. Il simbolo vede una compartecipazione, una manifestazione del divino che non è confondibile con Dio, che rimane trascendente. Cristo è simbolo di tutta la realtà, è simbolo della divinità ma anche della vera realtà dell'uomo.

Se Gesù è simbolo del Cristo allora ne consegue che il cristiano può arrivare a conoscere Cristo solo attraverso Gesù. Gesù è il Cristo ma, sottolinea Panikkar, il Cristo non può essere completamente identificato con Gesù, perché contiene in sé un surplus ontologico, la divinità.

Chiese e religioni

Panikkar sottolinea non una chiesa ma una comunione di chiese: la parola stessa *chiesa* significa comunione, per cui chiesa significa comunione di Dio con tutto il mondo, non una sorta di club privato del quale, pagando la tessera, si usufruiscono di tutti i servizi. La chiesa è universale, è cattolica, ma non monopolio privato di una categoria di persone. Nello stesso modo Cristo non è appannaggio di una chiesa.

Nel suo noto libro *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Panikkar formula la teoria della «Presenza di Cristo» nelle tradizioni religiose, e in forma specifica nell'induismo, giacché a suo parere c'è una Presenza vivente di Cristo nell'induismo. E questo non soltanto nella vita personale e individuale degli indù sinceramente religiosi, ma nell'induismo in quanto fenomeno, religioso oggettivo e sociale.

Cristo, unica fonte di ogni esperienza religiosa autentica, è il «punto di incontro ontologico» tra induismo e cristianesimo. Egli, infatti non appartiene al cristianesimo, appartiene solamente a Dio. Sono il cristianesimo e l'induismo che appartengono a Cristo, benché in due maniere diverse.

Non sorprende, in tal senso che Panikkar abbia definito questa impostazione come una «cristofania pluralistica», la quale rimane refrattaria nei confronti della *reductio ad unum* che il *logos* intellettuale esige a sua volta. La cristofania non è riducibile a un qualsiasi *logos*. Essa include anche il *pneuma*, lo spirito. Ambedue sono inseparabili, ma irriducibili. In altre parole la cristofania non si limita all'identificazione di Cristo, ma si prefigge di raggiungere la sua identità.

Il dialogo con altre religioni, in particolare con induismo e buddismo, non sminuisce però la consapevolezza della particolarità della chiesa cristiana. Nel testo *Tra Dio e il cosmo* vi è un'attenta difesa della chiesa a partire dal fraintendimento del famoso assioma di san Cipriano: «Fuori dalla chiesa non c'è salvezza». Panikkar dice invece, come i padri greci, che in principio Dio creò la chiesa perché essa è cosmica. La Chiesa è *Sacramentum mundi*, come dice il Vaticano II (nell'originale greco è anche più bello, *mysterion tou kosmou*, il mistero del cosmo). Ma per comprendere tutta la portata di queste affermazione c'è bisogno ancora una volta della mistica, del terzo occhio (cfr. *Tra Dio e il Cosmo*, pag. 34-35)

Se parliamo invece di un ordine giuridico della chiesa è un altro discorso, non è il discorso dell'essenza della Chiesa. Uno è il discorso dell'ecclesiologia, un altro è il discorso dell'amministrazione che va rispettato, perché le leggi del traffico, le tasse e tante altre cose permettono la convivenza umana; e la Chiesa, che è anche società, deve avere tutte queste altre cose, e sarebbe irrealistico pensare che non esistano o che possano essere superflue: l'anarchismo, alla fine, conduce sempre al caos.

Ma, Chiesa, *Ecclesia*, che vuol dire *Concilium*, congregazione, comunione, è tutto un'altra cosa, è un sacramento, un mistero. Nell'ordine giuridico si può parlare solo della comunione delle Chiese, delle Chiese che stanno in comunione con un'altra.

Dio non è il monopolio di nessuna tradizione umana, nemmeno di coloro che si definiscono teisti o si considerano religiosi. Ogni discorso tendente a imprigionare Dio in una qualunque dottrina è semplicemente settario.

Conclusione

Alla base della sua visione teologica e della sua antropologia Panikkar pone il mistero della Trinità. Egli ricorda la concezione trinitaria sviluppata nella tradizione agostiniana ereditata dai teologi medievali, e cioè l'enfasi accordata al profilo agapico della Trinità: in Dio trino è amore; questo amore postula il Figlio uguale al Padre; in rapporto alla creazione, il Padre è creatore, il Figlio è redentore, lo Spirito riconduce a Dio l'umanità e il cosmo intero lungo il percorso in cui si realizza la divinizzazione dell'uomo. Questa concezione è completata da una affermazione agostiniana relativa all'economia della creazione: l'uomo non è soltanto un vestigio ma è *imago* della Trinità. E quindi l'incontro dell'umano e del divino. In questa prospettiva Panikkar si rifà ancora a Eckhart e a tutta una serie di mistici d'Oriente e d'Occidente, per

affermare che la sua visione della Trinità «radicale» è simbolo della realtà divina che si comunica all'uomo in quanto e quando si rende intima a lui.

Panikkar insiste che è nel mistero dell'incarnazione che si è realizzata la pienezza dell'uomo, di cui parlano i Padri greci quando trattano della divinizzazione dell'uomo. Questa dottrina del teandrisimo, che evoca l'uomo come immagine dell'Archetipo, cioè del Verbo incarnato, affonda le sue radici nei testi paolini di Col 1,15-18 e Ef 4,14. Affinché l'uomo assomigli a Dio, è indispensabile che in lui esista un elemento divino, un principio (*arché*) che è un principio cristologico. Già la creazione d'Adamo è stata fatta secondo il modello del Cristo che, alla pienezza dei tempi, diventerà il nuovo Adamo, cosicché l'Archetipo dell'uomo, espressione usata già da Gregorio Palamas, non è semplicemente il Verbo ma il Verbo incarnato.

E' molto importante per Panikkar, sottolineare anche la visione tridimensionale dell'uomo che ha una dimensione d'infinito e di libertà che è divina; una dimensione di coscienza che è umana e una dimensione corporale che dipende dal cosmo, ed è per questo che la cristofania è ordinata alla pienezza dell'uomo.

Silvana Radoani - 2013