



Stefano Piano

Francis X. D'Sa

Mario Piantelli

Kala Acharya

Urvashi Butalia

Anantanand Rambachan

Anand Amaladass

Jacques Dupuis

Thomas Matus

Hinduismo e cristianesimo in dialogo



CENTRO DI STUDI RELIGIOSI COMPARATI
EDOARDO AGNELLI

Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli

Il Centro di Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli ha la finalità di promuovere studi e ricerche sulle grandi religioni in prospettiva interdisciplinare, contribuendo allo sviluppo del dialogo ecumenico e interreligioso e all'analisi del rapporto tra religioni e modernità nelle società contemporanee.

Direttore del Centro: Andrea Pacini

**Centro di Studi Religiosi Comparati
Edoardo Agnelli**

Via Giacosa, 38

10125 Torino

Telefono: 011-65.00.528

cesrea@cesrea.it

www.centroedoardoagnelli.it

201A07

Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati

Edoardo Agnelli

FRANC

Collana del Centro di Studi Religiosi e Letterari Eduardo Agnelli

Il Centro di Studi Religiosi e Letterari, l'unico in Italia
che ha la finalità di riunire in un unico edificio
tutte le attività di studio, di ricerca e di insegnamento
che interessano il campo dell'indagine religiosa e
letteraria, ha deciso di acquistare il presente volume
che sarà distribuito gratuitamente.

Per informazioni scrivere a: Franco Agnelli

Centro di Studi Religiosi e Letterari
Via S. Maria 10
00187 Roma
Tel. 06/4781111
Fax 06/4781112
www.cslr.it

Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati

Stefano Piano, Edoardo Agnelli, Mario Pizzelli

Kala Acharya, Urvashi Butalia, Anamarija Tonkovichan,

Anand Anandadas S. J., Jacques Dupuis, Thomas Matus

Hinduismo e cristianesimo in dialogo



Edizioni
Fondazione Giovanni Agnelli

Indire: Stefano Piano, Francis X. D'Sa, Mario Piantelli,
Kala Acharya, Urvashi Butalia, Anantanand Rambachan,
Anand Amaladass S. J., Jacques Dupuis, Thomas Matus

Hinduismo e cristianesimo in dialogo

1. La fede e i saggi religiosi nella tradizione hindu

Hinduismo: alcuni fra i sacramenti e la loro funzione
la tradizione hindu

Stefano Piano

1. Per chi definisce di hinduismo
2. Hinduismo: le sue origini
3. La sacralità hindu e gli studi di storia
4. Sacralità e saggi religiosi
5. I testi sacri hindu
6. L'attualità spirituale hindu
7. Copyright © 2004 by Fondazione Giovanni Agnelli
8. Via Ginepro 38, 10125 Torino
9. Tel. 011 8200700, fax 011 8200770
10. La nostra pagina Internet: <http://www.fondazioneagnelli.it>
11. La nostra rivista
12. Traduzione di Carlo Piantelli
13. Copyright © 2004 by Fondazione Giovanni Agnelli
14. ISBN 88-7860-192-6



Edizioni
Fondazione Giovanni Agnelli

Stefano Pivano, Francis X. D'Sa, Mario Palmieri,
Kala Acharya, Urvashi Butalia, Anantashankar Kumbhakar,
Anand Amaladas S. J., Jacques Dupuis, Thomas Mann

Hinduismo e cristianesimo in dialogo

Copyright © 2004 by *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*
via Giacosa 38, 10125 Torino
tel. 011 6500500, fax 011 6502777
e-mail: staff@fga.it Internet: <http://www.fondazione-agnelli.it>

Traduzioni di Carla Palmieri

ISBN 88-7860-192-6

Le opinioni espresse dagli autori non riflettono necessariamente
il punto di vista dell'Editore

Indice

5.1. Finalità della meditazione	
5.2. Prepararsi alla meditazione	
5.3. Forme di meditazione	
5.4. Proscioglimento	
6.1. Il Brahman	
6.2. Il Brahman e le tradizioni dattvā	
6.3. Il Brahman e Śakti	
6.4. La Dea madre, Śakti e la Trimurti	
6.5. L'Īśvara dei sistemi filosofici	
6.6. L'Īśvara-scrittura della dottrina Māhātmya	
6.7. Riflessioni conclusive	
Introduzione	XI
<i>Andrea Pacini</i>	

I. Fede e vissuto religioso nella tradizione hindū

Hinduismo: elementi fondamentali caratterizzanti la tradizione hindū

Stefano Piano

1. Per una definizione di hinduismo	3
2. Hinduismo e identità religiosa	5
3. La società hindū: le caste e gli stadi di vita	6
4. <i>Samsāra</i> , <i>karman</i> , e <i>dharmā</i>	9
5. I testi sacri: l'audizione e la memoria	10
6. L'istanza spirituale, l'uomo, la natura	11
7. <i>Samsāra</i> , <i>dharmā</i> e <i>mokṣa</i>	13
8. La via dell'amore	13
9. Concezioni del divino	14
10. La visione dei <i>Tantra</i>	16
11. La prassi religiosa	18
12. Luoghi santi e feste religiose	19
13. I riti di passaggio	20
14. Il nazionalismo hindū contemporaneo	20

Dio nelle tradizioni religiose hindū

Francis X. D'Sa

Introduzione	23
1. <i>Yajña</i> e <i>puruṣa</i>	26
2. Prajāpati	28
3. Il <i>Brahman</i>	29
4. Bhagavat e le tradizioni <i>bhakti</i>	30
5. Śiva e Śakti	35
6. La Dea madre, Śakti e la Trimūrti	37
7. L'Īsvara dei sistemi filosofici	38
8. L' <i>apauruṣeyatva</i> della dottrina <i>Mīmāṃsā</i>	39
9. Riflessioni conclusive	40

L'uomo e la salvezza nella tradizione hindū

Mario Piantelli

43

Le pratiche religiose nello hinduismo

Kala Acharya

1. I riti dello hinduismo	65
1.1. Definizione e finalità	65
1.2. I sedici <i>samskāra</i>	66
1.3. La cerimonia del nome (<i>Nāmakarāṇa</i>)	66
1.4. La cerimonia del cordone sacro	67
1.5. La cerimonia del matrimonio (<i>Vivāha</i>).	67
Gli elementi principali della cerimonia	69
1.6. I riti funebri (<i>Antyeṣṭi</i>)	72
2. Le forme di devozione	75
3. Le preghiere	75
3.1. Utilità della preghiera	76
3.2. Categorie di preghiere	77
3.3. Alcune tra le preghiere più diffuse	78
4. I pellegrinaggi	79
4.1. Significato religioso dei pellegrinaggi	80
4.2. Le principali mete di pellegrinaggio	83

5. La meditazione	86
5.1. Finalità della meditazione	87
5.2. Prepararsi alla meditazione	88
5.3. Forme di meditazione	89
5.4. Procedimento	90

Hinduismo, modernità e politica nell'India contemporanea

<i>Urvashi Butalia</i>	93
------------------------	----

II. Prospettive per il dialogo hindū-cristiano

Hinduismo e religioni universali. Relazioni storiche e prospettive attuali di dialogo

<i>Anantanand Rambachan</i>	105
-----------------------------	-----

Le visioni hindū di Cristo

Anand Amaladass S. J.

Introduzione	123
1. Le risposte hindū a Gesù	123
1.1. Ram Mohan Roy (1773-1833)	124
1.2. Keshab Chandra Sen (1838-1884)	124
1.3. Protap Chandra Mozoomdar (1840-1905)	126
1.4. Dayānanda Sarasvatī (1824-1883)	126
1.5. Swami Vivekananda (1862-1902)	127
1.6. Ravindranath Tagore (1861-1941)	127
1.7. Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948)	130
1.8. Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1978)	133
1.9. Swami Akhilananda (1894-1962)	134
1.10. Manilal C. Parekh (1885-1967)	134
1.11. Ravi Ravindra (1939)	135
1.12. I poeti hindū dell'India meridionale (in lingua tamil)	135
1.13. Gli artisti hindū e Cristo	137

2. La risposta cristiana ai pensatori hindū	138
3. Comprendere Cristo alla luce delle metafore e delle categorie del pensiero indiano	143
3.1. Annunciare Cristo al mondo degli hindū	145
3.2. Gesù come Naṭarāja [il re della danza]	146
3.3. Gesù come Nīlakaṅṭha [il Dio dalla gola blu]	147
3.4. Gesù come Naciketas	147

Un volto indiano per Gesù Cristo

Jacques Dupuis

Introduzione	149
1. La pedagogia di Gesù	153
2. Modelli indiani di Gesù	157
2.1. Henri Le Saux (Abhishiktananda)	159
2.2. Raimon Panikkar	164
2.3. Sebastian Kappen	168
2.4. Aloysius Pieris	171
Conclusione	174

Possibilità molteplici di dialogo fra cristiani e hindū

Thomas Matus

1. <i>Veda, Upaniṣad e Bhagavad-gītā</i>	179
2. Il dialogo e la mistica	182
3. Tre modelli di dialogo	184

Bibliografia generale

	189
Nota sugli autori	197

Le visioni hindù di Cristo

Anand Amaladass S. J.

Introduzione

L'argomento di questo saggio è aperto a due diverse interpretazioni, entrambe le quali troveranno spazio al suo interno. La prima parte di questa trattazione sarà infatti dedicata a una presentazione degli apprezzamenti, dei giudizi e dei commenti alla figura di Gesù Cristo formulati da alcuni pensatori hindù. D'altro canto, l'espressione "visione hindù di Cristo" potrebbe anche alludere ai nuovi significati che la sua figura assume se interpretata alla luce delle metafore e delle categorie dello hinduismo. La seconda parte di questo saggio sarà pertanto dedicata a un'analisi del significato di Gesù nel contesto culturale indiano, al di fuori quindi dell'ambito giudaico-cristiano.

1. *Le risposte hindù a Gesù*

Benché la tradizione indiana attesti la presenza dell'apostolo Tomaso in India intorno al I secolo, non vi sono documenti hindù di quell'epoca che parlino di Gesù Cristo¹. Soltanto dopo l'Ottocento la figura di Cristo inizia a occupare un proprio spazio all'interno dello hinduismo. I testi che illustrano la visione hindù di Cristo risalgono dunque agli ultimi duecento anni².

¹ In *Bhaviṣyottara-purāṇa* III, 3, 2, 21-32, il re Śalivāhana ha una visione di Gesù. La datazione di questo *Purāṇa* si colloca intorno al XII secolo; data la sua natura, tuttavia, i riferimenti biblici potrebbero essere frutto di interpolazioni. Si veda G. Bonazzoli, «Christ in the Bhavasya Purana», in *Purāṇa*, vol. XXI, n. 1, pagg. 23-39.

² Si vedano B. H. Willeke, «Das Jesusbild im Hinduismus», in H. von Firies et al. (a cura di), *Jesus in den Weltreligionen*, EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien, 1981; L. M. F. van Bergen, «Eine Indische Christologie», in H. Bettescheider (a cura di), *Das Asiatische Gesicht Christi*, Steyler Verlag, St. Augustin, 1976, pagg. 35-47.

1.1. *Ram Mohan Roy (1773-1833)*

Il primo pensatore hindū ad aver parlato di Cristo è Ram Mohan Roy, considerato il padre del Rinascimento indiano. Egli studiò la dottrina del cristianesimo nell'intento di riformare la religione hindū. Negli insegnamenti di Gesù Cristo, e in particolare nel *Discorso della montagna*, Roy intravedeva qualcosa di nuovo e di grande, una forza in grado di ispirare i saggi e dare vita a un rinnovamento dello hinduismo.

Il suo interesse nei confronti del cristianesimo non era dettato da semplice curiosità: ne è prova il fatto che Roy abbia imparato il latino, il greco e l'ebraico al fine di poter leggere la Bibbia in originale. Benché non si sia mai convertito al cristianesimo, egli considerava Gesù il più grande maestro di religione e di morale: la sua visione emerge chiaramente da un'opera pubblicata nel 1820, intitolata *I precetti di Gesù: guida alla pace e alla felicità*. Roy dedica scarsa attenzione agli aspetti storici della vita di Gesù, preferendo concentrarsi su un'interpretazione razionale dei suoi insegnamenti. Tale atteggiamento lo induce a prendere le distanze da tutti gli aspetti che un hindū "illuminato" avrebbe giudicato inopportuni: in particolare, i miracoli e i dogmi della chiesa.

A giudizio di Roy, Gesù rappresentava un esempio per la religione hindū. Nessuno, infatti, aveva mai proclamato il volere di Dio con tanta onestà, né portato a termine il proprio compito fino al punto di accettare la morte sulla croce. Roy amava i vangeli e li leggeva in originale, ma li interpretava da una prospettiva hindū, e dunque in modo radicalmente diverso rispetto alla maggioranza dei cristiani.

1.2. *Keshab Chandra Sen (1838-1884)*

Il secondo pensatore hindū ad aver dedicato seria attenzione alla figura di Gesù è Keshab Chandra Sen, che dopo Ram Mohan Roy è considerato il principale riformatore dello hinduismo.

Non bisogna pensare che l'incontro tra hindū e cristiani sia stato voluto unicamente da questi ultimi, che sia cioè un'avventura appartenente soltanto a quella tradizione religiosa. Lo spirito di iniziativa degli hindū e la loro apertura nei confronti di Cristo non possono essere ignorati. Se si dovesse identificare l'esponente più significativo del cosiddetto Rinascimento indiano la scelta cadrebbe certamente su Keshab Chandra Sen: a questi va il merito di aver individuato le tracce del Cristo cosmico che si nasconde nei *Veda*, nelle *Upaniṣad*, nella letteratura greca e latina, oltre che nell'intero universo:

Di fronte a questa vasta assemblea, io nego e ripudio il piccolo Cristo della teologia popolare e inneggio a un Cristo più grande, più pieno, più eterno e più universale. Invoco il *Logos* eterno dei Padri, e sfido il mondo a dividerlo. Questo è il Cristo che è stato in Grecia e a Roma, in Egitto e in India. Egli ha vissuto nei bardi e nei poeti del *Rgveda*, in Confucio e in Sakya Muni. Questo è il vero Cristo che io vedo ovunque, in ogni terra e in ogni tempo, in Europa, in Asia, in Africa, in America, nelle epoche antiche e nella modernità. Egli non è monopolio di un solo popolo o di un solo credo. Tutta la letteratura, tutta la scienza, tutta la filosofia, ogni dottrina che sia vera, ogni forma di rettitudine, ogni virtù che appartenga al Figlio è il vero Cristo soggettivo glorificato in tutte le epoche³.

L'aspetto radicalmente nuovo degli insegnamenti di Sen sta nel suo prendere le distanze dal Gesù che gli europei predicavano in India. Più e più volte egli sottolinea come Gesù non fosse europeo ma asiatico, e come lui anche i suoi discepoli. L'interpretazione europea di Cristo va, a suo dire, in una direzione sbagliata, ed è tempo che gli indiani imparino a vedere Gesù con occhi asiatici. Per l'India, Gesù rappresenta colui che salva dallo squallore e dalla degradazione. Non è l'intollerante salvatore europeo che inneggia alla lotta contro gli infedeli: il Gesù che tocca la corda giusta per l'animo sensibile degli indiani è il Gesù mite, umile e disposto al sacrificio.

Gesù si fa uomo per far rinascere il divino negli esseri umani. Egli invita l'India intera a vivere come il Cristo (secondo l'interpretazione che ne dà il pensiero indiano), a formare una nuova comunità non vincolata alla chiesa istituzionale voluta dai missionari, aprendo la strada a un'ulteriore moltiplicazione delle confessioni e delle sette: quella auspicata da Sen è una comunità spirituale di Cristo, in cui tutte le persone sono uguali e beneficiano della salvezza universale. Grazie a Sen, la figura di Gesù si inserisce stabilmente nella storia spirituale dell'India.

I principi della Nuova religione proclamata da Sen nel 1879 erano espressi in un linguaggio parzialmente mutuato dal cristianesimo. Gli elementi principali di quello che Sen definisce come "vangelo" o "chiesa" sono l'accettazione della divinità di Cristo, la sua descrizione di se stesso come *Jesudas*, ovvero servo di Gesù, e la proclamazione della supremazia di Gesù sull'India intera: tutti elementi che fanno pensare a una sua completa conversione alla fede cristiana. Per Sen, tuttavia, Cristo è e rimane asiatico, e la sua divinità, conformemente a un principio

³ K. Ch. Sen, «That Marvelous Mystery: The Trinity», in id., *Keshub Chunder Sen's Lectures in India*, vol. 2, Cassel & Co., London, 1904, pagg. 31-32.

essenziale della dottrina hindū, è la divinità dell'essere umano. La vita e le idee di Sen si accordano perfettamente con l'ideale di vita hindū, e il suo concetto di unità con Dio è paragonabile alla nozione vedantica dell'unità di uomo e Dio.

1.3. *Protap Chandra Mozoomdar (1840-1905)*

Nel 1883 Protap Chandra Mozoomdar pubblicò il saggio intitolato *Il Cristo orientale*, offrendo di fatto un nuovo contributo alla cristologia grazie alla sua suggestiva ed esauriente presentazione dell'immagine di Gesù. «Ho cercato meglio che potevo», scrive Mozoomdar, «di fare di Gesù un orientale». Il saggio di Mozoomdar non mira a inserirsi nel dibattito intellettuale sulla figura di Cristo, ma si propone come opera devozionale: sull'esempio dell'Imitazione di Cristo, il suo scopo consiste nell'avvicinare e nel rendere interessante la figura del Salvatore. Nel contempo, l'opera di Mozoomdar incita gli hindū a rinnovare dall'interno la propria tradizione religiosa, ponendola a confronto con il cristianesimo.

Keshab Chandra Sen aveva compreso che una chiesa che fosse semplicemente un'appendice della chiesa occidentale non avrebbe mai potuto diffondersi con successo in India. Questa consapevolezza lo aveva indotto a fondare la Nuova religione, una chiesa che si proponeva come autenticamente cristiana e al tempo stesso autenticamente hindū, una chiesa hindū di Cristo. Mozoomdar diede man forte a Sen in questo coraggioso tentativo: entrambi erano persuasi che un Gesù al quale fosse stato consentito di "vivere in pace con gli hindū" avrebbe continuato a svolgere la sua opera tra di loro.

1.4. *Dayānanda Sarasvatī (1824-1883)*

Dayānanda è una delle figure più significative nella storia dell'India moderna. Noto per la sua fama di rigido individualista, Dayānanda esprimeva la sua intolleranza verso le idolatrie criticando pubblicamente le superstizioni dello hinduismo e promuovendo la conoscenza dei rituali vedici. La sua ricerca di una fonte autorevole della tradizione hindū lo portò a identificare nei quattro *Veda* l'unica autentica rivelazione alla base della religione hindū, difendendo il proprio punto di vista dalle opinioni più pluralistiche di Keshab Chandra Sen. La società Ārya Samāj, fondata da Dayānanda nel 1875, gli fornì la struttura organizzativa necessaria alla diffusione dei suoi ideali riformisti.

Il suo fiero attacco al cristianesimo, tacciato di idolatria e di barba-

rie mitologica (accuse spesso rivolte dai missionari cristiani allo hinduismo) evidenzia la natura aggressiva del nazionalismo di Dayānanda, che si cita qui ad esempio di risposta negativa a Cristo. Non riuscendo a trovare alcunché di grande nella personalità di Gesù, Dayānanda lo descrisse come un falso profeta, giungendo al punto di mettere in ridicolo alcuni dei suoi precetti⁴. Si tratta comunque di un'opinione assai raramente condivisa nella comunità hindū.

1.5. *Swami Vivekananda* (1862-1902)

L'inimitabile potere mistico di Ramakrishna rappresentava per Vivekananda la prova che lo hinduismo possedeva il dono divino di una profondità religiosa tale da sostenere la sfida del cristianesimo. Il suo pensiero rinfocolò la fiducia nei confronti dello hinduismo che, lungi dall'essere preda di un'irreversibile decadenza, si proponeva come una religione di validità universale, degna di essere propagata persino in Europa e in America. In questa forma di hinduismo trova posto anche Gesù, che Vivekananda definiva uno dei "giganti della storia mondiale". Dopo averlo conosciuto attraverso i vangeli, Vivekananda interpreta la figura di Gesù alla luce degli insegnamenti *advaita* di Śaṅkara (VIII secolo). Secondo tale dottrina, Gesù non è Dio in senso concreto, bensì un messaggero divino che ci ha insegnato il valore dell'innocenza fanciullesca e ci ha annunciato l'immortalità.

Vi è un solo essere reale, ed è l'Assoluto. Tuttavia gli esseri umani possono partecipare della natura di Dio annullando se stessi attraverso la meditazione e la rinuncia a tutto ciò che è terreno. Gesù ha fatto ciò in maniera quasi divina, e perciò Vivekananda lo venera come un dio: «Se io, in quanto orientale, venero Gesù, posso farlo in un unico modo, e cioè guardando a lui come a un dio, null'altro»⁵.

1.6. *Ravindranath Tagore* (1861-1941)

Figura poliedrica di artista, scrittore, pittore, musicista e pedagogo, Tagore vinse il premio Nobel per la letteratura nel 1913. Nei suoi scritti, raccolti in tre volumi⁶, vi sono molti riferimenti a Gesù e al cristiane-

⁴ Si vedano G. P. Upadhyaya, *The Light of Truth*, Kala Press, Allahabad, 1946; K. C. Yadda (a cura di), *Autobiography of Dayānanda Sarasvatī*, Manohar, Delhi, 1976.

⁵ Swami Buddhananda (a cura di), *Complete Works of Vivekananda*, vol. 4, Advaita Ashrama, Kolkata, 1972, pag. 143.

⁶ S. K. Das (a cura di), *The English Writings of Ravindranath Tagore*, 3 voll., Sahitya Academy, Delhi, 1996.

simo. In seguito si citeranno tuttavia alcuni brani tratti dai suoi messaggi natalizi. A Śāntiniketan il Natale era celebrato regolarmente, e in quelle occasioni Tagore pronunciava un discorso su Cristo. Alcune di quelle dissertazioni (ad esempio *Il cammino di Cristo*, del 1910; *La religione di Gesù*, del 1914; *La festa di Gesù*, del 1923; *Il divino nell'umano*, del 1926; *Il vero Natale*, del 1932; *Una luce per gli uomini*, del 1936), che Tagore illustrava con dipinti ad acquerello, sono state pubblicate direttamente dai suoi manoscritti⁷.

Tagore era profondamente impressionato dalla semplicità di Gesù e dai suoi valori (l'affetto per i poveri, l'invito a cercare il regno di Dio nel proprio cuore, la sua accettazione della croce, il modo in cui lo spirito di servizio cristiano stava cambiando il mondo). Egli si rivolgeva a un pubblico di non cristiani, invitandolo a trarre ispirazione da Gesù.

Il cammino di Cristo (1910)

Quando pensiamo alla personalità di Gesù, ci colpisce il fatto che le grandi anime sappiano riconoscere con semplicità la verità che costituisce un elemento fondamentale della vita. Le grandi anime non additano nuovi sentieri, non impongono regole inutili, non esprimono bizzarre opinioni. Esse vengono a parlare con sincerità; chiamano padre il padre, fratello il fratello. Esse affermano con grande forza una semplice verità: è inutile cercare fuori da sé ciò che già vive nel cuore degli uomini. Le grandi anime ci invitano a stare all'erta, a guardare avanti, a impegnarci, a vedere sempre con chiarezza. Ci invitano a rimuovere i veli che nascondono il trono della verità.

La cosa straordinaria di Gesù è la sua capacità di dissipare ogni illusione, di riconoscere chiaramente la verità del regno di Dio. Egli comprende che il regno di Dio non è nella ricchezza, né negli onori, né nella grandezza del potere politico, bensì nella povertà, nella liberazione da tutto ciò che è futile. Egli spiega chiaramente, al mondo intero, che il regno di Dio appartiene ai semplici. Anche le *Upaniṣad* esprimono meravigliosamente questa verità che riguarda lo spirito umano: «i mansueti hanno il diritto di possedere ogni cosa». Gesù varca i confini del mondo visibile, della cieca apparenza. Diversamente da tutti, egli vede il regno di Dio nella vita interiore, libera da elementi esterni. Nel suo regno si rende onore agli umili, e i poveri sono gli autentici ricchi. Chi si umilia in questo regno verrà innalzato nel-

⁷ V. Mendes (a cura di), *Rabindranath Tagore, Jesus, Die Grosse Seele*, Verlag Neustadt, München-Zürich-Wien, 1995; M. Kämpchen, *Rabindranath Tagore: mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg, 1992.

l'altro, e gli ultimi saranno i primi. Gesù non si è limitato a diffondere questo insegnamento con le parole...

Gesù ha saputo intravedere la presenza divina negli esseri umani. Ai suoi discepoli egli dice: «Chi dà cibo agli affamati, ne dà a me; chi veste gli ignudi, veste me». Lodare Dio non è l'unico modo per venerarlo.

I cristiani danno a Gesù l'appellativo di "colui che soffre", poiché egli stesso ha sofferto immensamente. In questo modo egli fa grandi gli uomini, mostrando che è possibile resistere alla sofferenza. Vi è forse nella vita di Gesù qualcosa di più straordinario di questa volontaria umiliazione? Attraverso il suo amore per gli esseri umani, il suo prendere su di sé la sofferenza di tutti, Gesù annuncia l'amore di Dio. La religione dell'amore consiste in questo: nell'essere pronti a prendere su di sé, liberamente, l'altrui sofferenza.

Il divino nell'umano (1926)

L'idea che il servizio che dobbiamo rendere al Padre dell'universo consista nel servire i suoi figli in Terra si è profondamente radicata nella mentalità dei popoli cristiani, al punto da restare viva anche in coloro che si proclamano atei. Anch'essi sono convinti che sia giusto soffrire al posto di un altro. Da quale pianta nascono questi frutti? Da dove viene questa forza vitale? Per rispondere a questa domanda è sufficiente una sola parola: il cristianesimo.

L'uomo ha un grande valore: servendo il prossimo, egli serve Dio. In Occidente, chi non recepisce questo messaggio non fa alcun passo avanti; chi lo accetta, invece, ne trae frutti in abbondanza. Se potessimo far nostro il grande rispetto con cui il cristianesimo guarda alla gente, renderemmo onore all'uomo che proclama questa verità.

Una luce per gli uomini (1936)

Come Buddha offre agli uomini la sua incommensurabile amicizia, (Gesù) non si limita ad annunciare una Scrittura, ma risveglia l'amore nei cuori degli uomini. Ed è nell'amore che si trova l'autentica salvezza. Coloro che hanno veramente amato Gesù non hanno soltanto cercato di liberarsi del proprio fardello, ma hanno compiuto imprese incredibili: hanno viaggiato sin nei paesi più remoti, attraversato mari, valicato montagne per annunciare ovunque l'amore per il prossimo. Quei grandi uomini hanno acceso la luce della vita. L'invito di Cristo ha acceso molte luci, grandi o piccole che siano, nella società umana. I grandi uomini hanno comunicato alla gente un amore straordinario, affinché gli oppressi e i derelitti potessero sopportare meglio il proprio fardello.

1.7. *Mobandas Karamchand Gandhi (1869-1948)*

Gesù non era certo un estraneo per Gandhi, che aveva avuto contatti con i cristiani non soltanto in India, ma anche in Sud Africa e in Gran Bretagna: incontrando i missionari, Gandhi aveva potuto rendersi conto delle differenze tra gli insegnamenti di Gesù e la vita dei cristiani di oggi. Il suo interesse si orientava non tanto verso la figura storica di Gesù, quanto piuttosto verso i suoi insegnamenti.

Dal momento che lo hinduismo ha un carattere essenzialmente non fideistico, Gandhi faticava a comprendere perché la salvezza di un uomo dovesse dipendere dalla sua accettazione di Cristo come “salvatore personale”, o perché l’adesione a una chiesa cristiana dovesse essere sancita dall’atto formale della comunione. La sua mente e il suo cuore non sopportavano alcuna costrizione formale. La tradizione indiana è in grado di accettare l’esistenza di molte grandi anime, ed ha spazio per molti santi. In linea con il pensiero religioso del suo tempo, Gandhi non attribuiva particolare significato agli aspetti storiografici. Poco importava, per la logica dell’immaginario religioso, se Kṛṣṇa o Rāma fossero effettivamente vissuti.

Rivolgendosi a un pubblico di missionari a Bangalore, Gandhi aveva espresso lo stesso concetto in termini differenti:

A mio giudizio, Dio non ha portato la croce soltanto millenovecento anni orsono, ma la sta portando anche oggi... E dunque non pregate il Dio della storia, ma mostrate come Egli vive oggi attraverso di voi... È meglio che siano le nostre vite a parlare di noi, piuttosto che le nostre parole⁸.

Ben altro suono avrebbero, alle orecchie di un cristiano, queste parole: «[Anche se] l’uomo chiamato Gesù non fosse mai vissuto... il *Discorso della montagna* sarebbe ancora vero per me». Per Gandhi Dio si manifestava nell’azione, non in quanto persona. Questo concetto era radicato nel nucleo più profondo della sua stessa esperienza.

La sua ostilità verso l’idea di conversione appare evidente dalle sue lettere personali. Tuttavia il punto di svolta dell’esperienza di Gandhi si ha soltanto dopo il traumatico incidente di Maritzburg, in Sudafrica, quando venne spinto fuori da un treno durante la notte. Per tutto il resto della sua vita Gandhi avrebbe guardato al Sudafrica come a «quel continente abbandonato da Dio dove ho incontrato il mio Dio». Convertirsi significava rinunciare all’egoismo e all’ipocrisia per vivere con

⁸ *Young India*, 11 agosto 1927.

spirito di servizio: Gandhi elabora questo concetto fondamentale a partire dalla sua stessa esperienza. A suo giudizio, i segni del diffondersi di un nuovo modo di sentire erano evidenti nel mutare delle relazioni tra hindū e musulmani, tra i membri delle caste e i cosiddetti intoccabili. Ma cambiare etichetta, voltare le spalle alle tradizioni dei propri antenati e dare il proprio assenso intellettuale a un insieme di concetti estranei alla propria cultura sono cose ben diverse. E dunque Gandhi non si sofferma su quelle parti del Nuovo Testamento che non possono non suonare estranee a chiunque sia immerso nella tradizione indiana. Egli sottolinea l'inaccettabilità della redenzione di tutti i peccati, della sofferenza per interposta persona, della conversione (alla luce del principio che imporrebbe di seguire il proprio *sva-dharma*), dell'unico Dio-uomo, nonché il dogma in base al quale non vi è "alcun altro nome" nel quale l'uomo possa essere salvato⁹.

Gandhi sottolinea nella sua autobiografia che la comprensione del cristianesimo nella prospettiva adeguata non gli sarebbe stata possibile se non avesse conosciuto a fondo la propria religione. La lettura del Nuovo Testamento era andata di pari passo con lo studio della *Gītā*. A quanto sembra, Gandhi lesse il Nuovo Testamento sino all'Esodo. Il suo primo biografo, Joseph Doke, commentava in questi termini l'incontro di Gandhi con il cristianesimo:

Mi domando se sia possibile che un unico sistema religioso lo conquisti del tutto. Le sue idee sono troppo vicine a quelle del cristianesimo per essere interamente hindū, e troppo profondamente permeate di hinduismo per dirsi cristiane; le sue simpatie, d'altro canto, sono talmente ampie ed ecumeniche, che sembra aver raggiunto il punto in cui i rituali delle sette divengono privi di significato¹⁰.

Come è stato sottolineato da alcuni esponenti del Rinascimento bengalese, anche Gandhi vedeva in Gesù un asiatico. E a proposito della persona di Cristo, qual era il pensiero di Gandhi? Romain Rolland ha scritto nei suoi diari¹¹ che nel 1931, durante una visita ai Musei vaticani, Gandhi era rimasto molto impressionato da un crocifisso del XV secolo, in cui la figura di Cristo era rappresentata con grande rigore e austerità. Sulla via

⁹ M. Chatterjee, *Gandhi's Religious Thought*, The Macmillan Press Ltd, London, 1983, pag. 49.

¹⁰ J. J. Doke, *M. K. Gandhi: An Indian Patriot in South Africa*, ristampa a cura della Publications Division, Government of India, Delhi, 1967, pag. 106.

¹¹ *Romain Rolland and Gandhi Correspondence*, traduzione del vol. 19 dei Cahiers Romain Rolland, Publications Division, Government of India, Delhi, 1976, pag. 255.

di ritorno da Londra, durante la sua consueta ora della preghiera, Gandhi trasmise un messaggio natalizio il cui contenuto era il seguente:

soltanto quando la pace risplenderà nella vita individuale e in quella collettiva potremo dire che Cristo è nato. La nascita di Cristo sarà allora un perenne divenire che illuminerà la vita di ogni individuo. Il cristianesimo è dunque un traguardo non ancora raggiunto. Soltanto quando saremo in grado di amarci l'un l'altro completamente, senza ricercare alcun compenso, la nostra vita potrà dirsi cristiana¹².

Diceva Gandhi: «Nello hinduismo vi è spazio a sufficienza per Gesù, come per Maometto, Zoroastro e Mosé. Per me le diverse religioni sono come i fiori di uno stesso giardino, o i rami di uno stesso albero maestoso»¹³. A un livello più superficiale, questa affermazione sembra ribadire il concetto che lo hinduismo è una religione molto aperta. Ma Gesù è o non è diverso da Maometto? A questo interrogativo Gandhi non risponde in maniera esplicita. Ma nel *Diario di Mahadev Desai* (1925), egli afferma:

Nella mia vita non ho mai sperimentato la coscienza spirituale attraverso quel Gesù (il Gesù della storia). Ma se per Gesù voi intendete il Gesù eterno, se per Gesù intendete la religione dell'amore universale che abita i nostri cuori, allora quel Gesù vive nel mio cuore: allo stesso modo in cui Kṛṣṇa, e Rāma, vivono nel mio cuore. Se io non sentissi la presenza del Dio vivente, alla vista dei dolorosi spettacoli che il mondo ci offre sarei ormai diventato pazzo furioso, e la mia destinazione sarebbe il fiume Hooghli. Ma poiché egli dimora nel mio cuore, non sono né mai sono stato pessimista¹⁴.

Ciò che Gandhi trova in Gesù è l'incarnazione dell'amore universale. Con questa formula egli si ricollega al tema dell'universalità di Cristo, ma l'espressione potrebbe anche essere intesa diversamente. Gandhi la spiega in questi termini:

Gesù ha espresso, come nessun altro avrebbe potuto, lo spirito e la volontà di Dio. È in questo senso che io vedo in Lui il Figlio di Dio. E poiché la vita di Gesù ha in sé quel significato e quella trascendenza, sono convinto che egli appartenga non soltanto al cristianesimo ma al mondo intero, a tutte le razze e a tutti i popoli¹⁵.

¹² M. Chatterjee, *Gandhi's Religious Thought* cit., pag. 53.

¹³ *Harijan*, 30 gennaio 1937.

¹⁴ M. K. Gandhi, *The Diary of Mahadev Desai*, vol. 7, pag. 135, citato in M. Chatterjee, *Gandhi's Religious Thought* cit., pag. 53.

¹⁵ *The Modern Review*, ottobre 1941, pag. 406.

Il fatto che Gesù, con la sua morte, abbia redento i peccati del mondo risultava inaccettabile alla mente di Gandhi. La sua morte sulla croce era stata di esempio per il mondo. Cristo era il “Principe dei *satyā-grahī*”, poiché la sua unica arma era l’amore. Nel corso della sua intera vita, afferma Gandhi, l’esempio della sofferenza di Cristo era stato «un elemento costruttivo della mia fede imperitura nella non violenza», e quella fede aveva governato tutte le sue azioni. Il nostro dovere consiste nel moltiplicare i legami di amore tra le persone. Lo scopo della vita di Gandhi consisteva nella fondazione di una società non violenta. Questo concetto è assai più vicino all’idea cristiana del regno di Dio che non alla *mokṣa* della tradizione hindū¹⁶.

1.8. Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1978)

Radhakrishnan individua nell’immagine di Gesù una duplicità di aspetto. Da un lato vi è il Gesù portavoce della fede giudaico-nazionalista nel Messia, colui che libererà il suo popolo dall’oppressione e si recherà a Gerusalemme con un piccolo gruppo di fedeli per insediarsi nel tempio, tra le grida di giubilo della folla. A fianco di questo aspetto vi è in Gesù una forte componente mistica e spirituale. Annunciando ai suoi fedeli che «Il Regno di Dio è in voi», Gesù li esorta al culto dell’interiorità e predica la non violenza, atteggiamento che diviene sempre più forte in lui sino alla morte. Questa spiritualità dell’interiorità e della non violenza non è, secondo Radhakrishnan, un’eredità della tradizione giudaica, bensì proviene dall’Oriente. Tutto quello che in Gesù è autentico significato religioso viene dunque dall’India, dal Buddha. Quest’ultimo, inoltre, è più grande di Gesù, che persino nel giardino del Getsemani mostrò di essere combattuto da ambizioni e desideri personali, e soltanto sulla croce riuscì a raggiungere la libertà interiore del Buddha. Secondo Radhakrishnan, il messaggio che Gesù avrebbe ereditato dall’Oriente andrebbe purificato da tutte le scorie europee e dipinto con colori orientali: soltanto allora Gesù potrà rappresentare un ideale valido per l’intera umanità.

Radhakrishnan era un filosofo illuminato ma, a differenza di altri pensatori come ad esempio Keshab Chandra Sen, non instaurò alcuna relazione personale con la figura di Gesù, rimanendo per tutta la vita un apologeta dello hinduismo.

¹⁶ M. Chatterjee, *Gandhi’s Religious Thought* cit., pag. 56.

1.9. *Swami Akhilananda (1894-1962)*

Swami Akhilananda era un membro della missione fondata da Vivekananda, e in quella veste si recò negli Stati Uniti, dove lavorò sino al 1955 come missionario hindū. Nel suo saggio intitolato *The Hindu View of Christ* (1949), egli traccia il ritratto di un Gesù che i semplici hindū avrebbero potuto amare e venerare. Akhilananda era un autentico *yogin*, che non si limitava ad insegnare ma praticava anche tutti e tre i tipi di yoga (*jñāna*, *karma* e *bhakti*). Secondo Akhilananda, quando Gesù dice: «Cercate prima di tutto il Regno di Dio e ogni cosa vi sarà data», il regno di Dio rappresenta la divina interiorità che raggiunge la sua pienezza nella grande illuminazione, nel *samādhi*.

Per Akhilananda, Gesù è un *avatāra* sceso sulla terra, come molti prima di lui, per ristabilire la giustizia divina (*dharma*). Egli è innanzitutto un grande maestro di interiorità e di unione con Dio. In questa veste, Gesù è già noto agli hindū: pertanto, a detta di Akhilananda, è del tutto inutile inviare missionari in India, poiché questi non farebbero altro che imporre un'immagine europea di Gesù.

1.10. *Manilal C. Parekh (1885-1967)*

Parekh, cristiano battezzato alla chiesa anglicana, pubblicò nel 1953 un saggio intitolato *A Hindu Portrait of Christ*. Si era risolto ad accettare il battesimo perché se non si fosse apertamente dichiarato discepolo di Cristo, non avrebbe avuto il diritto di predicare i suoi insegnamenti. In India, il battesimo comporta l'adesione a una comunità che si pone come entità sociale e politica distinta, con finalità e aspirazioni proprie, spesso lontane se non antitetiche rispetto al messaggio cristiano. Parekh visse pertanto, coscientemente, una vita da hindū-cristiano in un contesto hindū. Studiò attentamente la Bibbia, mettendone in risalto i punti che esaltano l'amore come devozione (*bhakti*) e l'interiorità di Gesù. Secondo Parekh, la grande vittoria di Gesù consisteva nella sua accettazione non violenta della croce; la chiesa cristiana era inoltre, a suo dire, un'invenzione degli europei. «È assai significativo», sosteneva, «che la scoperta del Gesù autentico, diverso da quello delle chiese e delle missioni occidentali, si debba in gran parte alla Mente hindū»¹⁷.

Al pari di Manilal Parekh, altri hindū si proclamarono cristiani¹⁸:

¹⁷ Th. Ohm, «Das Christusportrait eines modernen Hindu», in id., *Ex contemplatione loqui. Gesammelte Aufsätze*, Aschendorff, Münster, 1961, pagg. 415-423.

¹⁸ Si veda H. Staffner, S.J., *The Significance of Jesus Christ in Asia*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 1985, pagg. 89-168.

Brahmabandhab Upadhyaya (1861-1907)¹⁹, Narayan Vaman Tilak (1861-1919) e Pandita Ramabai (1858-1922).

1.11. Ravi Ravindra (1939)

All'elenco dei pensatori hindū che hanno analizzato la figura e il significato di Cristo, e i cui scritti sono già stati commentati da esponenti della tradizione cristiana, va aggiunto quello di Ravi Ravindra (nato nel 1939) che, intrapreso lo studio di Gesù per interesse culturale, ha dato alle stampe un commento al vangelo di Giovanni, *The Yoga of Christ* (1990). In quell'opera Ravi ribadisce il suo amore per i vangeli e il suo interesse per le tematiche interculturali. Nell'attesa dell'imminente emergere di una nuova e globale coscienza spirituale, Ravi va alla scoperta delle verità universali che costituiscono il nucleo dei testi principali delle diverse tradizioni religiose, cercando di esprimerle nell'unico modo possibile, ossia in termini globali. Egli scrive il suo libro nella speranza di promuovere il dialogo religioso tra cristianesimo e hinduismo poiché, a suo dire, l'esclusivismo teologico ha ormai fatto il suo tempo. La verità non muta quando si valichi un confine politico, sia esso segnato da un fiume o da una catena montuosa. La sua citazione preferita dalle Scritture è tratta dal vangelo di Giovanni (4, 21): «Credimi, donna; è venuto il tempo in cui, né su questo monte, né in Gerusalemme, adorerete il Padre [...]. Ma viene il tempo, anzi è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità».

Alcuni hanno accusato Ravi di astoricità, per la sua pretesa di riversare nel Giordano le acque del Gange. In quanto hindū, egli è naturalmente portato a interpretare i testi del vangelo di Giovanni mettendoli in parallelo con la *Gītā* e le *Upaniṣad*. Al di là delle critiche che gli sono state mosse tanto dagli hindū quanto dai cristiani, è impossibile negare il sincero interesse dell'Autore nel raccogliere il messaggio di Cristo e farne veicolo di significato per sé e per altri.

1.12. I poeti hindū dell'India meridionale (in lingua tamil)

Tra i numerosi scrittori del sud che hanno parlato di Cristo nelle loro opere letterarie, verranno citati soltanto alcuni nomi a titolo di esempio. Il contributo degli studiosi tamil di tradizione hindū diventa significativo a partire dall'inizio del XIX secolo; tra il 1845 e il 1850 Āru-

¹⁹ Si veda J. J. Lipner, *Brahmabandhab Upadhyaya. The Life and Thought of a Revolutionary*, Oxford University Press, Delhi, 1999.

muka Nāvalar (1822-1879) di Jaffna, discendente di una famiglia devota a Śiva, tradusse la Bibbia in lingua tamil dietro suggerimento del reverendo Peter Percival della locale missione metodista.

Subrahmaṇya Bhārati (1882-1921) è un importante poeta tamil del XX secolo, acclamato come poeta nazionale del Tamil Nāḍu. Egli è autore, tra l'altro, di un poema su Gesù Cristo che ne sintetizza il messaggio e incita a diventare suoi discepoli seguendo l'esempio di Maria Maddalena, inviata da Gesù a portare i suoi saluti agli apostoli.

Bhāratidāsan (Kanaka Subburattinam, 1891-1964) è un altro grande poeta tamil del XX secolo, autore anche di commedie e testi in prosa, nativo di Pondicherry. Cresciuto in un ambiente fortemente influenzato dalla cultura francese, Bhāratidāsan divenne docente di lingua e cultura tamil all'Università statale di Pondicherry. Il corpus delle sue opere comprende poemi lirici e narrativi ispirati a temi classici, ma anche componimenti lirici e canzoni politiche di orientamento radicale. Bhāratidāsan si schierò su posizioni violentemente antireligiose e divenne una sorta di profeta dell'antibrahmanesimo e del separatismo. In uno dei suoi poemi narrativi, intitolato *Le parole di Gesù, dolci come nettare*, egli spiega perché, a suo dire, Gesù non abbia trovato una sua collocazione tra gli hindū. L'argomento viene svolto in forma dialogica: «Chi ha tratto beneficio dal cammino tracciato da Gesù?». «Tutti, eccetto gli indiani». «E perché?». «Essi accettano le leggi di Manu che hanno proclamato i quattro *varṇa* e le quattromila sottocaste. Gesù ha detto che tutti sono uguali e tutti sono fratelli. Ma i suoi stessi seguaci lodano i ricchi e disprezzano i poveri, dividendo il mondo in caste alte e basse». «Chi può diventare suo discepolo?». «Chiunque non si esprima in termini di "noi" e "loro"».

Tesikavināyakam Pillai (1876-1954), poeta, traduttore, studioso di epigrafia e giornalista, è autore di un lungo componimento poetico sulla vita e gli insegnamenti di Gesù (*Iratsakar*), incluso nell'antologia poetica intitolata *Malarum Mālaiyum* [I boccioli e la ghirlanda].

Tiru Vi. Kalyanasundaram (1883-1953) ha diviso i propri interessi tra poesia e politica, ed è autore di una settantina di volumi su svariati argomenti: saggi sulla letteratura tamil, libelli politici, saggi sull'emancipazione delle donne, sulla religione śaiva e sul cristianesimo. Egli scrisse inoltre due componimenti poetici dedicati agli aspetti essenziali della filosofia cristiana: *Kristuvin Arul Vettal* [Bramando la grazia di Cristo, 1945], composto da 70 strofe in metri diversi, e *Kristu Molikural* [I detti di Cristo in versi kural, 1947], composto da 325 distici. Nella prefazione alla prima delle due opere, Kalyanasundaram afferma che, pur avendo studiato la Bibbia, egli non ha ricevuto il battesimo né si è con-

vertito al cristianesimo, poiché convinto dell'uguaglianza di tutte le religioni. Più avanti egli afferma tuttavia che, nella preghiera, la sua mente torna continuamente a Cristo; rivolgersi a Dio nella conversione, chiedere il perdono, pregare perché gli sia concesso ciò di cui ha bisogno: tutto ciò fa ormai parte della sua esperienza, ed ha preso forma nel suo poema. A proposito della seconda opera, Kalyanasundaram afferma di aver lungamente desiderato di scrivere su Cristo, ma di non essere mai riuscito a realizzare il suo intento se non dopo essere stato condannato agli arresti domiciliari per un mese nella sua casa di Madras, a causa del suo attivo coinvolgimento come responsabile di un'organizzazione sindacale.

Kannadāsan (A. L. Mutthaiya, 1926-1981) ha goduto di grande popolarità in quanto autore assai prolifico di poemi lirici e narrativi, saggista, romanziere e commediografo. È autore di oltre seimila componimenti poetici, comprese numerose canzoni facenti parte delle colonne sonore di alcuni film. Nel 1971 Kannadāsan ha completato la trasposizione in versi tamīl della Bibbia (*Yesukāvya*).

1.13. *Gli artisti hindù e Cristo*

Gli artisti hanno una percezione di Cristo che è naturalmente ben diversa da quella dei filosofi o dei leader politici indiani. Vale la pena di sottolineare che praticamente tutti gli artisti hindù del XX secolo hanno dipinto o scolpito almeno un'immagine di Cristo. Il sacrificio sulla croce o la passione di Cristo hanno colpito l'immaginazione di numerosi artisti, tra i quali Jamini Roy (1887-1972), Khanna, Hebbar, K. C. S. Paniker (1911-1977), Nandalal Bose (1883-1966), Arup Das (1927-), Nikhil Biswas, M. Reddeppa Naidu, Shiavax D. Chavda (un parsi di Bombay), S. M. Malak (musulmano, originario di Nagpur), P. V. Janakiram (1939-), S. Dhanapal (1919-), T. K. Chelladurai, S. P. Jayakar, e il Venerabile Uttarananda dello Sri Lanka (1954-). Una recente opera curata da Josef James, intitolata *Contemporary Indian Sculpture: the Madras Metaphor* (1993) contiene tra l'altro i profili biografici di sette scultori che formano una scuola a sé stante. Tra le molte opere di arte visiva ispirate a temi biblici, si ricorderà *Il figliuol prodigo* (1961) di A. P. Santhanaraj, *Colui che soffre* (1964) di K. C. S. Paniker, *Madre e figlio* (1950 e 1957), *Maria e Cristo* (1987), *Cristo* (1961) di S. Dhanapal, *Le immagini di Cristo e della Madonna* (1966, 1971, 1964) di P. V. Janakiram, e *L'agonia* (1971) di Paramaśivam.

A quanto sembra, la sofferenza e l'agonia di Cristo ispirano gli artisti non cristiani assai più di quanto non facciano le immagini gloriose o

maestose tanto care a molti pittori che professano quella fede. La presenza cristiana nel mondo dell'arte contemporanea si rivela dunque tutt'altro che trascurabile; le immagini di Gesù scaturite dalle menti di questi artisti aprono alla comunità cristiana nuovi orizzonti di consapevolezza. Durante un'intervista, K. C. S. Paniker ha sottolineato come per un indiano sia più facile identificarsi con il figlio di un falegname piuttosto che con un principe come il Buddha.

Alquanto significativo infine è il fatto che, a differenza di alcuni filosofi quali ad esempio Radhakrishnan, gli artisti hindū siano in grado di comprendere la passione e la sofferenza di Cristo. Laddove Radhakrishnan si domandava come potesse un Dio morire sulla croce, gli artisti sono profondamente turbati dall'immagine di Gesù crocifisso. Questi ultimi sembrano convinti che, attraverso la sofferenza di Cristo, i cristiani abbiano in qualche modo creato un legame tra l'umanità sofferente e il principio divino.

2. La risposta cristiana ai pensatori hindū

Tutti gli intellettuali di cui si è fatto il nome sono concordi nel definire Gesù come un grande maestro di religione e di morale. Di lui si ammira soprattutto il *Discorso della montagna*, in cui egli parla di un Dio che insegna agli uomini a impegnarsi moralmente, ad assumersi le proprie responsabilità. Gesù è l'immagine archetipica dell'uomo puro e innocente. In quanto figura di grande interiorità e bontà, egli colpisce nel profondo il cuore degli uomini.

Al problema della divinità di Gesù vengono invece date risposte differenti, a seconda dell'immagine tradizionale di Dio a cui ciascuno fa riferimento. Alcuni vedono in Gesù un *avatāra* di Dio, al pari di Kṛṣṇa; altri, invece, rifiutano questa idea; tuttavia, nessuno afferma che durante la sua vita terrena Gesù sia stato autenticamente divino. Soltanto dopo la morte egli viene divinizzato, innalzato in virtù della sua grande potenza vitale presso cui gli uomini possono trovare rifugio.

Per tutti gli hindū, Gesù è il grande *yogin*: praticando la rinuncia e la meditazione, egli perviene a una visione di Dio che coincide con la nozione indiana di *samādhi*. In questo modo, Gesù diventa dunque un maestro religioso, un capo spirituale, un *guru*. Egli incita i suoi seguaci a coltivare la propria vita interiore e a ricercare la perfezione. Lo scopo di Gesù consiste nel creare una comunità di credenti, ben diversa dalla grande chiesa cui ambiscono i missionari.

L'autentico Gesù può essere scoperto, dicono gli hindū, soltanto

dagli hindū. Accecati dall'attivismo e dall'ostilità, gli occidentali hanno perso di vista il senso autentico della figura di Gesù, e soltanto lo hinduismo è in grado di riscoprirlo. Oggi Gesù appartiene allo hinduismo, unica religione veramente in grado di amarlo e comprenderlo: di conseguenza, gli sforzi dei missionari sono del tutto vani.

Se queste idee dovessero ulteriormente diffondersi in India, le conseguenze per la chiesa e per il lavoro dei missionari sarebbero certamente importanti. In parole assai povere, tutto ciò significa: sì a Gesù, no alla chiesa e alle missioni. Osserva Swami Abhedananda nel suo saggio intitolato *Perché un hindū accetta Cristo ma rifiuta la Chiesa*:

Pur non essendo disposti ad accettare gli insegnamenti e i dogmi della chiesa ufficiale, gli hindū non esitano a credere in Gesù Cristo come figlio di Dio, incarnazione terrestre del divino in forma umana. Nella visione hindū dell'incarnazione di Dio vi è un significato più razionale e più profondo di quello che si trova nella visione cristiana. Se Gesù, il Cristo, sia o non sia stato una figura storica non è argomento che interessi gli hindū. Con il nome di Cristo essi indicano lo stato più alto della conoscenza del divino, quello cioè in cui ogni dualità scompare, ogni idea di separazione si dissolve per sempre, e l'irrompere dell'essenza divina del Dio universale infrange tutte le barriere e i limiti della consapevolezza umana, facendoci prendere coscienza della nostra eterna unità con il Padre celeste del regno spirituale. Chiunque raggiunga questa condizione diventa Cristo, sia egli Kṛṣṇa, Buddha o Gesù di Nazareth²⁰.

Che posizione hanno assunto i teologi cristiani in merito a tali questioni, e come hanno interagito con esse? Al dialogo hanno preso parte soprattutto teologi e studiosi occidentali, tra cui Thomas Ohm, Klaus Klostermaier²¹, Otto Wolff²², Horst Bürkle²³ e J. Clifford Hindley²⁴. Naturalmente, tutti costoro hanno fondato le loro argomentazioni sui principi della teologia occidentale. Uno dei pochi pensatori indiani ad

²⁰ Citato in H. J. Loth, M. Mildenerger, V. Tworuschka (a cura di), *Christentum im Spiegel der Weltreligionen. Kritische Texte und Kommentare*, Quell-Verlag, Stuttgart, 1978, pag. 94.

²¹ K. Klostermaier, *Kristvidya. A Sketch of an Indian Christology* (Indian Thought Series n. 8), Christian Institute for Study of Religion and Society, Bangalore, 1967.

²² O. Wolff, *Christus unter den Hindus*, Mohn, Gütersloh, 1965.

²³ H. Bürkle, «Die Frage nach dem Kosmischen Christus», in id. (a cura di), *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1966, pagg. 248-265.

²⁴ J. Clifford Hindley, «Der historische Jesus in indischer Sicht», in H. Bürkle (a cura di), *Indische Beiträge* cit., pagg. 23-58.

affrontare il tema della visione hindū di Cristo è il teologo protestante Stanley J. Samartha²⁵. Il fatto che esistano pochi commenti all'interpretazione hindū di Gesù da parte dei teologi indiani non deve far pensare che essa sia sconosciuta. In realtà, la teologia indiana è tuttora occupata ad affrontare questioni di carattere generale relative alle proprie ragioni d'essere e finalità, al "come" e al "perché" della sua stessa esistenza. Talvolta il tema dell'immagine di Gesù nel contesto indiano affiora in brevi commenti, assai più frequenti negli scrittori protestanti che in quelli cattolici.

Jacques Dupuis elabora una sorta di schema della visione hindū di Cristo ipotizzando l'esistenza di sei diversi modelli di interpretazione cristologica: il modello etico di Gesù proposto da Gandhi, il modello devozionale di Keshab Chandra Sen, il modello filosofico di Radhakrishnan, il modello teologico di Akhilananda, la visione ascetica di Gesù come *yogin* elaborata da M. C. Parekh, e infine il modello mistico di Brahmabandhab Upadhyaya. Stabilite queste premesse, Dupuis si pone una serie di interrogativi: il messaggio cristiano è o non è in grado di adattarsi a tutte le culture? Oppure esistono in talune culture delle componenti, forse essenziali, ermeticamente chiuse e impenetrabili a quel messaggio?²⁶

Otto Wolff traccia una dettagliata panoramica delle interpretazioni hindū di Cristo²⁷. Intellettuali come Ram Mohan Roy, Keshab Chandra Sen, Mozoomdar e Gandhi formulano giudizi sostanzialmente positivi su Cristo; fa eccezione, invece, Dayānanda Sarasvatī, che assume un atteggiamento antagonista. Vivekananda prende le distanze dall'impulsività di Sarasvatī, mentre Radhakrishnan riprende le argomentazioni di Sarasvatī, collocandole in un contesto parzialmente diverso. Le visioni hindū di Cristo formano dunque un quadro piuttosto variegato.

Non è vero, tuttavia, che questi pensatori abbiano deliberatamente utilizzato gli elementi cristiani all'unico scopo di arricchire il sincretismo hindū. L'accoglienza riservata a Cristo dagli hindū è positiva sotto tre aspetti fondamentali, il primo dei quali ha a che vedere con la dimensione devozionale-esistenziale. Ram Mohan Roy è commosso dall'unicità di Gesù; Keshab si professa suo devoto (*bhakta*); Mozoomdar perviene a una profonda esperienza di Cristo e gli rimane fe-

²⁵ S. J. Samartha, *Hindus vor dem Universalen Christus*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1970, pagg. 34-54.

²⁶ J. Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, Intercultural Publications, Delhi, 1996, pagg. 42-45.

²⁷ O. Wolff, *Christus unter den Hindus* cit., pagg. 210-222.

dele per tutta la vita; il *satyāgraha* di Gandhi, che esalta la figura del Cristo neotestamentario come principe non violento della pace, si propone come versione cristiana, universalmente applicabile, del *karma-yoga*.

Lo hinduismo non si limita dunque a discutere la verità cristiana, ma crede in essa e la mette in pratica: anche le voci degli hindū cantano la gloria di Cristo. È dunque errato vedere nello hinduismo una tradizione ostile e nella missione cristiana una "impresa di conquista", come fa G. C. Oosthuizen: per capirlo, è sufficiente prestare attenzione al dibattito che si svolge in Asia intorno alle verità cristiane. Oosthuizen afferma: «Dio prenderà possesso di ciò che è Suo nello hinduismo, e se ne servirà per diffondere il Suo regno. Il compito dei teologi indiani consiste nel dimostrare questo»²⁸. Ma allora persino la testimonianza hindū di Cristo appartiene, in senso specifico, a Dio. Di fronte a noi vi è il popolo hindū, a cui Cristo ha dato qualcosa di sé.

Il secondo aspetto sotto il quale l'accoglienza riservata a Cristo da parte degli hindū può dirsi senz'altro positiva è quello teologico. Gli hindū hanno infatti contribuito in maniera sostanziale e decisiva a definire tutte le questioni fondamentali della teologia indiana: la tradizione culturale hindū e le radici del cristianesimo indiano, il concetto di *avatāra* e la cristologia, il panteismo e la rivelazione biblica, la distanza e l'accoglienza, l'esclusivismo o l'universalità dei vangeli, il *kerygma* e le religioni: tutte questioni di cui l'odierna teologia delle missioni è incapace di cogliere il significato centrale.

Si prova ora a descrivere in concreto le intuizioni teologiche dei pensatori che si è poc'anzi nominato. Ram Mohan Roy, padre dell'India moderna, prende posizione in maniera sorprendente su tre questioni di fondamentale importanza: si pensi al suo rifiuto della nozione di *avatāra* in nome dell'unicità di Gesù, alla sua giustapposizione della religione del sacrificio al messaggio evangelico, e alla sua proposta di interpretazione evangelica della giustizia passiva di Dio. Per ciò che riguarda Sen, i suoi contributi più significativi riguardano l'interpretazione del panteismo hindū, il potere del personalismo biblico e la sua capacità di vincere qualsiasi forma di panteismo, e la sua ipotesi di universalismo cristocentrico. Il suo modo di affrontare il tema della divinità di Cristo attraverso la figura di Gesù come fratello indiano offre un contributo rilevante alla riflessione cristologica.

²⁸ G. C. Oosthuizen, *Theological Discussions and Confessional Developments in the Churches of Asia and Africa*, T. Wever, Franeker, 1958, pag. 66 (citato in O. Wolff, *Christus unter den Hindus* cit., pag. 211).

L'aspetto teologicamente più significativo del pensiero di Mozoomdar ha a che fare con la sua interpretazione della sofferenza: Mozoomdar è un hindū che prende le distanze dall'idea del *karma* per avvicinarsi ai concetti fondamentali della teologia della croce di San Paolo e Lutero. Quanto a Gandhi, il suo contributo alla riflessione teologica sta nel costringerci a riflettere sull'universo delle relazioni tra i concetti di violenza, guerra e popolo che si pongono al centro del messaggio evangelico; benché non esplicitamente cristocentrica, la sua filosofia del *satyāgraha* è sostanzialmente ispirata a Cristo. Ad Akhilananda si deve infine il concetto fondamentale di filosofia dell'integrazione.

Il terzo aspetto sotto il quale gli hindū accolgono favorevolmente il messaggio cristiano è quello sociale ed etico. Gli ideali riformisti del neohinduismo moderno non sarebbero concepibili senza l'apporto del cristianesimo. Quando non influenzano direttamente il pensiero dei riformatori e dei teorici contemporanei, gli elementi cristiani consentono loro di vedere le forze che danno nuova luce alle scritture.

Questo processo, naturalmente, si concretizza con modalità diverse. Ciò che è stato detto a proposito del *satyāgraha* di Gandhi, ovvero la sua capacità di esprimere concetti nuovi con termini in parte già noti, è vero anche per l'etica sociale che scaturisce dallo hinduismo. L'intera riforma hindū non è semplicemente una ricostruzione, quanto piuttosto una creazione ex novo.

Alquanto significativo, a tale proposito, è il fatto che il brano del Nuovo Testamento più noto alla tradizione hindū sia la parabola del buon samaritano, che trova spazio anche nei testi ufficiali di molte scuole e istituti superiori dell'India. Attraverso questa parabola gli indiani apprendono la lezione dell'etica sociale, imparano ad essere responsabili verso gli altri e a vedere in ogni altro uomo un fratello. Secondo alcuni, l'India potrà rinascere soltanto se saprà fare affidamento sulle proprie forze: può essere vero, ma ciò non implica necessariamente una chiusura agli apporti esterni. La riforma e il rinnovamento possono nascere soltanto dal confronto con forze esterne o con altre culture.

Rifiutando il piccolo Cristo dell'Occidente e proclamando il Cristo universale, Keshab Chandra Sen ha lanciato la sfida della cristologia universale, ponendo le basi concettuali di un universalismo cristocentrico nella teologia e nella storia delle religioni. Date le caratteristiche generali che lo hinduismo ha assunto al giorno d'oggi, l'epoca dell'impegno missionario per la conversione delle anime, delle pie imprese o dello stile metodista sembra ormai terminata. Le interpretazioni di Cristo da parte degli hindū, e le esperienze e scoperte su di lui sembrano

dunque destinate ad acquisire maggiore importanza in futuro. È stato detto che le chiese cristiane dimostrano ben poca comprensione verso la saggezza, l'amore e la forza che Dio ha dato tanto ai fedeli di altre religioni, quanto a coloro che non credono, e che sono cieche di fronte ai cambiamenti avvenuti nelle altre religioni per effetto dei costanti contatti con il cristianesimo: «Dobbiamo intraprendere un dialogo su Cristo, nella consapevolezza che Cristo parla loro tramite noi, e a noi tramite loro»²⁹.

3. *Comprendere Cristo alla luce delle metafore e delle categorie del pensiero indiano*

Nella prima metà del XX secolo alcuni teologi indiani sono riusciti a dipingere un ritratto di Gesù con colori indiani. Tra questi, A. J. Appasamy (1891-1975), Pandipetty Chenchia (1886-1959) e Vengal Chakkarai (1880-1958) avevano costantemente presente l'immagine di Gesù; dopo di loro, altri teologi si sono cimentati nell'impresa: Paul Devanadam (1901-1962), J. Russel Chandran, M. M. Thomas (1916-1996)³⁰ e Stanley J. Samartha.

Oltre a ricoprire l'incarico di vescovo della chiesa dell'India meridionale, A. J. Appasamy è stato uno scrittore assai prolifico. Egli faceva un uso consapevole della tradizione *bhakti*, più facilmente integrabile con gli insegnamenti della fede cristiana. Per Appasamy, il cristianesimo rappresenta un percorso di unione con Dio, all'interno del quale Gesù ha la funzione di guida e modello. Anche il Gesù della storia ha una sua importanza, poiché già nella vita terrena egli è un maestro ideale di vita interiore. Attraverso la preghiera e l'unione con Dio, e soprattutto attraverso il sacrificio di sé che lo ha condotto alla morte, Gesù ha mostrato il cammino verso l'unione mistica con il Padre, trovando egli stesso, nella sua esaltazione, la via verso l'estrema unione mistica. Di conseguenza, l'unità dei cristiani con il Gesù risorto assume suprema importanza. La scarsa attenzione verso certi aspetti del pensiero indiano ha tuttavia esposto Appasamy ad alcune critiche.

Ponendosi in una prospettiva di tipo evolucionistico, la teologia di Pandipetty Chenchia vede in Gesù un importante fattore di sviluppo, capace di infondere nuovo spirito e nuova forza alla storia. Quanto a

²⁹ *Das Wort der Volksversammlung des Oekumenischen Rates*, Stuttgart, 1962, pag. 16.

³⁰ M. M. Thomas, *The Acknowledged Christ of Indian Renaissance*, SCM Press, London, 1970¹, 1991².

Vengal Chakkarai, egli propone una sorta di teologia mistica dell'esperienza, il cui punto nodale è il Cristo spirituale. Essere un cristiano significa per Chakkarai vivere in unità con il Cristo spirituale.

La teologia della chiesa cattolica in India è stata dominata dai dogmi della chiesa romana. Tra i pochi che hanno cercato di formulare una teologia cattolica indiana si ricorderà Brahmabandhab Upadhyaya (1861-1907) che, benché totalmente ignorato dalla chiesa ufficiale, proclamò Gesù come *Logos* del mondo e saggezza eterna. Non sono molti, tuttavia, i teologi indiani ad aver studiato approfonditamente l'immagine di Cristo in quanto tale³¹.

Nel suo saggio del 1964 intitolato *Il Cristo sconosciuto dello hinduismo*, Raimon Panikkar interpreta il *Brahmasūtra*, giungendo alla conclusione che è Cristo ciò di cui lo hinduismo va in cerca. Egli si inserisce pertanto nella tradizione inaugurata da Keshab Chandra Sen e dalla sua idea di un Cristo cosmico nascosto nei *Veda* e nelle *Upaniṣad*. Il titolo dell'opera di Panikkar non intende suggerire che vi sia un Cristo noto ai cristiani e sconosciuto agli hindū: Cristo si nasconde a tutti, e da tutti deve essere scoperto. In seguito, Panikkar ha ulteriormente sviluppato la sua idea di un Cristo universale riconoscibile nel Gesù della storia in quanto simbolo misterioso del divino che vive all'interno di noi³².

Dalla prospettiva delle classi subalterne dell'India, la figura di Cristo viene invece metaforicamente assimilata a un tamburo³³. Questo antico simbolo hindū, già noto ad esempio negli inni di Āntāl (*Tiruppāvai*), uno dei dodici poeti-santi (*ālvār*) della tradizione *śrīvaiṣṇava*, viene qui ripreso in tutto il suo significato teologico. Il tamburo rappresenta gli aspetti della religione che, nel loro complesso, si pongono come integrativi dell'interiorità delle comunità subalterne, partecipativi per la vicinanza al contesto, eclettici e multisensoriali. Il tamburo è un simbolo tangibile di quella dimensione delle relazioni tra divino e umano che si definisce come criptica, incomprensibile, indecrivibile e incomunicabile attraverso il linguaggio. Si rammenterà inoltre che la funzione concreta del tamburo durante i cortei funebri e i riti

³¹ Per un'approfondita analisi degli scritti di Henri Le Saux, Raimon Panikkar e Sebastian Kappen, si veda il saggio di Jacques Dupuis in questo volume.

³² R. Panikkar, «Nine Sutra on the "Asian Christ"», in *Jeevadhara*, XXX, 2000, pagg. 330-334.

³³ Si veda S. Clarke, *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India*, Oxford University Press, Oxford, 1999; si veda anche M. R. Arulraja, *Jesus the Dalit: Liberation Theology by Victims of Untouchability, An Indian Version of Apartheid*, Volunteer Centre, Hyderabad, 1996.

sacrificali fa riferimento alla sua capacità di resistere e sconfiggere i demoni che minacciano il benessere della comunità. Inoltre, il tamburo allude alla resistenza contro le invasioni delle forze umane nemiche: il suono del tamburo era una chiamata alla guerra. In questo caso, il significato simbolico del tamburo è quello di un invito a riunire la comunità per prepararla alla resistenza contro gli invasori. Inoltre, esso mantiene vive la multisensorialità e la multidimensionalità della riflessione religiosa imperniata sul suono (oralità subalterna) in un contesto prevalentemente imperniato sugli aspetti visivi (predominio della comunicazione scritta)³⁴. Tutti questi aspetti sono inglobati nell'ambito cristologico della teologia indiana che rappresenta Cristo con un tamburo: una fede che cerca, audacemente e con grande immaginazione, di trovare un'eco.

Molti indiani accusano i cristiani occidentali di vivere una vita religiosa superficiale e scarsamente credibile. Come dimostrato anche dalla loro riflessione teologica, gli occidentali sono più inclini all'attivismo, meno propensi a coltivare l'interiorità e la profondità religiosa. Questo induce a domandarsi se anche l'immagine di Gesù possa essere culturalmente condizionata, al punto da generare interpretazioni multilaterali. Lo stesso Occidente ha prodotto diverse immagini di Gesù. Anche l'immagine che viene offerta dallo hinduismo è multilaterale, e per di più in contraddizione con i dati della conoscenza biblica. Ciononostante, i teologi indiani hanno più volte ripetuto che Gesù rappresenta la rivelazione concreta della perfetta interiorità e dell'unione con Dio, e come tale addita all'umanità la via verso la sua più alta realizzazione, ovvero la perfetta unione con Dio.

3.1. *Annunciare Cristo al mondo degli hindū*

Sin qui sono state analizzate le rappresentazioni e le interpretazioni positive di Cristo date da alcuni hindū illuminati. Ovviamente, costoro non potevano certo guardare a Cristo alla stessa maniera dei teologi cristiani, né si poteva pretendere che lo facessero. Non vi è motivo di essere delusi, dunque, se le loro interpretazioni non tengono nel dovuto conto alcune formulazioni dottrinali della chiesa ufficiale. Il fatto positivo, che va comunque apprezzato, è che quei pensatori si siano comunque incontrati con Cristo, abbiano tratto ispirazione dal suo messaggio e lo abbiano in qualche modo assimilato nelle loro tradizioni e stili di

³⁴ *Ibidem*, pagg. 164-167.

vita. Questo, tuttavia, è soltanto uno dei possibili modi di affrontare l'argomento.

Stabilito che il messaggio di Cristo deve trovare un'espressione e un'interpretazione asiatiche, che tengano conto dei contesti culturali e delle categorie religiose esistenti, occorre domandarsi se e come sia possibile comunicare i misteri fondamentali di Cristo (la morte sulla croce e la resurrezione, ad esempio), nell'interesse dell'altrui salvezza, in maniera facilmente comprensibile agli hindū. Ma prima ancora, si dovrebbe stabilire se tali categorie religiose esistano o meno nella tradizione hindū, se sia possibile utilizzarle per spiegare in maniera significativa il messaggio cristiano, o se invece non si tratti semplicemente di un altro modo per fare cristologia nel contesto indiano. Lo scopo consiste naturalmente nel mediare il messaggio di Cristo ai popoli di altre tradizioni religiose e culturali, dando per scontate le inevitabili limitazioni e ambiguità. Tentativi di questo genere sono stati compiuti persino all'interno della tradizione cristiana, dando luogo a discussioni e chiarificazioni.

3.2. *Gesù come Naṭarāja [il re della danza]*

Nella tradizione hindū, il divino è spesso raffigurato come un danzatore, e tutte le funzioni attribuite alla divinità (creazione, nutrimento, distruzione, concessione e negazione di favori) sono spiegate nei termini di metafore legate alla danza. Il dio Śiva è il danzatore per eccellenza, il re dei danzatori (Naṭarāja): la sua danza è la forza che crea, alimenta e offre salvezza a tutti.

Uno dei concetti fondamentali del cristianesimo è la resurrezione di Cristo. Molti artisti hanno ritenuto che il tema della danza fosse il più adatto a spiegare il significato della resurrezione: la danza come espressione della gioia e della gloria della vita risorta, come celebrazione della vittoria sulla morte. Nel contesto hindū, il significato teologico della danza allude inoltre al complesso delle funzioni divine quali la capacità di creare, dare sostentamento, distruggere, affascinare e concedere favori muovendosi lungo percorsi imperscrutabili. Dipingendo la danza di Cristo sulla croce, la danza del Dio risorto che placa i mari con la sua danza, Jyoti Sahi ha già dato un'immagine di Cristo come artista divino. Non si tratta di semplici rappresentazioni visive di un concetto o di qualcosa che non può essere spiegato in forma narrativa. La danza è una forma che, di per se stessa, rivela il mistero che non può essere spiegato o circoscritto in parole. Essa evoca il mistero che circonda il potere di Dio. Tutto ciò significa, in sostanza, pensare nei termini di una visione hindū del divino.

3.3. Gesù come *Nīlakaṇṭha* [il Dio dalla gola blu]

Dopo aver presentato Gesù come re della danza, l'immagine successiva potrebbe essere quella di *Nīlakaṇṭha*, il Dio dalla gola blu. Alcuni pensatori hindū, tra cui Radhakrishnan, avevano difficoltà ad accettare l'idea di Gesù morente sulla croce: come può un Dio morire su una croce? Gesù soffre e muore per salvare il mondo, perché lo ama e il suo amore implica sofferenza: idea non del tutto estranea agli hindū. Nel contesto mitologico del conflitto tra bene e male (oppure tra *āditya* e *daitya*, dèi e demoni), si narra infatti che Śiva, per salvare il mondo, abbia bevuto del veleno. Un giorno dèi e demoni si riunirono per trovare il modo di diventare immortali, e qualcuno suggerì di agitare l'oceano di latte per produrre l'ambrosia. Allora essi usarono il serpente come corda della zangola, e la montagna come paletta. Ma mentre dèi e demoni agitavano l'oceano, il serpente *Vāsuki* emise il veleno che avvolse l'intero universo, paralizzando il triplice mondo con l'odore dei suoi fumi. Per salvare il mondo, allora, Śiva bevve il veleno del serpente, ma il veleno si fermò nella sua gola facendola diventare blu: da qui l'appellativo di Dio dalla gola blu. Sarebbe dunque lecito attribuire questo appellativo anche a Gesù, che prese su di sé i peccati del mondo?

3.4. Gesù come *Naciketas*

Come narra la *Kaṭha-upaniṣad*, *Naciketas* si recò nel regno dei morti e attese pazientemente *Yama*, il dio della morte, per tre giorni. Al ritorno da un giro di ispezione, *Yama* trovò ad attenderlo il ragazzo e, compiaciuto, gli concesse tre favori. *Naciketas* chiese di poter sapere che cosa accade dopo la morte ma, grazie ai consigli datigli da *Yama*, poté fare ritorno al mondo degli uomini con quella nuova conoscenza.

Anche Gesù ritorna nel mondo dei vivi dopo essere disceso nel mondo sotterraneo, il regno della morte. Attribuire a Gesù l'epiteto di *Naciketas* potrebbe dunque avere un certo valore evocativo per gli indiani.

Tra le molte tradizioni hindū vi è anche il canto dei mille nomi di Śiva o di Viṣṇu; i cristiani hanno adottato un'identica tradizione componendo il *Jesusahasranāmāni*, una litania di mille nomi che prende a prestito molti appellativi di divinità hindū: *Ādipuruṣa*, *Puruṣottama*, *Yogin*, *Guru*, *Avatāra*, *Prajāpati* [Signore dei viventi], *Viśvakarman* [Creatore dell'universo], *Anuttama* [l'Insuperato], *Mārga* [la via], *Prāṇa* [energia vitale di tutti gli esseri], *Prāṇada* [Donatore di vita], *Lokanātha* [Signore dell'universo], *Parameśvara*, *Bhaktavatsala* [mise-

ricordioso verso i suoi devoti], Sac-cid-ānanda [essere-coscienza-beatitudine], e così via.

Fare teologia non significa semplicemente scrivere libri, ma anche vivere la fede e sperimentarla nel contesto in cui si vive. In questo caso, il contesto è la visione hindū del mondo. Lo scopo della presenza cristiana consiste nello svelare il mistero di Dio come esso opera all'interno della tradizione religiosa-culturale degli hindū, e nel proclamare il mistero rivelato in Cristo. Un ruolo decisivo, in questo processo, spetta alle metafore, alle immagini e alle concezioni del divino nella tradizione hindū.

Qualsiasi tentativo di spiegare il mistero di Cristo alle popolazioni dell'Asia è destinato a rivelarsi inadeguato e parziale. Occorreranno probabilmente svariati esperimenti, e il messaggio dovrà essere di volta in volta adattato al contesto e ai destinatari. Va comunque tenuto presente che non si tratta semplicemente di assimilare Cristo a Śiva, o a qualsiasi altra divinità: la ricerca di equivalenti omeomorfici mira a trasferire in un nuovo contesto culturale una realtà che all'interno del contesto culturale di origine ha caratteristiche ben precise. Una trasposizione effettuata mediante equivalenti omeomorfici potrebbe modificare alcuni dettagli: questi ultimi, tuttavia, finirebbero per acquisire nuove sfumature, rivelando qualcosa che prima non si era notato. Qualcosa di simile accade ogni volta che si tenta di trasporre un testo dal proprio contesto a un contesto che gli è estraneo.

Ne consegue dunque che la comprensione del mistero di Cristo è un processo in perenne svolgimento. Nessuna cristologia potrà mai esaurirlo completamente: di conseguenza, la visione hindū di Cristo (le interpretazioni che i pensatori e gli artisti hindū hanno formulato attraverso svariate metafore e visioni del mondo) può contribuire in misura significativa ad approfondire in ciascuno la comprensione del mistero di Dio, rivelato in Gesù Cristo.

Bibliografia generale

- Aa. Vv., *L'India contemporanea. Dinamiche politiche, trasformazioni economiche e mutamento sociale*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1998
- Andersen, W. K. e Damle, S. D., *The Brotherhood in Saffron*, Vistaar, Delhi, 1987
- Ariarajah, W., *The Bible and People of Other Faiths*, World Council of Churches, Geneva, 1985
- Arulraja, M. R., *Jesus the Dalit: Liberation Theology by Victims of Untouchability, An Indian Version of Apartheid*, Volunteer Centre, Hyderabad, 1996
- Aurobindo, Sri, «The Purpose of Avatarhood», in Sri Aurobindo, *Letters on Yoga*, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1970, trad. it. *Lettere sullo Yoga*, Arka, Milano, 1988.
- Basile, E. e Torri, M. (a cura di), *Il subcontinente indiano verso il terzo millennio. Tensioni politiche, trasformazioni sociali ed economiche, mutamento culturale*, Franco Angeli, Milano, 2002
- Basu, A. e Kohli, A. (a cura di), *Community Conflicts and the State in India*, Oxford University Press, New York, 1998
- Bergen, L. M. F., van, «Eine Indische Christologie», in H. Bettescheider (a cura di), *Das Asiatische Gesicht Christi*, Steyler Verlag, St. Augustin, 1976, pagg. 35-47
- Bhāgavata Purāṇa*, trad. di Swami Tapasyananda, Sri Ramakrishna Math, Madras, 1965
- Bhasham, A. L., *History and Doctrines of the Ājīvikas. A Vanished Indian Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna, 1981²
- Bhattacharya, K., *L'Ātman-Brahman dans le Bouddhisme ancien*, vol. XC, Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1973, pag 81 segg.
- Bhattacharyya, S., «Indian Philosophical Analysis. Nyāya-Vaiśeṣika from Gaṅgeśa to Raghunātha», in *Encyclopaedia of Indian Philosophies*, vol. VI, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, pagg. 235 segg.

- Biardeau, M., *Hinduism. The Anthropology of a Civilization*, Oxford India Paperbacks, Delhi, 1994, trad. it. *L'induismo: antropologia di una civiltà*, Mondadori, Milano, 1985
- Bonazzoli, G., «Christ in the Bhvasya Purana», in *Purāṇa*, vol. XXI, n. 1, pagg. 23-39
- Brass, P. R. (a cura di), *Riots and Pogroms*, New York University Press, New York, 1996
- Buddhananda, Swami (a cura di), *Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. 4, Advaita Ashrama, Kolkata, 1972
- Bürkle, H., «Die Frage nach dem Kosmischen Christus», in H. Bürkle (a cura di), *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1966, pagg. 248-265
- Calman, L. J., *Toward empowerment: women and movement politics in India*, Westview Press, Boulder, 1992
- Chatterjee, M., *Gandhi's Religious Thought*, The Macmillan Press Ltd, London, 1983
- Chidbhavanand, Swami, *Bhagavadgītā*, Sri Ramakrishna Math, Tiruchirappalli, 2000
- Clarke, S., *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India*, Oxford University Press, Oxford, 1999
- Clifford Hindley, J., «Der historische Jesus in indischer Sicht», in H. Bürkle (a cura di), *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1966, pagg. 23-58.
- Corbin, H., *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, IV, Gallimard, Paris, 1972
- Croce, B., *Perché non possiamo non dirci cristiani*, Laterza, Bari, 1944
- Dandekar, S., *Jñāneśvarī*, Geeta Press, Gorakhpur, 1992
- Das, S. K. (a cura di), *The English Writings of Rabindranath Tagore*, 3 voll., Sahitya Academy, Delhi, 1996.
- Das, V. (a cura di), *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Oxford University Press, Delhi, 1992
- Das Gupta, R. K., *Sri Ramakrishna Religion*, Ramakrishna Mission, Kolkata, 2001
- Das Wort der Volksversammlung des Oekumenischen Rates*, Stuttgart, 1962
- Dave, J. H. (a cura di), *Manusmṛti*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1978
- Della Casa, C., *Upanisad*, Utet, Torino, 1976
- Doke, J. J., M. K. *Gandhi: An Indian Patriot in South Africa*, ristampa a cura della Publications Division, Government of India, Delhi, 1967
- D'Sa, F. X., «Revelation Without a God. Kumarila's Theory of Shabdapramanyam», in D. S. Amalorpavadass (a cura di), *Research Seminar on Non-*

- Biblical Scriptures*, National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre, Bangalore, 1974, pagg. 41-57
- «Zur Eigenart des Bhagavadgita-Theismus», in W. Strolz e S. Ueda (a cura di), *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, Herder, Freiburg, 1980, pagg. 97-126
 - *Shabdapramanyam in Shabara and Kumarila. Towards a Study of the Mimamsa Experience of Language*, De Nobili Publications, Wien, 1980
 - «Christian Incarnation and Hindu Avatara», in *Concilium*, 2 (aprile 1993), pagg. 77-85
 - «The Kingdom of God. Jesus' Vision of a New Society», in G. M. Soares-Prabhu (a cura di), *The Dharma of Jesus*, Orbis, New York/Maryknoll, 2003
 - «Karmische und Anthropische Geschichte», in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 87, 3 (2003), pagg. 163-180.
- Dupuis, J., *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, Intercultural Publications, Delhi, 1996
- «Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme», in *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 120, n. 4, Ottobre- Dicembre 1998, pag. 560
- Eck, D., *Encountering God*, Beacon Press, Boston, 1993
- Eight Upaniṣads*, trad. di Swami Gambhirananda, vol. I, Advaita Ashrama, Kolkata, 1989
- Essen C. C., van e Vermaseren, M. J., *The Excavations of the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Brill, Leiden, 1965
- Falà, M. A., *Milindapañha. Le domande del re Milinda*, Ubaldini, Roma, 1982.
- Filippini-Ronconi, P. (a cura di), *Upanisad antiche e medie*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995
- Fischer, L., *The Essential Gandhi*, Vintage Books, New York, 1962
- Ganapati Sastri, T. (a cura di), *Yājñavalkyasmṛti*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1982
- Gandhi, C. L., *Sai Avatar*, voll. I e II, SVV, Bonn, 1990
- Gnoli, R. (a cura di), *Bhagavadgita. Il canto del Beato*, Bur, Milano, 1987
- Gonda, J., *Die Religionen Indiens*, vol. II: Der jüngere Hinduismus, Kohlhammer, Stuttgart, 1963, trad. it. E. Guerriero (a cura di), *Le religioni dell'India. L'induismo recente*, Jaca Book, Milano, 1981.
- «The Ishvara Idea», in J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, Mouton, The Hague, 1965, pagg. 131-163
 - «Vishnu», in M. Eliade (a cura di), *The Encyclopedia of Religion*, Collier Macmillan, New York, 1987
- Griffith, R. T. H., *The Hymns of the R̥gveda*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1991

- Guillaumont, A., «Les "Kephalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens», in *Patristica Sorbonensis*, 5, Éditions du Seuil, Paris, 1962
- Gupta, M., *The Gospel of Sri Ramakrishna*, Ramakrishna Vivekananda Center, New York, 1977
- Halbfass, W., *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, State University of New York Press, New York, 1991
- Harijan*, 30 gennaio 1937
- Ilaiah, K., *Why I am not a hindu*, Samya, Kolkata, 1996
- Jacobson, D. e Wadley, S. S., *Women in India: Two Perspectives*, South Asia Publications, Columbia, Missouri, 1995³
- Jaffrelot, C., *Les Nationalistes Hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1993
- James, J. (a cura di), *Contemporary Indian Sculpture: The Madras Metaphor*, Oxford University Press, Madras, 1993
- Kakar, S., *The Colors of Violence: Cultural Identities, Religion, and Conflict*, University of Chicago Press, Chicago, 1996
- Kämpchen, M., *Rabindranath Tagore: mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg, 1992
- Kane, P. V., *History of Dharmasāstra*, vol. IV, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1973²
- Kappen, S., *Jesus and Freedom*, Orbis Books, Maryknoll, N. Y., 1977.
- *Jesus and Cultural Revolution: An Asian Perspective*, Build, Bombay, 1977.
- *Liberation Theology and Marxism*, Asha Kendra, Puntamba, 1986
- *Jesus Today*, AICUF, Madras, 1985.
- Karambelkar, P. V., *Pātañjala Yogasūtra*, Kaivalyadham, Lonavla, 1984, trad. it. di P. Magnone (a cura di), Patañjali, *Aforismi sullo yoga (Yogasūtra)*, Promolibri, Torino, 1991 e di C. Pensa (a cura di), Patañjali, *Gli Aforismi sullo yoga (Yogasūtra)*, Bollati Boringhieri, Torino, 1962.
- Klostermaier, K., *Kristvidya. A Sketch of an Indian Christology* (Indian Thought Series n. 8), Christian Institute for Study of Religion and Society, Bangalore, 1967
- Kottukapally, J., «Sebastian Kappen's Jesus and Freedom: A critique», in *Vidyajyoti*, 46 (1982), pagg. 128-137.
- Kunz Bijno, M., *Sathya Sai Baba, der Avatar unserer Zeit*, SVV, Bonn, 1990
- Le Saux, H., *Eveil à soi, éveil à Dieu*, Centurion, Paris, 1971
- *La montée au fond du cœur*, OEIL, Paris, 1986, trad. it. *Diario spirituale di un monaco cristiano-samnyasin hindu: 1948-1973*, Mondadori, Milano, 2002

- *Intériorité et révélation*, Editions Présence, Sisteron, 1984
- Lipner, J. J., *Brahmabandhab Upadhyaya. The Life and Thought of a Revolutionary*, Oxford University Press, Delhi, 1999
- Lorenzen, D. N., *The Kāpālikas and Kālāmukhas. Two Lost Śaivite Sects*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1972
- Loth, H. J., Mildenerger, M., Tworuschka, V. (a cura di), *Christentum im Spiegel der Weltreligionen. Kritische Texte und Kommentare*, Quell-Verlag, Stuttgart, 1978
- Madhavananda, Swami, *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, Advaita Ashram, Kolkata, 1965
- Magnone, P. (a cura di), Patañjali, *Aforismi sullo yoga (Yogasūtra)*, Promolibri, Torino, 1991
- Mahābhārata*, vol. 1, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1971
- Mahābhārata*, vol. 2, Nag Publishers, New Delhi, 1982
- Marriot, M. (a cura di), *India Through Hindu Categories*, Sage, New York, 1990
- Matsya Purāṇa*, Nag Publishers, Delhi, 1983
- Matus, Th., «Il sacrificio dell'uomo cosmico: un simbolo religioso nell'induismo e nella Bibbia» in *Vita Monastica*, n. 127, ottobre-dicembre 1976, pagg. 242-289
- Mendes, V. (a cura di), *Rabindranath Tagore, Jesus, Die Grosse Seele*, Verlag Neustadt, München-Zürich-Wien, 1995
- Müller, M. (a cura di), «Āpastamba Dharmasūtra», in *Sacred Books of the East*, vol. 30, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989
- «Āśvalāyana Gṛhyasūtra», in *Sacred Books of the East*, vol. 29, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989
- «Gobhila Gṛhyasūtra» in *Sacred Books of the East*, vol. 29, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989
- «Pāraskara Gṛhyasūtra» in *Sacred Books of the East*, vol. 29, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989
- «Sāṅkhyāyana Gṛhyasūtra» in *Sacred Books of the East*, vol. 29, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989
- Murphet, H., *Sai Baba Avatar*, Mirapuri Verlag, Gauting, 1987²
- Nguyen Van Si, A., «La natura come linguaggio in San Bonaventura», in *Religioni e ambiente*, (Atti del Convegno internazionale interreligioso, Arezzo-La Verna-Camaldoli, 4-6 maggio 1995), Edizioni Camaldoli, Camaldoli, 1996
- Oberhammer, G., «Zum Problem des Gottesbeweises in der indischen Philosophie», in *Numen*, XII (1965), pagg. 1-34.

- O'Flaherty, W.D. (a cura di), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, University of California Press, Berkeley, 1980
- Ohm, Th., «Das Christusportrait eines modernen Hindu», in Th. Ohm, *Ex contemplatione loqui. Gesammelte Aufsätze*, Aschendorff, Münster, 1961, pagg. 415-423
- Oosthuizen, G. C., *Theological Discussions and Confessional Developments in the Churches of Asia and Africa*, T. Wever, Franeker, 1958
- Padma Purāna*, Nag Publishers, Delhi, 1984
- Pancieria, S., «Il materiale epigrafico dallo scavo di S. Stefano Rotondo», in *Mysteria Mithrae*, (Atti del Seminario Internazionale su "La specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia", Roma-Ostia, 28-31 marzo 1978), Brill-Ateneo & Bizzarri, Leiden-Roma, 1979, pagg. 103-05
- Pandey, G., *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Oxford University Press, New York, 1990
- (a cura di), *Hindus and Others: The Question of Identity in India Today*, Viking Penguin, Delhi, 1993
- Panikkar, R., *Salvation in Christ. Concreteness and Universality: The Supername*, Private Manuscript, Santa Barbara, California, 1972
- *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, Darton, Longman & Todd, London, 1981, trad. it. *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1976
- *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York, 1978, trad. it. *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi, 1988
- «A Christophany for our times» in *Theology Digest*, 39, n. 1, 1992, pagg. 3-21
- «Nine Sutra on the "Asian Christ"», in *Jeevadharma*, XXX, 2000, pagg. 330-334
- Pathak, V. S., *Smārta Religious Tradition (being a Study of the Epigraphic Data on the Smārta Religious Tradition of Northern India, c. 600 A. D. to c. 1200 A. D.)*, Kusumañjali Prakāśan, Meerut, 1987
- Pensa, C. (a cura di), Patañjali, *Gli aforismi sullo yoga (Yogasūtra)*, Bollati Boringhieri, Torino, 1962
- Piano, S., (a cura di), *Bhagavad-gītā. Il canto del glorioso Signore*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994
- «Il senso del dolore nella tradizione indù», in AA.VV., *Dolore-Malattia Salvezza. (Ebraismo-cristianesimo-induismo-buddhismo)*, "Quaderni del Centro Interreligioso Henri Le Saux", n. 6, Milano, 1988
- Piantelli, M., *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda*, Āśram Vidyā, Roma, 1998
- Pieris, A., *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1988, trad. it. *Una teologia asiatica di liberazione*, Cittadella, Assisi, 1990

- *Love Meets Wisdom*, Orbis Books, Maryknoll, N. Y., 1988
- Potter, K. H., «Indian Metaphysics and Epistemology: the Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa» in *Encyclopaedia of Indian Philosophies*, vol. II, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1977, pagg. 28 seg.
- Price, S.R.F., *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney, 1984
- Radhakrishnan, S. (a cura di), *The Principal Upanishads*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1953
- Rajagopalachari, C., «Dvādaśa Pañjarikā Stotra» in *Bhaja Govindam*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1988
- Romain Rolland and Gandhi Correspondence*, traduzione del vol. 19 dei Cahiers Romain Rolland, Publications Division, Government of India, Delhi, 1976
- Samartha, S. J., *Hindus vor dem Universalen Christus*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1970
- *The Hindu Response to the Unbound Christ*, Christian Literature Society, Madras, 1974
- Scholem, G., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Rhein-Verlag A.G., Zürich, 1957, trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Saggiatore, Milano, 1965
- Sen, K. Ch., «That Marvelous Mystery: The Trinity», in Ch. K. Sen, *Keshub Chunder Sen's Lectures in India*, vol. 2, Cassel & Co., London, 1904, pagg. 31-32
- Skanda Purāna*, Nag Publishers, Delhi, 1986
- Staffner, H., S.J., *The Significance of Jesus Christ in Asia*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 1985
- Stietenron, H., von, *Hinduismo*, Morcelliana, Brescia, 2002
- The Atharvaveda: Sanskrit text with English translation*, trad. di D. Chand, Munshiram Manharlal, New Delhi, 1990
- The Modern Review*, ottobre 1941, pag. 406
- The texts of the White Yajurveda or Vājasaneyā-Saṃhitā*, trad. di R. T. H. Griffith, Mushiram Manoharlal, New Delhi, 1987
- Thomas, M. M., *The Acknowledged Christ of Indian Renaissance*, SCM Press, London, 1970¹, 1991²
- Upadhyaya, G. P., *The Light of Truth*, Kala Press, Allahabad, 1946
- Vattanky, J., *Gangesha's Philosophy of God*, Adyar, Madras, 1984
- Vermaseren, M. J., *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, vol. I, Nijhoff, The Hague, 1956, n° 463

Nota sugli autori di Studi Religiosi Comparati

Eduardo Agnelli

Kala Acharya è direttrice dell'Istituto di ricerca per la cultura indiana K.J. Somaiya Bharatiya Sanskriti Peetham, presso la Somaiya Vidyavihar University di Bombay, India.

Anand Amaladass, teologo gesuita, è direttore del Satya Nilayam Research Institute for Philosophy & Sanskrit di Chennai (India), ed è docente di sanscrito e filosofia presso il Sacred Heart College – Satya Nilayam di Chennai.

Urvashi Butalia è direttrice e co-fondatrice di *Kali for women*, la prima casa editrice femminista indiana, ed è vice-direttrice del College of Vocational Studies presso l'Università di Delhi.

Francis X. D'Sa, teologo gesuita, è direttore emerito dell'Istituto per lo studio delle religioni presso il De Nobili College di Poona, India.

Jacques Dupuis, teologo gesuita, è specialista nella teologia delle religioni, ed è docente emerito di Teologia dogmatica presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma.

Thomas Matus, monaco benedettino camaldolese, è ricercatore nell'ambito della storia della spiritualità e del dialogo con le tradizioni religiose orientali.

Stefano Piano è docente di Indologia e direttore del Dipartimento di Orientalistica dell'Università degli Studi di Torino.

Mario Piantelli è docente di Religioni e filosofie dell'India alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Torino.

Anantanand Rambachan è docente di religione, filosofia e studi asiatici presso il St. Olaf College di Northfield, Minnesota, USA.

- Vivekananda, Swami, *The Complete Works of Swami Vivekananda*, ed. Vaita Ashrama, Kolkata, 1964-1971.
- Willke, B. H., «Das Jesusbild im Hinduismus», in H. von Fries et al. (a cura di), *Jesu in den Weltreligionen*, EOS Verlag, Erzstift St. Ottilien, 1981.
- Wolff, O., *Christus unter den Hindus*, Mohr, Gütersloh, 1965.
- Yadava, K. C. (a cura di), *Autobiography of Dattatraya Sanjayaji*, Manohar, Delhi, 1976.
- Young India*, 11 agosto 1927.
- Zimmer, H., «Shiva's Tanza», in H. Zimmer, *Indische Mythen und Symbole. Vishnu, Shiva und die Rite der Wiedergeburt*, Dietrichs Verlag, Berlin, 1930, pp. 191-201.
- K. J. Acharya è direttore del Istituto di ricerca per la cultura indiana K. J. Acharya Sanskrit Pechana, presso la Somaya Vidyavah University di Bombay, India.
- Anand Amaladas, teologo gesuita, è direttore del Sany Nilayam Research Institute for Philosophy & Sanskrit (India), ed è docente di sanscrito e filosofia presso il Sacred Heart College - Sany Nilayam di Chennai.
- Urvashi Butalia è direttrice e co-fondatrice di Kali for Women, la prima casa editrice femminista indiana, ed è vice-direttrice del College of Vocational Studies presso l'Università di Delhi.
- Francis X. D'Sa, teologo gesuita, è direttore emerito dell'Istituto per lo studio delle religioni presso il De Nobili College di Poona, India.
- Jacques Dupuis, teologo gesuita, è specialista nella teologia delle religioni, ed è docente emerito di Teologia dogmatica presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma.
- Thomas Matus, monaco benedettino camaldolese, è ricercatore nell'ambito della storia della spiritualità e del dialogo con le tradizioni religiose orientali.
- Stefano Pinao è docente di Indologia e direttore del Dipartimento di Orientalistica dell'Università degli Studi di Torino.
- Mario Pintelli è docente di Religioni e filosofia dell'India alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Torino.
- Anantanand Rambachan è docente di religione, filosofia e studi asiatici presso il St. Olaf College di Nonaheld, Minnesota, USA.

Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati
Edoardo Agnelli

Franco Arduso, Fulvio Ferrario, Stavros Yangazoglou et al., *Divinizzazione dell'uomo e redenzione dal peccato. Le teologie della salvezza nel cristianesimo di Oriente e di Occidente*, 2004.

Marietta Stepanyants (a cura di), *Sufismo e confraternite nell'islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*, 2003.

Andrea Pacini (a cura di), *L'Ortodossia nella nuova Europa. Dinamiche storiche e prospettive*, 2003.

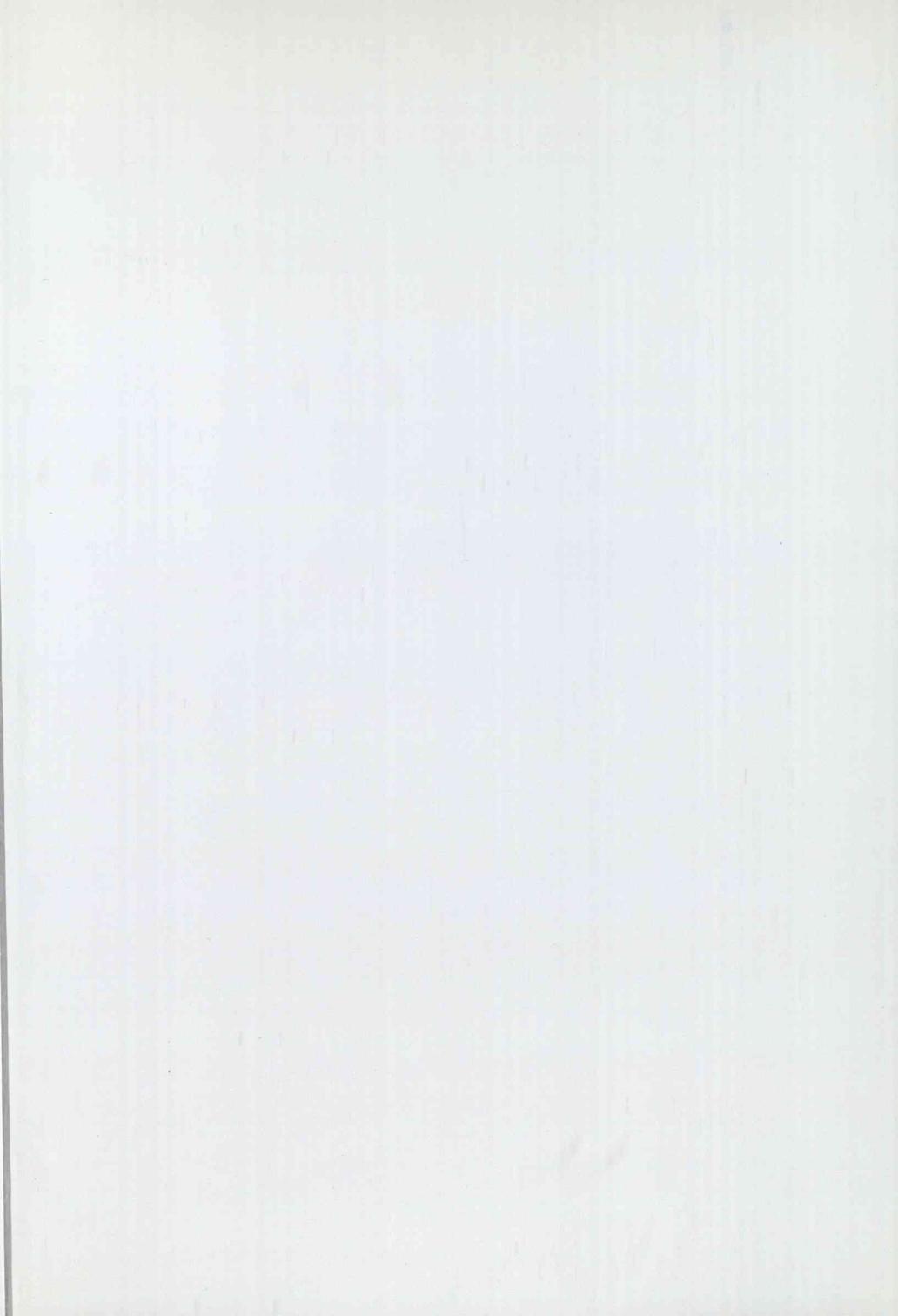
Roberto Mancini, Francesco Compagnoni, Romeo Astorri et al., *La libertà religiosa tra tradizione e moderni diritti dell'uomo. Le prospettive delle grandi religioni*, 2002.

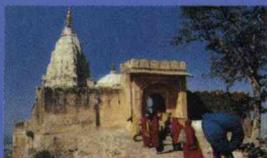
Franco Antonicelli, *Fazio Ferrara, Slavos Yatskovoglu et al. Dinamiche
dell'uomo e redenzione dal peccato. La teologia della salvezza nel cristianesimo
dell'Oriente e di Occidente, 2004.*

Maria Teresa Stepanova (a cura di), *Islam e confucianesimo nell'islam contemporaneo.
Una difficile equazione tra musica e politica, 2003.*

Andrea Pagni (a cura di), *L'Ortolesca nella nuova Europa. Dinamiche storiche
e prospettive, 2003.*

Roberto Mancini, Francesco Compagnoni, Romeo Asorini et al., *La libertà religiosa
tra tradizione e moderni diritti dell'uomo. Le prospettive delle grandi
religioni, 2002.*





Hinduismo e cristianesimo rappresentano due grandi tradizioni religiose che, pur sviluppatesi in modo indipendente, trovano oggi spazi sempre più frequenti di incontro. La presenza di comunità cristiane in India e la diffusione dello hinduismo in aree a maggioranza cristiana come l'Europa e gli Stati Uniti rappresentano i luoghi più evidenti in cui si articolano rapporti reciproci, talora non senza difficoltà. I problemi emergono soprattutto in India, dove l'affermarsi del nazionalismo hindu ha provocato la crescita di un clima di tensione spesso assai forte.

Di qui l'importanza di promuovere un dialogo fecondo che sappia favorire la reciproca conoscenza e mettere a frutto le migliori risorse spirituali presenti in entrambe le tradizioni religiose. Il volume intende dare un contributo in questa direzione, presentando in modo sintetico non solo la ricchezza che la tradizione religiosa hindu racchiude in sé, ma anche le principali prospettive su cui si sta sviluppando il dialogo hindu-cristiano, sia rispetto alla riflessione hindu sulla persona di Gesù sia rispetto alla riflessione teologica cristiana in contesto indiano. Nel dialogo tra cristianesimo e hinduismo ci si misura con un'alterità più grande, che può tuttavia riservare la sorpresa di incontri più ravvicinati.

