

Il senso della realtà

Raimon Panikkar

Gwendoline Jarczyk *Lei è teologo, pensatore, profondo conoscitore delle discipline intellettuali e spirituali d'Oriente e d'Occidente. Che vuol dire per lei, data questa pluralità di approcci, mettere sul tappeto la questione della realtà religiosa?*

Raimon Panikkar Esattamente la stessa cosa che se lei eliminasse dalla sua domanda il predicato, l'aggettivo. Per me, infatti, si tratta semplicemente della realtà *tout court*. Se la religione, il religioso, non costituisce la dimensione più intima della realtà stessa, allora non è che una sovrastruttura aggiunta a ciò che è – ossia niente più, tutto sommato, che un'istituzione messa lì per aiutarti nel caso migliore, per inquietarti o annoiarti nel caso peggiore.

Da sempre, diciamo fin dalla mia prima giovinezza, mi sono interrogato su che cosa sia la realtà, la realtà *tout court*. Interrogato? Bisognerebbe abbandonare questa parola, in quanto, a rigore, non ci si interroga se non dal momento in cui si è persa l'innocenza. In effetti, esiste un altro modo di confrontarsi con la realtà senza cedere a quella dicotomia fra soggetto e oggetto, che è presupposta quando si parla di un soggetto che si interroga. Allora, infatti, bisogna domandare subito: interrogarsi, ma chi e su che cosa?

È vero che la cesura è forse necessaria. Prima o poi tutti perdiamo l'innocenza. Ma io cerco di risponderle portando la sua domanda a un livello fondamentale: sì, fin dall'inizio, ancora bambino, io ero quello che Mircea Eliade intendeva quando parlava dell'*homo religiosus*; espressione che non si riferisce, certo, soltanto a una persona che si domanda questo o quello... Ricordo una frase geniale, ma unilaterale, di Agostino: *Quaestio mihi factus sum*, «Sono diventato domanda a me stesso». Per quanto mi riguarda, penso di essere divenuto cosciente di me stesso, senza tuttavia «diventare domanda per me stesso». Ero già consapevole del fatto che se uno si interroga, c'è all'origine di questo atto un interrogante che è sempre, più o meno, al di fuori della domanda. Mentre la mia domanda ero io stesso...

Prendiamo l'affermazione di Heidegger: *Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens*, «Il domandare è la pietà del pensare». Una proposizione del genere è anch'essa geniale, ma non riconosce essa pure che c'è sempre qualche cosa di interno – e più essenziale – al movimento dell'interrogare? Sono troppo buddhista per poter pensare altrimenti; e, decisamente, l'interrogare si situa per me su un piano diverso e impegna una problematica diversa.

Gw.J. *In questo caso non saremmo forse ridotti al silenzio?*

R.P. Sì e no. Perché la parola rimane. Ma quando la parola cessa di essere l'estasi del silenzio, essa diviene inautentica. Allorché separo la parola dal silenzio, non ho più altro che quella che si chiama chiacchiera, le parole di cui Matteo dice che dovremo rendere conto (Matteo 12,36). L'uomo dovrà rispondere di ogni parola che non sia un sacramento, che non sia una incarnazione del silenzio, poiché tali parole non hanno alcun valore.

Direi anche che tutto il linguaggio è più che un suono, perché *dice* qualche «cosa» che è al di là del dicibile. Il linguaggio è comunicazione perché ciò che esso trasmette supera il linguaggio. Il linguaggio è in effetti l'arte di esprimere l'ineffabile. Questo ineffabile è il senso del linguaggio nel linguaggio stesso.

Gw.J. *Per arrivarvi, per scoprire una simile densità della parola, non è forse necessario accettare di compiere un enorme percorso? A volte non basta una vita...*

R.P. Sicuramente. Così, per fermarci alla tradizione cristiana, essa non dice che la Parola è il principio, ma che essa è «nel principio» – non è il punto d’inizio, come farebbe pensare, falsando un po’ il significato, la traduzione consueta. «In principio era la Parola». In realtà il principio è il silenzio. È dal silenzio – il Padre, o anche il Niente in certe tradizioni spirituali – che nasce la Parola. E dunque, quando si rompe il legame fra silenzio e parola – mentre la parola è l’incarnazione, la rivelazione del silenzio –, questa parola non è più portatrice di alcunché, è vuota o mentitrice.

Sì, è vero, una vita, o piuttosto *la* vita ci è data per provare questo fatto. La vita, la *mia* vita, che non posso misurare in termini di tempo d’orologio o di tempo solare. L’ossessione dei giorni nostri, per la quale è importante aumentare la longevità umana, ci fa dimenticare di considerare la vita nei termini della sua densità. Pico della Mirandola che morì a trentuno anni, o il grande mistico Jnanadeva (Jnaneshvar) che morì probabilmente ancora più giovane, o Mozart che non visse che pochi anni di più, non avrebbero dunque vissuto veramente? Quando sento dire che la medicina è riuscita a raddoppiare e anche a triplicare la durata della vita dell’uomo, mi piace contrapporre quest’altro dato: gli animali in cattività vivono il doppio rispetto a un animale che vive in libertà. Ma che cosa è preferibile davvero, la cattività di uno zoo o la libertà – anche accettando il rischio di vivere secondo un ritmo che non dipende dal tempo dell’orologio o dal tempo solare? Se dunque serve tutta una vita, se serve *la* vita intera per arrivare a questa parola piena, si tratta comunque della vita misurata sul metro della sua profondità e della sua pienezza, e non in base a un tempo quantitativo e lineare.

Gw.J. *Silenzio e parola. Lei ha scritto molto sul silenzio, in particolare un testo sul silenzio del Buddha. Le piace legare il silenzio e la parola. Di quale parola si tratta? Il silenzio di cui lei parla, è un’assenza di parola? O non è piuttosto l’altra faccia della parola?*

R.P. Il silenzio autentico, certamente, non è assenza di parola. Ma a quale tipo di parola si trova legato? A quella che le tradizioni giudaica, hindu e greco-cristiana chiamano rispettivamente *dabar*, *vac*, *logos* – ossia, in tutti i casi, la parola *primordiale*.

«In principio era la parola», troviamo scritto in India sette o otto secoli prima di san Giovanni. Non è dunque qualcosa di nuovo... Nel Talmud, più o meno all’epoca di Giovanni, questa parola si chiama *memra*, la parola autentica, la più lontana da qualsiasi chiacchiericcio. Orbene, la parola è autentica quando procede dal silenzio. C’è un’affermazione straordinaria di sant’Ireneo (II secolo dell’era cristiana): «Dal silenzio del Padre nasce la Parola del Figlio». La parola nasce dal silenzio. La parola e il silenzio sono le due facce del mistero trinitario. Un adagio arabo dice: «Se le tue parole non valgono più del tuo silenzio, taci». Silenzio e parola sono strettamente legati fra loro. L’estasi del silenzio è la parola.

I testi dell’Aitareya Brahmana e di san Giovanni, e altri ancora, come ho appena ricordato, dicono appunto: «In principio era la parola»; ma la Parola non era *il* principio. Il principio – l’*arché* – è il silenzio. E dal silenzio nasce, appare, si rivela la parola. Il Padre è il silenzio, il Figlio è la Parola, il Logos. E ogni parola che non sia gravida di silenzio non è una parola. Ho già citato quel testo così forte del vangelo secondo cui ci verrà chiesto conto di ogni parola oziosa, inutile (Matteo 12,36)... L’aggettivo impiegato è *aergón*, ossia «che non ha energia», che non è sacramentale, che non è causa di quello che dice. Ma di questo noi abbiamo perso il senso. Ogni parola dev’essere sacramento, deve causare ciò che esprime, altrimenti è priva di forza, è senza efficacia.

Un aneddoto della vita di Gandhi illustra mirabilmente tutto questo. Dobbiamo inquadrarlo nel contesto dell’*ashram* dove allora viveva. Una delle donne dell’*ashram* chiede un giorno al Mahatma

Gandhi nel corso di un *sat-sang* (una riunione): «Vorrei pregarla di far capire alla mia figlioletta che mangia troppi dolci; io continuo a dirle che così si rovinerà i denti, ma non mi sente; se glielo dice lei, forse le darà ascolto». Gandhi alza su di lei uno sguardo triste e non dice nulla. La donna si fa scrupolo di avere sbagliato, di aver detto qualcosa che non doveva dire. Alcune settimane dopo, incontra di nuovo Gandhi durante i servizi dell'*ashram* e avverte il bisogno di scusarsi con lui per averlo forse importunato. «Quando mi hai chiesto di parlare alla tua figlioletta – le risponde Gandhi – anch'io mangiavo molti dolci; ora sono guarito. Portamela, e le dirò che non bisogna mangiarne troppi».

Fino a quando chi parla non ha incarnato personalmente in se stesso quello che dice, le parole non hanno forza. Tutti i discorsi tipo «Siate buoni...», sono semplice bla bla. Prima, devo essere capace di dominare la mia personale golosità per i dolci; solo dopo potrò dire che non se ne deve abusare. «Portamela, le parlerò e lei mi obbedirà»... È questa la forza della parola che esce da un precedente silenzio, matrice di ogni parola. È per questo che la parola, quando è veramente parola, è rivelazione. Ed è per questo che, viceversa, la prostituzione della parola è uno dei più grandi peccati culturali dell'umanità.

Ho riflettuto sulla differenza fra la parola e il termine, il vocabolo¹. Un termine è un segno scientifico destinato a localizzare un ente all'interno di una classificazione; mi aiuta a distinguere una cosa dall'altra. I termini sono semplici etichette che applico alle cose per poterle distinguere, per venderle o per farne una classificazione. Non sono simboli, i quali invece contengono la forza della parola. In ogni parola c'è una quaternità perfetta: ogni parola implica un parlante, un parlato, una cosa di cui si parla e una materia per mezzo della quale si parla – un suono, un fascio di nervi... Tutto questo appartiene alla parola che «era nel principio», perché era veramente nata dal silenzio.

È per questo che il silenzio non va confuso con il mutismo; non è semplice «assenza di parola», ma è il luogo della gestazione della parola. Una gestazione che si compie in virtù della forza stessa della natura, per così dire. Non posso farla nascere, starei per dire, prima dei nove mesi, cioè prima di averla meditata nel tempo normale della gestazione di quello che devo dire. Per questo la spontaneità che proviene dalle profondità, quella che si fa portare dall'*entusiasmo*, nel senso greco di trasporto divino, dipende da un silenzio interiore – allora sei *tu* che parli; mentre l'improvvisazione superficiale, che consiste nell'abbandonarsi alla piccola gioia della casualità, non conduce da nessuna parte. Oggi ci troviamo in una situazione di inflazione verbale in tutti i campi, che favorisce la superficialità di cui siamo vittime.

Gw.J. *Torno alla sua espressione di «realtà tout court». È proprio qui, in mezzo a questa realtà, che lei ha fatto l'esperienza di una dimensione religiosa.*

R.P. Sì. Ed è quasi una tautologia. Perché? La realtà, per dirla in forma molto semplificata, comporta per noi tre dimensioni. Possiamo esprimerci nel modo seguente: noi disponiamo di tre sensi che ci mettono in contatto con la realtà. Benché questa formulazione si sia imposta a me solo più tardi, di fatto sono sempre stato aperto alle tre dimensioni della realtà: la *realtà sensibile*, empirica, che rientra nell'area in cui si esercitano direttamente i sensi tradizionali della percezione; la *realtà che mi viene rivelata dalla ragione* che corregge i dati dei sensi; e una terza dimensione, che si potrebbe chiamare *visione mistica* e che i Vittorini, nel XII secolo a Parigi, chiamavano il «terzo occhio», che è quello con cui accediamo alla terza dimensione della realtà. Jnaneshvar, nel XIII secolo, diceva che il mondo è reale; è la sua apparenza che non è reale, essa è soltanto apparenza. È una sfida per la fenomenologia contemporanea.

La verità dell'uomo si ha nell'equilibrio fra queste tre dimensioni. Le tragedie storiche non sono state generate unicamente dai sostenitori delle prime due, ma anche e fin troppo spesso dall'egemonia di

coloro che si propongono come gli «specialisti» del terzo occhio – donde si generano misticismi di pessima lega.

Tengo a sottolineare fin da ora la coerenza della mia posizione non dualista. La quale mi permette di superare, senza tuttavia cadere nel monismo, le fratture operate sulla realtà dall'epistemologia moderna che nutre (ed è alimentata dal) la tendenza (per non dire mania) classificatoria dell'Occidente. (Che altro sono la maggior parte delle scienze moderne se non sistemi di classificazione?) Io non accetto, per esempio, le divisioni fra ontologia ed epistemologia, tra filosofia e teologia, tra le scienze cosiddette dello spirito e quelle della natura – il che non mi fa cadere, insisto, in un monismo che non ammetta distinzioni. In breve, le tre dimensioni della realtà, che noi cogliamo con i tre occhi, sono inseparabili. La schizofrenia può essere anche una malattia culturale.

Gw.J. *La terza dimensione della realtà si è sviluppata evidentemente in maniera molto diversa nel corso della storia; non è forse questo che spiega la varietà delle religioni? Come comprendere altrimenti la proliferazione delle espressioni religiose, la molteplicità di volti con cui si presenta questo fondo o questa terza dimensione della realtà che viene percepita dal «terzo occhio»?*

R.P. Io spiegherei la cosa con il fatto che la religione attiene alla persona, non dico all'individuo. E siccome la realtà non è monocroma, non è di un unico colore, in effetti ci sono tante religioni quante sono le persone. La realtà non può essere ridotta a una sorta di monismo, e la verità nemmeno. Niente, insomma. Di conseguenza gli uomini, quando si sono svegliati *alla* realtà, hanno scoperto che c'era molto più di quanto si lascia scoprire dagli occhi, molto più di quanto si possa pensare per mezzo della ragione, e che c'è anche qualcosa di più che sembra essere ineffabile, e che tuttavia non può manifestarsi che se questa terza dimensione si incarna, utilizza parole, espressioni che si trovano nel mondo sensibile e nel mondo intellettuale. E siccome il mondo sensibile e il mondo intellettuale sono visti e vissuti in maniera molto differente, ne segue che – grazie a Dio! – esiste una molteplicità di religioni. Sì, grazie a Dio, gli uomini non sono fatti tutti alla stessa maniera né vedono le cose in maniera uniforme. In realtà, ogni persona è *rivelazione*, nel movimento stesso della sua autocomprensione.

Gw.J. *Come mai allora questa realtà profonda, questo centro accessibile al terzo occhio, ha dato luogo nel corso della storia dell'umanità a un insieme di dottrine spesso in lotta le une contro le altre? Non deriva questo dal fatto che ognuna di esse rivendica un rapporto privilegiato con la verità totale? Si impone, in effetti, una domanda essenziale: una religione può pretendere di avere accesso alla verità in maniera esclusiva?*

R.P. Una pretesa del genere è un dato storico. È comprensibile, anche se non mi riconosco in essa. Direi che avanzando questa pretesa non si fa che scambiare la parte per il tutto! In campo religioso, io distinguo nella *religione* tre elementi: la *religiosità*, nel senso positivo di questo termine; poi, quella che con un neologismo si potrebbe qualificare come *religiologia*; e quello che, con un altro neologismo, si potrebbe chiamare il *religionismo*. La *religiosità* è la dimensione profonda di cui noi parliamo qui, è una dimensione antropologica fondamentale, costitutiva di ogni uomo; la *religiologia* sta a indicare la riflessione sulle esperienze religiose, l'insegnamento e la dottrina; mentre il *religionismo* connota l'aspetto sociale, l'appartenenza a un gruppo determinato. Ognuno, infatti, appartiene inevitabilmente a un paese, a un clan, a una casta o a una religione; e questa appartenenza garantisce una certa sicurezza, quella di sapere che non si è soli. Ma, al di là di questa dimensione, e fin dall'inizio della mia vita, io ho avuto la coscienza di essere in contatto con la «terza dimensione» della realtà, di essere aperto e svegliato ad essa.

Gw.J. *Fu portato a questo dal suo contesto familiare?*

R.P. Fondamentalmente, sì, un simile atteggiamento spontaneo era un modo di imitare mia madre e mio padre, entrambi persone eccezionali; se ho un cruccio, è di non averli capiti a sufficienza, ma così è la vita... Resta il fatto che questo atteggiamento di fondo era spontaneo e assolutamente radicale. Sono sempre stato un essere, certo non tormentato, ma di sicuro preoccupato di quello che si chiama oggi il problema religioso. Qual è il senso della vita? A che pro tutto ciò esiste? A che serve?

Quanto alle religioni nel loro aspetto istituzionale, esse sono pervenute a costruire dei sistemi dottrinali in stretta dipendenza dalla cultura ambientale; di qui anche le loro differenze, che molto spesso le rendono incompatibili. Non così per quanto riguarda la dimensione mistica: dal momento, infatti, che quest'ultima coglie, per così dire, il nocciolo ineffabile della realtà, pare ovvio che la visione da essa sviluppata debba valere per tutti. Nella parte, vedo il tutto. Ed è giusto – ma di questo *totum* io non posso parlare che *in parte*.

Ed ecco allora che metto in discussione un ecumenismo sfocato, che tende a diluire le credenze in una specie di tutto informe. Le religioni, invece, vanno prese sul serio. Le religioni sono diverse, ma pretendono di «toccare» l'infinito, il mistero. E questo fa sì che, nella mia piccola visione particolare, posso avere la pretesa di vedere il tutto. Ciò di cui non mi rendo conto abbastanza, è che vedo il *totum in parte*, il tutto nella parte, e spesso, purtroppo!, prendo la parte per il tutto, *pars pro toto*...

Un esempio. Un cristiano o un hindu non si accontenta di avere per sé un pezzettino della torta, ma vuole averla tutta. Dalla mia finestra, io penso di vedere tutta la realtà, e se non sono solidale con gli altri, non mi rendo conto che altri pure pensano di vedere tutta la realtà, loro pure dalla loro finestra. E più i vetri sono trasparenti, meno mi accorgo della finestra attraverso la quale guardo, e più sono tentato di credere che io vedo la realtà *tout court*, perché non presto attenzione alla visione che può averne l'altro.

Paolo dice che la fede procede dall'ascolto (Romani 10,17). Io devo ascoltarti per capire il modo in cui tu vedi la realtà. È questo il microcosmo: io vedo il tutto ma in parte, secondo i miei limiti propri. Sono, pertanto, assolutamente convinto che il Cristo può essere considerato come *il* simbolo – cioè la ricapitolazione o il riassunto – di tutta la realtà. Ma anche il Buddha lo è, e altri ancora. Le varie religioni sono come i colori diversi di questa realtà a più dimensioni. Un concilio delle religioni non può essere come una sorta di «Santa Alleanza» storica mirante a dividere il mondo (religioso in questo caso) in zone d'influenza (e di dominio). Ogni religione ha legittimamente una pretesa di cattolicità, nel senso profondo che permette alla persona concreta di arrivare alla sua propria pienezza (salvezza, perfezione).

Gw.J. *Abbiamo qui un altro capitolo, del quale è evidente il rapporto con ciò di cui ci stiamo occupando al momento. È molto legato, mi pare, alla cultura indiana cui lei appartiene così profondamente.*

R.P. A questo proposito, dovrei parlarle di quel periodo della mia vita che considero uno dei più felici, quello che ho trascorso in India. In realtà, la mia vita è sempre stata percorsa da una felicità profonda, e sono sempre pieno di gratitudine per il dono che me ne è stato fatto. Una volta in India, contavo di stabilirmi definitivamente a Benares (Varanasi). Abitavo in una piccola stanza, che non era nemmeno la metà di questo studio – un tempio di Shiva con un grande terrazzo sulla riva del Gange. Pensavo di rimanervi per tutta la vita. Vi vivevo felice, nella semplicità.

Gw.J. *Una vita quasi monastica...*

R.P. Studiavo, meditavo, scrivevo. Ma ebbi la sfortuna, in questo contesto, di scrivere un articolo che fu scoperto da un professore di Harvard, in America; ne fu conquistato al punto di invitarmi in qualità di *visiting professor*. Era mia consuetudine recarmi una volta al mese dal vescovo di Benares, la città santa dell'hinduismo, e di trattenermi da lui per colazione; nel corso della conversazione, diversi mesi dopo che avevo ricevuto la lettera, feci riferimento a questo invito. «Sa che è un onore che le viene fatto...». Il vescovo mi consigliò di accettare, e fui quasi obbligato a farlo. Andai dunque a Harvard, e il mio corso ebbe un tale successo che immediatamente fui nominato professore per cinque anni. Cominciai col rifiutare, per non essere costretto a lasciare l'India, e allora mi fu proposto di tenere le mie lezioni per un semestre all'anno.

Gw.J. *Per l'altra parte dell'anno, dunque, continuò a soggiornare in India.*

R.P. Sì, passai quattro o cinque mesi negli Stati Uniti, poi rientrai a casa in India, ma conservando i rapporti con l'Europa.

Gw.J. *Che materie ha insegnato?*

R.P. Tenni un corso di religioni comparate. Ricordo di aver tenuto anche un corso sulle Upanishad, sul misticismo indiano, e un altro su un confronto fra il cristianesimo e le religioni dell'Asia, nonché alcuni seminari che proponevano idee abbastanza nuove per l'epoca.

Gw.J. *Il suo incontro con padre Monchanin è precedente a questo periodo?*

R.P. Il periodo di cui le parlo si colloca verso la fine degli anni Sessanta, fra il 1967 e il 1971, e quindi una decina d'anni dopo la morte di padre Monchanin, avvenuta nel 1957. Fu in realtà negli anni 1954-1955 che conobbi Monchanin e Le Saux². Ricordo di aver passato quasi tutta una notte con Monchanin a discutere della Trinità. Meraviglioso. Avevamo dimenticato lo spazio e il tempo; era un controversista formidabile, un dialettico profondo, un'anima greca al cento per cento. Da quel momento siamo diventati anime gemelle. Lo stesso giorno feci conoscenza anche con Le Saux, che davanti a Monchanin, più anziano di lui, taceva. La conversazione si era dunque svolta fra Monchanin e me.

Gw.J. *Le Saux non voleva fondare un monastero benedettino?*

R.P. Esattamente, insieme con Monchanin. Scrissero un'opera a quattro mani su questa impresa. Ma non trovarono vocazioni. Ricordo di aver detto loro: «L'importante è lo *shantivanam* 'il bosco della pace' [era il nome dell'*ashram*], lo '*shantivanam* dello spirito', e non lo *shantivanam* canonico». Mi consideravo come il terzo dello «*shantivanam* dello spirito», accanto a Monchanin e Le Saux. In seguito, sono divenuto il migliore amico di Abhishiktananda (il nome indiano di Le Saux). Insieme abbiamo fatto pellegrinaggi, percorrendo l'India in tutte le direzioni.

Gw.J. *Era lui pure al cento per cento cattolico e al cento per cento hindu?*

R.P. Il *Diario* da lui scritto attesta quanto abbia sofferto per arrivare a questa unità. Negli anni 1954-1956 e anche fino al 1960, Abhishiktananda era lacerato fra due fedeltà che non sapeva come conciliare. Alla sofferenza deve il fatto di essere stato anche fecondo. Io pure avevo sofferto, ma a quell'epoca lo sforzo che mi era costato era in qualche modo ormai alle spalle.

Discutevamo di cose riguardanti la teologia, e per lui questi temi corrispondevano a un enorme problema di coscienza. Gli dicevo allora con una specie di voluta superficialità: «Per me, è evidente; perché te ne fai tanto un cruccio?». Quello che interessava me, in effetti, era l'intuizione, l'esperienza,

mentre per lui la cosa più importante era il lavoro interiore che avrebbe potuto permettergli di arrivare là dove, in maniera quasi naturale, io mi trovavo a mio agio.

Gw.J. *Anche per Monchanin era così difficile tenere insieme queste due tradizioni religiose e spirituali? Era in qualche modo lacerato anche lui come lo era Le Saux?*

R.P. Certamente non come Le Saux. Originario del Beaujolais, Monchanin aveva conosciuto un'intensa attività intellettuale a Lione. Le Saux era bretone. Anche la natura ha da dire la sua in un'esperienza del genere! Monchanin non voleva diventare hindu, e nemmeno indiano. Voleva due cose: capire a fondo l'hinduismo e incarnarsi, con tutta la finezza di spirito che lo caratterizzava, in un paese non cristiano; intendendo questo disegno nel senso più profondo dell'incarnazione cristiana. Ma non si poneva le domande di Le Saux.

Solo alla fine della sua vita Le Saux avrebbe raggiunto la pace e la visione.

Gw.J. *Nell'unità.*

R.P. Nell'unità. Ci furono in realtà due o tre tappe nell'evoluzione di Abhishiktananda. Quando scoprì l'hinduismo in profondità, e in maniera sempre più personale, si rese conto che non era possibile tenere un atteggiamento ispirato al dualismo, e questo gli pose un grave problema di coscienza. Egli si era fatto iniziare al *samnyâsâ*, cioè alla tradizione dei monaci hindu, ma non voleva rinunciare ai suoi voti monastici secondo la regola di san Benedetto, all'interno della Chiesa cattolica; cercò di attenersi a questo compromesso, se così si può dire. Ma per lui c'era, nell'ordine del razionale e nell'ordine del mentale, una incompatibilità assolutamente insormontabile fra hinduismo e cristianesimo.

Gw.J. *Forse vedeva in lei un esempio vivente che gli permetteva di sperare che l'accostamento fosse possibile.*

R.P. Non so, forse. Ma il cammino, è stato lui a farlo, in tutta la sua austerità. Dobbiamo ricordare che un *samnyâsî* rinuncia a tutti i legami con il mondo... Dopo, fu in qualche modo più «umano»; e, lo confesso, sono riuscito a «umanizzarlo» un po'... In occasione di un pellegrinaggio, si sorprese per la prima volta a canticchiare canzoni bretoni che non cantava da trent'anni. Ne pianse. Io pure. Aveva una bella voce. Eravamo grandi amici.

Gw.J. *Dove risiedeva in India? In un «ashram»?*

R.P. Oh, è tutta una storia. Di fatto, era l'*ashram* che Monchanin e Le Saux avevano fondato insieme, lo Shantivanam, nel Tamil Nadu. Ma questo *ashram* non ebbe successo, e se ne resero conto rapidamente. Lo smacco portò Abhishiktananda alla convinzione che la sua vocazione fosse più solitaria; così abbandonò l'*ashram* per impegnarsi in un'esperienza più eremitica. Abitò spesso da me; più tardi si stabilì in un eremo che aveva acquistato a mio nome. Evocando lo Shantivanam, non posso fare a meno di ricordare il nome di padre Bede Griffiths³, un vero santo, che ne fu il terzo *guru*. Egli seppe armonizzare l'ospitalità benedettina con uno spirito moderno, aperto alle scienze, per esempio, e una spiritualità cristiana fecondata dalla sapienza indiana.

¹ Raimon Panikkar, *Words and Terms*, in M.M. Olivetti (a cura di), *Esistenza, mito, ermeneutica. Volume in onore del Prof. Enrico Castelli*, vol. II, «Archivio di Filosofia», Cedam, Padova 1980, pp. 117-133.

² Jules Monchanin (1895-1957), prete di punta impegnato in attività sociali a difesa degli operai e fautore dell'incontro fra hinduismo e cristianesimo. Henri Le Saux (1910-1973), pioniere del dialogo interreligioso, con un percorso personale di esperienza mistica in India [*N.d.T.*].

³ Bede Griffiths (1906-1993), monaco benedettino, si trasferì in India nel 1955 e dopo qualche anno passò nell'*ashram* fondato da Monchanin e Le Saux dove rimase fino alla morte [*N.d.T.*].