

La morte del Cristo e il niente dei mistici

Raimon Panikkar

Gw.J. *A più riprese ha evocato il Cristo, affermando in particolare che egli appartiene alla Trinità – o forse più precisamente, che ne è l'espressione...*

R.P. Parlare del Cristo, significa effettivamente impegnarsi nell'intuizione della Trinità, ma considerandola a partire dall'Uomo. Mi spiego: a partire dal Figlio, in quanto questo Figlio non è soltanto Uno della Trinità immanente ma in quanto riassume in sé quella che si chiama la creazione, pur senza essere staccato dal Creatore. *Unigenitus* e *primogenitus*, dice la Scrittura.

Gw.J. *Come coniuga la morte di Gesù sulla Croce e l'avventura del Cristo come tale?*

R.P. Quello che accade sulla Croce – qui mi avvicino più alla scuola francescana – non è esclusivamente né primariamente un atto di redenzione. Alla famosa domanda: *Utrum homo non peccasset Christum incarnatum fuisse?*, «Se l'uomo non avesse peccato, il Cristo si sarebbe incarnato ugualmente?», i tomisti rispondono di no, perché secondo loro la funzione principale del Cristo è di riscattare l'uomo dalla caduta. Non così la vedono gli scotisti, e nemmeno i Padri della Chiesa, i quali precisano, almeno molti fra loro, che la funzione del Cristo non è riducibile alla redenzione dell'uomo, ma dev'essere vista in una prospettiva cosmica.

Gw.J. *Se dunque la morte del Cristo non ha una finalità esclusivamente redentrice, quale significato più profondo le si può riconoscere?*

R.P. Partiamo da un fatto *storico*: Gesù è morto perché è stato *ucciso*. Su questo punto sarei radicale: Gesù non voleva morire, egli sperava di non morire in quella maniera, aveva paura e avrebbe voluto evitarlo; ma ha sentito che, per una fedeltà più profonda, era necessario che accettasse questa «tragedia», questo esito al quale non era stato predestinato. Non era certamente «volontà del Padre» di torturarlo.

Nella morte del Cristo, i cristiani possono vedere un simbolo ben più profondo di quanto non sia l'esigenza di un riscatto. È in effetti lecito fare uso di altre categorie, di un altro linguaggio, facendo tuttavia attenzione che non divenga un assoluto. Per quanto riguarda i cristiani, dunque, come ho detto, essi possono scoprire nella morte del Cristo il mistero stesso della morte e della risurrezione, nella sua più grande estensione e significato. Prendono allora coscienza del fatto che la morte dipende fondamentalmente da quel processo ultimo, da quel mistero che è *allo stesso tempo* morte e risurrezione. Al punto che lo stesso Cristo, per i cristiani simbolo totale della divinità, è votato alla morte e alla risurrezione in quanto è *l'ecce homo*, un uomo completo. La nostra fede è vana, dice san Paolo, se il Cristo non è risuscitato – se cioè il cosmo di cui siamo essenzialmente parte non risuscita, non partecipa della Vita divina (la Vita della Trinità). Ma dire che se non fosse morto in maniera così tragica su una croce, sarebbe morto in un'altra maniera mi sembra un modo poco serio di considerare la storia – al fondo un idealismo che mette il pensiero al di sopra della realtà. Il gioco dei *futuribilia*...

Così, anche la morte individuale non appartiene solo alla condizione umana, ma alla condizione del Cosmo in quanto tale. Lo vediamo all'interno stesso della Trinità. Questo significa per me la morte del Cristo. Che poi, applicandola all'individuo, la teologia cristiana la interpreti *anche* secondo una prospettiva di caduta e riscatto, è molto comprensibile. *Opus restorationis*, è così che la chiama Riccardo di San Vittore.

Ho già parlato della creazione continua, cioè del fatto che la creazione – tutto sommato – muore e rinasce in ogni istante. Dobbiamo dire semplicemente che l'essere è divenire?

Gw.J. *Lei ha parlato dell'immolazione del Padre e dell'immolazione del Figlio, mostrando così che la Croce è strutturalmente presente nel cuore della Trinità. Direbbe in questa prospettiva che la morte di Gesù, in quanto Cristo, è una manifestazione, un fenomeno di questa «Crux» intratrinitaria?*

R.P. Certamente.

Gw.J. *Di qui la necessità metafisica della morte del Cristo.*

R.P. La morte è prima di tutto una «necessità» fisica. Come uomo, egli doveva morire. Tengo a fare qui un'osservazione. Comprendo la «necessità» nel campo della fisica, ma non in quello della metafisica. Questa «necessità» (che costringerebbe la metafisica a riconoscere una necessità) sarebbe allora meta-metafisica (transmetafisica), e così all'infinito. Di nuovo lo schema di Parmenide: un pensiero (della necessità) superiore all'essere. L'essere, obbligato a sottomettersi alle esigenze del pensiero. Che sarebbe successo se Cesare non avesse attraversato il Rubicone? Non sarebbe più Cesare! È dunque una falsa domanda. I medievali parlavano della *curiositas* come di un peccato dell'intelletto, e Buddha, in questo caso, rifiutava qualsiasi risposta.

Gw.J. *Per ritornare al Cristo, egli deve dunque morire, in quanto la sua morte è l'espressione dell'immolazione intratrinitaria; ma non necessariamente doveva morire in quella maniera...*

R.P. Non c'è necessità nella storia. Dunque non necessariamente doveva morire in quella maniera. Il Padre, per usare il nostro linguaggio umano, *muore* dando tutta la sua realtà al Figlio. In effetti, nella misura in cui il nome che egli porta è essenzialmente relazionale, il Padre dà tutto quello che è generando il Figlio, è pura paternità. In lui si esprime una pura funzione, che non può essere sostanzializzata. Benché i cristiani non l'abbiano sottolineato a sufficienza, la carne partecipa in questa misura al dinamismo trinitario.

Gw.J. *Nella sua opera intitolata «Le Christ avenir», Pierre-Jean Labarrière parla del Cristo come del «punto zero» – quello che scompare, che deve scomparire per compiere la mediazione... La mediazione, infatti, non ha uno spessore proprio; non esiste se non nei termini che essa media. In questa prospettiva, il Cristo sarebbe la cifra dell'identità fra morte e risurrezione, fra scomparsa e manifestazione della vita nuova.*

R.P. Molto giusto. Vi ritrovo l'intuizione del Battista, quando parla della sua relazione con Gesù: «Bisogna che egli cresca e io diminuisca» (Giovanni 3,30). È per questo che i cristiani riconoscono nella vita e nella morte del Cristo il simbolo della realtà intera e dunque della Trinità. E attraverso la storia, attraverso gli avvenimenti storici, essi scoprono quel senso metafisico ben più profondo. A proposito di quello che lei dice di quell'opera, che mi piacerebbe molto leggere, rilevo un punto capitale per una cristologia rispetto all'Asia: la *kénosis*, l'annichilazione del Cristo, che è, a mio avviso, centrale per un dialogo con la maggior parte delle religioni asiatiche.

Gw.J. *Lei dice che non si può invocare lo Spirito rivolgendosi direttamente a lui. Direbbe che invece si può invocare il Cristo – o che, con buona logica, nemmeno il Cristo, in quanto cifra della morte e della risurrezione, può essere invocato per se stesso?*

R.P. Con buona logica, per riprendere la sua espressione, si può invocare soltanto il mistero che si chiama il Padre *per* il Cristo *nello* Spirito, che è, d'altronde, la formula liturgica più comune. Quasi tutte le preghiere liturgiche, infatti, si rivolgono al *Padre*, il mistero divino inesprimibile e senza

nome; e gli si rivolgono attraverso il *Cristo* – il Cristo mediatore –, nello *Spirito*, cioè in colui che rende possibile e la mediazione e la preghiera e il dinamismo totale.

Gw.J. *Ogni incentramento esclusivo sul Cristo non cesserebbe dunque di costituire una distorsione del mistero.*

R.P. Sì. Ogni esclusivismo è una distorsione. Gesù lo ripete in continuazione. «Il Padre è più grande di me» (Giovanni 14,28); «Perché mi chiami buono? Uno solo è buono» (Matteo 19,17); «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Giovanni 14,9), ha visto il mio Padre, e non me. È per questo che non ci si può fermare su di lui: non ci si può fermare, per così dire, che al niente. Bisogna percorrere la propria strada – attraversare la Via, che è la Verità, che porta alla Vita (Giovanni 14,6). Fissarsi sul Cristo, significa mancare quello che Cristo dice di se stesso. Che cos'è dunque? È la rivelazione del mistero, la rivelazione del Padre e la rivelazione dell'Uomo. E la sua umanità è là a ricordarci costantemente che in un simile cammino non dobbiamo dimenticare né abolire il corpo, la materia, il tempo, lo spazio. Da questo punto di vista, l'Incarnazione è in questo contesto la rivelazione più profonda che ci sia del mistero della realtà.

Gw.J. *E non deve servire da pretesto perché ci si fermi a un'immagine o a una rappresentazione. È molto difficile da capire. Accade, infatti, che al «niente» di Giovanni della Croce venga contrapposta Teresa d'Avila e la sua devozione all'umanità del Cristo. Ma questo non deve significare un'obiezione a questo...*

R.P. Sì, è difficile per la civiltà moderna, spiritualmente sottosviluppata. In effetti, che ci si attenga alla rappresentazione è un pericolo presente dappertutto. Ma nel momento in cui mi fermo su una cosa qualsiasi, non sono più nella verità. Dall'altro canto, però, abbiamo bisogno di simboli concreti. Nella spiritualità hindu, c'è un nome che anche gli hindu di oggi utilizzano in maniera individualista, ma che nella tradizione connota invece un senso ben altrimenti profondo; l'*ishtadevata*, erroneamente tradotto con «la divinità della mia scelta», non è la divinità che è oggetto di una mia scelta, bensì l'immagine o l'icona che mi si confà in modo particolare, sicché io possa disporre di un simbolo immaginabile, pensabile ed esprimibile e che sia connaturale, e il cui ruolo non è altro che di aprirmi al mistero ineffabile – il vuoto totale.

Nella grande disputa sulla iconoclastia, nella tradizione cristiana, si trattava di molto più che di una lotta politica o anche di prendere partito a favore di alcuni dipinti. Fu una lotta per difendere il senso reale dell'Incarnazione. In effetti, se manca la possibilità di usare un'icona o ancora più semplicemente un nome – «un nome al di sopra di ogni altro nome» (Filippesi 2,6) –, si perde alla fine la dimensione corporale, fisica, temporale e umana della realtà *tout court*. A quel punto cadremmo in un falso misticismo, nella fuga dal terreno della storia, nella cultura dell'Uno al di fuori del tempo e dello spazio. La negazione dell'Incarnazione.

E invece, la realtà è anche carnale, temporale, materiale. Non soltanto, certo. I due pericoli sempre presenti sono dunque: quello di fissarsi sull'immagine, o sul corpo, o su qualsiasi altra cosa, e quello di un'ossessione di trascendere tutte le cose, in una sfida all'umanità e alla realtà, per approdare, in questa fuga all'infinito, a un Dio che non sarebbe né materia né corpo – e che dunque non sarebbe veramente reale. Al contrario, bisogna ricordare che il niente è veramente niente nella misura in cui è la negazione di tutto ciò che noi possiamo nominare essere. Volere sempre andare «al di là» di tutto, può portarci a lasciare la realtà «al di qua».

Gw.J. *Come interpretare, in questa prospettiva, il «nada», il «niente» di Giovanni della Croce?*

R.P. Sono tentato di interpretarlo come il *neti neti* delle Upanishad. *Ni eso, ni esotro* (Né questo né quello), dice testualmente sei volte di seguito Giovanni della Croce nel disegno di cui abbiamo parlato in precedenza. Questa visione mistica – come ogni pensiero – richiede di essere situata in un contesto preciso.

Il *nada*, nel disegno del Monte Carmelo, è il punto culminante della strada. È la vetta. Prima, non si può parlare di *nada*. La vita di Giovanni della Croce l'ha dimostrato: il *nada* non si trova che una volta che si sia pervenuti alla vetta. In effetti, una volta in cima, non c'è più bisogno di salire, non c'è più pellegrinaggio. *Por aquí no ay camino*, «Qui non c'è più strada» – in senso letterale, non c'è luogo in cui camminare. Questo è il niente. Un simile *nada* è il superamento, non direi della condizione umana, ma di tutto quello che si può considerare come mezzo per...

«Sei dunque arrivato?». «Sì e no». Si arriva alla vetta, ma non al *nada*, al niente. In effetti, è proprio allora che incomincia – proseguendo la metafora di Giovanni della Croce – il volo. Tu puoi volare, perché la vetta implica che ci sia un cielo al di sopra, un cielo che permette che ci si involi, come l'aquila. Maestro Eckhart e Scoto Eriugena aprono entrambi i loro commentari al Prologo di san Giovanni evocando l'aquila, vista, secondo la tradizione giovannea, come simbolo della Trinità. È questo il *nada*: il superamento di tutto – in termini propri a Giovanni della Croce, il superamento di tutto il creato. *Volé tan alto, tan alto, que le di a la caze alcance*, «Volai così in alto, così in alto, che raggiungi la casa», canta in uno dei suoi poemi.

Gw.J. *E in questo superamento, attraverso questo stesso superamento, è raggiunta l'abitazione di tutto il creato, che segna il ritorno a quello che lei chiama «la» realtà.*

R.P. Sì, ed è per questo che, a partire dalla vetta, il pellegrino può esclamare: «Tutta la montagna è mia!». Tutto è suo, in verità, perché egli è arrivato a quella visione in cui il possessore di tutto, o del tutto, non è nessuno. Solo l'Io (Dio) può dire *aham brahman*, «Io [sono] brahman».

Gw.J. *Di fatto, il «nada» quale lo intende Giovanni della Croce, e l'umanità del Cristo quale la vede Teresa d'Avila, non sono così lontani l'uno dall'altra, come si potrebbe pensare, in quanto in Teresa questa «devozione», dal momento che comprende il «nada», non può distoglierla dalla realtà nel senso pieno del termine. Nulla in essa è conservato in maniera rigida; essa non dice: «Voglio dare tutto, ma non questo»... A un'affermazione del genere san Giovanni della Croce risponderebbe in sostanza: «Che un uccello sia legato con un filo o con una fune, il risultato è lo stesso: non può volare»...*

R.P. Fin tanto che si rimane legati da un filo qualsiasi, foss'anche un filo di ragnatela, come dice testualmente Giovanni della Croce, non tutto è stato dato. Se non si muore, non si può risuscitare. Colui che muore solo al novanta per cento è un moribondo. Il cieco è un vedente molto migliore di colui che dispone solo dell'uno o due per cento della vista.

È per questo che la vita dello spirito è così straordinaria, ma allo stesso tempo così rischiosa: essa si muove sempre nell'ordine del tutto o niente, o piuttosto del tutto e del niente. Ricorderà le famose massime di Giovanni della Croce: «Per arrivare a gustare tutto, non vogliate avere gusto per niente. Per arrivare a possedere tutto, non vogliate possedere niente. Per arrivare a essere tutto, non vogliate essere niente». Il tutto non è mai la somma di tutte le parti. *Todo y nada*. *Nonada* è un termine di santa Teresa, e credo che essa utilizzi l'altro termine, così profondo, di *anonadamiento*, non per annientarsi ma per distruggere il suo niente.

Gw.J. *Che cos'è dunque l'amore per lo spirituale?*

R.P. Dal punto di vista antropologico, l'uomo è sede di un doppio movimento, centrifugo e centripeto. All'inizio, un movimento che si può chiamare di assorbimento e assimilazione – accoglienza della realtà per le tre finestre che sono in me (i sensi, l'intelletto, lo spirito): è la conoscenza. Da questa facoltà dipende la capacità che abbiamo di definire tutte le cose. Quando io conosco, le cose penetrano in verità in me, ed è per questo che in tutte le culture – salvo, purtroppo, nella cultura moderna – la vera conoscenza equivale alla salvezza. «Questa è la vita eterna: che conoscano te», dice il Cristo rivolgendosi al Padre (Giovanni 17,3). «Attraverso la conoscenza l'uomo si salva», dice l'Upanishad. «Se conosci Brahman, divieni Brahman». Si potrebbe anche dire: se conosci Dio, divieni Dio. La visione beatifica, è la conoscenza del mistero divino senza intermediari. Siamo lontani qui da uno gnosticismo dualista.

C'è anche un altro dinamismo nell'uomo, un dinamismo centrifugo. In effetti, non puoi conoscere se non vai alle cose, poiché non sono esse che verranno a te. È qui che si situa l'amore. L'amore, è il dinamismo verso l'esterno, verso l'altro, verso quello che si presenta come *bellezza*, al livello stesso di quella che l'uomo chiama *verità*. La verità viene a me; la bellezza, sono io che vado verso di essa. Tu vieni a me, e io trovo la verità; io vengo a te, perché sono attirato dalla bellezza che va di pari passo con la *bontà*, così come ha intravisto un Platone – e la dicotomia che si è operata a loro riguardo è stata mortale. Il dinamismo che mi porta verso l'altro per amore è dunque il contrario della cupidigia che non vede in lui che un oggetto di possesso o di godimento; il tratto proprio dell'amore è, appunto, l'attenzione all'altro. L'amore è donazione di se stesso.

A questo riguardo, tengo ad aggiungere qui una precisazione, in conformità con la mia visione non dualista della realtà, e anche come critica nei confronti di alcune forme della modernità, in particolare quella che chiamo la nascita dell'epistemologia. Affrontando infatti le cose nell'ottica dell'epistemologia, soprattutto quando si tratta di metafisica o di ontologia, si deforma e l'una e l'altra.

Amore e conoscenza, quali ho cercato di descriverli, sono due momenti di una sola e identica attività, che non è altro che l'*atto*, nel senso della scolastica, cioè un agire che integra la totalità dell'essere. L'uomo è dunque questo atto centrifugo e centripeto; è questo atto che mi permette di vivere, quando io vado verso l'altro e l'altro viene verso di me. È proprio per questo che non posso conoscere senza amare, né amare senza conoscere. Se amo senza conoscere, non faccio che testimoniare un sentimentalismo superficiale; e se conosco senza amare, mi abbandono a una semplice apprensione dell'oggetto in questione – una forma di aggressione che traduce una concezione *machista* e decisamente unilaterale dell'atto di conoscere. Calcolo; non conosco.

Ricordiamo che un'etimologia non scientifica della parola francese *connaître* (conoscere) può indurre l'idea di un *naître ensemble* (nascere insieme), e questo è senz'altro significativo. C'è una nascita comune di me stesso e di quello che conosco. Di conseguenza, ogni separazione tra epistemologia e ontologia, che tenderebbe a provare che si può conoscere senza amare, non coglie la conoscenza nel senso pesante che si deve riconoscere a questa parola. Lo stesso vale per l'amore: in quanto tale, esso implica la conoscenza. Per riunirli, non basta dunque mantenerli in armonia esteriore, bisogna provare che l'atto di conoscenza è allo stesso tempo un atto d'amore, e viceversa.

Ecco dove ci porta l'oblio della Trinità: alla dicotomia fra conoscenza e amore. Il linguaggio consacrato parla della generazione intellettuale del Figlio, il Logos, simbolo della conoscenza perfetta, cui si aggiunge immediatamente la processione dello Spirito attraverso l'Amore – senza entrare ora nella discussione fra le Chiese orientali e occidentali, per decidere se lo Spirito proceda dall'amore del Padre e del Figlio o *attraverso* il Figlio. Il punto che mi interessa al momento è unicamente che conoscenza e amore vanno insieme quando essi sono reali (esattamente come è del Figlio e dello Spirito); ma, allo stesso tempo, essi sono differenti.

È su questo elemento che si appunta la mia critica di quella che chiamo l'epistemologia del cacciatore: ci si accontenta di andare verso l'oggetto e di localizzarlo. Ora, la vera epistemologia direbbe che io conosco quando la crescita del mio essere mi permette di abbracciare ciò che conosco, e solo allora c'è conoscenza. Aver separato l'amore e la conoscenza è un segno di degenerazione dell'uno e dell'altra. Allora la conoscenza si degrada in una specie di tecnica per acquistare potere, e l'amore scade nel sentimentalismo. La vera conoscenza implica una certa identificazione. Ciò significa che la conoscenza di un'altra persona (che è insieme anche conoscenza di se stesso) suppone anche di essere conosciuto da essa. Si conosce in quanto si è conosciuto, dice san Paolo.