

INTRODUZIONE AL CONVEGNO

DISCORDANZE CONCORDI: PUO' L'ESPERIENZA CRISTIANA ASSUMERE LA SPIRITUALITA' INDIANA?

Libera rielaborazione di brani tratti da saggi di

Robert Charles Zaehner, Olivier Lacombe, Jacques Albert Cuttat¹

Giuseppe A. Possedoni, Centro Studi Oriente Occidente

Nota: il testo che segue rappresenta una versione provvisoria, redatta con un software sprovvisto dei caratteri necessari per riportare i segni diacritici con i quali vengono solitamente resi, nel modo corretto, i termini sanscriti.

Le pagine che mi appresto a leggere rappresentano una libera rielaborazione – in larga misura fedele agli originali - di testi, o già tradotti o da me resi dall' inglese e dal francese, di alcuni pensatori e indologi del '900: l'accademico di Francia Olivier Lacombe, il diplomatico svizzero Jacques Albert Cuttat, lo storico delle religioni Robert Charles Zaehner e, prima di loro, i padri gesuiti belgi di Calcutta Gerard Dandoy e Pierre Johanns.

Questi testi – devo premettere – sono stati selezionati secondo il criterio di marcare, prevalentemente, alcuni elementi di differenziazione fra le tradizioni religiose considerate, rinviando al Convegno il compito di tracciare e sottolineare, eventualmente, gli elementi di convergenza.

Tornando a Lacombe, Cuttat, Zaehner, Johanns e Dandoy, va detto che essi si iscrivono in quel novero di studiosi dalla cui opera questo Convegno ha tratto spunto. Studiosi – di matrice cattolica - che non e' molto frequente incontrare negli ambienti indologici, non, almeno, in quelli italiani, e che poco o nulla sono stati fino a oggi tradotti nella nostra lingua. E qui ritengo possa giovare un inciso sulla necessita' che qualche istituzione culturale o casa editrice si facessero carico di cio', non escludendo a priori che, qualora se ne presentassero le condizioni, ad assumere l'iniziativa possa essere proprio il nostro Centro Studi.

Non e' questa la sede per tentare un'analisi del perche' questi studiosi sono cosi' poco "frequentati" in Italia; lo e', tuttavia, per evidenziare che essi – a parere almeno di chi vi parla - hanno molto da dire alla contemporaneita' che – come dicevo – li sottovaluta. Tralasciando per il momento Lacombe e Cuttat, ai quali verro' tra poco, vorrei spendere qualche minuto per spiegare il perche' questo Convegno reca il titolo *Discordanze concordi*. Esso deriva da quello di un' opera (*Concordant discord*) di Robert Charles Zaehner, docente a Oxford. Zaehner non credeva - a differenza di quel che invece molti pensano - che le religioni presentassero un'intrinseca unita', che condivdessero un medesimo substrato, bensì riteneva che esse fossero sistemi per molti aspetti discordanti; ogni grande religione - pensava - si rifa' a un proprio testo sacro e fintantoche' si mantiene fedele a quello, i tratti distintivi essenziali che la differenziano da ogni altra restano dati insormontabili.

In realta', il titolo della sua opera Zaehner lo trasse, a sua volta, da san Francesco di Sales, il quale nel suo *Trattato sull'amor di Dio* scrisse che

vi e' bellezza nella musica quando voci veritiere, chiare e distinte si mescolano per produrre una consonanza perfetta, una perfetta armonia, per ottenere l'unita' nella diversita' o la diversita' nell'unita' - una buona definizione delle quali potrebbe essere concordanza discorde o discordanza concorde.

Anche Zaehner, restando in metafora, paragonava i vari messaggi religiosi a strumenti musicali, pensando che - al di la' delle dissonanze che si producono quando ciascuno prova autonomamente, senza seguire alcun spartito – l'orchestra delle religioni fosse in grado di suonare una sinfonia, che pero' l'uomo riesce a udire, assaporandone la bellezza, soltanto se prima egli scarta aspetti, anche fondamentali, di ciascun credo.

¹ Robert Charles Zaehner, *Concordant Discord. The Interdependence of Faiths. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at St. Andrews in 1967-1969*, Oxford, Clarendon Press, 1970; Olivier Lacombe, "Il Bramanesimo", in AA.VV., *La mistica e le mistiche. Il "nucleo" delle grandi religioni e discipline spirituali*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo, 1996, pp. 553-625 (trad. it. dal francese *La mystique et les mystiques*, Paris, Desclée e De Brouwer, 1965); Jacques Albert Cuttat. "L'esperienza cristiana puo' assumere la spiritualita' orientale?", in AA.VV., *La mistica e le mistiche. Il "nucleo" delle grandi religioni e discipline spirituali*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo, 1996, pp.629-820.

Unire discordanze e concordanze in una stessa espressione linguistica verrebbe, allora, a significare che vi è un'armonia nelle diverse e contrastanti voci religiose dell'umanità, ma che essa è percepibile senza che sia necessario ridurre la loro varietà a un sovrachiante e monocorde frastuono.

Questa armonia-sinfonia, per Zaehner, era rappresentata dal teismo e dall'idea di un'Incarnazione divina e di un divino Mediatore.

Tali nozioni - rileva lo studioso - al di fuori del cristianesimo si svilupparono non in accordo, bensì in opposizione al senso complessivo e al tenore dei testi sacri a quelle tradizioni. La somiglianza allora c'era, ma non era genericamente fra le diverse religioni, bensì fra concezione ortodossa cristiana – basata sull'Incarnazione - e concezioni eterodosse non-cristiane, ossia difformi dalle impostazioni dottrinali originariamente codificate. Pertanto, ciò che per Zaehner veniva provato da tale somiglianza non era la presenza di un'intima affinità sottostante a tutte le religioni, ma piuttosto che nell'uomo vi è una tendenza, un desiderio per un Dio incarnato, forte al punto tale da riuscire ad aprire una strada finanche tra le concezioni più intransigenti e irriducibili verso tale prospettiva.

Zaehner fu attento a creare uno sfondo per un possibile incontro fra cristianesimo e religioni non cristiane, in particolare indiane, nel quale fossero il più possibile evitati i rischi di sincretismo o “filosofia perenne” da un lato e di relativismo dall'altro; vale a dire quei due generi d'abbaglio per cui si ritiene che, su un piano concettuale erroneamente presunto come massimamente elevato e onnicomprensivo, sia possibile attuare una sintesi fra i contenuti delle varie religioni; oppure si pensa che, per attenuare o risolvere i conflitti tra le varie religioni e le loro pretese di essere ognuna l'espressione suprema del Vero, si debba sfumare o addirittura rinunciare alla nozione dell'unicità e dell'universalità del Cristo Gesù di Nazareth.

Per Zaehner, invece, Gesù era il punto in cui era possibile l'incontro fra religioni di tipo mistico e immanentistico dell'Asia (induismo, buddhismo, taoismo) e religioni di tipo monoteistico trascendentale e profetico (giudeo-arabe e zoroastrismo iranico). Le religioni del primo tipo, secondo lo studioso, non sarebbero in contraddizione con alcun elemento fondamentale del cristianesimo e, anzi, mostrerebbero un progressivo avvicinamento all'idea di un Dio personale distinto dall'anima umana; inoltre, le loro rappresentazioni di un Dio incarnato, quantunque incomplete, prefigurerebbero validamente l'Incarnazione cristiana. Egli notava che, morendo in croce per i suoi, Cristo dimostrò l'assolutezza dell'amore divino verso gli uomini, in modo analogo a ciò che viene esemplificato sia dalla figura di Krishna, l'*avatar* (o incarnazione) del supremo dio Vishnu, qual è tratteggiata nella *Bhagavad-Gita*, il testo che forse più di ogni altro ha influenzato la spiritualità hindu; sia nella dottrina buddhista del *bodhisattva*, la persona essenzialmente di *bodhi*, ovvero di risveglio, d'illuminazione, che rinuncia al suo *nirvana*, alla sua personale liberazione dai condizionamenti del mondo fenomenico, per aiutare le altre creature a compiere il loro cammino spirituale. Ascendendo al Padre, Gesù, per Zaehner, mostrò quale sarebbe stato - dopo che la sua venuta aveva sanato la lacerazione intervenuta fra Creatore, creature e creazione - il destino dell'uomo; un destino che, dopo di lui, l'uomo non avrebbe più dovuto cercare né in quell'isolamento o unità assoluta di sé con se stesso (*kaivalya*) preconizzato come stadio apicale dal *Samkhya-Yoga*, né in quell'estinzione di sé (*nirvana*, che significa “la dove il vento non spira”) posta come meta finale dal buddhismo, né in quell'identificazione-indistinta fusione fra se stesso e Sé universale (identità *atman-brahman*) obiettivo supremo del *Vedanta*, bensì nella comunione, nella relazione d'amore con Dio. E ancora, riguardo all'intera vicenda dell'Incarnazione e della Resurrezione, essa, per lo studioso, confermava la profezia di Zoroastro, il profeta dell'antico Iran, secondo il quale nell'ultimo giorno l'uomo sarebbe resuscitato, in corpo e anima, per vivere in gloriosa armonia, com'era nelle intenzioni divine che dovesse essere, con la totalità dell'universo e il suo Creatore.

Insomma - e qui mi rifaccio ad alcune considerazioni che il prof. Pedro Rodriguez Panizo svolge in un suo testo² -, agli occhi di Zaehner il Cristo Gesù di Nazareth fu in qualche modo preparato dall'induismo della *Bhagavad-Gita* e dall'idea, in essa tracciata, di *avatar*, l'incarnazione divina che appare di tanto in tanto nella Storia per aiutare un'umanità la quale, ormai accecata e fuorviata dall'errore, sarebbe altrimenti persa dal punto di vista spirituale. Dal canto suo, il buddhismo, specie nella sua corrente *mahayana*, propose, con la nozione di *bodhisattva*, una generosità e un'abnegazione illimitate, che richiamano in qualche modo quelle che il Dio cristiano manifestò nei confronti dell'umanità morendo sulla Croce. E ancora, il modo in cui l'Incarnazione avvenne, nella *kenosis*, o svuotamento della gloria divina, e nella debolezza, sarebbero state prefigurate - per lo studioso inglese - nella nozione cinese di *Tao*, che, seppur restando sempre indefinibile, vuoto e inattivo, nondimeno è ciò da cui scaturisce ogni realtà; mentre, infine, gli insegnamenti di Zoroastro sarebbero una profezia della Resurrezione di Cristo e del mondo, trasfigurato, a venire.

² Pedro Rodriguez Panizo, Pierre Johannes *El encuentro entre el cristianesimo y las grandes religiones en la obra de Robert Charles Zaehner*, Dissertazione dottorale presentata alla Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1994.

Per esemplificare ancora, in altro modo, la riflessione a monte del titolo di questo Convegno, può risultare utile anche considerare un brano tratto dall'introduzione dell'opera *Vers le Christ par le Vedanta*³, di Pierre Johanns, uno degli autori citati inizialmente, che fu docente nel Collegio universitario "S. Francesco Saverio", a Calcutta. Si tratta di un punto di vista tutto interno al panorama indiano, poiché' ciò che l'autore prende in esame è' il *Vedanta*, ovvero uno dei sistemi filosofici tra i più' complessi e sublimi elaborati dal pensiero indiano, nel quale, tuttavia, confluiscono varie correnti, le quali sono contraddistinte da elementi che appaiono talvolta inconciliabili:

Le dottrine del Vedanta - scrive però' Johanns - non sono autocontraddittorie, ma si contraddicono vicendevolmente per il fatto che ciascuna erroneamente prende per l'interessa della Verità' ciò' che invece è' solo una parte di essa; così' allo studioso che si accosta alle varie correnti del Vedanta, esse paiono membra scollegate che aspettano un'anima comune per nascere alla vita e al progresso. ... Non c'è' alcun mare tra la filosofia vedanta e la filosofia cattolica, piuttosto il mare c'è' tra le varie correnti del Vedanta ... se i filosofi indiani delle varie correnti vedanta sapranno trovare un'armonia fra le loro affermazioni, avverrà' che le loro rispettive dottrine, attualmente ancora scollegate, si trasformeranno in un sistema, e quel sistema sarà' il Tomismo, o qualcosa di molto simile. Nella filosofia cattolica tomista si possono infatti rinvenire tutte le più' importanti dottrine che si incontrano nelle varie correnti del Vedanta, ma il sistema tomista è' un tutto organico, un'armonia nella quale i differenti sistemi vedantici trovano ognuno il loro posto; le loro discordanze scompaiono e le membra staccate finiscono col formare un unico corpo di verità'. In altre parole, le varie filosofie che compongono il sistema Vedanta si muovono nella stessa direzione della filosofia cattolica, soltanto che, poiché' ancora non si sono incontrate, è' evidente che non hanno ancora raggiunto l'unico Obiettivo verso il Quale tutte sono protese; esse sono ancora viandanti lungo la strada e non ancora in possesso della Verità', che tutte ammettono essere una. Gli indiani troveranno Cristo se riusciranno a trovare se stessi interamente, e bene sarebbe cercare di far comprendere loro tale nozione, manifestargli che i cattolici marciano con loro su un comune terreno lungo una via che conduce a Cristo attraverso il Vedanta.

Certamente, il metodo indicato da padre Johanns non è' l'unico possibile - e qualcuno, inoltre, potrebbe obiettare, ritengo a ragione, che il Tomismo non esaurisce da solo la vastità' dell'esperienza cristiana. Ma mi pare opportuno evidenziare che la riflessione sul suo pensiero, come su quello di Zaehner, circa il modo in cui procedere nel confronto fra religioni e correnti filosofico-religiose, possa richiamare alla mente il quadro di Rene' Magritte, "L'impero della luce", scelto per rappresentare visivamente questo Convegno. Se nella quotidianità' ci capita di soffermarci sugli effetti che la luce produce durante le diverse fasi della giornata, possiamo certamente provare intense emozioni davanti allo spettacolo offerto dalla varietà' delle sue effusioni; ma se non conoscessimo il dipinto di Magritte, probabilmente non riusciremo mai a immaginare che effetti di luce come quelli che vi sono raffigurati - e che nella realtà' è' impossibile osservare simultaneamente - possano invece coesistere, suscitando in noi qualcosa che, oltre ad essere reale, è' anche assolutamente nuovo; vale a dire, un'emozione capace di toccarci altrettanto in profondità' della suggestione evocata dalle visioni che la luce ordinariamente inscena in natura. Le differenti illuminazioni raffigurate nel quadro di Magritte, incompatibili nella realtà', danno nondimeno vita, sapientemente assemblate dall'artista, a qualcosa di originale e, per giunta, ispirante, in cui, per di più', i singoli aspetti rappresentati mantengono le loro forme, senza perderle, come invece avviene in altre correnti pittoriche, in un magma di colori, che può' forse anch'esso suscitare emozioni, ma al prezzo di una rinuncia totale ai contorni delle cose. Nell'opera di Magritte, invece, qualcosa che non esiste nella realtà' produce nell'osservatore un'emozione vera senza abdicare alla realtà'. La chiave - com'è' evidente - sta nella sensibilità' dell'autore, nella sua peculiare capacità' di cogliere ciò' che per gli altri resta invisibile e di saperlo mostrare in modo esteticamente eccelso e universalmente comprensibile. Un po' come l'Incarnazione cristiana costituisce la chiave per accedere alla sfera in cui le religioni possono, senza vanificarsi, integrarsi.

Venendo, adesso, a Olivier Lacombe e a Jacques Albert Cottat, vorrei preliminarmente dire che il primo, mancato da pochi anni, fu, tra l'altro, maestro della docente Amalia Pezzali, di Bologna, presso la quale, durante i miei studi universitari, ho appreso quelle nozioni indologiche che ancora oggi nutrono il mio interesse, e - mi si consenta di dirlo - amore, per le culture e le visioni religiose del grande subcontinente asiatico.

Lacombe in uno dei suoi saggi a mio avviso più' significativi si chiede se e in che misura le dottrine indiane possano essere per la riflessione cristiana spunto per un'ulteriore crescita. Due, essenzialmente, sono gli orientamenti che egli segnala al riguardo: quello pluralista, secondo il quale il cristianesimo indiano dovrebbe elaborare una nuova sintesi dottrinale seguendo schemi e categorie ereditati dalla tradizione e dalla cultura indiane; e quello secondo il quale, invece, la sapienza e la tradizione cristiane, cattoliche in particolare, possiedono la necessaria capacità' assimilatrice per integrare le verità' parziali proposte dai vari sistemi filosofico-religiosi elaborati dall'uomo. Secondo Lacombe, è' necessario attendere che si compia quello stesso processo di trasformazione, già' subito dal pensiero greco, attraverso il quale anche il nuovo pensiero teologico indiano potrà' divenire elemento della visione cristiana; naturalmente, non sostituendo *tout-court* il retaggio della sua antichità', bensì' in vitale continuità' con esso, ma senza mai dimenticare che l'universalismo non è' un aspetto accessorio e, anzi, deve restare l'obiettivo principale al quale eventualmente

³ Pierre Johanns, sj, *Vers le Christ par le Vedanta* - I - Çankara et Ramanuja, Louvain, Museum Lessianum, 1932 (trad. fr. dall'inglese di Michel Ledrus, sj).

subordinare anche l'esigenza di salvaguardare l'originalità delle diverse culture. Un equilibrio assai difficile, tra la loro esigenza di contribuire creativamente all'elaborazione teologica e filosofico-religiosa, e l'esigenza ancor più impellente della verità, che non tollera nessuno snaturamento, né di piegarsi ai particolarismi culturali. Occorre dunque assumere o recuperare una volontà di interpretazione comprensiva e amorevole, analoga a quella che in età patristica i dottori cristiani ebbero verso il mondo greco-romano. Per esemplificare, Lacombe cita un editoriale di padre Gerard Dandoy, che nel 1925 scriveva così

*Non vogliamo distruggere, ma costruire. Noi continueremo a riconoscere la verità, la bontà, la bellezza ovunque si trovino, e per quanto parziale sia la modalità della loro manifestazione. Pur essendo sicuri che le nostre personali convinzioni religiose sono le uniche pienamente e assolutamente vere, nutriamo tuttavia troppo rispetto per ogni fede sincera e ogni opinione seria per insultare, diffamare o minimizzare il valore di un'altra credenza, quale che essa sia. Il nostro intento non è di far uscire l'India da se stessa per farla entrare in una dimensione estranea al suo cuore, ai suoi ideali e al suo genio, ma di aiutarla a divenire pienamente se stessa, indicandole la sua vera meta e mostrandole la via per realizzarla, per metterla così in grado di dispiegare completamente il suo genio peculiare e - per certi versi - unico*⁴.

Nel metodo delineato da Dandoy, Lacombe non ravvisa alcun tatticismo, ma l'espressione di una profonda convinzione che la storia religiosa dell'India lascia trasparire una vera e propria *preparatio evangelica* e, inoltre, che anche nel cammino di questa tradizione asiatica è segretamente riposta la consapevolezza che il proprio adempimento e il proprio sbocco non possono che essere in Cristo e nella sua Chiesa.

La millenaria ricerca di Dio condotta dall'India - secondo Lacombe - è ricca di intuizioni metafisiche "vere e forti", di presentimenti dell'economia della Grazia, di echi del passaggio del Dio d'amore. Tuttavia, essa, nonostante la sua flessibilità e la sua capacità di assimilare elementi eterogenei, non riesce a pervenire a quella saggezza perfetta e assoluta cui mira e che gli hindu si attendono. "Ne consegue - nota lo studioso, richiamandosi alle succitate indicazioni di padre Johanns riguardo al *Vedanta* - che i frammenti trascendono l'insieme e attendono di essere nuovamente raccolti e radunati in una sintesi cristiana, e, paradossalmente, più hindu dell'induismo".

Gli hindu potranno quindi accettare la filosofia cristiana senza rinunciare ai loro grandi filosofi, ma trovando una mediazione fra le loro dottrine, che potrà essere raggiunta soltanto scartando quanto in esse vi è di falso.

Lacombe prende a questo punto in esame ancora il *Vedanta*, e, rilevando che certamente questo sistema non è soltanto una filosofia, osserva che le intuizioni in esso presenti quali frutti derivati dall'indagine razionale nella sfera metafisica sono incluse nella sapienza cristiana. Egli, fra l'altro, evidenzia che Shankara, capo di questa scuola, possiede un senso straordinario della pienezza, della purezza e della semplicità assolute dell'Essere divino; il pensatore indiano sostiene che Dio non possiede, ma è i suoi attributi (essere-coscienza-beatitudine, ovvero, in sanscrito, *sac-cid-ananda*), afferma cioè che i suoi attributi sono identici all'essenza divina. In tal modo giunge a cogliere la semplicità perfetta di Dio e intuisce che "Dio è del tutto indipendente e irrelato. Infatti un Dio che è la semplicità stessa non può diventare il mondo, né parzialmente né totalmente. Pertanto, quale che sia il mondo, Dio non ne dipende e non vi si relaziona". Ma Sankara riesce a pervenire a tali certezze - sottolinea Lacombe - solo al prezzo di vanificare la realtà del mondo e considerarlo metafisicamente illusorio. Per essere certo che tra Dio e il mondo non si stabilisca alcun rapporto di dipendenza, egli elimina la possibilità di relazione sopprimendo il punto d'arrivo. Egli, inoltre, non accetta che l'assoluto possa pensare un mondo ideale, né volere un mondo reale, per timore di introdurre nell'Assoluto la molteplicità e il divenire. La distinzione delle persone e degli esseri individuali non è che un riflesso dell'illusione cosmica. Dio è transpersonale e appare come persona solo in funzione di questa illusione.

Per contro, un altro grande esponente del *Vedanta*, Ramanuja, sensibile invece ai valori personali e a quelli della relazione, ammette in Dio la realtà sia di un mondo di anime sia di una materia o una natura gloriosa, "terreno comune in cui l'anima e Dio s'incontrano per manifestare il loro mutuo amore e godere delle manifestazioni di questo amore". Questo mondo precede, dal punto di vista ontologico, il nostro mondo temporale, che è situato - come dire? - ai "margini" dell'essere divino, ma non lo precede nel tempo, perché il mondo temporale non ha né inizio né fine assoluti. La vocazione delle anime è di liberarsi dal mondo della miseria e della trasmigrazione, di ritornare al mondo della gloria, per ritrovarvi se stesse e Dio.

I punti di vista complementari dei due grandi capiscuola del *Vedanta* - ma ve ne sono altri, dei quali sentiremo parlare nel corso del Convegno - potranno pertanto raggiungere il loro equilibrio solo in una sintesi più alta, che conduce, per lo studioso francese, alle soglie del Tomismo; il risultato sarà ottenuto, cioè, soltanto compiendo l'inevitabile passaggio verso la metafisica di Tommaso d'Aquino, dove i diritti della semplicità e della trascendenza assolute di Dio sono salvaguardati senza infirmare la realtà effettiva del mondo creato liberamente per un atto d'amore.

⁴ Citato in Olivier Lacombe, "Il Bramanesimo", in AA.VV., *La mistica e le mistiche. Il "nucleo" delle grandi religioni e discipline spirituali*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo, 1996, p. 612.

Il *Vedanta* però – continua Lacombe – non vuole essere esclusivamente una filosofia, ma anche una disciplina di salvezza attraverso la conoscenza e l'amore, ovvero una risposta non solo alle aspirazioni umane, ma anche a quelle che unicamente il Dio cristiano può risvegliare nelle sue creature. Vi riesce? – si chiede lo studioso - e al riguardo osserva che anche in questa visione asiatica si avverte, in alcuni dei suoi momenti più alti, l'operato della Grazia, la quale tuttavia – aggiunge - riesce a farsi strada unicamente attraverso costruzioni dottrinali, strutture spirituali e psichiche, rappresentazioni simboliche e riti soltanto nella misura in cui sono “sani”, e cioè idonei a sostenere la sua azione.

Lacombe esamina inoltre un secondo aspetto di estrema rilevanza, quello dell'esperienza mistica: la mistica – egli scrive, richiamandosi a una definizione piuttosto generica e prudente del termine – designa quella sfera che ha rapporti con il Mistero ed è caratterizzata da stati psicologici, non ordinari e superiori, nei quali vi è da un lato quasi l'eclissamento del pensiero astratto e discorsivo, dall'altro il contatto immediato dello spirito con la realtà posseduta direttamente. Nell'accezione cristiana, però, quella mistica si configura come un'esperienza, nella fede e attraverso la carità, di Dio nella sua deità stessa, nella Sua libera presenza di Grazia. Si pone pertanto il problema se la mistica esista solo nel cristianesimo, se vera mistica sia soltanto quella cristiana, o se invece vere esperienze mistiche sono reperibili anche in altri contesti religiosi e, in primo luogo, in quello indiano, che presenta un patrimonio grandioso di ricerca in questo campo, protrattasi per oltre tre millenni.

Lo studioso fa a questo punto riferimento allo *yoga*, metodo per eccellenza della spiritualità indiana, che solitamente si definisce come “arresto del flusso, delle fluttuazioni della mente”, una definizione che conferma già in sé una svalutazione del pensiero astratto e discorsivo. Si tratta di un'evacuazione totale delle immagini e delle idee, che si oppone alla normale e spontanea attività mentale col fine preciso di favorire un contatto immediato dello spirito umano con la realtà posseduta direttamente. Quest'ultima è, pressoché unanimemente, identificata dalle dottrine indiane, come il *Se'*, il *Se* stesso, nucleo, centro, realtà più intima di ogni altra e fondamento metafisico, di natura spirituale, su cui poggiano tutte le strutture fisiche e psichiche e tutte le attività dell'uomo. Fare esperienza del *Se'* - scrive Lacombe - è come *inabissarsi in un'esistenza indifferenziata, in un mare d'innocenza ontologica, anteriore alla vita morale, di cui l'India conserva la nostalgia e in cui aspira riposare.*

Insomma, si tratta di una presa di coscienza di una perfetta semplicità che sospende e rigetta il verbo interiore e per la quale gran parte dell'approccio riflessivo dell'Occidente risulta inutile; un atto dello spirito che si fonda proprio sul rifiuto dei suoi atti spontanei. Un'immersione e un riposo nel profondo di se stessi, che si può definire *n s t a s i*; non una discesa agli inferi - evidenzia Lacombe -, bensì in quella regione dove si situa la sorgente della bontà essenziale, ontologica che Dio ha posto nel cuore di ogni creatura, ma che però si ottiene solo al prezzo di una rinuncia totale alla parola interiore, che però è ciò in cui si riflette il nostro essere persona.

In tutto ciò vi sono grossi rischi, che s'innescano allorché l'esperienza del *Se'* viene ritenuta apicale. Nel momento, cioè, in cui il *Se'* o anima individuale - l'*atman* - viene identificato con il *Se'* universale, l'Anima del mondo, detto *Brahman*. Implicita in questa identità è l'idea - condivisa in India - di un *Se'* individuale increato, che taluni - come nel *Samkhya* o nel Jainismo - pensano completo e rinchiuso su se stesso, come monade isolata al di là della quale null'altro esisterebbe; mentre altri, invece, e sono la parte maggioritaria, ritengono sia tutt'uno con la Realtà suprema e assoluta, considerando illusoria la sua finitudine e quindi ingannevole il sentimento-percezione di esistere come entità individuata.

Questi “errori”, queste “*semiverità incerte e maldestre*” - come li definisce Lacombe - riguardano la concettualizzazione dell'esperienza del *Se'* e non, certamente, la sua autenticità, benché naturalmente possano potenzialmente risultare fuorvianti per alcuni che non ne comprendono perfettamente le deficienze. Ma, a prescindere da questo aspetto, resta il fatto che l'esperienza del *Se'* - benché riguardi una realtà spirituale creata e rimanga perciò nell'ambito della natura e delle potenze naturali - rappresenta l'essenza stessa della vita religiosa dell'India.

È vero: tale esperienza si situa in una profondità così abissale che la presenza divina, pur senza essere attinta direttamente, si lascia presentire nel modo più vivido che all'uomo è consentito e, dunque, risulta meno offuscata che non ad altri livelli psichici (quelli del pensiero discorsivo, simbolico, astratto). Nondimeno, anche in queste regioni dell'anima – dove i moti dell'intelletto e del cuore incontrano meno ostacoli – il rapporto con Dio, per quanto più trasparente e intuitivo, resta sempre mediato, e quindi indiretto, “*a meno che non venga a sussumerlo una grazia mistica soprannaturale*”.

L'esperienza del *Se'*, dunque, potrebbe essere definita una pregustazione del Mistero, che rifiuta qualsiasi mediazione dell'intelletto per non introdurre alcun diaframma; tuttavia deificarla per Lacombe sarebbe certamente un abuso, poiché nonostante il suo carattere profondamente religioso, essa giunge al massimo all'Uno indifferenziato, ma non procede verso l'ulteriore contemplazione della Trinità.

Tuttavia, la sua peculiare vocazione, fa sì che l'India si addentri così in profondità nella dimensione metafisica che, seppure a tentoni, giunge ugualmente a svelare, al di là degli abbagli dottrinali, verità essenziali. E in alcuni sviluppi del suo pensiero arriva a scoprire che l'anima individuale - senza cessare di amarsi intensamente, in quanto immagine di Dio - è portata ad amare Dio di un amore che le è consustanziale, che sussiste prima della sua libertà e prima della sua facoltà di conoscere. Tali sviluppi si spingono fino a scoprire la dimensione personale del Divino e l'esistenza di un ordine della Grazia cui l'anima risponde abbandonandosi. Siamo qui, oramai, nel campo della *bhakti*, letteralmente della "partecipazione" dell'anima al Divino, come "compagna" della Divinità. *Bhakti* che tuttavia ha conosciuto anch'essa, nel tempo, alcune impure contaminazioni, ma esaminando la quale non si può non trarre l'impressione che il Dio cristiano, quello "vivente", della Grazia, abbia, almeno in talune occasioni, segretamente corrisposto, senza rompere l'anonimato che gli "imponessa" il velo dei miti hindu, alla sete spirituale di alcune anime indiane, fino ad elevarle - come traspare da certi esempi di lirismo religioso, specie del Sud del Paese - al livello di stati mistici che appaiono autenticamente soprannaturali.

Dunque, venendo ora a Jacques Albert Cuttat, bisogna respingere risolutamente l'esclusivismo religioso al quale è incline l'occidentale e che tanti cristiani hanno manifestato verso la spiritualità orientale. Infatti, quel che un esclusivista esclude rifiutando le spiritualità dell'Asia, non è altro che la dimensione spirituale dell'anima in quanto «naturalmente cristiana» (*naturaliter christiana*), ovvero uno dei fondamenti della stessa via cristiana di salvezza. Egli misconosce in tal modo che la Grazia non abolisce la natura, ma la presuppone e la perfeziona.

Bisogna però respingere ugualmente l'estremo opposto, il *sincretismo*, al quale inclinano gli asiatici e quanti fra gli occidentali si entusiasmano per la mistica orientale. Esso consiste, per esempio, nel dichiarare che l'Incarnazione, ossia il Cristo, non è in fondo altro che una «manifestazione» o «discesa» (*avatara*) del Divino (Vishnu o Shiva); che l'amore cristiano è essenzialmente identico alla *bhakti* hindu; che lo *yogin* è un santo, e simili. Il sincretismo spirituale consiste nel confondere ciò che è generale con ciò che ha valore supremo, ciò che è comune con ciò che è specifico. Il sincretista scambia, cioè, gli aspetti comuni per il sostrato ultimo, confonde le fondamenta con il tetto.

Si tratta, com'è facilmente comprensibile, di un atteggiamento superficiale, come risulta, per esempio, dal fatto che l'espressione «unione con Dio» può assumere due significati del tutto diversi e perfino opposti. Unione può avere il significato di diventare ontologicamente uno, essere assorbito nella sostanza divina, dunque *identità* o *fusione* con la Realtà suprema. Ma unione può anche voler dire unirsi alla volontà divina, identificarsi con l'intenzione divina, ossia *società*, *comunione* con Dio. L'unione presa nel primo significato è una delle caratteristiche essenziali dello *yoga*, ossia della via di realizzazione spirituale che sembra caratterizzare tutta la spiritualità asiatica. Quanto all'unione nel significato di comunione, essa è un tratto specifico delle spiritualità monoteistiche (ebraica, cristiana e islamica) e di ciò che, per il cristiano, è la loro espressione più pura: la santificazione, vale a dire l'imitazione di Cristo.

Se le cose stanno così, vuol dire che la Realtà suprema con la quale l'uomo tenta di unirsi ha, per il mistico orientale, un significato diverso che per il monoteista. Di conseguenza, i procedimenti e gli atteggiamenti interiori, le vie spirituali orientale e monoteistica non possono non avere caratteristiche fondamentali differenti e perfino divergenti. Queste divergenze sono assolutamente decisive e non si lasciano dissolvere nella mistica. Il postulato del sincretismo - che vuole ridurre i contrasti tra Oriente e Occidente ad altrettante vie equivalenti che conducono alla stessa vetta divina - denota mancanza di serietà scientifica, confusione spirituale e boria intellettuale. Le spiritualità asiatiche e monoteistiche - in particolar modo lo *yoga* e l'esperienza cristiana - si presentano, in realtà, come altrettante vette distinte che s'innalzano su una medesima base, da un medesimo suolo.

Ma una volta scartati tanto l'esclusivismo quanto il sincretismo - posto cioè che la spiritualità asiatica e la spiritualità monoteistica non devono né escludersi a vicenda né camminare fianco a fianco, indipendenti e sullo stesso piano - resta irrisolto il problema dei rapporti che uniscono fra loro i due poli spirituali dell'umanità.

A prima vista, sembrano prevalere le divergenze radicali, ma ciò non toglie che, su un piano più profondo e, al contempo, più elevato, le due spiritualità possano, al contrario, fecondarsi reciprocamente. Nel mondo dello spirito, infatti, la netta distinzione finisce con l'unire veramente senza confondere, mentre un trattamento uniforme che cancella i limiti non fa, in realtà, che separare, visto che i veri valori non sono mai intercambiabili, mai equivalenti.

Pertanto, la prima domanda che si pone è questa: esiste nella spiritualità asiatica un atteggiamento d'animo fondamentale, un orientamento centrale, che sia in rapporto *complementare* con l'atteggiamento fondamentale del monoteismo?

È possibile accoppiare in *un'unità di tensione* spirituale queste due correnti della spiritualità umana senza confonderle né separarle, un po' come nel Cristo la natura umana e la natura divina, inconfuse e inseparabili, sono unite nell'indivisa persona dell'Uomo-Dio?

E, qualora la risposta sia affermativa, sorge subito un'altra questione: poiche' il rapporto tra Oriente e Occidente, per consentire una complementarita' nell'unione, non puo' essere una semplice giustapposizione, ma dev'essere una subordinazione gerarchica, bisognera' sapere quale di queste due grandi vie spirituali - lo *yoga* nella sua accezione piu' ampia e la santificazione delle religioni monoteistiche - e' in grado d'inglobare l'altra senza mutilarla dei valori positivi essenziali e, piu' precisamente, quale delle due e' abbastanza comprensiva per assumere l'altra in se stessa e condurla alla sua *perfezione*.

Una prima risposta a questa domanda presuppone che si esaminino piu' da vicino lo *yoga* e la santificazione cristiana come archetipi, il primo della spiritualita' asiatica e la seconda della spiritualita' monoteistica.

Lo *yoga* parte dall'idea che il corpo e', da una parte, la sede della coscienza dell'io, dell'individuazione, e, dall'altra, un microcosmo, un mondo in miniatura. Grazie alla pratica delle tecniche io dimentico che questo corpo e' il mio. La mia coscienza si dilata in coscienza cosmica, totale e impersonale. Così universalizzata, «cosmicizzata», la mia coscienza, arrivera' progressivamente a trascendere il cosmo, a diventare il tutto. Il corpo serve così da trampolino per liberarsi dal corpo stesso e, con cio', dal mondo, dal non-io; si tratta dunque, facendo leva su cio' che e' periferico allo spirito - il «corpo cosmico» -, di allontanarsene per ritrovare la via verso l'interno, di spiritualizzarsi liberandosi da tutti i legami con il mondo.

Se confrontiamo la postura centrale dello *yoga*, detta del loto, con i gesti delle preghiere delle religioni monoteistiche, la divergenza dei due orientamenti diventa quasi visibile: il primo riporta la coscienza dall'esterno verso l'unico e totale interno; il secondo, a partire dall'interno, la innalza in avanti, oltre l'io, il mondo e il prossimo, verso Dio.

Il contrasto qui espresso e' il seguente: nella prospettiva biblica, quel che ci separa da Dio non e', come in Oriente, la finitezza del nostro io, ne' quella del mondo: infatti, creati l'uno e l'altro da Dio, tutti e due sono voluti da Lui. La nostra finitezza non fa che *distinguerci* da Dio; solo la nostra avversione alla sua volonta' puo' separarci da lui. Il male non e' il mondo, ma questa avversione liberamente scelta.

In un passo del Vangelo di Giovanni (17,15) Cristo dice al Padre, quasi per mettere l'uomo in guardia dall'ottica gnostica - che e' anche l'ottica tipicamente orientale, secondo cui il mondo come tale e' cattivo e la nascita e' una «caduta» nell'individualita' -: «Non ti chiedo che li tolga dal mondo, ma che li preservi dal male». La santificazione libera dal male mediante la redenzione ricevuta, mentre lo *yoga* libera dal mondo mediante la spiritualizzazione acquisita.

Le divergenze tra *yoga* e santificazione monoteistica appaiono ancora piu' nette quando si procede a esaminare quella fase dello *yoga* - detta *pratyahara* - che consiste nel ritiro, nella ritrazione dei sensi dai loro oggetti propri e nel dirigerne le facolta' verso l'interno affinche', sospendendosi la loro attivita', resti soltanto la pura coscienza nella sua nudita' e semplicita' originarie.

I sincretisti ritengono che i digiuni, il silenzio, la solitudine delle religioni monoteistiche siano anch'essi, in fondo, un *pratyahara*, ma tale analogia resta superficiale perche' non coglie la sostanza delle cose: infatti, le mortificazioni delle religioni monoteistiche soprattutto per i cristiani, hanno essenzialmente un carattere di oblazione, che ci ricorda come l'oggetto sensibile al quale si rinuncia sia, in sostanza, un dono del Creatore, che lo ha tratto, al pari di noi stessi, dal nulla. Si tratta, insomma, di valori voluti da Dio e noi, in fin dei conti, rinunciandovi, possiamo offrirglieli, mentre invece nello *yoga* essi sono, a causa della loro finitezza, dei non-valori, dai quali, quindi, dobbiamo ritrarci per scansare il rischio che si interpongano fra noi e la nostra meta. Nell'ottica indiana il mondo e' intrinsecamente «deifugo» per cui la spiritualizzazione dello *yogin* consiste nel neutralizzare interiormente la dinamica cosmogonica, nel risalire, in senso contrario, all'evoluzione del mondo; in sostanza, nello *yoga* - diversamente da quanto avviene nel sacrificio cristiano - non si potrebbe offrire niente di cio' che e' creato al Creatore.

Cuttat passa poi a evidenziare che in Asia, e in India in particolare, le due tendenze di base della spiritualita', «jnatica» (attraverso la conoscenza) e «bhaktica» (attraverso la devozione amorosa) si sono evolute indipendentemente l'una dall'altra, senza mai riconciliarsi. Sono cioe' progredite parallelamente e l'Asia spirituale non ha mai realizzato la sintesi dell'interiorita' e della trascendenza, quella sintesi - sottolinea lo studioso - che e' invece l'essenza della spiritualita' biblica.

Sarebbe pero' un grave errore - nota tuttavia Cuttat, mettendo l'accento sui lati positivi dell'esperienza orientale - prendere questa ritrazione dall'oggettivo, questo ripiegamento concentrico dall'esterno verso l'interno, per un'introversione pura e semplice, per una fuga dal mondo in un rifugio egocentrico. Lo *yogin* non volta semplicemente le spalle al non-io. La sua concentrazione non si limita affatto all'ordine soggettivo, ma si volge verso oggetti interiori che sono dati oggettivi autentici e che prendono possesso dell'io, inondandolo della loro presenza. Bisogna anzitutto che la coscienza si stacchi dall'io, dal soggetto empirico, al punto di sperimentarsi della stessa estensione del cosmo, di arrivare a percepire il cosmo come il proprio corpo; soltanto a quel punto, infatti, all'improvviso il Se' sovracosmico

brilla nel presente atemporale in quanto Me stesso. Lo *yogin* raggiunge, qui, una profondita' di cui il cristiano medio non ha idea e che gli mozzerebbe il fiato se la sperimentasse.

Artisti, musicisti e poeti provano, forse, qualcosa di analogo nella fase creativa della loro ispirazione.

E tuttavia - rileva Cuttat -, per colui che si e' immesso nella strada dell'esperienza cristiana, manca, nell'esperienza orientale, qualcosa di essenziale. Perche' mai - insiste lo studioso - lo stato di colui che gia' in questa vita e' liberato dalla vita e sperimenta un mondo d'infinita trasparenza e di sereno isolamento, da una parte ci attira misteriosamente, tocca una zona eminentemente spirituale della nostra coscienza, ma nello stesso tempo ci da', in questa stessa zona, l'impressione irresistibile che manchi un valore spirituale centrale? Che cosa dunque, allo stesso livello spirituale, ci attira e ci delude? Com' e' possibile che una tale trasparenza allo spirituale ci dia allo stesso tempo la sensazione di rendere ciechi a valori supremi, naturali e soprannaturali?

Per capire la natura di questa carenza e' necessario - secondo Cuttat - analizzare piu' da vicino la natura degli *oggetti* interni della concentrazione yogica. Sono alcuni punti del corpo, la respirazione, figure concentriche, forze cosmiche coscienti o incoscienti, formule, sillabe, suoni, oggetti sacri, in breve, tutto salvo la persona del prossimo in quanto altro, e salvo, soprattutto, Dio inteso come personale, perche' anche *Ishvara*, il Signore dello *yoga*, la cui contemplazione metodica in quanto divinita' e', del resto, facoltativa, non e' in fondo che un semplice aspetto personale dell'impersonale *brahman* privo di qualificazioni.

Gli esseri nei quali lo *yogin* s'immerge nella sua contemplazione e che reintegra nel se', appartengono all'ordine «cosmobiologico», a un ambito, cioe', che agli occhi del monoteista rimane infrapersonale o prepersonale. Si tratta, in definitiva, del mondo dello spazio e delle cose. E quando i suoi temi di contemplazione sono esseri o forze personali - l'io empirico altrui, per esempio, o il suo proprio o gli dei - egli vi concentra il suo spirito come se questi esseri appartenessero all'ordine impersonale. In altri termini, li spersonalizza. E *bisogna* - sottolinea Cuttat - che li spersonalizzi, perche' altrimenti non potrebbe interiorizzarli radicalmente. Il prossimo, infatti, l'uomo e *a fortiori* Dio, e' e rimane persona nell'esatta misura in cui e' e rimane altro, in cui si trova non in me, ma *davanti* a me come tu, che, per definizione, mi trascende e che proprio per questo e' in grado di entrare con me *in relazione reciproca al livello piu' profondo della coscienza*. E' nella natura paradossale del tu personale di essere un interiore che rimane davanti a me nella sua interiorita' stessa. In altri termini, mi e' assolutamente impossibile riassorbire nel se', attraverso la contemplazione, l'altro in quanto persona nel senso pieno della parola, si tratti dell'uomo oppure di Dio. Nell'altro in quanto altro, la concentrazione degli stadi piu' alti dello *yoga* cozza contro il suo limite insormontabile. Propriamente parlando, io non posso concentrarmi sull'altro in quanto altro, ossia in quanto pienamente personale; posso soltanto raccogliermi davanti a lui. Chi tentasse di riassorbire concentricamente nel suo se' la persona autonoma di un altro riconosciuta come tale, e di ridurre cosi' quest'altro a non essere piu' che una modalita' di se', non intraprenderebbe soltanto il vano e assurdo tentativo di ridurre l'irriducibile, ma tenderebbe a violare quel santuario aperto a Dio soltanto che e' la persona del prossimo nella sua essenza di liberta'.

Un simile cinismo sacrilego e' estraneo allo *yoga*. Ma, se cosi' stanno le cose, la sua aspirazione a riassorbire nell'identita' suprema del se' tutto cio' che e' altro, compreso il prossimo, non puo' essere spiegata che con una metafisica che, seppure non antipersonalistica, resta nondimeno cieca all'essenza e al valore della persona, si tratti di quella di Dio, di quella del prossimo o della propria.

La persona, infatti, e' tale solamente in rapporto ad altre persone. Una persona isolata e' un nonsenso. Il rapporto con gli altri e' costitutivo della personalita'; io non mi risveglio alla mia propria personalita' che nel confronto intersoggettivo. In altri termini, il riconoscimento del prossimo e di Dio come persone e' la misura del mio risveglio a me stesso in quanto persona. Questo spiega come lo *yoga* possa diventare una «tecnica» spirituale e come la «santificazione» non possa invece mai diventarlo. Un atteggiamento di comando, infatti, che strumentalizza il suo oggetto e tenda a mettere in moto una successione causale, e' possibile e legittimo soltanto nei rapporti con cose impersonali; nei confronti delle persone e' ammissibile unicamente un atteggiamento in cui predominino la domanda e l'accoglimento, l'interrogazione e la risposta, in breve lo scambio di due liberta'. E soltanto le persone e un mondo destinato alle persone hanno bisogno, per nascere, di una Causa divina che sia essa stessa eminentemente personale e la cui onnipotenza creatrice implichi nello stesso tempo una libera decisione, un «fiat» che intenzionalmente chiami dal nulla il mondo all'esistenza, ossia lo crei. Al contrario, soltanto un mondo impersonale o prepersonale puo' *procedere* da un principio impersonale sotto forma di emanazione ciclica: e cosi', infatti, l'Oriente concepisce l'uomo, non come creato una volta per tutte, ma come emanante indefinitamente dalla sua Causa prima, e pertanto come *trasmigrante* senza fine, di nascita in rinascita.

Questo fa dire a Shankara che, in realta', «solo il Signore trasmigra». L'uomo non puo' sfuggire a questo ciclo perpetuo se non annullando in spirito l'evoluzione stessa del mondo, e, dunque, riassorbendo la sua personalita' in un se' senza tu. Da una parte, lo *yogin* si orienta verso un'interiorita' spirituale che lo situa alle soglie del risveglio alla persona «immagine» di Dio. Proprio in questo intimo santuario comincia la santificazione, ossia l'apertura e l'abbandono

all'assolutamente Altro, e la' l'uomo, essendosi dato a Dio, Dio lo restituisce a lui stesso come persona ancora piu' deiforme: "Chi perde la sua anima [il suo Se'] per amore di me [ossia in Dio] la guadagnera'". Ma d'altra parte, paradossalmente, lo *yogin* ottiene questa profondita' e questa sublimita' spirituale a prezzo della soppressione metodica della coscienza dell'esistenza altrui, attraverso una concentrazione progressivamente isolante. In certo qual modo egli annulla il suo pieno risveglio a se stesso, il suo pieno accesso al centro della propria persona fatta a immagine e somiglianza di Dio, man mano che vi si avvicina: "Chi guadagna [= chi conserva per se'] la sua anima [la sua interiorita'], la perdera'".

*Lo yogin e' una monade spirituale. Risultante di un monismo di principio e di un dualismo di fatto, lo yoga e' in realta' un monadismo (dal greco *mónos*, che significa solo, unico, isolato). Così, la spiritualita' asiatica racchiude una profondita' autentica e altamente spirituale; ma solitaria, isolata da Dio e, con cio', isolata dal prossimo.*

Al riguardo Cuttat racconta di una visita fatta un giorno, in una localita' ai piedi dell'Himalaya, a un venerabile asceta che, davanti alla grotta in cui era vissuto per vent'anni quasi senza cibo, meditava, immobile, in mezzo alla cerchia dei suoi discepoli; in quella situazione le dimensioni della spiritualita' orientale gli risultarono - racconta - nettamente percettibili: da una parte, un'interiorita' abissale, che spiritualizzava la faccia del maestro e diffondeva una calma radiosa; dall'altra, il totale ripiegamento su di se' (*kaivalya*), tanto nel maestro quanto nei discepoli, la loro totale mancanza di rapporti interpersonali reciproci. Alla mia ripetuta domanda: "Non c'e' realmente il minimo mutuo rapporto tra l'io intimo di uno *yogin* e quello di un altro?", la risposta - narra Cuttat - era sempre la stessa: a quel livello ogni relazione e' esclusa; il se' di tutti i liberati e' un solo e medesimo Se'; a quel livello, il Cristo, Shankara e il Buddha sono indistintamente la stessa persona o, per meglio dire, la stessa *cosa*.

Questo monadismo radicale della spiritualita' asiatica secondo Cuttat da', in Oriente, a tutte le relazioni umane profonde, quali l'amicizia e l'amore, l'impronta paradossale di una solitudine latente.

Quanto l'interiorizzazione radicale e' il segno distintivo della spiritualita' asiatica, tanto le rimane estraneo il segno distintivo essenziale della spiritualita' monoteistica: l'interiorita' reciproca. Agli asiatici sembra dunque inintelligibile, a prima vista, anche la perla del cristianesimo, la Trinita', l'intersoggettivita' in Dio stesso, il faccia a faccia infinito e reciproco a livello dell'Assoluto, come pure l'Incarnazione. Tutto l'Oriente non cristiano riduce unanimemente l'Incarnazione a un *avatara*, a un'emanazione ciclica del Divino. Per ricorrere a una lontana analogia: l'Oriente non sembra rendersi conto che se il bimbo nel seno di sua madre e' senza dubbio interiore a quella donna, l'intimita' e' di una qualita' incomparabilmente piu' profonda quando, una volta nato, egli guarda sua madre negli occhi, benché i due corpi siano, allora, separati. Gli spiritualisti asiatici aperti al cristianesimo ripetono instancabilmente queste parole di Cristo: "Io e il Padre siamo uno", come se unita' e unione non potessero significare che identita' o fusione, e come se il Cristo non avesse enunciato chiaramente anche parole come queste: "Non sono solo, ma io e il Padre che mi ha mandato ..." (Giovanni, 8,16), o: "Io sono nel Padre e il Padre e' in me ..." (Giovanni, 14,11), "Rimanete in me come io in voi ..." (Giovanni, 15,4).

La domanda posta all'inizio era se e' possibile considerare la spiritualita' dell'Asia e quella della Bibbia come due poli complementari, ma non nel senso in cui lo sono, ad esempio, i due sessi, bensì nel senso in cui lo sono la natura e la Grazia. E, in caso affermativo, quale di queste due spiritualita' e' capace di accogliere l'altra nella sua orbita e di polarizzarla verso l'alto senza escludere ne' diminuire i suoi supremi valori spirituali.

La risposta - secondo Cuttat - e' che la spiritualita' orientale non potrebbe integrare in se' la spiritualita' biblica senza mutularla, perche' e' fatale che, nella misura in cui si avvicina al suo piu' alto grado, che e' poi l'interiorizzazione solitaria, essa ignori ed escluda sempre piu' l'interiorita' reciproca. Inoltre, la via di santificazione monoteistica, dal momento che si sviluppa in un'interiorita' reciproca, deve essere capace - se e' vero che il piu' comprende il meno - di assumere una spiritualita' che sfocia nell'interiorita' solitaria. Ma poi - ci si deve chiedere - la santificazione monoteistica e' in effetti capace anche di condurre la spiritualita' orientale a perfezione, di strapparla alla sua solitudine a partire dalle profondita' del Se', di sollevare l'interiorita' asiatica al di la' di essa stessa e di portarla all'abisso tripersonale del Dio della Bibbia? Una risposta affermativa non basta enunciarla in maniera dogmatica. Bisogna, piuttosto, che il cristiano mostri che nel raggio d'azione della santificazione, nella via che conduce dall'«immagine» alla «somiglianza» di Dio attraverso Cristo, nella sfera soprannaturale della Grazia che non abolisce nulla ma presuppone e completa tutto cio' che Dio ha fatto e che fa convergere tutto verso di Lui, c'e' posto per tutti i valori positivi della mistica orientale, esclusi soltanto i suoi limiti.

* * *