

ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE
GIOVANNI PAOLO I
collegato alla Facoltà Teologica del Triveneto

Yoga hindū e meditazione cristiana
Origine, fine ed eventuali compatibilità
delle due pratiche religiose

Tesi per la Laurea Magistrale in Scienze Religiose

Studente: Gaia TORRESINI

Relatore: prof. Don Virgilio SOTTANA

Contro relatore: prof. Don Alessandro RAVANELLO

ANNO ACCADEMICO 2020-2021

Nota: Considerando che la traslitterazione delle parole *hindū* viene resa con forme diverse dai vari autori, si è ritenuto opportuno mantenere le differenze nelle ricorrenze interne alle citazioni dirette tratte da opere di autori.

INTRODUZIONE

Negli ultimi decenni si sta assistendo ad una sempre più evidente “orientalizzazione” della cultura occidentale.¹ Non si può più ritenere questo fenomeno una moda passeggera, esso infatti ha assunto nel tempo i tratti di una vera e propria forma di inculturazione, frutto da una parte del cambiamento degli stili di vita dell’uomo nelle varie parti del mondo e dall’altra della globalizzazione che ha accorciato sempre più le distanze, non solo fisiche ma anche culturali. Per questo motivo oggi sono entrati a far parte dello stile di vita occidentale molti elementi tipici della cultura dell’Oriente: da diversi tipi di cibo come il *sushi* o la cucina speziata indiana, a film, cartoni e programmi televisivi (basti pensare agli *anime* giapponesi trasmessi dalle emittenti televisive italiane da più di 40 anni), fino a pratiche vere e proprie, sportive e non, come il *karate*, il *Tai Chi*, lo *yoga* o la *meditazione zen*.²

Un aspetto interessante di tale forma di inculturazione è il risultato della contaminazione della mentalità corrente occidentale con gli elementi orientali summenzionati, una contaminazione che dà vita per esempio a nuove forme di arte culinaria, a pratiche sportive e/o meditative che racchiudono in sé più tecniche differenti tra loro (la *kickboxing* derivante dal *karate* o le *MMA*-arti marziali miste) ed altro ancora.

Questo fenomeno non è nuovo nella storia ed evidenzia il bisogno di fare proprie le novità con cui si entra in contatto. Questi elementi dapprima affascinano, al punto di suscitare il desiderio per sé, ma necessitano poi di un adattamento per essere inseriti nel mondo socio-culturale di appartenenza che presenta un altro stile di vita e categorie interpretative differenti. Il rischio è che questi incontri culturali, più che

¹ Cf. H.U. VON BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, Ancora, Milano 1986, 5.

² «Da due o tre decenni un’ondata di spiritualità e di tecniche dell’Estremo Oriente è letteralmente dilagata sull’Occidente. Fate voi stessi questa esperienza: contate il numero di volte in cui i vostri occhi si posano su un manifesto o un quartino pubblicitario che vi parlano di yoga, di zen o anche di Meditazione Trascendentale, magari sulla porta di una sala da ballo o nella bacheca di avvisi del ginnasio del vostro quartiere, o ancora sulla vetrina del vostro panettiere... Senza alcun dubbio, la meditazione orientale ha saputo penetrare nella nostra vita quotidiana, e la moda è tale che i pubblicitari se ne impadroniscono, illustrando così l’impatto crescente di queste tecniche sui nostri contemporanei». *Ivi*.

arricchire, a volte possano snaturare e alterare gli elementi coinvolti i quali, una volta estratti dalla culla di appartenenza, perdono la loro origine e la loro identità profonda.

Un esempio emblematico del fenomeno di cui si discute si può osservare nella pratica dello *yoga*: vi è una sostanziale differenza tra lo *yoga hindū* e l'idea popolare di *yoga* in Occidente.³

La parola “*yoga*” infatti ha una precisa origine che si innesta nell'antica cultura *hindū* sviluppatasi nella valle dell'Indo a partire dal 3000 a.C. circa.⁴ Sorge quindi spontaneo interrogarsi in ordine a quanto questa prassi conservi della propria originalità nei nostri Paesi.

La questione fondamentale in gioco è quale forma di questa disciplina venga effettivamente presentata nelle varie circostanze: nei corsi che vengono offerti da palestre e da svariati centri sportivi, nelle attività didattiche proposte ai giovani sin dalla scuola dell'infanzia dove lo *yoga* viene presentato come metodo di rilassamento o come tecnica propedeutica ad altre attività, o ancora nelle molteplici giornate a tema che colorano le strade delle città in alcuni particolari periodi dell'anno con *stand* ed eventi di vario genere sempre a tema *yoga* e meditazione.⁵

Questa pratica nella concezione popolare è considerata come utile contro lo stress, benefica per la salute e l'elasticità del corpo, essenziale per un equilibrio psicofisico e per una cura spirituale. Per la cultura occidentale è una tecnica, spesso una forma di ginnastica, accanto a molte altre tra cui scegliere, con dei benefici in più poichè porta

³ «Col termine “*yoga*”, la maggior parte delle persone e dei messaggi di comunicazione designano un insieme di posture fisiche volte a sbalordire – ma ahimè anche a scoraggiare – i destinatari. Lo *yoga* trova anche posto nella lista delle attività proposte per il benessere. Precisiamo fin d'ora che le posture – che appartengono all'Hatha-*yoga* – sono solo una delle molte sfaccettature dello *yoga*. Riferendosi ad esso, molto meno frequentemente si ricordano le sue preziose modalità di respirazione e ancora più raramente si fa riferimento alla meditazione, per altro il suo più elevato momento. Per disfarsi delle immagini riduttrici che circolano al riguardo, si impongono delle precisioni». S. PANCIERA, *Lo yoga come via. Un contributo spirituale anche per i cristiani*, Gabrielli editori, Verona 2017, 19.

⁴ Cf. H. VON STIETENCRO, *Hinduismo*, a cura di A. Pelissero, Morcelliana, Brescia 2002, 18.

⁵ Nel 2015 è stato istituito, dall'allora segretario generale dell'Onu, Ban Ki Moon, l'*International Day of Yoga* il 21 giugno. Questo ed altri eventi decisivi che hanno contribuito negli ultimi anni ad accrescere in Occidente la notorietà dello *yoga* e di altre pratiche meditative orientali sono riportate sinteticamente da F. Squarcini nell'introduzione alla traduzione degli *Yoga-sūtra* di Patañjali. Lo stesso curatore presenta chiaramente la questione della caccia al ‘vero *yoga*’ che si è scatenata ai nostri giorni. Cf. PATAÑJALI, *Yogasūtra*, a cura di F. Squarcini, Giulio Einaudi editore, Torino 2015, VII-XII.

anche un benessere non solo al corpo ma alla mente e allo spirito che attraverso di essa dovrebbero ritrovare la pace e la serenità.⁶

Questo distacco evidente tra l'essenza dello *yoga* e le forme della sua pratica nei territori dell'Europa e dell'America nel tempo ha influito in modo significativo anche sulla preghiera e sulla meditazione cristiana, infatti in talune circostanze lo *yoga* viene ritenuto utile alla preparazione della mente e del corpo in vista di un momento di spiritualità cristiana.⁷

Lo *yoga* oggi è a tutti gli effetti una pratica comune e capillarmente diffusa, ma è doveroso chiedersi perché le persone la ricerchino. In particolare è da domandarsi perché i cristiani, che già possiedono una tradizione preziosa di meditazione, siano affascinati comunque da questo tipo di esperienza alternativa e soprattutto quale beneficio vadano cercando da questo tipo di pratica.

Degni di nota sono i tentativi di incontro e conciliazione tra la pratica dello *yoga hindū* e quella della meditazione cristiana intrapresi fin dal secolo scorso. Questi sforzi, sicuramente arricchenti e per molti aspetti anche promettenti, aprono però vari quesiti che rischiano di creare confusione nei fedeli, soprattutto laddove non vi è un'approfondita conoscenza del tema in questione. Anche la meditazione cristiana infatti affonda le sue radici in tradizioni molto antiche e raccoglie tra i suoi esponenti più importanti santi come Teresa D'Avila e Ignazio di Loyola, ma spesso queste figure, insieme alle loro proposte, rischiano oggi di passare in secondo piano rispetto alle offerte più affascinanti delle pratiche meditative orientali.⁸ Riscoprire le origini della mistica cristiana può essere allora un'opportunità sia per recuperarne la ricchezza che per confrontarla con quella *hindū*.

Per rispondere all'interrogativo precedente (ovvero quanto questa prassi conservi della propria originalità nei nostri Paesi) sarà doveroso innanzitutto un

⁶ Cf. BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, 17; PANCIERA, *Lo yoga come via*, 23-27 e M. INTROVIGNE, *Yoga*, in L. BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2016, 2213.

⁷ Nel capitolo terzo, rispetto alla pratica dello *yoga*, sono riportate diverse prospettive di autorevoli esponenti cristiani. Tra questi taluni propongono delle forme di conciliazione della pratica meditativa *hindū* con la preghiera cristiana, altri prendono una posizione più distaccata ritenendo incompatibili le due forme di relazione col divino. Cf. CAPITOLO TERZO dell'opera.

⁸ Esperienze quali lo *yoga*, lo *zen* e la Meditazione Trascendentale sono sempre più conosciute e praticate abitualmente anche tra le fila dei devoti cristiani. Cf. BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, 5.

approfondimento sullo *yoga hindū* così da circoscrivere questo termine, o almeno avvicinarlo il più possibile, al suo significato originario.

Il filo rosso per condurre questo percorso sarà l'idea di uomo in relazione col divino: proprio attorno al concetto antropologico su cui si basano queste due tradizioni religiose si potrà infatti comprendere quali condizioni di armonizzazione siano ragionevoli tra le due, sempre che siano effettivamente possibili. Invero quale modo migliore di mettere in dialogo due differenti culture religiose se non prendendo le mosse da un terreno comune quale l'essere umano che vive personalmente queste due esperienze, entrambe ricche di secoli di tradizione e pratica?

La meditazione cristiana e quella *hindū* infatti sono due pratiche che si inseriscono nell'insieme ben più ampio dell'esperienza "preghiera" che «è, come la religione, un fatto universale, che si ritrova nella pietà popolare di tutti i popoli e di tutte le culture». ⁹ Essa è manifestazione della coscienza religiosa che accompagna l'uomo sin dal suo processo di ominizzazione ¹⁰ e che «servirà da fondamento per la creazione delle grandi religioni e culture dei tempi storici». ¹¹ L'esperienza della preghiera infatti è espressione propria dell'*homo religiosus et symbolicus* ¹² che «si trova all'origine delle culture e delle civiltà» ¹³ e che cerca, in ogni epoca della storia dell'umanità, di ricollegarsi alle sue origini e al mistero della vita, attraverso i simboli, i riti e la preghiera stessa. ¹⁴ La categoria "preghiera" indica quindi un'esperienza che è comune a tutti gli esseri umani; ¹⁵ in essa si manifesta sia l'esigenza di risposte di cui l'uomo necessita rispetto a quelle domande di senso che da sempre lo abitano, sia quella dignità universale che è presente in ogni persona in

⁹ M. REGAZZONI, *Preghiera*, in E. ANCILLI (a cura), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. III, Città Nuova, Roma, 1992¹, 1992.

¹⁰ Cf. J. RIES, *La coscienza religiosa*, Jaca Book, Milano, 2016, 77-82. Per un approfondimento sulla questione si faccia riferimento alla suddetta opera nel cui epilogo l'autore presenta un breve *excursus* sul percorso dell'ominizzazione legato alla manifestazione della dimensione "sacralità" da parte dell'essere umano.

¹¹ *Ivi*, 79.

¹² Cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Homo religiosus et symbolicus. Breve introduzione alla storia delle religioni*, Elledici, Torino, 2012.

¹³ RIES, *La coscienza religiosa*, 82.

¹⁴ Cf. *Ivi*, 26.

¹⁵ È bene precisare, a questo punto, che non tutti gli esseri umani vivono in concreto una pratica di preghiera durante la loro vita. Questo però non toglie loro la predisposizione innata che possiedono in quanto uomini e che si configura con la possibilità di apertura al trascendente che permette loro quindi di mettersi in relazione non solo con l'altro ma anche con l'Altro.

quanto tale.¹⁶ L'uomo possiede *originariamente* una dimensione sacra in quanto l'apertura alla trascendenza gli è connaturale, quest'ultima si concretizza poi nell'esperienza religiosa e nella ricerca della verità, del significato della vita e della pienezza dell'essere.¹⁷

Il presente itinerario quindi intende fare mergere origine, fine e peculiarità delle due tradizioni suddette per poi riproporre alcuni tra i più significativi tentativi di conciliazione proposti da alcuni teologi e le criticità evidenziate da altri, senza trascurare infine eventuali prospettive di dialogo che possano rispettivamente arricchire la tradizione religiosa indiana e quella cristiana.

L'opera si struttura in tre capitoli. Nel primo è presentato lo *yoga hindū*, l'orizzonte filosofico-culturale in cui nasce, le forme della sua pratica e quale concetto di Dio e di uomo emerge da tale esperienza e da un'analisi dei testi sacri della tradizione indiana, in particolare dei *Veda* e della *Bhagavad-gītā*.

Nel secondo capitolo è analizzata l'esperienza della preghiera cristiana. Partendo dalla Rivelazione di Dio, che trova pieno compimento nella persona di Gesù Cristo, viene presentata l'antropologia e la specificità del concetto "persona" in ambito cristiano, per poi far emergere le principali caratteristiche della relazione, che si manifesta appunto nella preghiera, tra il creatore e la sua creatura.

La struttura di questi due capitoli è diametralmente opposta. Tale scelta è dettata dalla volontà di mantenere al centro delle due analisi la relazione dell'uomo con il mistero divino. Per questo motivo nel primo capitolo si procede a partire dall'esperienza pratica della meditazione *yoga* in quanto, nell'hinduismo, nasce come prassi di ricerca del divino ed è partire da essa che in seguito si sviluppano delle scuole di pensiero. Al contrario, all'origine dell'esperienza di fede cristiana vi è una rivelazione: è Dio che va incontro all'uomo, il quale, proprio alla luce di questa rivelazione, può comprendere se stesso e mettersi in relazione con la divinità.

Nel terzo capitolo sono infine presentate delle esperienze di autorevoli esponenti cristiani. Alcuni riconoscono degli elementi di compatibilità tra le due pratiche meditative, altri invece ne sottolineano la profonda differenza che le renderebbe quindi, a loro avviso, inconciliabili.

¹⁶ Cf. SCOGNAMIGLIO, *Homo religiosus et symbolicus*, 4-5.

¹⁷ Cf. *Ivi*, 3-11.

La tesi cercherà di fornire al lettore degli strumenti di valutazione che possano rispondere alla domanda di fondo che guida l'opera: nell'esperienza dell'essere umano in relazione con il mistero divino, nella tradizione cristiana e in quella *hindū*, esistono degli elementi di contatto? Se sì, quali sono?

In seguito si potranno trarre delle conclusioni in merito alla possibilità o meno, per un cristiano, di poter esercitare la meditazione *yoga* come pratica effettivamente utile alla propria orazione personale.

CAPITOLO PRIMO

Lo yoga hindū

1. LE ORIGINI

1.1. La civiltà dell'Indo¹⁸

La pratica dello *yoga* si inserisce in un contesto storico-geografico preciso che viene identificato con la parola *hindū*. Questo termine deriva dalla lingua persiana. Al singolare fa riferimento al fiume Indo mentre al plurale indica le persone che abitano la zona circostante tale fiume, gli indiani appunto. Questa parola quindi compare già prima del 500 a.C. in alcune iscrizioni persiane antiche.

La cultura *hindū* vive il periodo di maggior splendore tra il 3000 e il 1750 a.C. e, tra le peculiarità della religione che caratterizzava questa civiltà (di cui ancora oggi si conosce ben poco), vi è quella più degna di nota per questo percorso, ovvero la meditazione *yoga*: «la cultura dell'Indo conosceva già la posizione degli *yogin*. La si può vedere su molti sigilli»¹⁹ che sono giunti sino a noi. Questo significa che «il tentativo di usare il controllo del respiro e del corpo come mezzo di autoperfezionamento risale forse addirittura al tempo della cultura dell'Indo».²⁰ La cosiddetta civiltà dell'Indo, molto probabilmente di origine dravidica,²¹ scomparve intorno al 1800 a.C. circa. In questo periodo infatti le loro città risultano quasi tutte

¹⁸ Per il seguente paragrafo si fa riferimento a PANCIERA, *Lo yoga come via*, 33-35; STIETENCRON, *Hinduismo*, 15-20 e P. MITRA, *Dravida*, in *Enciclopedia Italiana*, https://www.treccani.it/enciclopedia/dravida_%28Enciclopedia-Italiana%29/, (31 luglio 2020).

¹⁹ STIETENCRON, *Hinduismo*, 20. È da precisare che questo non significa che lo *yoga* e la sua spiritualità trovino origine in questa precisa cultura (infatti alcune posture yogiche si ritrovano in quasi tutti i territori del mondo orientale), ma numerosi esperti concordano sul fatto che lo *yoga* comprenda diversi elementi di origine antecedente alla civiltà degli Arii che ha occupato la zona attorno al fiume Indo dal 2200 al 1500 a.C. circa. Cf. J. MASSON, *Yoga/Zen*, in S. DE FIORES – T. GOFFI (a cura), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994⁶, 1723 e PANCIERA, *Lo yoga come via*, 34.

²⁰ STIETENCRON, *Hinduismo*, 20.

²¹ Termine utilizzato per definire le genti brachicefale, di colore scuro, capelli neri e lisci che colonizzarono la zona meridionale dell'India 6000 anni fa dando appunto origine alla civiltà della valle dell'Indo. Cf. MITRA, *Dravida*, in *Enciclopedia Italiana*, https://www.treccani.it/enciclopedia/dravida_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (31 luglio 2020).

abbandonate, probabilmente a causa di un importante cambiamento climatico che compromise la fertilità della zona. Di questa civiltà non è pervenuto molto ai giorni nostri, poiché la successiva invasione ariana del 2200 a.C. ha lasciato ben poco della civiltà precedente. Certamente era un popolo molto evoluto, lo dimostrano l'agricoltura sviluppata e l'urbanizzazione senza paragoni per l'epoca (dall'impianto di approvvigionamento idrico a quello di smaltimento delle acque di scarico, sino all'uso di mattoni cotti dello stesso peso e misura in ogni edificio del territorio abitato, frutto probabilmente di un governo rigidamente centralistico). Il successivo dominio degli Arii, che si consolida attorno al 1300 a.C. in tutta la zona, inglobò ciò che restava delle popolazioni dravidiche e delle loro tradizioni, compreso il culto. Quest'ultimo infatti mantiene i connotati tipici della cultura dravidica come la contemplazione, la devozione e la lode e ad essi aggiunge quelli ariani quali il sacrificio, l'azione e la forza. La stessa meditazione *yoga* a noi tramandata risulta essere quindi il risultato dell'unione delle due sensibilità religiose.

1.2 Il termine “*yoga*” e le sue accezioni²²

Yoga è un vocabolo della lingua sanscrita, appartenente quindi al gruppo linguistico indo-europeo cui appartengono anche le lingue latine. Questa parola si può comunemente tradurre con “giogo” (da *yui* che significa “aggiogare”) o “unione” (da *yu* ovvero “unire”).²³

A questo proposito degna di nota è la riflessione di Federico Squarcini²⁴ il quale, ripercorrendo la presenza del lemma “*yoga*” nei vari scritti sacri indiani, propone la seguente riflessione:

È assai frequente imbattersi in coloro che sono convinti di aver in mano il “vero” significato della parola *yoga*, difeso a colpi di etimologie. Molto spesso però, tali

²² Per il seguente paragrafo si fa riferimento a PATAÑJALI, *Yogasūtra*, a cura di F. Squarcini, XII-XLIX; PANCIERA, *Lo yoga come via*, 19-20 e G. BOCCALI – C. PIERUCCINI, *Induismo*, Mondadori Electa, Milano 2008, 208.

²³ Da notare la somiglianza con i termini latini *iu-ngo*, *-ere* (unire) e *iug-um* (giogo). Cf. PANCIERA, *Lo yoga come via*, 20. Il termine “*yoga*” contestualizzato all'interno della pratica meditativa indiana quindi «indica sia l'azione di “mettere sotto il giogo”, ossia controllare le forze psicofisiche dell'uomo, sia l'atto di congiungere l'anima con il principio originario». V. SIRTORI (a cura), *Dizionario dell'Induismo*, Garzanti Editore, Milano 1995, 307.

²⁴ Dottore di ricerca in “Studi Religiosi: Scienze Sociali e Studi Storici delle Religioni” presso l'Università di Bologna e professore associato di Storia delle religioni all'Università Ca' Foscari di Venezia. Cf. F. SQUARCINI, *Curriculum*, <https://www.unive.it/data/persone/7607409/curriculum>, (5 ottobre 2020).

convinzioni sono solo convenzioni e non reggono il confronto con l'indagine storica dei campi semantici e del contesto d'uso.²⁵

Infatti già nei primi secoli d.C. erano in atto delle discussioni attorno al termine *yoga* e alla sua definizione. Questa parola, presente in diversi testi indiani (come ad esempio gli *Yoga-sūtra* di Patañjali,²⁶ considerato «un testo fondatore,²⁷ il primo che struttura una coerenza dottrinale allo *Yoga* reale (*Rāja-Yoga*) o *Yoga* classico»),²⁸ indica in ciascuno di essi una pluralità di “metodi” con il conseguente interrogativo su quale tra questi fosse il migliore da abbracciare.

Sembrerebbe proprio la nozione di “metodo” il concetto chiave attorno al quale ruota l'identità dello *yoga* secondo il Prof. Squarcini:

Nelle fonti più antiche il termine *yoga* è largamente impiegato per segnalare un “modo di”, un “metodo per”, una metodica. Impieghi [...] intimamente legati al fine a cui mira il discorso in questione, un fine che tinge di sé il mezzo con il quale si ambisce a raggiungerlo. Motivo per cui, alla resa sospensiva della parola *yoga* come “metodo per”, dovremmo sempre aggiungere il richiamo al fine dello stesso.²⁹

Gli *yogin* protagonisti delle varie opere indiane citanti la meditazione yogica si dedicano a pratiche differenti tra loro, ma in comune hanno proprio “un metodo” che, nonostante la varietà di tecniche spirituali adottate e la teologia che le sottintende, è sempre fermo e deciso nel raggiungimento dell'obiettivo prefissato.

I testi di maggior rilievo a cui fa capo la tradizione yogica sono la *Bhagavad-gītā*, gli *Yoga-sūtra* e le *Upaniṣad*³⁰ dello *yoga*.³¹

²⁵ PATAÑJALI, *Yogasūtra*, a cura di Squarcini, XLI.

²⁶ Patañjali è un filosofo indiano, vissuto probabilmente tra il I secolo a.C. e il VI secolo d.C., che gode di fama nel mondo orientale grazie ad un'opera a lui attribuita, gli *Yoga-sūtra* appunto, nella quale è descritta per la prima volta la pratica dello *yoga* in modo sistematico e che diventerà poi lo schema del cosiddetto «*yoga* classico». G. FLOOD, *L'induismo. Temi, tradizioni, prospettive*, Giulio Einaudi editore, Torino 2006, 130.

²⁷ «Questo testo, composto tra il 100 a.C. e il 500 d.C., contiene succinti aforismi sullo *yoga* classico, detto lo *yoga* dalle “otto membra” (*aṣṭāṅga*) o lo *yoga* “migliore” (*rāja*). Gli *Yoga-sūtra* sono una codificazione delle teorie e delle pratiche yogiche che si erano sviluppate nel corso di molti secoli. Patañjali fornisce nel secondo *sūtra* una breve definizione di *yoga*: “Lo *yoga* è l'inibizione delle funzioni mentali”. In altre parole, lo *yoga* è uno stato di concentrazione in cui la mente instabile, che si nutre di impressioni sensoriali e di ricordi, è dominata e concentrata in un solo punto (*ekāgratā*). Questo controllo mentale è reso possibile dalla pratica degli otto aspetti, o membra, del cammino dello *yoga*». *Ivi*, 131.

²⁸ PANCIERA, *Lo yoga come via*, 53. Questo testo certamente ha ottenuto una particolare recezione che lo ha reso un importante fondamento per le successive riflessioni attorno allo *yoga*, ma rimane «un'opera che, per quanto importante, “classica” e significativa, ci parla di un'interpretazione peculiare del termine *yoga*, che non era la sola. Al contrario essa trovava motivi d'espressione proprio dal confronto dialettico con le altre metodiche del tempo». PATAÑJALI, *Yogasūtra*, a cura di Squarcini, XXIV.

²⁹ PATAÑJALI, *Yogasūtra*, a cura di Squarcini, XLIII.

³⁰ *Upaniṣad* è un termine sanscrito che designa il gruppo di testi sacri che costituisce la parte finale dei *Veda* (la “rivelazione” secondo la tradizione religiosa *hindū*). Letteralmente questa parola si

2. IL RUOLO DELLO *YOGA* NELLA TRADIZIONE FILOSOFICA *HINDŪ*

2.1. I *darshana* ovvero le visioni filosofico-religiose *hindū*³²

Il termine “hinduismo”³³ non indica una religione specifica ma un insieme di differenti teologie adottate da diversi gruppi di abitanti dell’India.³⁴ Ciò che accomuna questi culti è prima di tutto, ma non solo, la convivenza delle stesse nel medesimo territorio, a seguito di una pacifica accoglienza e di un riconoscimento reciproco naturale:

Con il termine “hinduismo”, sempre che si voglia continuare a usarlo, non si può di conseguenza alludere se non a una sorta di sfondo comune, rappresentato non tanto da qualcosa di assimilabile a una “religione”, quanto piuttosto da un’intera “cultura”, da un modo di essere e di vivere, vale a dire di vestirsi, nutrire, amare, morire, e anche, naturalmente, di praticare il culto e di pregare; in una parola, da una serie di abitudini e pratiche quotidiane che si tramandano da millenni con scrupolosa tenacia in seno a una società rispettosa della tradizione, caparbiamente fedele al proprio passato [...]. In altre parole, si può usare il vocabolo *hinduismo* per indicare una sorta di ortoprassi, senza per questo trascurare, anche sul piano teoretico, alcuni principi di fondo largamente condivisi dalle religioni *hindū*.³⁵

All’interno di questa spiritualità plurima si distinguono alcune scuole, filosofiche e teologiche,³⁶ definite dal termine sanscrito *darshana* che può essere tradotto con

riferisce all’atto di sedersi ai piedi del maestro per accogliere una dottrina segreta che può essere rivelata solo al discepolo idoneo a riceverla. Cf. SIRTORI (a cura), *Dizionario dell’Induismo*, 269.

³¹ «Il termine *yoga* sembra figurare per la prima volta in due *upanishad* vediche: la *Taittirīya* e poi la *Katha*, che lo definisce (6.10-11) come un “fermo controllo dei sensi” (*sthīrām indriyadhāraṇām*)». PANCIERA, *Lo yoga come via*, 37.

³² Per questo paragrafo si fa riferimento a FLOOD, *L’induismo*, 306-342.

³³ Comparso solo nel XIX secolo quando gli impiegati della East India Company lo utilizzarono nel Bengala per definire le varie sette religiose indiane. Cf. STIETENCRON, *Hinduismo*, 15.

³⁴ Heinrich von Stietencron, indologo tedesco, sottolinea come nella storia religiosa plurimillennaria indiana sono esistite molte religioni e spesso contemporaneamente tra loro. Il termine “hinduismo” coniato dagli Europei non sarebbe propriamente il più adatto in quanto riferentesi all’identità territoriale e culturale degli abitanti dell’India e non alla loro fede. Cf. STIETENCRON, *Hinduismo*, 15-18. L’espressione che può meglio rappresentare il culto comune agli *hindū* è invece *Sanātana Dharma*, letteralmente “la legge eterna”, in quanto «*Dharma* è il nome che gli *hindū* danno alla religione, ma comprende una gamma di significati che vanno ben oltre il nostro concetto di religione. La parola *dharma* [...] veicola l’idea di un “ordine” universale di tutte le cose e, al tempo stesso, di legge che governa la vita individuale e sociale degli esseri umani. [...] *Dharma* è il modo di essere dei fenomeni e di ogni realtà, quell’essenza sottile che fa essere ogni cosa così com’è e non altrimenti». S. PIANO, *Hinduismo: elementi fondamentali caratterizzanti la tradizione hindū*, in CENTRO DI STUDI RELIGIOSI COMPARATI EDOARDO AGNELLI, *Hinduismo e cristianesimo in dialogo*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2004, 9-10.

³⁵ *Ivi*, 3-4.

³⁶ I due aggettivi, seppur differenti, sono entrambi corretti in quanto il primo sottolinea «la dimensione trascendente e sistematica del pensiero hindu, [...] la natura esegetica» (FLOOD, *L’induismo*, 306), mentre il secondo si riferisce a quelle «scuole di pensiero hindu [che] sono atee e non riguardano un *theos*». *Ivi*.

dimostrazione, insegnamento o dottrina.³⁷ La radice della parola è *drish-* la stessa del verbo “vedere”, quindi può significare anche “visione” nel senso filosofico del termine (visione positivista).³⁸ Queste visioni affrontano in modo sistematico le principali questioni che riguardano anche la filosofia occidentale: la sostanza, la possibilità della conoscenza e i mezzi possibili ed efficaci per raggiungerla, la natura del linguaggio, il tempo, la causalità e la verità.³⁹

Nel dibattito su tali questioni i *darśana* hanno elaborato una terminologia comune, soprattutto in relazione ai sei strumenti o metodi di conoscenza valida (*pramāṇa*): la percezione (*pratyakṣa*), l’inferenza (*anumāna*), la tradizione orale fondata sull’autorità rivelata (*śabda*), l’analogia (*upamāna*), la supposizione, o presunzione (*arthāpatti*) e la percezione della non-esistenza (*abhāva*). Ciascuno dei diversi *darśana* accetta integralmente o parzialmente questo elenco di strumenti e metodi conoscitivi.⁴⁰

Un punto centrale della riflessione di queste scuole è «la relazione tra “l’uno” e “i molti”»⁴¹ poiché «la rivelazione hindu e l’esperienza yogica fanno riferimento a una realtà assoluta, a un uno senza un secondo, eppure l’esperienza quotidiana del mondo ci dice che l’esistenza è varia e molteplice».⁴² Allora «quale relazione sussiste tra questo uno indiviso e i molti divisi e differenziati?».⁴³

I *darshana*, che rispondono a questa questione fondamentale in modo diverso,⁴⁴ sono principalmente sei: il *sāṃkhya*,⁴⁵ lo *yoga*,⁴⁶ la *mīmāṃsā*,⁴⁷ il *vedānta*,⁴⁸ il *nyāya*⁴⁹ e il *vaiśeṣika*.⁵⁰ Essi si suddividono in tre coppie. In ciascuna coppia vi è una

³⁷ Cf. SIRTORI (a cura), *Dizionario dell’Induismo*, 56.

³⁸ Cf. BOCCALI–PIERUCCINI, *Induismo*, 206.

³⁹ Cf. *Ivi*. «I problemi ontologici sono intimamente connessi con la filosofia o la teologia del linguaggio, in particolare con la relazione tra linguaggio, coscienza ed essere; mentre i problemi epistemologici riguardano la validità degli strumenti cognitivi e i metodi della logica e dell’inferenza». FLOOD, *L’induismo*, 308.

⁴⁰ *Ivi*.

⁴¹ *Ivi*, 314.

⁴² *Ivi*.

⁴³ *Ivi*.

⁴⁴ «Secondo alcune teologie hindu tale relazione sarebbe una relazione d’identità: l’assoluto è in ultima analisi identico ai molti e la differenza che intercorre tra le due dimensioni è semplicemente illusoria; secondo altre concezioni si tratterebbe di una relazione di differenza, dal momento che l’uno e i molti sono ontologicamente distinti; infine talune formulazioni sostengono che la relazione tra l’uno e i molti è a un tempo caratterizzata da identità e differenza». *Ivi*.

⁴⁵ «La scuola dell’“enumerazione”, che postula un dualismo tra la materia (*prakṛti*) e il Sé (*puruṣa*), i quali sono entrambi reali ma ontologicamente distinti». *Ivi*, 316.

⁴⁶ «La scuola di Patañjali, che presuppone la metafisica del *sāṃkhya*». *Ivi*.

⁴⁷ «La tradizione dell’esegesi vedica che postula la realtà dei molti». *Ivi*.

⁴⁸ «La tradizione che si sviluppa dalle *Upaniṣad* e sostiene la realtà dell’uno. In una delle sue forme nega la realtà dei molti». *Ivi*.

⁴⁹ «La scuola della logica». *Ivi*.

parte teorica e una pratica: il *sāṃkhya* è l'orizzonte metafisico dello *yoga*, il *vedānta* segue la *mīmāṃsā* e via dicendo. Le prime due diadi meritano un breve approfondimento perché rappresentano le scuole che «hanno elaborato le formulazioni di maggior rilievo in relazione alle più vaste tradizioni religiose».⁵¹

Il *sāṃkhya* è la scuola filosofica indiana più antica di cui si abbia traccia,⁵² si basa sui testi di Īśvarakṛṣṇa⁵³ (le *Sāṃkhya-kārikā*) e «si sviluppa in un contesto in cui la pratica della rinuncia e quella dello *yoga* sono piuttosto diffuse».⁵⁴ Di seguito si propongono alcune nozioni in merito alla struttura metafisica che la scuola dello *sāṃkhya* propone, rimandando al paragrafo successivo l'approfondimento del rapporto tra tale sistema metafisico e la prassi dello *yoga* ad esso ispirata.

Nello *sāṃkhya* è presente un dualismo formato dal Sé, definito anche pura coscienza, e la materia. Il primo, *puruṣa*, è legato in modo vincolante alla seconda, chiamata *prakṛti*. Il Sé è convinto che questo legame sia autentico, ma la realtà è che tra lui e la materia vi è una relazione di sola contiguità.⁵⁵ Solo l'assunzione di questa consapevolezza permette la fine della sofferenza e del ciclo di rinascite che l'uomo si trova a vivere a causa di questa illusione. Infatti il «sé empirico, [...] l'“io”, [...] non è un soggetto reale».⁵⁶ In questa visione la *prakṛti* non è da considerare con l'accezione occidentale di materia, perché tale concetto raccoglie anche l'idea di mente:

Mentre nei dualismi filosofici occidentali si pone una distinzione tra la mente e il corpo, nel sistema del *sāṃkhya* il dualismo riguarda il Sé (*puruṣa*) e la materia [...]. Il soggetto empirico dei predicati in prima persona appartiene al regno della *prakṛti*, mentre il vero Sé si trova al di là di esso.⁵⁷

⁵⁰ «La scuola atomista, associata con il *nyāyā*, che postula la realtà dei molti: le parti costitutive dell'esistenza non sorgono da una fonte comune, ogni fenomeno è invece distinto e separato dagli altri». *Ivi*.

⁵¹ *Ivi*, 317.

⁵² Il *sāṃkhya* si suddivide in proto-*sāṃkhya* e *sāṃkhya*. Il primo risale al periodo che va dal IX al III secolo a.C. e si basa su «la classificazione degli elementi che costituiscono il cosmo [...] e la psicologia umana» (*Ivi*); il secondo invece si basa su alcuni testi filosofici più tardivi, definiti le *Sāṃkhya-kārikā*, e si sviluppa dal 350 d.C. circa. (cf. *Ivi*, 320) In questo paragrafo si fa riferimento al secondo.

⁵³ Filosofo indiano vissuto tra il IV e il V secolo d.C. Cf. *Ivi*.

⁵⁴ *Ivi*, 321.

⁵⁵ Il *sāṃkhya* «postula un radicale dualismo tra il sé [l'assoluto], o coscienza pura (*puruṣa*) e la materia (*prakṛti*) alla quale il Sé appare vincolato. La liberazione (*kaivalya*) è la conoscenza discriminante che permette di comprendere che la coscienza pura è eternamente distinta dalla materia primordiale: [...] il Sé non è mai realmente legato alla materia». *Ivi*, 320.

⁵⁶ *Ivi*.

⁵⁷ *Ivi*.

La tecnica dello *yoga* poi, che a tale teologia appunto si riferisce, non è univoca. La più autorevole e maggiormente condivisa dal mondo *hindū* è quella proposta da Patañjali nel suo *Yoga-sūtra* in cui propone una struttura sistematica di tale pratica che fungerà da fondamento per tutte le successive riflessioni in merito. Il filosofo *hindū* definisce lo *yoga* come uno «stato di concentrazione»⁵⁸ che ha lo scopo di mantenere un controllo della mente affinché questa non venga destabilizzata dalle «impressioni sensoriali»⁵⁹ e dai ricordi. Perchè questo possa realizzarsi pienamente, Patañjali presenta otto passi, che lui definisce “membra”, che, affrontati uno dopo l’altro come degli scalini, permettono al meditante di raggiungere la perfetta concentrazione.

Essi sono:

- l’etica o l’astensione (*yama*), che contempla la non-violenza (*ahimsā*), la verità, l’astensione dal furto, la castità e l’astensione dalla cupidigia;
- la disciplina (*niyama*), che contempla la pulizia, la calma, l’ascesi, lo studio e la devozione al Signore;
- la postura (*āsana*);
- il controllo del respiro (*prāṇāyāma*);
- il ritiro dei sensi (*pratyahāra*);
- la concentrazione (*dhāraṇā*);
- la meditazione (*dhyaṇa*);
- il perfetto raccoglimento, la concentrazione completa (*samādhi*)».⁶⁰

Lo *Yoga* Reale, o *Yoga* classico, si concentra in particolare sugli ultimi tre:

Dharana, la contemplazione di un punto fisso senza alcun’altra distrazione; il *dhyaṇa* (meditazione), in cui il pensiero si fonde con l’oggetto stesso della contemplazione e, infine il *samādhi* (illuminazione) in cui la dualità dello spirito e del mondo non sussiste più poiché l’*atman* si fonde con il *brahman*. Colui che ha raggiunto questo stato è un *jivanmukta*, un “liberato in vita”.⁶¹

Nella seconda coppia di *darshana*, *mīmāṃsā-vedānta*, la *mīmāṃsā* è la scuola che si dedica alla relazione tra *karma* (azione) e *dharma* (ordine cosmico), mentre il *vedānta*, scuola che segue per riflessione la prima, «si concentra sul problema della conoscenza (*jñāna*) corretta del *brahman* [l’Assoluto]»⁶² ed è certamente «la più influente scuola teologica dell’India; esso [il *vedānta*] ha esercitato un influsso potentissimo su tutte le tradizioni religiose indiane ed è diventato l’ideologia portante del Rinascimento hindu del XIX secolo». ⁶³ La *mīmāṃsā* indaga il *dharma* «che si

⁵⁸ *Ivi*, 131.

⁵⁹ *Ivi*.

⁶⁰ *Ivi*.

⁶¹ SIRTORI (a cura), *Dizionario dell’Induismo*, 202-203.

⁶² FLOOD, *L’induismo*, 323.

⁶³ *Ivi*, 326.

rivela nel Veda»,⁶⁴ il quale «è essenzialmente costituito da una serie di prescrizioni (*vidhi*) sull'azione rituale»⁶⁵ ed infatti è proprio del suo fine che la *mīmāṃsā* si occupa. Nella *mīmāṃsā* non è presente la liberazione dell'uomo (chiamata *mokṣa*) ma il raggiungimento del cielo, dopo la sua morte, dove egli potrà beneficiare degli effetti del sacrificio che ha attuato.⁶⁶

Il *vedānta* per continuità riflessiva segue la tradizione appena riportata, ma si concentra sull'indagine del *Brahman* (l'Assoluto). A questa scuola teologica fanno riferimento testi come le *Upaniṣad* e la *Bhagavad-gītā* – la quale verrà affrontata nello specifico in uno dei paragrafi successivi –. All'interno di questa corrente riflessiva si inseriscono varie tradizioni; la più famosa è quella dell'*advaita-vedānta*⁶⁷ cioè del *vedānta* «non duale»⁶⁸ che «si riferisce al monismo assoluto della tradizione che [...] sostiene la realtà dell'uno a scapito di quella dei molti».⁶⁹ In questa teologia ciò che impedisce la liberazione è l'illusione della reale esistenza del molteplice. Esso non esiste perché l'unica realtà è quella del Sé, dell'Assoluto. Non esiste alcuna distinzione tra l'io empirico e il Sé, essi sono ontologicamente la stessa cosa, basta solo raggiungerne la consapevolezza.⁷⁰

Se la *mīmāṃsā* pone più l'accento sull'azione (*karma*), il *vedānta* si concentra invece sulla conoscenza (*jñāna*), la quale solo può condurre alla liberazione. Se nel

⁶⁴ *Ivi*, 324.

⁶⁵ *Ivi*.

⁶⁶ «L'esecuzione corretta del sacrificio produce un potere trascendente, chiamato *apūrva*, che produce gli effetti del sacrificio, in particolare la ricompensa del cielo (*svarga*) dopo la morte [dell'esecutore del sacrificio]. L'*apūrva* è la forza di cui si ipotizza l'esistenza per rendere conto di come l'esecuzione del sacrificio possa sortire i suoi effetti [...]. Una volta portata a termine, ogni parte del rito genera il proprio *apūrva*, che si accumula finché la sequenza rituale non viene completata: il patrono del sacrificio (*yajamāna*) godrà in cielo degli effetti del rito. In effetti il risultato del sacrificio è il cielo, e non la liberazione (*mokṣa*). La teoria dell'*apūrva* presenta alcune affinità con quella del *karman* [che verrà approfondita nel paragrafo che tratta il testo della *Bhagavad-gītā*]. Diversamente dal *karman*, un accumulo di azioni che si crea in lunghi periodi di tempo e che produce effetti nelle vite successive, l'*apūrva* si accumula soltanto attraverso l'azione rituale, nella vita presente, e genera una ricompensa dopo la morte». *Ivi*.

⁶⁷ Il cui più grande pensatore è Śaṅkara (788-820 d.C.). Cf. *Ivi*, 328.

⁶⁸ *Ivi*, 327.

⁶⁹ *Ivi*.

⁷⁰ «L'ignoranza spirituale (*avidyā*), o illusione (*māyā*), è causata dalla [...] sovrapposizione, dalla falsa attribuzione (*adhyāsa*) di ciò che non è Sé al Sé. Ogni conoscenza è distorta dalla sovrapposizione [...] che ci impedisce di riconoscere che la nostra vera natura è la pura soggettività del Sé (dell'*ātman*), ontologicamente identica all'assoluto. [...] La discriminazione permette di distinguere ciò che è Sé da ciò che non lo è, l'essere autentico degli oggetti, la conoscenza (*vidyā*, *jñāna*) dall'ignoranza (*avidyā*). [...] Eliminare la falsa attribuzione significa eliminare l'ignoranza e conoscere il Sé (*ātman*) come testimone e soggetto identico al *brahman* [Assoluto]. Tale conoscenza è la liberazione (*mokṣa*)». *Ivi*, 330-331.

primo caso la liberazione è il cielo, nel secondo essa è un risveglio⁷¹ che può avvenire in qualsiasi momento.

Tutti i *darshana* quindi si prefiggono la medesima finalità, ovvero la liberazione dalla sofferenza e dal ciclo delle rinascite, ma danno ciascuno ragione diversa di tale prassi.

2.2. I fini dello *yoga*⁷²

La meta che si prefigge il *Sanātana Dharma*⁷³ è la liberazione⁷⁴ e lo *yoga*⁷⁵ è una delle vie privilegiate per raggiungere questo traguardo. Prima di descrivere più approfonditamente in che modo questa pratica intende perseguire il fine in questione, è necessario spiegare brevemente la fisiologia e la metafisica che la sottendono.

In primo luogo è indispensabile cercare di inquadrare, almeno complessivamente, il modo in cui viene concepito il corpo nella riflessione *hindū*. L'essere umano è formato da un corpo "sensibile" e da un corpo "sottile" o energetico. Tutte le sue attività ruotano attorno a sei centri energetici che vengono chiamati *chakra* (termine sanscrito che può essere tradotto come "ruota", "disco" o "cerchio") e che sono situati lungo il corpo della persona a partire dalla base della colonna vertebrale (parte più materiale dell'individuo) fino alla sommità del capo (parte più spirituale). Nei *chakra* risiede l'energia divina cosmica e questi, insieme a tutte le parti del corpo, sono collegati tra loro dai *nāḍī* che sono una sorta di canali dentro i quali circola questa stessa energia. I canali però possono essere ostruiti da varie impurità, di natura fisica o morale, quindi l'unico modo per permettere all'energia cosmica di scorrere in essi è quello di purificarli e riaprirli proprio attraverso lo *yoga*. In questo modo l'energia vitale (rappresentata da *Kundalīni*, un serpente arrotolato su se stesso e posto nel *chakra* più basso detto *Mūlādhāra*) potrà fluire per tutto il corpo e in modo particolare potrà attraversare il *nāḍī* centrale (*Suṣumnā*). Così, risalendo tutta la colonna vertebrale, sarà in grado di riaprire uno dopo l'altro i *chakra*, liberare

⁷¹ Cf. *Ivi*, 332.

⁷² Per il seguente paragrafo si fa riferimento a MASSON, *Yoga/Zen*, in DE FIORES – GOFFI (a cura), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, 1723-1726 e PANCIERA, *Lo yoga come via*, 41-45, 54-55.

⁷³ Termine che alcuni indologi, come Stietencron e Piano, ritengono più adatto per definire le varie tradizioni ed esperienze religiose sviluppatesi nei territori dell'India. Cf. nota 35.

⁷⁴ Cf. INTROVIGNE, *Yoga*, in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 2213.

⁷⁵ Un «metodo psico-somatico e spirituale che unisce le facoltà sensibili e intellettuali dell'uomo per pervenire a un'esperienza interiore estatica suprema». MASSON, *Yoga/Zen*, in DE FIORES – GOFFI (a cura), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, 1723.

l'energia divina ed elevarsi (distaccandosi da ogni tipo di bisogno) fino a raggiungere l'unione (“*yoga*”) col divino. In questa ricerca spirituale il controllo del respiro (*prāṇa*) è l'esercizio fondamentale che permette la liberazione dei vasi circolatori energetici dalle occlusioni, essendo lo stesso soffio vitale immagine del principio divino che opera.

Per quanto riguarda la metafisica, la pratica dello *yoga* fa riferimento, come si è visto nel paragrafo precedente, ad un sistema filosofico chiamato *sāṃkhya* che potrebbe essere definito come «un dualismo ateo»⁷⁶ che gli fornisce «una base logica e metafisica».⁷⁷ La realtà è formata da due principi: *puruṣa* e *prakṛti*. Il primo, lo Spirito, è immobile cioè non vive alcuna azione o trasformazione, è pura coscienza. La seconda, la Natura, è dinamica e corrisponde sia alla materia fisica che alla parte psicologica e mentale. Se il primo non può muoversi, la seconda non può vedere perché non è cosciente e ogni essere umano è l'insieme di questi due principi. Nel pensiero induista però l'azione è cambiamento e quindi difettiva. Ciò che è perfetto è invece l'assenza di mutamento e quindi il riposo, l'immobilità, il trionfo di *puruṣa* su *prakṛti*. Proprio questa immobilità è quella ricercata dallo *yogin*⁷⁸ che cerca di liberare lo Spirito dal pericolo di confondersi con la psiche, dall'illusione di essere esso stesso Natura e quindi soggetto a trasformazione:

Contrariamente a quanto afferma il cristianesimo e dimostra l'Incarnazione, in questa visuale il mondo materiale non può affatto contenere e favorire lo sforzo spirituale, bensì gli è d'ostacolo. Ogni “incarnazione” equivale a un regresso della salvezza.⁷⁹ Sta precisamente qui il motivo per cui lo Yoga cerca di disciplinare, ridurre e, alla fine, sopprimere ogni attività legata alla materia, nonché ogni attività, di qualsiasi genere, ivi compresa l'attività mentale, anche quella più alta.⁸⁰

Lo scopo morale dello *yoga*, a questo punto, si può delineare con più precisione: abbandonare tutto ciò che è dolore e illusione ovvero il mondo e quanto contiene (ecco la liberazione sopra citata), abbandonare di conseguenza anche «se stessi in quanto parte del mondo e sottomessi alle sue condizioni».⁸¹ Il modo più efficace per raggiungere questo obiettivo è l'ascesi ovvero sia l'abbandono progressivo e

⁷⁶ *Ivi*, 1725.

⁷⁷ *Ivi*, 1723.

⁷⁸ Colui che pratica lo *yoga*.

⁷⁹ Dove per salvezza si intende la liberazione dal dolore, cioè da tutto ciò che è Natura (corpo, mente e psiche). Cf. INTROVIGNE, *Yoga*, in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 2213 e MASSON, *Yoga/Zen*, in DE FIORES – GOFFI (a cura), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, 1725.

⁸⁰ MASSON, *Yoga/Zen*, in DE FIORES – GOFFI (a cura), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, 1725.

⁸¹ *Ivi*.

sistematico di tutto ciò che tiene l'uomo legato alla sua condizione terrena (famiglia, beni materiali, necessità fisiche e mentali):

Lo Yoga *consiste* nell'arresto delle funzioni della conoscenza cosciente. Tale arresto si *ottiene* con lo sforzo e con l'assenza di passione. Tale assenza di sete (= passione) raggiunge il suo vertice sotto l'illuminazione del Puruṣa (= il principio spirituale).⁸²

L'ostacolo più grande che lo *yogin* può incontrare percorrendo questa via è l'ignoranza, vale a dire la convinzione di porre la propria felicità e i propri fini in quelle realtà temporanee, effimere e impure che corrispondono alla Natura. Una volta scomparsa l'ignoranza scomparirà di conseguenza il legame con il molteplice doloroso e solo allora l'uomo potrà raggiungere «la libertà e l'isolamento (*kaivalya*) (= la giusta situazione finale)». ⁸³

2.3. Le vie dello *yoga*⁸⁴

Lo *yoga* non è una pratica univoca,⁸⁵ la tradizione *hindū* infatti ne riconosce almeno sette forme di esercizio differenti:

- *Hatha-yoga*, “la via dell’armonia energetica” che sostanzialmente corrisponde all’idea occidentale di *yoga* che prevede l’assunzione di differenti posizioni corporee unite in modo armonioso ad un preciso controllo del respiro;
- *Jñāna-yoga*, “la via della conoscenza”;
- *Karma-yoga*, “la via del servizio disinteressato”;
- *Bhakti-yoga*, “la via della devozione”;
- *Mantra-yoga*, “la via del suono”;
- *Rāja-yoga*, “la via reale”;
- *Tantra-yoga*, “la via della creatività energetica”.⁸⁶

⁸² *Ivi*, 1726.

⁸³ *Ivi*.

⁸⁴ Per il seguente paragrafo si fa riferimento a PANCIERA, *Lo yoga come via*, 27, 39-52.

⁸⁵ Ad essere univoca è l'intenzione che lo *yoga* si propone ovvero l'unione con Dio.

⁸⁶ A questi «principali volti tradizionali dello *yoga*» se ne aggiungono altri sviluppatisi in epoca moderna. Tra questi:

- il *Kriyā-yoga* o yoga pratico della purificazione;
- il *Pūrṇa-yoga* o yoga integrale della scoperta di se stesso;
- l'*Aghyātma-yoga* che intende «far emergere la dimensione trans-personale della nostra coscienza di essere (*ātman*)»;
- lo *yoga-Sivananda* o yoga della sintesi (cuore, intelligenza azione). PANCIERA, *Lo yoga come via*, 52.

Queste espressioni non si escludono tra loro; lo scopo rimane il medesimo ovvero «la via dell'unione (*yoga*) col divino in noi».⁸⁷

L'*Hatha-yoga*, una forma elaborata verso il XII secolo, può essere tradotto con «“via dell'energia” o “via dello sforzo, della tenacia”»⁸⁸ poiché presuppone la ricerca di un controllo del corpo che viene visto come strumento a disposizione dell'uomo e capace di fargli raggiungere la liberazione a partire già da questa vita. Lo stesso termine *hatha* (sole – *Ha* – più luna – *Tha* –) esprime in modo simbolico l'armonia che questa via intende conquistare attraverso «la complementarità delle dualità»⁸⁹ manifestata per esempio dalla modalità di inspirazione ed espirazione:

Il corpo deve essere inteso [...] come un microcosmo con dei canali (*nāḍī*) nei quali circola l'energia e con dei centri di incrocio (*chakra*) dove risiede l'energia cosmica divina. L'*Hatha-yoga* non può dunque essere mai confuso con una ginnastica dato che è la perfezione che si vuole raggiungere attraverso la volontà di trasmutare il corpo in “corpo divino”.⁹⁰

Lo *Jñāna-yoga* è incentrato invece sulla ragione che sola può svelare allo *yogin* che intraprende questa via che la sua identità non è data dal suo corpo né dalle sue percezioni sensoriali o psichiche ma dall'identificazione con l'*Atman*, cioè con l'assoluto, la pienezza di Dio, il Tutto:

Nel momento in cui cessiamo di vedere ogni differenza, accediamo alla comprensione che “il Padre ed io siamo uno”.⁹¹

Il *Karma-yoga* si concentra sul ruolo dell'azione, in particolare dell'azione disinteressata, cioè di quell'azione che permette all'uomo di non focalizzarsi esclusivamente attorno al proprio “io”, ma solo di guardare al compimento di quelle opere che è chiamato a mettere in pratica a seconda del suo dovere e della sua posizione sociale. In questa messa in atto si manifesta la collaborazione tra l'uomo e Dio verso un'opera di divinizzazione dell'essere creato che così passerà da uno stato di incompletezza ad uno di perfezione.

Il *Bhakti-yoga*, «l'amore radicale per Dio che si esprime con una sottomissione totale e assoluta».⁹² Nell'idea *hindū* di essere vivente l'uomo «è un'anima che ha trovato un corpo»⁹³ e non viceversa e lo scopo della vita degli uomini è proprio Dio.

⁸⁷ *Ivi*, 39.

⁸⁸ *Ivi*, 41.

⁸⁹ *Ivi*.

⁹⁰ *Ivi*.

⁹¹ *Ivi*, 46.

⁹² *Ivi*, 48.

⁹³ *Ivi*.

L'unico problema che rimane è il modo per raggiungerlo, permettendo appunto all'anima di lasciare il corpo per potersi ricongiungere con Dio. La vita terrena che l'uomo affronta, nella gioia o nel dolore, è solo una realtà passeggera mentre l'uomo è chiamato a qualcosa di più e ciò che gli permetterà di trovare Dio non sono «né i libri, né le parole, né l'intelligenza o la scienza [...] ma l'Amore».⁹⁴

Il *Mantra-yoga*, legato al suono o meglio alla vibrazione, in quanto questa manifestazione dello *yoga* fa riferimento alla divinità nella sua manifestazione o forma sonora. Nel pensiero indiano infatti il suono ha diverse accezioni e vi è una modalità del suono che identifica la divinità stessa e si chiama *Parā*. Da quest'ultimo, che è una sorta di «vibrazione sonora originale»,⁹⁵ nasce l'universo, il creato. Il pronunciare ripetutamente un *mantra* (l'AUM è quello per eccellenza perché corrisponde al suono primordiale da cui l'universo prende forma) permette alla mente di purificarsi e quindi di raggiungere più facilmente Dio.

Il *Rāja-yoga* è considerato la forma più elevata di *yoga*. Esso comprende le ultime tre tappe del cammino proposto da Patañjali, ovvero la contemplazione, la meditazione e l'illuminazione (*dharana*, *dhyana* e *samādhi*).

3. IL CONCETTO DI DIO E DI UOMO NELLO *YOGA HINDŪ*

A questo punto, precisati la pratica dello *yoga* e il suo orizzonte metafisico, si possono affrontare la visione dei concetti di Dio e uomo e il loro rapporto nel pensiero *hindū*.

Nonostante l'hinduismo, come si è soliti definirlo in Occidente, altro non sia che l'«antica religione indo-ariana che, per un lunghissimo processo di evoluzione interna e di assorbimento di elementi esterni, è diventata un indefinibile complesso religioso-sociale»,⁹⁶ si possono comunque enucleare quattro principi di fede fondamentali sui quali le varie dottrine concordano e che costituiscono quindi l'essenza del culto *hindū*.⁹⁷

- i *Veda*, ovvero le quattro raccolte di testi sacri appartenenti alla *Śruti* (la Rivelazione) che raccolgono l'autorivelazione della divinità;

⁹⁴ *Ivi*, 49.

⁹⁵ *Ivi*, 51.

⁹⁶ C. B. PAPALI, *Induismo* in E. ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. II, 1301.

⁹⁷ Cf. *Ivi*, 1302.

- il *karma-samsāra*, la trasmigrazione delle anime da un corpo ad un altro secondo il *karma* (legge della retribuzione);
- la *mokṣa*, il fine ultimo dell'uomo cioè la liberazione dal ciclo delle rinascite;
- Il *varna-āśramadharma*, l'ordine socio-religioso (soggetto alla legge del *karma*) che suddivide il popolo *hindū* in precise caste con relative norme e condizioni di vita.

Su questi capisaldi l'idea di Dio si sviluppa lungo i secoli raccogliendo anche diverse istanze provenienti da culti e tradizioni esterne alla valle dell'Indo. La storia dell'hinduismo si può così suddividere in due grandi periodi: quello “vedico”, sviluppatosi negli anni che precedono il cristianesimo, e l’“hinduismo classico” dell'epoca postcristiana.⁹⁸

3.1. I *Veda* e la rappresentazione cosmica di Dio⁹⁹

Nel decimo libro del *Rgveda*, prima raccolta dei *Veda*,¹⁰⁰ è riportato “Il mito dell'uomo cosmico (*puruṣa*) e del sacrificio cosmico”. Alla base del pensiero *hindū* si pone il sacrificio il cui significato è «l'intima appartenenza e la reciproca dipendenza di tutti gli esseri»:¹⁰¹ dall'infinito *puruṣa*, attraverso un sacrificio cosmico, si emanano «tutti gli esseri, tutti gli dèi, tutte le Sacre Scritture e tutti gli uomini»,¹⁰² in breve tutto il cosmo.

Da questo mito si comprende come nel pensiero indiano tutto è correlato e dipendente da tutto: il cosmo è come un uomo nel quale tutte le parti sono vive e formano un'unità organica. Il modo in cui la totalità sostiene tutti gli esseri e viceversa la maniera nella quale tutti questi esseri sono sostenuti dalla totalità hanno un nome preciso nel pensiero indiano: *dharma*. Letteralmente questa parola può avere una traduzione con molte sfumature, tra queste per esempio “colui che porta” ma anche “colui che è portato”. In pratica il *dharma* è l'equilibrio fondamentale che

⁹⁸ Cf. *Ivi*. Quando si fa riferimento al periodo antecedente o successivo al cristianesimo in questi paragrafi si intende puramente un arco temporale riferentesi all'anno zero e non una possibile incidenza o un'influenza diretta della religione cristiana sulla riflessione teologica indiana.

⁹⁹ Per il seguente paragrafo si fa riferimento a F. X. D'SA, *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto. Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia 1996, 27-31, 51-55, 77-87.

¹⁰⁰ La raccolta dei *Rgveda* è stata composta tra il 2000 e il 1100 a.C.

¹⁰¹ D'SA, *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto*, 30.

¹⁰² *Ivi*.

tiene unito, la legge eterna che regola il cosmo, la norma che esprime il tutto che “porta” e il tutto che “viene portato”. Tutto esiste ed è regolato in base al *dharma* che tutto sostiene e contiene.

A partire da questa interpretazione si può intendere meglio l’idea di Dio “Uno-Tutto”, come lo definisce F. X. D’Sa,¹⁰³ che sottende tutto il pensiero indiano. Il mondo come lo vediamo davanti a noi è un’unica realtà cosmica, una «globalità, totalità, pienezza, unità organica e integrata, completezza, ecc. Essa comprende tutto; niente, ma proprio niente, è escluso, trascurato o ignorato».¹⁰⁴ La rappresentazione di Dio, per questo motivo, è impersonale ed esso viene definito come «l’Assoluto” (*brahman*), “l’Assoluto inalterabile” (*akṣaram*), “l’Altissimo” (*param*), “il Tutto” (*sarvam*), “la Pienezza” (*pūrṇam*)».¹⁰⁵ Queste metafore fondano tutte quelle seguenti: nei secoli successivi i nomi e le caratteristiche di Dio svelano delle accezioni più personali,¹⁰⁶ ma la radice dalla quale nascono queste nuove prospettive di Dio è sempre quella dell’essere-tutto.

Secondo questo prospetto il mondo, rappresentato dal corpo dell’uomo cosmico, è il simbolo dell’Altissimo, quindi non corrisponde all’Altissimo, ma lo svela in quanto il simbolo rimanda a ciò che è simboleggiato da esso: «il simbolo non coincide con il simboleggiato, sono due dimensioni di una medesima realtà».¹⁰⁷ Questo tipo di visione si mantiene sul piano metafisico (*ad intra*) e per questo sussiste anche nei secoli successivi nonostante gli sviluppi riflessivi sull’azione di Dio per l’uomo, che vanno invece a porsi sul piano teologico (*ad extra*).

All’interno di questo orizzonte si pone l’uomo che, (a differenza della visione cristiana), non è al centro del mondo (né della realtà di cui è lui stesso protagonista), ma è una parte, insieme a tutte le altre, dell’Uno-Tutto e quindi è importante tanto quanto lo è tutto quello che esiste. L’illusione che vive l’essere umano è quella di

¹⁰³ Cf. *Ivi*, 77. Francis Xavier D’Sa è un gesuita indiano e un docente universitario dedito alla promozione del dialogo interreligioso e interculturale.

¹⁰⁴ *Ivi*, 51.

¹⁰⁵ *Ivi*, 52-53.

¹⁰⁶ Cf. paragrafo 3.2. “Hinduismo classico e *Bhagavad-gītā*” di questo capitolo.

¹⁰⁷ D’Sa, *Dio, l’Uno e Trino e l’Uno-Tutto*, 85. Per capire meglio questo passaggio può essere utile l’esempio che porta l’autore paragonando il cosmo al corpo dell’essere umano e l’Assoluto alla persona. Corpo e persona non si possono dividere, o meglio lì dove non c’è la persona ciò che resta non è più un corpo ma un cadavere. Allo stesso modo il corpo è ciò che permette alla persona di vivere, percepire e manifestarsi. Così come il corpo svela la persona che però è più di quel corpo, così il cosmo svela e rimanda all’Assoluto che però lo supera perché lo sostiene e lo contiene: «Dio è una condizione di possibilità sia della conoscenza sia della esistenza [...] del cosmo». *Ivi*, 54.

essere “altro” rispetto al cosmo; prevale la sua visione parziale, la convinzione dell’esistenza del molteplice, che nel pensiero *hindū* è falso perché il molteplice indica il parziale illusorio e non la totalità vera e autentica dell’Assoluto. La chiave della salvezza per l’essere umano è il recupero della consapevolezza del suo essere-tutto: «la salvezza dell’anima è l’unico motivo per il quale esiste non solo la religione, ma anche la filosofia hindū, la quale è sorta non per la naturale curiosità della mente umana, ma da un’esigenza spirituale».¹⁰⁸ In definitiva per il fedele *hindū* l’essenziale non è determinare Dio,¹⁰⁹ ma intraprendere un cammino di liberazione.

Il fulcro del culto di questi secoli è il rito sacrificale che riattualizza il sacrificio originale da cui tutto ha inizio: così come in principio il *cosmos* – ordine – si è opposto al *caos*, allo stesso modo in ogni sacrificio il *dharma* si reimpone sull’*adharma* (il caos) in un ciclo virtuoso di equilibrio e sostentamento della realtà del tutto.

3.2. Hinduismo classico e *Bhagavad-gītā*¹¹⁰

Nei secoli successivi, in particolare nei primi secoli d.C. che caratterizzano quello che viene definito “hinduismo classico”, la riflessione teologica si amplia grazie alle istanze emerse dalle critiche del buddhismo¹¹¹ e dall’esigenza di «unificazione delle varie correnti filosofiche, religiose e mitologiche in lotta tra loro».¹¹² In questo tentativo di conciliazione delle varie scuole indiane del tempo il testo della *Bhagavad-gītā* gioca un ruolo fondamentale e decisivo.

La *Bhagavad-gītā* è una delle opere più importanti per il popolo *hindū*. Composta attorno al II secolo a.C., «aveva già tracciato il piano di una larga sintesi [...] delle varie dottrine»¹¹³ raccogliendole attorno all’insegnamento che la stessa *Gītā* propone,

¹⁰⁸ PAPALI, *Induismo* in ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. II, 1304.

¹⁰⁹ «Il quale [...] si manifesta in infinite forme proprio perché, nella sua essenza, non ha forma, e viene invocato con infiniti nomi proprio perché, nella sua essenza, non ha nome». PIANO, *Hinduismo*, in CENTRO DI STUDI RELIGIOSI COMPARATI EDOARDO AGNELLI, *Hinduismo e cristianesimo in dialogo*, 15.

¹¹⁰ Per il seguente paragrafo si fa riferimento a PAPALI, *Induismo* in ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. II, 1301-1308 e C. RIZZI (a cura), *Bhagavad-gītā. Il Canto del glorioso Signore*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, 1-36.

¹¹¹ Cf. PAPALI, *Induismo* in ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. II, 1303.

¹¹² *Ivi.*

¹¹³ *Ivi.*

la *bhakti*, «cioè la religione dell'amore e della devozione per il Dio personale».¹¹⁴ La *Gītā* ha svolto un ruolo essenziale nella maturazione dell'hinduismo classico, cioè in quella forma che il pensiero *hindū* ha raggiunto tra il IV e il V secolo d.C. e che ancora conserva come nucleo essenziale della propria identità religiosa.

Il “Canto del glorioso Signore” (traduzione letterale di “*Bhagavad-gītā*”) è un poema religioso che racconta un episodio del Libro di *Bhīṣma*, uno dei libri che formano il poema epico *Mahābhārata* (letteralmente il “Grande poema dei *Bhārata*”), appartenente non alla Rivelazione (*Śruti*) ma alla Tradizione *hindū* (*Smṛiti*), che racconta le vicende dei discendenti dell'eponimo *Bharata*, cioè di tutti gli indiani.¹¹⁵

Alle «verità cardine»¹¹⁶ del *Sanātana-dharma*:¹¹⁷ che il poema sapientemente concilia, se ne affiancano altre, provenienti da culti differenti (tradizione brahmanica, culti popolari, ecc.), che riescono nella *Bhagavad-gītā* a trovare un posto senza escludersi reciprocamente:

Le diverse posizioni dottrinali che, nel periodo in cui fu composta la *Gītā*, cercavano, l'una con l'altra, di affermarsi all'interno del sistema religioso induista, sono accostate e integrate in una sintesi comprensiva, libera e ampia, sottile e profonda. Il maestro della *Gītā* raffina e concilia fra loro le diverse correnti di pensiero: il culto sacrificale vedico, l'insegnamento upanisadico concernente il Brahman trascendente, il teismo e la religiosità delicata del movimento dei bhāgavata, il dualismo del sāmkhya e la meditazione yogica. Egli reca ad unità organica tutti questi elementi vivi della vita e del pensiero dell'induismo, e adotta il metodo non della negazione, ma della penetrazione e mostra come queste differenti direttrici di pensiero convergano verso il medesimo fine.¹¹⁸

La *Bhagavad-gītā* quindi custodisce e armonizza in sé:

- il culto vedico legato al “Mito del sacrificio cosmico” nel quale il sacrificio è legato alla creazione del cosmo, ma anche al suo ordine;¹¹⁹

¹¹⁴ *Ivi*.

¹¹⁵ Rappresentati da due famiglie di cugini: i Pāṇḍava e i Kaurava. Cf. RIZZI (a cura), *Bhagavad-gītā*, 20.

¹¹⁶ *Ivi*, 21.

¹¹⁷ La fede nei *Veda*, la legge del *dharma* come «ordine cosmico, religioso, sociale» (*Ivi*.), la legge del *karma* (retribuzione) ed infine il *samsāra*, «ciclo delle rinascite e rimorti» (*Ivi*, 22.), legato alla liberazione (chiamata *muksi* o *moksa*) come «fine che ogni uomo dovrebbe cercare di raggiungere, aiutato dai molteplici mezzi offerti dal *Sanātana-dharma*». *Ivi*.

¹¹⁸ I. VECCHIOTTI (a cura), *Bhagavad Gītā. Saggio introduttivo*, Ubaldini, Roma 1964, 32.

¹¹⁹ «Tutta la creazione è un sacrificio e il ruolo in questo mondo temporale è rifare in senso inverso il sacrificio creatore e ritornare a Dio. [...] Tutto ubbidisce al sacrificio perché è grazie ad esso che tutto è stato fatto e tutto si rigenera». R. PANIKKAR, *Il dharma dell'induismo. Una spiritualità che parla al cuore dell'Occidente*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2006, 62-63.

- la relazione *ātman-Brahman* riportata nelle speculazioni delle *Upaniṣad* dove «la realtà spirituale presente in ciascun uomo [*ātman*] non muore con il corpo, ma gli sopravvive»¹²⁰ e si identifica con l'Assoluto (*Brahman*);
- il «dualismo del sistema *sāṃkhya* (il *Purusa*, lo “Spirito o Anima universale” e la *Prakṛiti*, la “Natura primordiale”))»¹²¹ che sostiene metafisicamente la prassi dello *yoga*;
- il movimento dei “devoti del Beato” (i *bhāgavata*).¹²²

Quest'ultimo gioca un ruolo centrale nei diciotto canti dell'opera.

La corrente dei *bhāgavata* si manifesta «a partire dal V-IV secolo a. C. all'interno della tradizione brahmanica come naturale e popolare evoluzione da una religiosità preminentemente intellettuale a una religiosità che privilegia azione e affettività».¹²³

La dottrina della *bhakti* ne è il fulcro e consiste nella venerazione e nell'affidamento del fedele a *Vishnu*,¹²⁴ o meglio ad uno dei suoi principali *avatāra*:¹²⁵

In questo modo s'instaura un rapporto personale tra Dio e il suo devoto, e l'Assoluto (il *Brahman*, la divinità di genere neutro) assume il volto personale del Signore (*Īśvara*, la divinità di genere maschile). Il Dio supremo e ineffabile si manifesta come il glorioso Signore dell'universo [...] che interviene nella storia cosmica e umana e solo per un determinato periodo di tempo.¹²⁶

In particolare i *bhāgavata* «venerano Krishna Vāsudeva come il *Bhagavat*, il Beato, il glorioso Signore dell'universo, creatore e sostenitore di tutte le cose».¹²⁷

Nella *Bhagavad-gītā*, dove compare per la prima volta la dottrina degli *avatāra*, *Vishnu* si manifesta proprio come *Krishna* che ne è «un *pūrṇa avatāra*, “una discesa terrena piena o completa”».¹²⁸

In primo luogo Dio non solo assume un volto, ma si fa presente in un modo completamente nuovo nella storia degli esseri umani: l'Assoluto, attraverso queste

¹²⁰ S. PIANO (a cura), *Bhagavad-gītā. Il canto del glorioso Signore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 41.

¹²¹ G. SCALABRINO BORSANI, *La filosofia indiana*, Vallardi, Milano 1976, 325.

¹²² Cf. *Ivi*.

¹²³ RIZZI (a cura), *Bhagavad-gītā*, 22.

¹²⁴ Una delle principali divinità del pantheon induista.

¹²⁵ Letteralmente “discese”; sono «le “divine epifanie”, cioè le benefiche manifestazioni di *Vishnu* sotto diverse sembianze creaturali. Sono in tutto ventiquattro, ma le più note sono dieci. Gli *avatāra* più importanti sono *Rāma* e *Krishna*». RIZZI (a cura), *Bhagavad-gītā*, 9.

¹²⁶ *Ivi*, 22.

¹²⁷ F. POLI, *Induismo. I testi della Tradizione – II. Il Mahābhārata*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, 7.

¹²⁸ *Ivi*.

«discese terrene, benigne e benefiche»¹²⁹ chiamate *avatàra*, si rivela come *Vishnu*, «Dio luminoso e benevolo, regale e protettivo»,¹³⁰ il Dio che viene recepito da larga parte degli *hindū* come grandioso e massimo Signore dell'Universo, «la figura divina più importante e venerata, sia al livello popolare, sia perché al centro di costruzioni teologiche maestose».¹³¹ Egli è responsabile del ristabilimento del *dharma* e della conservazione del cosmo: «quando nel mondo si verifica un declino nella giustizia, Vishnu si manifesta assumendo una forma particolare,¹³² per ristabilire il bene».¹³³ Di conseguenza proprio a lui, e ai suoi due principali *avatàra* *Ràma* e *Krishna*, è rivolta la *bhakti*. Questa devozione fatta di amore e di fiducia si presenta come «una via di salvezza aperta a tutti, senza distinzioni di casta o di genere, e [...] presuppone il rapporto con una divinità personale concepita come unica e suprema: [...] l'amore profondo per Dio, idealmente disinteressato e puro, è suscitato da Dio stesso con un atto di grazia, e corrisponde all'amore che egli manifesta per il devoto».¹³⁴

Conseguentemente all'evoluzione della riflessione teologica, si approfondisce anche la speculazione sulla vita-morte dell'essere umano e sulla sua relazione col divino.

L'uomo si identifica infatti con il devoto, il fedele che si affida amorevolmente a Dio e che deve intraprendere le tre vie dello *yoga*¹³⁵ se vuole raggiungere la salvezza tanto attesa. A separarlo da questa salvezza è però la metempsicosi, «ossia la trasmigrazione delle anime secondo la legge della retribuzione»,¹³⁶ introdotta nella riflessione indiana postcristiana dalla dottrina del *karma-samsāra*.¹³⁷ L'anima della

¹²⁹ *Ivi*.

¹³⁰ BOCCALI – PIERUCCINI, *Induismo*, 104.

¹³¹ *Ivi*.

¹³² Egli discende, «emette una parte di sé» per ristabilire l'ordine nel mondo tutte le volte che l'ingiustizia e il disordine cercano di sopravvalere sul *dharma*. Cf. RIZZI (a cura), *Bhagavad-gītā*, 31.

¹³³ BOCCALI – PIERUCCINI, *Induismo*, 108.

¹³⁴ *Ivi*, 172.

¹³⁵ «La dottrina delle tre vie capaci di condurre l'individuo al fine ultimo della liberazione: [...] il cammino del *karma-yoga* (la “disciplina dell'azione”), del *jñāna-yoga* (la “disciplina della conoscenza”) e del *bhakti-yoga* (la “disciplina dell'amore devoto”) per conseguire – con la rinuncia ai frutti dell'azione, con la consapevolezza interiore del Sé e, soprattutto, con l'amore per Dio – quell'unione (*yoga*) sublime con il *Bhagavat* che costituisce l'essenza ultima e il vero “segreto” del suo insegnamento [di *Krishna* nella *Bhagavad-gītā*]. RIZZI (a cura), *Bhagavad-gītā*, 33.

¹³⁶ PAPALI, *Induismo* in ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. II, 1304.

¹³⁷ L'aspetto sacrificale del culto non viene abbandonato. Nei secoli precedenti (periodo vedico) il sacrificio rappresentava il nucleo della ritualità indiana in quanto generava e sosteneva il mondo e tutto quanto esiste. Nei secoli si assiste tuttavia ad uno sviluppo delle speculazioni filosofico-religiose che si articolano in modo più approfondito generando pertanto nuove dottrine tra cui quella del *samsāra*. Cf. *Ivi*, 1302-1303.

persona è eterna e vive un ciclo interminabile di nascite e morti che si succedono. Questa continua condizione di rinascita dipende dal *karma* che l'anima ha accumulato a causa delle azioni svolte e che influisce sulle vite future. Ogni azione svolta infatti non ha solo degli effetti pratici ma anche delle conseguenze morali che possono essere positive o negative e che quindi nel secondo caso accumulano una sorta di peso sull'anima della persona che è costretta a reincarnarsi fino ad espiare completamente il *karma* che la tiene unita al corpo. Considerando che in ogni reincarnazione l'anima si trova già in uno stato di espiazione dovuta al *karma* precedentemente accumulato e che «nel comune modo di vivere, il debito nuovo che l'uomo accumula sempre eccede la parte dell'antico che espia, [...] infine l'anima si trova ancor più legata alla trasmigrazione».¹³⁸

Ma un modo per uscire da questo ciclo esiste e *Krishna* lo espone proprio nel Canto del Glorioso Signore, dove la scena principale che viene descritta è quella del principe *Arjuna*, appartenente alla famiglia dei *Pàndava* che si ritrova ad avere un colloquio molto particolare con il suo auriga il quale si rivela essere lo stesso *Krishna* pronto a svelargli dei preziosi insegnamenti prima dello scontro decisivo con i *Kaurava*, la famiglia avversaria, per il controllo dei territori settentrionali dell'India. *Krishna*, fedele al suo ruolo di *avatàra* di *Vishnu* (il cui compito è quello di ristabilire il *dharma* – l'ordine cosmico – nei momenti in cui l'*adharma* – l'ingiustizia, la menzogna – cerca di sopraffarlo), si manifesta al principe affinché quest'ultimo possa portare a compimento il suo *svadharma* (*dharma* personale): *Arjuna* appartiene alla seconda casta, i *ksatriya*, quella dei guerrieri, principi e nobili, che ha come compito quello appunto di combattere. La reticenza che *Arjuna* ha, dovuta al dispiacere di dover uccidere delle persone a lui molto care (parenti, amici, maestri), è solo un inganno perché, come rivela il benevolo *Krishna*, «solo i corpi vengono uccisi, non l'anima che è eterna; è un'illusione quella che ci fa vedere degli uccisori e degli uccisi».¹³⁹ L'unico modo che il principe dei *Pàndava* ha per liberarsi dal *samsāra* è quella di compiere il suo dovere di principe e guerriero.

In questa teofania il Dio dona un insegnamento prezioso che riesce finalmente a conciliare l'esigenza di dover compiere obbligatoriamente delle azioni durante la vita

¹³⁸ *Ivi*, 1305.

¹³⁹ V. PISANI, *Le letterature dell'India*, Sansoni, Firenze 1970, 115.

terrena con il bisogno di essere distaccati dal mondo stesso per non accumulare *karma*:

Arjuna deve [...] combattere come comporta il suo stato di guerriero, ottenendo così il cielo, mentre agendo altrimenti solo vergogna gli verrebbe. E se questo insegna il *sāmkhya*, lo *yoga* suggerisce inoltre che uno scopo solo deve porsi l'uomo saggio, la liberazione [...]. Ora, onde ottenere quella, bisogna agire per compiere il proprio dovere, non in vista di qualche vantaggio: lo *yoga* consiste appunto nell'indifferenza per il risultato dell'azione. Così comportandosi, l'azione non produce *karman*, non ha frutto alcuno, il desiderio è spento e l'anima disposta a non più reincarnarsi. Poiché astenersi dall'agire è impossibile, e del resto inutile, bisogna dunque agire secondo il dovere e non per il fine, anche onde offrire l'esempio buono ai molti.¹⁴⁰

Le tre vie dello *yoga*, il centro dell'insegnamento della *Bhagavad-gītā*, sono dunque il cammino da intraprendere per conquistare la *mokṣa*. «Queste tre strade [...] non sono isolate, indipendenti l'una dall'altra, ma si implicano in realtà vicendevolmente, divise [nell'opera] solo per necessità espositive».¹⁴¹ Lo *yoga* dell'azione, della conoscenza e della devozione sono indivisibili perché «non può darsi vera conoscenza senza azione o devozione, né azione senza conoscenza o devozione e via discorrendo».¹⁴² Coronamento di questo percorso è la piena realizzazione della *bhakti* che consiste «nell'entrare misticamente in comunione»¹⁴³ con il *Bhagavāt*: «questa reciproca inabitazione di Krishna nel devoto e del devoto in Krishna è premessa e pegno di una beatitudine perenne e indicibile nell'aldilà».¹⁴⁴ Il devoto che riesce ad abbandonare ogni desiderio e vivere il suo agire senza contrarre legami (*karma-yoga*), che «raggiunge la perfetta calma nell'anima e [...] contempla il Sé (l'ātman) nel tutto e il tutto nel proprio Sé, Krishna nel tutto e tutto in Krishna»¹⁴⁵ (*jñāna-yoga*), e che in tutto questo riesce a vivere un «rapporto di amorosa devozione e di partecipazione»¹⁴⁶ con Dio (*bhakti-yoga*) «prende conoscenza della [propria] natura divina, del Dio, e, conosciuto, entra in Lui».¹⁴⁷

¹⁴⁰ *Ivi.*

¹⁴¹ R. GNOLI (a cura), *Bhagavad-gita. Il Canto del Beato*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1987, 7.

¹⁴² *Ivi.*

¹⁴³ RIZZI (a cura), *Bhagavad-gītā*, 23.

¹⁴⁴ *Ivi.*

¹⁴⁵ PISANI, *Le letterature dell'India*, 116. «Improvvisamente Krishna s'identifica con l'ātman; in sé egli assomma *Prakṛiti* e *Purusa* (lo Spirito eterno, il principio animatore), e da lui tutto ha origine. In lui ritornano i suoi devoti che muoiono con la mente rivolta a lui, anche se sono peccatori, impuri e bassi di casta». *Ivi.*

¹⁴⁶ PIANO, *Bhagavad-gītā*, 40.

¹⁴⁷ GNOLI (a cura), *Bhagavad-gita*, 17. «Alla fine del suo itinerario, il sé individuo, l'ātman, diventa *Brahman*, va nello stato dove non v'è più ritorno [...]. In che cosa esattamente consista questa penetrazione nella divinità, se, cioè, coincida con uno stato di perfetta identità o fusione colla natura

4. CONCLUSIONI¹⁴⁸

Al termine di questo breve *excursus* dottrinale si può concludere che:

1. L'idea cosmica di Dio rimane il fondamento di tutte le successive riflessioni su Dio stesso;
2. «Il fine e il centro del cosmo è la persona cosmica»¹⁴⁹ e non l'uomo;
3. Lo *yoga* è la via privilegiata di fuga dal *samsāra* e trova nella *bhakti* il coronamento della sua efficacia nel raggiungere tale scopo.

1. Dio e il cosmo costituiscono una realtà unica e l'analogia persona-corpo tutela dal rischio di cadere in un riduttivo e limitante antropomorfismo. Dio non è un essere impersonale (poichè possiede «la pienezza di essere, coscienza e beatitudine»),¹⁵⁰ ma, essendo onnicomprensivo (Dio Uno-Tutto), è indescrivibile; di conseguenza non può essere trattato in modo personale.¹⁵¹ La stessa dottrina degli *avatāra* altro non è che una conseguenza di questa idea cosmica.¹⁵² «il Signore assolutamente immutabile delle creature e di tutti gli avvenimenti entra nel mondo del divenire rimanendo immutabile e (agendo) realmente di sua libera volontà».¹⁵³ Per sua natura, essendo il Tutto e regnando su ogni creatura ed evento, «il male non potrà mai trionfare definitivamente».¹⁵⁴ Egli discende ogni qual volta il *dharma* viene meno, ma questo altro non manifesta che «la sua attività onnipresente, eterna, totalmente disinteressata»,¹⁵⁵ ogni momento infatti è quello opportuno perché in ogni momento Dio è presente: «egli non viene mai, perché egli è sempre qui; egli è perennemente sempre attualmente attivo nel mondo. È di nuovo l'idea cosmica di Dio. Il suo

divina o permanga pur sempre fra il sé liberato e il Dio una diversità qualitativa, la *Bhagavad-gītā* non dice, ma diranno diffusamente i commentatori, secondo che monistici o dualistici». *Ivi*.

¹⁴⁸ Per il seguente capitolo si fa riferimento a D'SA, *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto*, 82-94 e 101-116.

¹⁴⁹ D'SA, *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto*, 87.

¹⁵⁰ *Ivi*, 86.

¹⁵¹ «Il *Brahman* nella *Bhagavad-gītā* non è più l'Assoluto, la totalità dell'esistenza, la fonte autosussistente di tutte le cose, ma è la natura stessa del Dio. Krishna è il Dio, il Signore, l'Essere supremo, il supremo *Brahman*, tutte quante le cose. Il tutto, con i suoi aspetti infiniti, materiali e spirituali, è una manifestazione di Dio. L'uomo di conoscenza, il devoto deve vedere Dio in tutte le cose e tutte le cose in Dio». RIZZI (a cura), *Bhagavad-gītā*, 30.

¹⁵² Dalla quale tra l'altro traggono origine tutte le riflessioni che la succedono: *dharma*, *yoga*, *samsāra*.

¹⁵³ D'SA, *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto*, 89.

¹⁵⁴ *Ivi*, 91.

¹⁵⁵ *Ivi*.

venire-sempre-di-nuovo-nel-mondo è propriamente la sua onnipresente attività».¹⁵⁶ Chiunque prenderà coscienza della «nascita meravigliosa»¹⁵⁷ (volontaria onnipresenza) e dell'«agire meraviglioso»¹⁵⁸ (perenne attività) di Dio non rinascerà mai più.

2. L'uomo, dentro a questo orizzonte, si comprende solo alla luce della rappresentazione cosmica di Dio:

L'uomo non è né la sommità né il centro del cosmo. Il fine e il centro del cosmo è la persona cosmica [del mito originario del sacrificio cosmico]; imparare a conoscerla ed entrare in rapporto con lei è il più alto scopo della vita. Conseguentemente, l'uomo è solo una parte del corpo cosmico, e la sua grandezza e la sua debolezza vanno viste in questo contesto. La comprensione globale dell'uomo porta a comprendere l'uomo non più come un animale razionale isolato, piuttosto egli va compreso sempre nel contesto dell'Uno-Tutto. Malgrado il suo essere parte, all'uomo spetta tuttavia un'importanza che non spetta in ugual modo a nessun'altra parte; cioè solo in questo essere-uomo assume forma consapevole sia l'essere-parte sia l'essere-tutto. Perciò anche la *bhakti* acquista forma consapevole solo in lui.¹⁵⁹

Secondo l'antropologia indiana l'essere umano è composto da un aspetto corporeo e da uno spirituale. Il primo è costituito dalla *prakṛti*, il «principio fondamentale materia»¹⁶⁰ che è soggetto a cambiamento, ed è l'insieme di *buddhi* (il piano del comprendere, del giudicare e della decisione), di *manas* (rappresentazione, memoria e organizzazione dell'esperienza empirica recepita) e dei sensi. Il secondo corrisponde all'*ātman*, «il supremo Sé immutabile»¹⁶¹ che

anche quando risiede nel corpo, non agisce e non è contaminato [...]: non subisce alcun mutamento, è un soggetto disinteressato, consiste nella pura coscienza, che non può mai essere oggettivata; anche se sembra essere irretito nel mondo della nescienza, è di fatto sempre ed eternamente libero, perché è il conoscitore sconosciuto.¹⁶²

Il problema è la «fatale illusione»¹⁶³ generata dalla luce dell'*ātman* che irradia la *buddhi* la quale si illude di essere essa stessa la fonte di tale luce. Di conseguenza tutto l'aspetto corporeo viene coinvolto in questo miraggio, perdendo coscienza della propria natura processuale e peritura e fallendo nel proprio compito di corretta conoscenza della realtà. In questo consiste propriamente la situazione di non salvezza in cui si trova l'uomo:

¹⁵⁶ *Ivi.*

¹⁵⁷ *Ivi*, 92.

¹⁵⁸ *Ivi.*

¹⁵⁹ *Ivi*, 87.

¹⁶⁰ *Ivi*, 102.

¹⁶¹ *Ivi*, 103.

¹⁶² *Ivi*, 103-104.

¹⁶³ *Ivi*, 104.

I sensi diventano infedeli alla propria natura e [...] si smarriscono nei loro oggetti [invece di trasmettere le impressioni materiali degli stessi]. La capacità dei sensi di percepire oggettivamente si perde e il principio spirituale [ovvero l'essenza reale della persona che consiste nell'autocoscienza] viene totalmente trascurato.¹⁶⁴

Si genera una identità apparente denominata *ahaṃkāra* (illusione dell'io) a cui contribuiscono *buddhi*, *manas* e sensi in una sorta di circolo vizioso ingannevole che ricade non solo sulla persona ma anche sul mondo. Vengono generati infatti sia un "io" che un "mondo" apparenti, «un mondo di valori illusori, comune a tutti gli uomini [...]. La conseguenza è che [...] la non salvezza non è solo una faccenda del singolo, ma anche di tutto il cosmo».¹⁶⁵

3. La possibilità di uscire da questo stato di alienazione si dà nella via di salvezza privilegiata: la meditazione yogica. La natura dello *yoga* si dichiara correttamente solo all'interno di questo panorama teologico-antropologico: «la meditazione indiana non è né un mezzo di acquietamento né un tipo di ginnastica spirituale. Essa è chiaramente e semplicemente l'esercizio di un sapere salvifico».¹⁶⁶

La pratica dello *yoga* ha mantenuto le accezioni di "integrazione" e "armonia" che rappresentano anche il senso letterale del suo nome: «questi significati fondamentali sono rimasti, poiché lo scopo dello *yoga* è costituito dall'integrazione e dall'armonia dell'uomo alienato e scisso, precisamente attraverso integrazione e armonia totali».¹⁶⁷ La via della salvezza presenta due fasi, una di preparazione e una di concentrazione che aiuteranno il fedele ad «aprire gli occhi, vedere, conoscere».¹⁶⁸ dopo un lungo esercizio di disciplina morale egli potrà passare dal piano del "pensato" al piano del "percepito".¹⁶⁹ La *buddhi* (sede della comprensione) non solo

¹⁶⁴ *Ivi*, 107.

¹⁶⁵ *Ivi*, 107-108. Coerentemente con la visione cosmica di Dio-Tutto.

¹⁶⁶ *Ivi*, 108.

¹⁶⁷ *Ivi*.

¹⁶⁸ *Ivi*, 110. Per raggiungere la conoscenza (la salvezza) è necessario per l'uomo cambiare la sua prospettiva sul piano della coscienza e dell'autocoscienza. Per questo motivo lo *yogin* si rifà a pratiche quali il digiuno e la preghiera. Infatti è compito dello stesso *yogin* raggiungere la salvezza perché può farlo solo attraverso un atto di presa di coscienza. In alcune tradizioni indiane entra in gioco anche la grazia, ma quest'ultima ha "solo" il compito di rimuovere gli ostacoli affinché il fedele possa aprire gli occhi (differente dalla concezione cristiana in cui la grazia è dono gratuito dell'amore incondizionato di Dio, senza il quale l'uomo non potrebbe in alcun modo raggiungere la salvezza). Cf. *Ivi*, 109-110.

¹⁶⁹ «Che cosa significa percepire? Significa, nel nostro contesto, coscienza concentrata. Questa è come un fuoco che annienta il mondo apparente. [...] Quando il fuoco della coscienza ha bruciato il mondo apparente strato per strato, si diventa improvvisamente consapevoli del vero mondo, del vero Sé. Alla fine emerge la vera personalità che si esprime attraverso l'azione degli organi di senso, poiché, diventando coscienti della vera natura dei sensi, si diventa consapevoli della vera natura della

arriverà a conoscere il suo vero essere, ma riconoscerà «dovunque e in tutto la dimensione profonda della realtà»¹⁷⁰ dove ogni cosa diventa «simbolo reale del profondo, sacro mistero che è presente e agisce dovunque e in tutto. Il mondo, allora, sarà [...] il luogo della rivelazione»¹⁷¹ dove l'io s'identifica finalmente con il Sé.

persona. Se ci si concentra con costanza in questo, né il mondo esterno né qualunque passione saranno forti abbastanza da condurci in errore». *Ivi*, 111.

¹⁷⁰ *Ivi*, 115.

¹⁷¹ *Ivi*.

CAPITOLO SECONDO

La meditazione cristiana

1. LA SPECIFICITÀ DELLA PREGHIERA CRISTIANA: LA RELAZIONE DIO - UOMO E IL CONCETTO DI PERSONA

Per definire la preghiera cristiana è necessario individuare e analizzare le specificità che la caratterizzano. La preghiera in ambito cristiano è un'esperienza che nasce come risposta alla rivelazione di Dio¹⁷² – ma questo è vero tanto nella religione cristiana quanto nelle altre religioni rivelate –, «presuppone la fede in un Dio personale e presente»,¹⁷³ ma soprattutto essa è fondamento, «archetipo e idea primordiale della relazionalità tra l'uomo e Dio che è alla base della Bibbia». ¹⁷⁴ La chiave di volta è proprio questa relazione che Dio instaura con l'uomo lungo la storia della salvezza e solo a partire da questo rapporto si possono individuare gli elementi che connotano la preghiera come “preghiera cristiana”.

1.1. L'uomo immagine di Dio¹⁷⁵

Per comprendere la relazione Dio-uomo occorre risalire ai concetti di “Dio” e di “uomo” nella religione cristiana: l'essere umano non può essere definito e non può esistere se non per mezzo di Dio. Questo perché, a differenza dell'esperienza religiosa *hindū*, alla base della relazione tra l'uomo e Dio c'è una rivelazione.

¹⁷² «La storia della salvezza inizia nel momento in cui l'uomo diventa capace di accogliere la rivelazione nella risposta, nella preghiera. [...] Per l'uomo non [...] è sufficiente la definizione di *homo sapiens*. Egli si definisce come *homo orans*, in quanto adora, ascolta e risponde a Dio rendendo vera la propria esistenza. [...] Senza preghiera l'uomo non perviene alla verità, né scopre il suo nome. [...] Non possiamo trovare la nostra identità se non rivolgendoci a Dio, origine e fine della nostra vita». B. HÄRING, *Preghiera*, in S. DE FIORES – T. GOFFI (a cura), *Nuovo dizionario di Spiritualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994⁶, 1260.

¹⁷³ REGAZZONI, *Preghiera*, in ANCILLI (a cura), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, 1992. «Dio sta nella coscienza dell'orante non come un'idea filosofica o teologica, ma come una realtà, una persona presente. [...] Il credente non ha alcun dubbio sulla possibilità di comunicare con Dio, sebbene non lo veda». *Ivi*.

¹⁷⁴ B. CALATI, *Preghiera*, in L. BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo dizionario di Mistica*, 1791.

¹⁷⁵ Per il seguente capitolo si fa riferimento a I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994⁵, 158-160.

Questa, non solo svela il volto di Dio all'uomo, ma permette anche a quest'ultimo di comprendersi proprio alla luce di questa rivelazione. Nell'antropologia teologica cristiana questi due soggetti, uomo e Dio, sono infatti inseparabili. Per sua natura l'uomo è «indirizzato a Dio e solo insieme con Dio può essere vero uomo»:¹⁷⁶ nella storia del popolo di Israele non è mai considerato da solo ma sempre in rapporto con Dio, l'uomo «è sempre coinvolto in una storia con Dio».¹⁷⁷

Le categorie di “immagine” e “somiglianza”¹⁷⁸ rivelano poi la natura dell'uomo: ciò che dona dignità alla persona umana è la sua somiglianza con Dio che lo rende differente rispetto a tutte le altre creature:¹⁷⁹ l'uomo «è a priori un essere responsabile verso Dio e creato per lui [...] e può trovare se stesso solo nell'incontro con Dio».¹⁸⁰ Ma non vi è solo questo movimento dell'uomo “verso” Dio, vi è anche l'azione inversa nella quale Dio si rivela proprio attraverso l'uomo: «l'uomo è l'unico luogo nel mondo visibile nel quale Dio è riconoscibile come spirito personale, poiché egli rinvia a Dio non solo nel suo esistere, ma anche nel suo essere tale»:¹⁸¹ persona dotata di amore e libertà perfetti.

1.2. La categoria “persona” come chiave interpretativa della relazione Dio-uomo¹⁸²

Il concetto fondamentale che permette di comprendere la relazione tra Dio e l'essere umano è quello di “persona”.¹⁸³ Quest'ultimo ha origine nella Rivelazione giudaico-cristiana e per essa diviene fondamentale in quanto permette di descrivere l'identità e l'azione di Dio e, di conseguenza, dell'essere umano che da Lui è creato a sua immagine e somiglianza. Interessante è infatti considerare che inizialmente «il concetto di persona fu esclusivo appannaggio della teologia, intenta a chiarire le

¹⁷⁶ *Ivi*, 158.

¹⁷⁷ *Ivi*.

¹⁷⁸ Cf. Gen 1,26-27.

¹⁷⁹ «L'uomo è grande non tanto come creatura di Dio quanto come oggetto dell'amore divino e delle sue elargizioni. La sua dignità non consiste solo nell'essere immagine di Dio, ma nell'essere suo figlio, che partecipa fin da quaggiù e per sempre della vita divina». G. SPICQ, *Dio e l'uomo secondo il Nuovo Testamento*, Edizioni Paoline, Roma, 1969, 179.

¹⁸⁰ SANNA, *Chiamati per nome*, 159.

¹⁸¹ *Ivi*, 159-160.

¹⁸² Per il seguente paragrafo si fa riferimento a SANNA, *Chiamati per nome*, 131-140.

¹⁸³ In questo paragrafo sono riportate delle nozioni che intendono tratteggiare in modo essenziale l'evoluzione del concetto di persona e le proprietà che la caratterizzano. Per un approfondimento sul tema si reindirizza a L. STEFANINI, *Persona*, in CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (a cura), *Enciclopedia filosofica*, vol. III, G. C. Sansoni, Firenze 1957, 1297-1304.

dottrine della Trinità e dell'incarnazione»¹⁸⁴ e solo in un secondo momento esso risultò la chiave appropriata ad aprire anche la porta sul mistero dell'uomo.

L'attuale categoria "persona" deriva da un percorso che cerca di rivelare il volto di Dio all'uomo. Nell'Antico Testamento il termine ebraico è *panim* che indica i lineamenti di un volto, i tratti che identificano un soggetto, ciò che si vede davanti a sé nell'atto di rivolgersi a qualcuno che sta di fronte. Nella traduzione greca dei Settanta il termine viene tradotto con *prosopon*, nome che viene mantenuto anche nel Nuovo Testamento dove continua ad indicare il volto di Dio rivolto verso le sue creature. I problemi iniziano a sorgere quando nella cultura greca dei primi secoli della cristianità questo termine cambia concezione semantica e da volto vero e proprio inizia a significare invece una sorta di maschera come quelle tipicamente indossate, in quello stesso periodo, dagli attori nelle loro rappresentazioni teatrali. Fu subito evidente ai Padri della Chiesa la necessità di trovare un nuovo termine, più appropriato, che potesse preservare il significato profondo di Dio persona. Si introdusse così *ipostasi*, sinonimo del latino *substantia* o *subsistentia*, che molto presto venne tradotto in latino con *persona*. Questo nuovo termine permise di salvaguardare il mistero della Trinità (un'unica natura divina, una sola divinità, in tre persone perfette) e dell'incarnazione (Gesù Cristo vero Dio e vero uomo, una sola persona in due nature, divina e umana).

Sono proprio queste riflessioni teologiche che nel tempo rivelano profondamente anche il mistero dell'uomo: ciò che caratterizza ogni uomo è l'essere «chiamato alla propria esistenza irripetibile dalla libera iniziativa del Creatore personale, che affida altresì alla libera risposta dell'uomo la continuazione del dialogo salvifico con Lui, cui lo invita il suo amore donativo».¹⁸⁵ Da questa iniziativa divina ne consegue che la categoria "persona", con tutte le sue peculiarità, riguarda tanto la Trinità quanto l'essere umano, poiché Dio stesso eleva la sua creatura a questa dignità.

Sant'Agostino, pur non prediligendo il concetto di persona per parlare di Dio, propone tuttavia un'analogia tra la Trinità e l'interiorità dell'essere umano¹⁸⁶ che sarà

¹⁸⁴ SANNA, *Chiamati per nome*, 135.

¹⁸⁵ *Ivi*, 132-133.

¹⁸⁶ *Ivi*, 156. Sant'Agostino propone una «spiegazione psicologica del mistero trinitario» (*Ivi*.) dove l'uomo interiore rispecchia il prototipo trinitario «nell'unità della sua natura e nella trinità delle sue potenze spirituali» (*Ivi*.) secondo lo schema *mens-voluntas-amor*. Cf. *Ivi*. Questo schema porrà le basi per la definizione di persona nelle successive riflessioni teologiche e filosofiche in merito a tale

ripresa e sviluppata nelle riflessioni a lui posteriori. In particolare, in epoca medievale, a partire dall'approfondimento della relazione intratrinitaria, la definizione di persona si consolida cercando di rivelarne le specificità: Tommaso d'Aquino riprende la definizione di Boezio,¹⁸⁷ il quale sottolineava la natura razionale dell'uomo in quanto "sostanza" – concreto ed individuale – cioè esistente in sé e per sé «come soggetto e non come atto di un soggetto»,¹⁸⁸ rimettendo però al centro il carattere relazionale dell'individuo. La dignità della persona, data quindi dal suo esistere come soggetto di se stessa, verrà successivamente messa in crisi dalla riflessione filosofica moderna e contemporanea al punto di mettere in dubbio l'esistenza della nozione di persona stessa.¹⁸⁹

Tuttavia ciò che interessa questa premessa sulla specificità della preghiera cristiana è la visione cristiana, e tra l'altro originaria, del concetto di persona, la quale in effetti, di questa preghiera, risulta essere protagonista. Si possono riassumere i tratti fondamentali del concetto "persona" nei seguenti punti:

- l'essere umano in quanto persona possiede una dignità profonda, frutto della libertà a lui connaturale, del suo essere soggetto, del suo esistere in sé¹⁹⁰ e, *in primis*, della sua capacità «di entrare in un rapporto dialogico con un Dio trascendente»¹⁹¹ che «ha creato l'uomo per se stesso»¹⁹² come un fine e non come un mezzo;

concetto. Si riporta ad esempio la definizione composta da Luigi Stefanini, uno dei maggiori esponenti del personalismo del Novecento, il quale descrive la persona come «l'ente che si esprime a se stesso nell'atto in cui intende, vuole e ama» (STEFANINI, *Persona*, in CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (a cura), *Enciclopedia filosofica*, vol. III, 1297.) riprendendo esplicitamente la definizione agostiniana. A questo proposito è interessante sottolineare infine la somiglianza di questa lettura psicologica dell'essere umano con la proposta del cammino yogico *hindū* strutturato in *Jñāna-yoga* (la via della ragione/conoscenza), *Karma-yoga* (la via dell'azione/del servizio) e *Bhakti-yoga* (la via dell'amore/della devozione). Nel primo è coinvolta principalmente la *mens* dell'uomo, nel secondo la *voluntas* e nel terzo il suo *amor*. Cf. CAPITOLO PRIMO di quest'opera.

¹⁸⁷ "Naturae rationalis individua substantia" ovvero "sostanza individuale di natura razionale".

¹⁸⁸ SANNA, *Chiamati per nome*, 136.

¹⁸⁹ Cf. *Ivi*.

¹⁹⁰ Questa qualità della persona, secondo la concezione cristiana, si definisce "sussistenza" e indica la capacità dell'uomo «di tornare su se stesso, di autocomprendersi, di autopossedersi, di autodeterminarsi. [...] Non sono l'intelligenza, la coscienza e la libertà che definiscono la persona, ma è la persona che, in quanto essere sussistente, è alla base degli atti di intelligenza, di coscienza e di libertà». *Ivi*, 138.

¹⁹¹ *Ivi*, 137.

¹⁹² *Ivi*.

- l'uomo è «il soggetto unico e irripetibile di una storia di salvezza»,¹⁹³ egli non è semplicemente una parte del tutto, non è un uno in mezzo a molti;
- l'uomo è «l'essere chiamato a vivere e ad agire come il tu di Dio»,¹⁹⁴ egli è interpellato da Dio per stargli di fronte,¹⁹⁵ per divenire il suo interlocutore «libero e responsabile»;¹⁹⁶
- la persona umana riflette la persona divina, «il prototipo [dell'essere umano] è la Trinità, nell'unità della natura e nella trinità delle persone».¹⁹⁷

1.3. Dio Uno e Trino: l'incarnazione culmine della rivelazione divina e del processo storico-salvifico

La fede nella Trinità, rivelata in Gesù Cristo come volto di Dio Uno e Trino, «è il punto centrale di tutte le tradizioni cristiane».¹⁹⁸ La concezione di Dio Trinità non rappresenta solamente la natura e l'identità di Dio ma anche la sua possibilità di potersi incarnare e rivelare, la possibilità di farsi uomo senza per questo cessare di essere Dio.¹⁹⁹ Gesù infatti è Dio Figlio che vive nella condizione umana assunta, cioè nel tempo e nella storia, la sua relazione eterna con Dio Padre. Proprio questa relazione eterna col Padre, come relazione di dono, è la condizione di possibilità del comunicarsi di Dio all'uomo in Cristo. In questo senso la fede nella Trinità indica anche, utilizzando le parole di Panikkar,²⁰⁰ la possibilità di «divinizzazione, beatitudine e redenzione»²⁰¹ per l'essere umano il quale, se non fosse trinitario,²⁰² non potrebbe divenire Dio pur restando uomo.²⁰³ In questa riflessione è chiaro come sia esattamente attorno al mistero di Dio Trinità, e alla sua rivelazione in Cristo, che

¹⁹³ *Ivi.*

¹⁹⁴ *Ivi.*

¹⁹⁵ Questa qualità della persona, secondo la concezione cristiana, si definisce “autotrascendenza” e indica la disponibilità dell'uomo ad aprirsi verso l'infinito, e quindi verso Dio, e verso i suoi simili. L'autotrascendenza indica il carattere relazionale dell'uomo che si può definire come soggetto solo in quanto si percepisce di fronte a qualcun altro, ad un “tu”. Il primo “tu” che si pone di fronte a ciascun essere umano è proprio Dio che dona la vita, l'esistenza, la dignità, l'identità a ciascun figlio. Cf. *Ivi*, 138.

¹⁹⁶ *Ivi*, 140.

¹⁹⁷ *Ivi*, 156.

¹⁹⁸ D'SA, *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto*, 69.

¹⁹⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Cittadella, Assisi, 1989, XII.

²⁰⁰ Sacerdote e filosofo cattolico di cultura indiana e catalana.

²⁰¹ PANIKKAR, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, XII.

²⁰² In questa affermazione è utilizzata l'espressione “essere trinitario” perché, come mostrato sopra, l'essere umano, in quanto creatura di Dio Trinità, porta in sé la traccia del suo creatore che manifesta appunto in questa sua dimensione trinitaria.

²⁰³ Cf. PANIKKAR, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, XII.

ruota la vita e il destino di ogni essere umano e, di conseguenza, la sua relazione di preghiera che, in ogni sua forma, tende sempre alla comunione con Dio, Uno e Trino.

Nella tradizione cristiana la dottrina della Trinità non è altro che la risposta alla “grande domanda” a cui religione, filosofia e poesia cercano di rispondere da sempre: qual è l’origine e il fine della coscienza umana?²⁰⁴ Interessante è la triade proposta da D’Sa²⁰⁵ per rispondere a tale domanda:

L’inizio della coscienza e dell’essere è il Padre (l’amore), il suo fine e il suo futuro è lo Spirito (la comunione perfetta escatologica) e il presente è il Figlio (il dono preesistente). Cioè l’origine è intesa come amore incondizionato, il mezzo come puro dono, lo scopo e futuro come comunione.²⁰⁶

Il traguardo della comunione raggiunge il suo culmine «nella esperienza liberante del rapporto filiale e del sentirsi accolti incondizionatamente»,²⁰⁷ cioè nel vivere la relazione d’amore intratrinitaria dall’interno, divenendo figli nel Figlio attraverso il dono dello Spirito Santo.

L’amore dal quale ogni uomo è generato e al quale tende è diventato visibile in Gesù Cristo il quale «ha sperimentato questo amore incondizionato per primo»²⁰⁸ e in questo modo ha aperto la possibilità a ciascun uomo di poter fare la sua stessa esperienza di totale accoglienza di questo amore e di abbandono in esso: «Gesù è il paradigma di ciò che l’uomo può diventare, l’anticipazione di ciò a cui l’uomo è chiamato. [...] Così va anche interpretata l’incarnazione in Gesù. [...] In Gesù l’amore di Dio è diventato visibile»²⁰⁹ poiché Egli «è diventato pienamente consapevole della sua figliolanza».²¹⁰ Gli uomini sono ancora in cammino verso questa meta, ma, così come «Dio è realmente all’opera in Gesù»,²¹¹ ogni persona, in virtù dell’incarnazione di Cristo, è chiamata a divenire consapevole che è veramente figlia di Dio.²¹²

²⁰⁴ Intesa come «un’unità di sé, essere e autocoscienza» (D’Sa, *Dio, l’Uno e Trino e l’Uno-Tutto*, 71.) nella quale l’essere umano ha percezione del suo esistere e ce l’ha sempre nel presente; passato e futuro infatti sono sempre attualizzati (come ricordo o come speranza/angoscia). Cf. *Ivi*, 70-71.

²⁰⁵ Gesuita indiano.

²⁰⁶ D’Sa, *Dio, l’Uno e Trino e l’Uno-Tutto*, 71. La Trinità rappresenta l’amore nei suoi tre momenti: generazione (Padre), donazione (Figlio), comunione (Spirito Santo). Cf. *Ivi*.

²⁰⁷ *Ivi*, 73.

²⁰⁸ *Ivi*, 75.

²⁰⁹ *Ivi*, 76.

²¹⁰ *Ivi*.

²¹¹ *Ivi*, 77.

²¹² Cf. *Ivi*.

L'incarnazione rappresenta non solo il culmine della rivelazione divina e della storia della Salvezza ma anche il discriminante che, rispetto ad ogni altra esperienza religiosa, può permettere di comprendere la specificità della relazione tra Dio e l'uomo nella religione cristiana:

Il cristianesimo è la persona viva di Gesù Cristo, il Figlio di Dio [...]. Certamente, il cristianesimo si distingue da ogni altra religione per la forma così densa mediante la quale Dio si offre nella storia e nella vita del credente attraverso l'evento trinitario dell'incarnazione del Verbo, la Parola fatta carne. In tal senso, sacro (santo) e profano coincidono nella persona di Gesù Cristo.²¹³

È certamente nella «peculiarità dell'evento Gesù Cristo – la Parola nella carne – »²¹⁴ che ha sede «l'originalità del cristianesimo»,²¹⁵ poiché solo in Lui «si rivela la natura interiore del Padre celeste»²¹⁶ e dell'essere umano creato a sua immagine e somiglianza. Infatti «Dio ha creato l'uomo per chiamarlo a partecipare della propria vita, nella quale egli non si perde, ma si trova nel modo più autenticamente umano».²¹⁷

La rivelazione del volto trinitario di Dio non aggiunge qualcosa di nuovo alle sue creature, ma, al contrario, ne svela la vocazione eterna ad «essere in comunione con Dio sotto l'unico capo Gesù Cristo».²¹⁸

Il vertice massimo dell'autocomunicazione di Dio nella grazia è l'unione ipostatica in Gesù Cristo. Questo evento storico-salvifico rivela che la natura umana stessa ha un'apertura all'autocomunicazione di Dio nella grazia. L'unione ipostatica, infatti, non è che il caso unico, supremo e assolutamente singolare, dell'autocomunicazione di Dio allo spirito umano. La grazia come autocomunicazione di Dio, perciò, non è qualcosa di estrinseco all'uomo, che gli accade da fuori, qualcosa di estraneo alla sua esperienza; essa corrisponde all'esigenza più profonda dell'uomo, già da sempre ordinato, nella sua esistenza concreta, verso il Dio della vita eterna.²¹⁹

L'incarnazione di Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, è quindi l'evento nel quale egli rivela non solo il Padre ma anche il suo essere Figlio Unigenito, cioè egli rivela «quella particolare relazione di amore e di paternità, che Dio vuole stabilire con tutti gli uomini, per mezzo del suo Figlio».²²⁰

²¹³ SCOGNAMIGLIO, *Homo religiosus et symbolicus*, 7-8.

²¹⁴ *Ivi*, 8.

²¹⁵ *Ivi*.

²¹⁶ *Ivi*.

²¹⁷ SANNA, *Chiamati per nome*, 207.

²¹⁸ *Ivi*.

²¹⁹ *Ivi*, 208.

²²⁰ *Ivi*, 209.

La dignità umana, connaturale a ciascuno in quanto chiamato a vivere «realmente, non letteralmente»²²¹ la condizione di figlio nel Figlio, è data dall'amore stesso di Dio per ogni creatura, amore che si manifesta non solo nella "grazia" donata con la vita stessa²²² ma anche nella "chiamata" che è vocazione alla comunione di vita trinitaria.²²³ La risposta a questa chiamata può realmente compiersi solo grazie all'incarnazione di Cristo che, assunta la natura umana, la rende «conforme all'immagine del Figlio che è il primogenito tra molti fratelli».²²⁴ La costituzione pastorale del Concilio Vaticano II *Gaudium et Spes* al n. 22 espone il «principio cristologico fondamentale dell'antropologia».²²⁵

In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (*Rm* 5, 14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte in lui trovino la loro sorgente e tocchino il loro vertice. Egli è "l'immagine dell'invisibile Iddio" (*Col* 1, 15), è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo.²²⁶

Secondo questa verità fondamentale Cristo è il solo principio della creazione e della redenzione, in quanto «tutto è stato creato per mezzo di Cristo e cammina verso di lui».²²⁷ Gesù Cristo non solo ha innalzato la condizione umana ad una dignità tale da permettere all'umanità di poter stare di fronte al volto del suo creatore, ma, attraverso il suo sì al Padre, pronunciato da vero Dio e da vero uomo, ha anche permesso ad ogni figlio nel Figlio di poter ripetere quel sì originario a Dio, in quanto degno coerede di Cristo.²²⁸

²²¹ D'SA, *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto*, 76.

²²² L'uomo «esiste perché gli è stato dato questo dono, per la bontà di Dio, che liberamente gli dona l'essere». SANNA, *Chiamati per nome*, 210.

²²³ «È vero che Dio ha creato l'uomo per poterlo chiamare alla grazia della Sua comunione. Ma questo non significa che l'essere umano creaturale non abbia una sua consistenza propria, anche se sempre in totale dipendenza da Dio, da cui riceve tutto. Anzi, questa consistenza è necessaria, affinché possa realizzarsi questa chiamata, che è rivolta ad ogni uomo». *Ivi*, 210.

²²⁴ CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et Spes* n. 22, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, 1/1388.

²²⁵ SANNA, *Chiamati per nome*, 209.

²²⁶ CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et Spes* n. 22, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, 1/1385-1386.

²²⁷ SANNA, *Chiamati per nome*, 210.

²²⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et Spes* n. 22, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, 1/1385-1390.

1.4. La comunione nello Spirito

Solo in virtù del dono dello Spirito l'uomo può concretamente entrare nella piena comunione divina e vivere autenticamente la condizione di figlio: così come «ogni uomo è amato da Dio nel suo Figlio [...], sempre nel suo Figlio, [ogni uomo] è chiamato a partecipare, nello Spirito Santo, alla comunione di vita divina».²²⁹ È lo Spirito Santo che rende ogni persona figlia nel Figlio mediandone la sua unione con Gesù Cristo.²³⁰ Egli è «il principio della comunione»²³¹ perché dona la possibilità di rispondere alla chiamata di Dio di vivere in comunione con Lui e lo fa predisponendo l'uomo ad un cammino di rinnovamento interiore che lo rende capace di adempiere alla legge nuova dell'amore.²³² Lo Spirito di Dio, donato ad ogni cristiano, non solo permette di vivere tale comunione con le persone della Trinità divina, ma rende «la stessa economia storica della salvezza [...] una continuazione della vita divina intratrinitaria».²³³

2. L'UNIONE MISTICA CON DIO

2.1. La vocazione dell'essere umano

Nei paragrafi precedenti si è cercato di ripercorrere in modo essenziale il fondamento e la forma sostanziale della preghiera cristiana presentando il rapporto intratrinitario e la sua trasposizione nell'essere umano.

Se si considera Dio Padre come origine, la sua autocomunicazione come Figlio e il ritorno all'origine come Spirito Santo, ci si trova qui di fronte sia al fondamento sia alla forma fondamentale della preghiera cristiana. Questa origine, questa autocomunicazione e questo movimento di ritorno costituiscono allo stesso tempo l'essenza dell'uomo semplicemente.²³⁴

²²⁹ SANNA, *Chiamati per nome*, 209.

²³⁰ Lo Spirito Santo, o Spirito di Cristo, «è la potenza in forza della quale il cristiano entra in un rapporto personale con Cristo, fino a costituire con lui e con il Padre una cosa sola. Questo “una cosa sola”, questa unità profonda può essere espressa solo con il “noi”. Solo in quanto ci sentiamo e siamo “noi”, siamo uniti a Cristo e di conseguenza solo in quanto “noi” siamo “tu” per Dio, figli nel Figlio». L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme-Pug, Casale Monferrato-Roma 1986, 300.

²³¹ SANNA, *Chiamati per nome*, 306.

²³² Cf. CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et Spes* n. 22, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, 1/1388.

²³³ SANNA, *Chiamati per nome*, 306.

²³⁴ D'SA, *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto*, 95.

Detto con altre parole, l'essere umano può entrare pienamente in comunione con Dio quando non solo riconosce il volto del Padre nel Figlio per mezzo dello Spirito, ma consapevolmente vive da figlio nel Figlio per mezzo dello Spirito di Cristo.

Tutto questo è possibile perché «la preghiera cristiana è anzitutto strutturata trinitariamente, cioè ha il suo centro in Cristo, la sua origine in Dio e il suo compimento nello Spirito»,²³⁵ ovverosia essa è «sia riconoscimento della dipendenza totale dall'origine sia confessione del desiderio di questa origine, [infatti] l'essenza e la funzione della preghiera corrispondono all'essenza e alla vocazione dell'uomo, che nel suo intimo è una 'parte' del processo 'trinitario'». ²³⁶

La preghiera è quindi una vocazione, vale a dire una chiamata e un processo che “tende verso”. Essa prevede allora un progresso e in modo più specifico un «progresso spirituale [che] tende all'unione sempre più intima con Cristo. Questa unione si chiama “mistica”, perché partecipa al mistero di Cristo mediante i sacramenti – “santi misteri” – e, in lui, al mistero della Santissima Trinità». ²³⁷

2.2. Esperienza mistica ed esperienza del Mistero

L'unione mistica con il divino non è un'esperienza esclusiva della fede cristiana, anzi accomuna tutte le forme di esperienza religiosa in quanto, seppur in modo diverso, tutte la ricercano.²³⁸ La mistica è un'espressione particolare dell'orizzonte e del vissuto religioso: essa rappresenta «quel momento o quel livello [...] dell'esperienza religiosa in cui un determinato mondo religioso viene vissuto come esperienza di interiorità e immediatezza [...], una particolare esperienza religiosa di unità-comunione-presenza». ²³⁹ Questo tipo di esperienza l'uomo l'ha sperimentata fin dall'antichità più remota in quanto “ontologicamente aperto al divino”. ²⁴⁰

²³⁵ *Ivi.*

²³⁶ *Ivi.*

²³⁷ *Catechismo della Chiesa Cattolica* n. 2014, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, 544.

²³⁸ «L'esperienza del mistero divino non è un prodotto del bisogno umano di eternità, bensì l'origine di quel bisogno. La volontà umana può ignorare, negare, cancellare dal proprio orizzonte il mistero, ma non può generarlo su proprio comando». L. BORRIELLO, *Mistica Cristiana*, in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 1469.

²³⁹ G. MOIOLI, *Mistica cristiana*, in DE FIORES – GOFFI (a cura), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, 985.

²⁴⁰ Cf. M.R. DEL GENIO, *Mistica*, in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 1441. Per un approfondimento in merito ad alcune tra le esperienze di apertura al trascendente più arcaiche di cui si possiede ad oggi testimonianza si rimanda all'opera sopracitata (*Ivi*, 1442-1443). Un

L'origine del termine mistica risale alle parole greche *mystikós* e *mystérion*, rispettivamente aggettivo e sostantivo, nelle quali si ritrova la comune radice *muo* con il significato di “fare silenzio” e “serrare gli occhi”. *Mystérion*, al plurale *mystéria*, in particolari culti greci si riferisce a quelle esperienze di iniziazione finalizzate a mettere in contatto la persona iniziata con le divinità. Il termine *mystikós* invece è utilizzato in maniera più ampia e richiama in generale i misteri, cioè riti e culti iniziatici che appartengono alle religioni definite per questo motivo misteriche. I tratti che accomunano l'esperienza indicata con queste parole sono la dimensione del segreto, le forme iniziatiche e l'orizzonte religioso. In ambiente greco-ellenistico già l'utilizzo del termine *mystikós* si riduce: rimane legato al concetto di mistero, ma non definisce chiaramente il proprio orizzonte semantico. Per questo motivo, nel successivo sviluppo delle lingue indioeuropee, parole come “mistica”, “misticismo” o “mistico” non hanno un significato ben delimitato e univoco.²⁴¹

In ambito cristiano questa ambiguità dei termini ha portato spesso a identificare la mistica cristiana come un sottoinsieme del più ampio “complesso fenomenico mistico”,²⁴² partendo dal presupposto che l'essere “cristiana” fosse da considerare con un attributo e non come il cuore dell'esperienza stessa.²⁴³ La definizione di un'esperienza mistica come cristiana o meno non è data dalla sua manifestazione in un ambiente storicamente o socialmente inteso come cristiano, ma dalla sua conformità rispetto alla Rivelazione:²⁴⁴

L'esperienza cristiana [in qualsiasi modalità essa si manifesti] è esperienza di conoscenza offerta dallo Spirito attraverso Cristo Gesù. Si tratta di conoscenza

accento particolare è certamente da porre sul *Brahmanesimo* in quanto la religione indiana, affrontata nel primo capitolo di questa tesi, discende da questo culto mistico primordiale: «Già intorno al 2000 a.C., in India, si ritrovano credenze, riti, miti, che danno vita alla letteratura vedica. Tale religiosità *vedica* primitiva è fondata su pratiche ascetiche tese ad ottenere la liberazione che si attua attraverso molti cammini tra cui quello della grazia e dell'amore. Nella ricerca della salvezza, l'anima non è sola: Dio è pronto ad aiutarla e la grazia è più di un soccorso: è uno stato divino di luce e di pace». *Ivi*, 1442.

²⁴¹ Cf. BORRIELLO, *Mistica Cristiana*, in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 1465-1466.

²⁴² Inteso come fenomeno di «una comunicazione quasi immediata del Divino all'iniziato e di una iniziazione di quest'ultimo all'essere stesso del Divino e alla sua azione» *Ivi*, 1466.

²⁴³ Cf. *Ivi*, 1465. «Va fatto notare che religione e misticismo sono due realtà diverse. Non è affatto dimostrato che la radice di ogni sistema religioso debba essere cercata in stati di coscienza mistica». *Ivi*, 1469.

²⁴⁴ Cf. MOIOLI, *Mistica cristiana*, in DE FIORES – GOFFI (a cura), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, 985-986.

sperimentale delle realtà divine, che va al di là della conoscenza speculativa della verità divina. È esperienza dello Spirito, perciò esperienza di fede.²⁴⁵

Questa esperienza è vocazione per ogni cristiano e «tende alla pienezza della vita cristiana come anticipazione della vita futura».²⁴⁶ La pienezza della vita consiste in un'«esperienza di piena comunione con Dio»²⁴⁷ che permette all'uomo di potersi realizzare totalmente «compiendo il progetto salvifico di Dio su di lui»,²⁴⁸ quindi «è proprio nell'esperienza mistica cristiana che l'uomo, in virtù della sua vocazione originaria, in Cristo Gesù, raggiunge la sua pienezza, cioè raggiunge pienamente la sua vocazione alla comunione con Dio».²⁴⁹ In ambito cristiano allora la parola “mistica” va intesa come “esperienza del Mistero”.²⁵⁰ «il mistero del Padre [che] si compie in Cristo per mezzo dello Spirito nella Chiesa»²⁵¹ e la cui unica strada percorribile per potervi accedere è quella di Cristo morto e risorto, via, verità e vita.²⁵²

2.2.1. *Le caratteristiche della mistica cristiana*²⁵³

Alla luce di quanto detto, la mistica cristiana è innanzitutto possibile in quanto «il Figlio di Dio si è fatto carne perché diventassimo “partecipi della natura divina” (2Pt 1,4)»²⁵⁴ ed è contraddistinta dai doni dello Spirito Santo che vengono abitualmente riversati nella vita del fedele grazie all'intervento di Dio.²⁵⁵ Inoltre essa è esperienza della presenza di Gesù Cristo, cioè di una realtà personale e non di un semplice

²⁴⁵ BORRIELLO, *Mistica Cristiana*, in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 1470.

²⁴⁶ *Ivi.*

²⁴⁷ *Ivi.*

²⁴⁸ *Ivi.*

²⁴⁹ ID., *Mistica come pienezza dell'uomo*, in L. BORRIELLO ET ALII (a cura), *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 108.

²⁵⁰ Cf. ID., *Mistica Cristiana*, in L. BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 1470.

²⁵¹ *Ivi.*

²⁵² Cf. Gv 14,6.

²⁵³ È necessario sottolineare come non sia da confondere “vita mistica” con “esperienza mistica” in quanto la prima, cioè l'azione di Dio nell'uomo per mezzo dei doni dello Spirito Santo, non corrisponde alla consapevolezza del soggetto di quanto sta accadendo. Quest'ultimo può rendersi o meno conto dell'azione divina ma questo non impedisce a tale azione di realizzarsi, anzi la vita mistica esiste pienamente senza coinvolgere necessariamente l'ambito esperienziale del soggetto poiché «Dio agisce con i suoi doni nell'anima in modo segreto e gratuito». L. BORRIELLO, *Vita Mistica*, in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 2180; cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica* n. 2014, 544.

²⁵⁴ BORRIELLO, *Vita Mistica*, in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 2180.

²⁵⁵ Cf. *Ivi.*, 2179.

oggetto di fede, «che entra nella vita del cristiano, che, a sua volta, trova in questa presenza il principio e il fondamento del suo essere e del suo agire, del suo amare e del suo pregare, in breve della sua conoscenza d'amore».²⁵⁶

Nell'esperienza di fede cristiana la mistica è una percezione diretta in quanto Dio infonde nella persona «una speciale mozione»,²⁵⁷ in cui «la volontà [umana] viene intimamente unita [a quella divina] e l'intelletto illuminato e reso capace di percepirne l'ineffabile presenza».²⁵⁸ In più è una «conoscenza esperienziale d'amore»²⁵⁹ gratuita²⁶⁰ e passiva²⁶¹ che si attua sempre nell'ortodossia, cioè all'interno dell'ambito ecclesiale, dato che le grazie divine vi fanno riferimento e non possono condurre fuori dalla Chiesa Madre dei credenti.²⁶²

La mistica cristiana poi è una relazione d'unione e reciproco amore tra l'uomo e Dio, unione non assorbimento dell'umanità nella divinità e nemmeno «confusione panteistica».²⁶³ È un atto di intelligenza in quanto «non è l'intuizione *propria* di Dio, è l'intuizione di Lui presente e posseduto come Altro, stando sul versante di ciò che lo rivela ma che non è la sua assoluta Realtà».²⁶⁴

Infine l'esperienza mistica cristiana è una vera e propria vocazione per ogni uomo infatti «tutti sono chiamati alla vita mistica, come tutti sono chiamati alla santità».²⁶⁵

²⁵⁶ ID., *Mistica Cristiana*, in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 1475. «La mistica è consapevolezza intima di un incontro tra Dio che si rivela nel Cristo e l'uomo che accoglie, recuperando così quell'immagine e somiglianza, originarie, di Dio con cui è stato creato. [...] Così, il mistico riflette nella sostanza del suo essere il Dio uno e trino, in quanto riflette l'unità comunionale ed essenziale del dinamismo della vita intradivina». *Ivi*.

²⁵⁷ *Ivi*.

²⁵⁸ *Ivi*.

²⁵⁹ *Ivi*.

²⁶⁰ «Dio rimane sovranamente libero nel dono di sé: egli si manifesta a chi vuole, quando e come vuole [...]. All'uomo disposto all'azione dello Spirito spetta solo affidarsi completamente alla sua libera iniziativa». *Ivi*, 1476.

²⁶¹ «È vero che tale esperienza richiede uno sforzo ascetico volontario, ma è altrettanto vero che essa è un'esperienza passiva, un *pati divina*, ove "passività" sta per somma attività da parte del credente, che collabora all'azione divina [la quale la concede gratuitamente]». *Ivi*.

²⁶² «La mistica cristiana è mistica ecclesiale». *Ivi*.

²⁶³ *Ivi*.

²⁶⁴ MOIOLI, *Mistica cristiana*, DE FIORES – GOFFI (a cura), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, 995. «Il credente cristiano [...] è credente [...] in forza di quel sapere che è conoscenza e amore o – sinteticamente – libertà, per il quale egli "sa" se stesso nella realtà dell'Alleanza in Cristo Gesù». *Ivi*, 996.

²⁶⁵ A. DE SUTTER, *Mistica* in E. ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. II, 1630.

2.3. La meditazione come disposizione alla ricezione della grazia divina

Uno degli strumenti che permette di raggiungere l'unione col divino è la meditazione. Essa non è il solo mezzo a disposizione, ma è certamente quello più comune e diffuso nelle varie esperienze religiose. Questa propagazione capillare dell'atto meditativo è resa possibile dal fatto che la sua caratteristica principale è quella di essere un esercizio. Esso è quindi facilmente scomponibile in azioni e passaggi che possono essere, più o meno agevolmente, trasmessi e insegnati ai fedeli che intendono percorrere il cammino mistico.

In ambito cristiano la meditazione è una «relazione interpersonale»,²⁶⁶ come lo è ogni forma di preghiera cristiana d'altronde, che vede come protagoniste due libertà che possono relazionarsi tra loro grazie al loro essere differenti e irriducibili, solo queste caratteristiche ne permettono infatti la comunione.²⁶⁷ La meditazione dispone l'uomo in quanto gli permette di «uscire da sé per incentrarsi sull'Altro [...] per mezzo dell'amore».²⁶⁸ È un itinerario di ricerca e di interiorizzazione che precede e prepara alla contemplazione: la meditazione non esaurisce la preghiera poiché essa è solo «una tappa temporale e passeggera dell'itinerario spirituale»²⁶⁹²⁷⁰ incentrata sulla ricerca di Dio.

Per quanto appartenga al profilo della preghiera contemplativa, essa non corrisponde alla contemplazione in sé e per sé:

nella spiritualità cristiana la meditazione indica comunemente la forma di contemplazione in cui si succedono atti distinti dell'intelligenza e della volontà, mentre nella contemplazione propriamente detta l'attività spirituale è molto più semplice. [...] La meditazione presuppone un'applicazione più energica e più metodica.²⁷¹

È un esercizio preparatorio in cui il fedele «applica la propria intelligenza ai dati del mistero di fede e ne approfondisce il senso»;²⁷² la Parola di Dio o il mistero preso

²⁶⁶ M. HERRÁIZ, *Meditazione*, in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 1387.

²⁶⁷ Cf. *Ivi*.

²⁶⁸ *Ivi*, 1390.

²⁶⁹ «La meditazione è sempre stata in onore nella cristianità, perché si è sempre sentito il bisogno di “riflettere” sulla parola di Dio. Ma fu nel Medioevo che essa ebbe un posto ben determinato tra gli esercizi di pietà. Nella *Scala paradisi* o *Sala caustralium*, essa rappresenta il secondo scalino: il primo, la *lectio*; il secondo, la *meditatio*; il terzo, l'*oratio*; il quarto, la *contemplatio*». F. FORESTI - E. BORTONE, *Meditazione* in ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. II, 1562.

²⁷⁰ HERRÁIZ, *Meditazione* in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 1387.

²⁷¹ CH. A. BERNARD, *Meditazione* in DE FIORES – GOFFI (a cura), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, 947.

²⁷² *Ivi*, 948.

in analisi viene “ruminato” così da poter essere meglio assorbito dal meditante che poi potrà, con l’aiuto dello Spirito Santo, passare al momento della contemplazione e poi dell’ascesi.²⁷³

L’accessibilità all’esercizio meditativo non è preclusa a nessuno in quanto esso è basato «sulla struttura psicologica dell’uomo razionale»²⁷⁴ e quindi procede con ordine e metodo. Le componenti della meditazione sono tre:

- la memoria, che viene esercitata a ricordare;
- l’intelletto, che deve riflettere e trarre delle conseguenze dall’oggetto meditato;
- la volontà, che si decide per il bene quando è correttamente illuminata e guidata dall’intelligenza.²⁷⁵

Questo esercizio che appartiene alla “dimensione naturale dell’uomo”²⁷⁶ non può essere interpretato come un’attività che ottiene l’obiettivo che si prefigge in maniera diretta e proporzionata allo sforzo compiuto. Esso prepara certamente il meditante all’assimilazione del mistero di fede, ma prima ancora lo dispone all’accoglienza della grazia divina, è lo stesso Spirito di Dio che infatti illumina il fedele sul particolare mistero meditato: è questo il passaggio che porta l’orante dalla meditazione alla contemplazione vera e propria. La persona, esercitandosi nell’azione meditativa, cerca sempre più di eliminare (utilizzando la propria intelligenza e la propria volontà) ogni forma di ostacolo che si può presentare nella

²⁷³ L’ascesi, o ascetica, è un cammino spirituale che si sviluppa attraverso un insieme di sforzi che aiutano il fedele a progredire «nella vita morale e religiosa». (L. BORRIELLO, *Ascesi-Ascetica* in L. BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 186.) La parola greca *askesis*, da cui il termine deriva, significa infatti “esercizio” e originariamente indicava «qualsiasi esercizio, fisico, intellettuale e morale, svolto con una certa metodicità in vista di un progresso». (*Ivi.*) Nel profilo cristiano l’ascesi rappresenta «l’impegno costante a realizzare una progressiva perfezione spirituale». (*Ivi.*) La meditazione non è altro che una tappa di questo cammino, la prima, la più accessibile e l’unica che può essere concretamente insegnata, seppur in differenti modi e secondo le diverse tradizioni religiose. L’ascesi non è l’obiettivo della vita cristiana, ma è «una mediazione strumentale [fondata sulla carità] per raggiungere l’unione con Dio Padre», (*Ivi.*) infatti la riflessione nella teologia ascetica si accompagna sempre a quella mistica. Cf. *Ivi.*

²⁷⁴ *Ivi.*, 948.

²⁷⁵ Cf. FORESTI - BORTONE, *Meditazione* in ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. II, 1561. «Tra memoria, intelligenza, volontà c’è una continua osmosi. Un invisibile filo conduttore le muove costantemente in direzione del fine supremo della preghiera: l’elevazione dell’anima verso Dio». *Ivi.*

²⁷⁶ Cf. HERRÁIZ, *Meditazione* in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 1388.

sua preghiera, ma poi è solo lo Spirito Santo che liberamente agisce nell'anima del fedele ispirandolo e illuminandolo sulle verità di fede:²⁷⁷

L'attività dell'uomo in preghiera è una cooperazione alla grazia di Dio che gli viene accordata in abbondanza. È la grazia di Dio che attira alla preghiera ed è sempre essa che sostiene l'attività di colui che prega. Qualunque siano gli sforzi compiuti durante l'orazione, essi non posseggono un'efficacia meccanica.²⁷⁸

La meditazione è solo «una tappa temporale e passeggera dell'itinerario spirituale»²⁷⁹ ma non è indispensabile per ricevere la grazia e i doni di Dio in quanto egli, nella sua completa libertà e gratuità, li concede a chi desidera e come meglio crede secondo la sua perfetta carità e onniscienza.²⁸⁰

2.4. Unione intellettuale e unione d'amore²⁸¹

La mistica, con gli svariati esercizi e pratiche che la compongono, si è sviluppata in tutte le culture lungo il corso della storia dell'essere umano e della sua esperienza religiosa.²⁸² Nonostante le specificità di ciascuna corrente mistica vi è un'orizzonte comune legato alla pratica meditativa che spinge la persona ad estraniarsi dal mondo esteriore per ritirarsi nella contemplazione interiore e giungere così ad una completa unione con l'Assoluto. Il discriminante tra mistica cristiana e mistica non cristiana è il tipo di unità che si genera: nella prima è un'unità d'amore e nella seconda è invece un'unità che si ferma al piano puramente intellettuale. Per comprendere in modo più preciso le specificità della mistica cristiana può essere utile un confronto tra le due.

Di seguito si propone uno schema di comparazione per mettere in evidenza le principali differenze tra unità intellettuale, tipica della mistica indiana, e unità d'amore, propria della mistica cristiana.

²⁷⁷ «Quando Dio fa entrare nella contemplazione, ci pensa lui stesso a istruire sul senso dei misteri e sul modo conveniente di pregare». BERNARD, *Meditazione* in DE FIORES – GOFFI (a cura), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, 954.

²⁷⁸ *Ivi*, 953.

²⁷⁹ HERRÁIZ, *Meditazione* in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 1387.

²⁸⁰ La meditazione non è fondamentale per la vita spirituale di un cristiano, ma ne rappresenta comunque un punto cardine, come i grandi santi insegnano sin dall'antichità, in quanto «costituisce soltanto il primo gradino di un'ascensione spirituale lunga e difficile [...] però è anche l'unica cosa che possiamo insegnare». BERNARD, *Meditazione* in DE FIORES – GOFFI (a cura), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, 953.

²⁸¹ Per il seguente paragrafo si fa riferimento a DE SUTTER, *Mistica* in ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. II, 1631-1635.

²⁸² Tra le esperienze mistiche più illustri si vanta la scuola indiana del *Bhakti-yoga*, l'hassidismo israelitico e il sufismo islamico. Cf. *Ivi*, 1634.

MISTICA INDIANA	MISTICA CRISTIANA
È monista cioè riconduce la realtà ad un unico principio fondamentale.	È monoteistica cioè basata su «l'esistenza di un Dio uno, trascendente, che ha comunicato agli altri la sua parola». ²⁸³
Si sviluppa sul piano gnoseologico seguendo prevalentemente la strada della dimensione intellettuale nella quale «la realizzazione suprema consiste nel fatto che l'uomo diventi per natura ciò che ha in sé di assoluto». ²⁸⁴	Pone al centro l'amore, nella sua dinamica e nelle sue esigenze, mettendo in atto il dono a Dio di sé.
L'iniziativa è del soggetto. ²⁸⁵	L'iniziativa è estrinseca al soggetto perché proviene da Dio.
È un'«esperienza filosofica, metafisica del proprio esistere» ²⁸⁶ che scaturisce da una personale conquista basata su una «rigida [e] metodica disciplina del corpo e dello spirito». ²⁸⁷	Non è il traguardo naturale di uno sforzo personale ma «un “dono speciale”, assolutamente gratuito, imprevedibile, immeritabile, della grazia divina». ²⁸⁸
Il vuoto è il termine ultimo di questa esperienza: l'Assoluto, l'esistere, «il proprio essere sostanziale» ²⁸⁹ è conosciuto «negativamente», ²⁹⁰ cioè per	Il vuoto, definito in termini cristiani anche «la notte», è «una condizione della contemplazione, attivamente preparata dall'anima, è soprattutto passivamente

²⁸³ *Ivi*, 1631.²⁸⁴ *Ivi*.²⁸⁵ L'Assoluto, l'*Atman*, o il Sé che dir si voglia, è «raggiunto attraverso una tecnica acuta, al termine di un'interversione purificante e denudante, e offerta come tale dalla sola iniziativa umana». *Ivi*.²⁸⁶ *Ivi*, 1634.²⁸⁷ *Ivi*, 1631. Nella cultura indiana i fenomeni mistici sono il «coronamento di prolungati e tenaci sforzi ascetici, grazie ai quali la persona si eleva fino al sé o a Dio e lo trova nel modo consentito alle potenze naturali, con un grado di intensità e di purezza proporzionato all'efficacia della disciplina ascetica; sono il risultato terminale di un graduale sviluppo, prevedibile conseguenza degli esercizi preparativi precedenti». *Ivi*, 1634.²⁸⁸ *Ivi*.²⁸⁹ *Ivi*, 1632.²⁹⁰ *Ivi*.

mezzo del vuoto e dell'annullamento di ogni pensiero «originato dal di fuori», ²⁹¹ così l'individuo di fatto è posto in una forma di trascendenza che si pone al di sopra di categorie come spazio-tempo e bene-male. ²⁹²	ricevuta dall'influsso divino, ma il suo mezzo formale è sovraneamente positivo: l'unione di amore sotto la mozione dello Spirito Santo». ²⁹³
È un'esperienza che tende alla morte, una morte metafisica ²⁹⁴ dove lo spirito con le sue attività è separato dal corpo. ²⁹⁵	È un'esperienza che vive anche il momento della morte, ma essa è intesa come «morte evangelica per far posto ad un altro». ²⁹⁶

2.5. L'esicismo²⁹⁷

Un esempio particolare di meditazione e ascesi lo rappresenta sicuramente l'esicismo. Il nome di questa pratica deriva dal greco *hesychia* (pace interiore, tranquillità) e indica «un sistema spirituale che aspira alla [...] pace come mezzo per raggiungere l'unione intima con Dio nella contemplazione».²⁹⁸

Il percorso dell'esicasta ha radici molto antiche:²⁹⁹ esso rappresenta una delle proposte più antiche di tecnica psico-fisica associata alla preghiera dalla «tradizione

²⁹¹ *Ivi.*

²⁹² Il cammino dei mistici indiani si sviluppa attraverso uno spogliamento da ogni tipo di rappresentazione ed operazione particolari e distinte così «da ridurre in qualche modo, per un atto negativo e di estremo silenzio, la loro anima e il loro intelletto a una specie di autointellezione radicale». *Ivi.*

²⁹³ *Ivi.*

²⁹⁴ Definita anche l'«arte di entrare viventi nella morte». *Ivi.*

²⁹⁵ Si tratta di un «movimento di introversione» (*Ivi*) che si svolge generalmente in tre momenti:

- concentrazione dell'attività mentale per «unificare l'io empirico, distaccandolo dalle cose esterne illusorie» (*Ivi*);
- raccoglimento che punta a mettere da parte la cognizione personale dell'individuo e la sua soggettività;
- estasi, cioè processo di spoliamento da ogni flusso mentale e di concentrazione del pensiero attraverso il quale «l'estatico acquista una intuizione del suo io nelle profondità dell'essere, e insieme ha coscienza della fondamentale identità dell'anima individuale con le forze cosmiche (Brahman)». *Ivi.*

²⁹⁶ *Ivi.*

²⁹⁷ Per il seguente paragrafo si fa riferimento a R. D'ANTIGA, *Esicismo* in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 747-748 e T. ŠPIDLÍK, *Esicismo* in ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. II, 918-920.

²⁹⁸ ŠPIDLÍK, *Esicismo* in ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. II, 918.

²⁹⁹ Tra i grandi rappresentanti si ricordano Diadoco di Foticea, Massimo il Confessore, Esichio il presbitero e Isacco di Ninive. Cf. D'ANTIGA, *Esicismo* in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 747.

contemplativa cristiana»³⁰⁰ e fu formulato dai monaci del Monte Athos nel XIV secolo.³⁰¹

È formato da tre gradi:³⁰²

- la solitudine, la condizione che permette di entrare nella contemplazione perché in questo stato l'anima dell'orante non è distratta da condizioni a lei esterne;
- il silenzio, inteso non solo come privazione di rumore ma anche come disposizione interna dello spirito del meditante che può così divenire luogo abitato dal mistero divino;
- il cuore, il momento più alto ma anche il più arduo in quanto il monaco cerca di assumere il controllo totale dei suoi pensieri lottando contro ogni spirito fuorviante che lo allontana dalla pace e dalla preghiera.³⁰³

La conclusione di questa ascesi è la completa acquisizione della *hesychia*: a questo punto il fedele

Vive nella condizione deificata (*theosis*), ossia nello splendore della propria immagine divina (cf. Gen 1,26) restituita alla primitiva bellezza dalla luce della risurrezione di Cristo e circoscrive l'incorporeo in una dimora corporale [...]. Così, l'anacoreta che trascorre i suoi giorni vivendo immerso nell'*hesychia*, è trasformato in tempio dello Spirito, in quanto egli stesso partecipa della vita divina, e testimonia l'armonia interiore raggiunta nella contemplazione e nella pacificazione psicofisica.³⁰⁴

La pratica più famosa e diffusa è quella conosciuta come “preghiera di Gesù” proposta da Niceforo, monaco athonita, nel XIII secolo ma probabilmente molto più antica.³⁰⁵ Si tratta di un metodo psicofisico che unisce «la pratica dell'Invocazione

³⁰⁰ F. COMANDINI, *Meditazione cristiana. Dallo “yoga cristiano” alla “preghiera del cuore”*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2020, 23.

³⁰¹ Cf. *Ivi*.

³⁰² Cf. ŠPIDLÍK, *Esicasmo* in ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. II, 918-919.

³⁰³ Questi tre momenti possono essere denominati con numerose triadi di nomi. Ad esempio un altro modo di definire questi passaggi può essere purificazione – illuminazione – unione mistica. R. D'ANTIGA, *Oriente Cristiano* in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 1633-1637. Interessante è la somiglianza di questi tre momenti con le tre strade del cammino mistico indiano: il primo momento infatti può essere accostato al *Karma-yoga*, il secondo allo *Jñāna-yoga* e l'ultimo al *Bhakti-yoga*. Nel cammino di santificazione cristiano però queste tappe si raggiungono e attraversano non solo mediante lo sforzo personale ma anche attraverso la grazia dei sacramenti. Cf. A. GENTILI, *Meditazione cristiana e prassi meditative asiatiche* in ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. II, 1568.

³⁰⁴ D'ANTIGA, *Esicasmo* in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 748.

³⁰⁵ Cf. *Ivi*, 747. Questo esercizio spirituale era stato precedentemente divulgato da Simone il Nuovo Teologo che lo aveva riportato nell'opera “Metodo della preghiera e dell'attenzione” come antica pratica elaborata da un autore anonimo. Cf. *Ivi*.

del Nome di Gesù³⁰⁶ [...] ad un minuzioso esercizio di respirazione»:³⁰⁷ la recita della formula *Kyrie Jesou Christé, Yié you Theou, elèison me ton amartolòn!*³⁰⁸ viene scandita dal momento di inspirazione ed espirazione dell'orante che accoglie Gesù nel suo cuore³⁰⁹ e giunge «alla visione della “luce del Tabor”, che illumina il mondo».³¹⁰ Questa prassi mistica trova origine nella spiritualità egizia³¹¹ e in quella sinaitica³¹² e si sviluppa ampiamente anche negli ambienti laici della cristianità, non solo presso le realtà monastiche ed eremitiche.

Tra le ricchezze di questa pratica vi è certamente la sua completezza in quanto, il suo esercizio, non solo purifica e dispone la persona ad accogliere Dio, ma «coinvolge [anche] tutti i livelli della persona – fisico, emozionale, mentale – insieme ai suoi centri psico-spirituali più profondi, primo fra tutti il cuore».³¹³

A questo punto può essere utile riportare una breve considerazione in merito ad alcune somiglianze rilevate da diversi autori cristiani, tra la meditazione esicasta e quella yogica.³¹⁴ Secondo Mircea Eliade,³¹⁵ ad esempio, le similitudini che si riscontrano sono il segno indiscusso de «l'influenza della fisiologia mistica indiana»³¹⁶ e, successivamente, lo studioso della spiritualità dell'Oriente cristiano, Renato D'Antiga, ha sottolineato gli aspetti più simili tra preghiera esicasta e *yoga*. Tra questi riporta l'accordo mente-corpo attraverso la concentrazione, il controllo del respiro e la disciplina del corpo.³¹⁷

³⁰⁶ L'invocazione del nome di Gesù è una pratica che da sempre ha accompagnato la tradizione della preghiera cristiana. Per un approfondimento in merito si veda COMANDINI, *Meditazione cristiana*, 17-22.

³⁰⁷ D'ANTIGA, *Esicasmò* in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 747.

³⁰⁸ Letteralmente: Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore! Cf. *Ivi*, 748.

³⁰⁹ È importante sottolineare che “la preghiera di Gesù”, nonostante sia un metodo psicofisico, non si riduce ad una mera tecnica (come potrebbero invece essere intesi lo *yoga* o la recita di un *mantra* nella meditazione *hindū*), infatti tale metodo intende aiutare il fedele a «concentrare la mente ed evocare la presenza del Signore attraverso l'invocazione del suo santo Nome. [Ma] i frutti spirituali dell'invocazione non possono mai essere raggiunti soltanto con le nostre forze, ma [solo] tramite l'intervento della grazia divina». COMANDINI, *Meditazione cristiana*, 33.

³¹⁰ ŠPIDLÍK, *Esicasmò* in ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. II, 920.

³¹¹ Evagrio Pontico, Macario il Grande, Cassiano Romano sono solo alcuni dei nomi dei grandi esicasti di tradizione egizia. Cf. D'ANTIGA, *Esicasmò* in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 748.

³¹² Giovanni Climaco è l'esponente più rilevante di questa tradizione. Egli è riuscito a rielaborare la tradizione mistica a lui precedente coniugandola con la sua esperienza ascetica personale nell'opera “La scala del Paradiso”. Cf. *Ivi*.

³¹³ COMANDINI, *Meditazione cristiana*, 24.

³¹⁴ Tra gli autori in questione Bernhard Schultze e Anthony Bloom. Cf. *Ivi*, 26-28.

³¹⁵ Storico delle religioni rumeno vissuto nello scorso secolo.

³¹⁶ COMANDINI, *Meditazione cristiana*, 27.

³¹⁷ Cf. *Ivi*.

Nel corso del XIV secolo una controversia permise di chiarire la relazione tra il meditante e Dio all'interno di questa pratica. Il monaco athonita Gregorio Palamas spiegò, contro le accuse sollevate dal monaco Barlaam, che la “luce taborica”, alla quale giunge l'esicasta nel momento più alto, non è creata. Se così fosse, infatti, cadrebbe il principio di divinità e santità di Dio. Palamas specificò che vi è «distinzione fra l'essenza di Dio e la sua operazione, l'*energeia*»³¹⁸ e che «l'esicasta [nel suo cammino di ascesi] mira a vedere la luce di questa energia».³¹⁹

Nella sua “dottrina delle energie divine increate” il monaco cerca di risolvere il problema di poter realmente accedere alla natura di Dio, di per sé inaccessibile, attraverso un'esperienza di unione con Lui ed effettiva partecipazione della sua natura.

Secondo gli insegnamenti patristici, egli ribadiva che l'uomo deificato partecipa sensibilmente alla vita trinitaria attraverso le energie increate che lo compenetrano, pur rimanendo totalmente trascendente l'essenza (*ousia*) che le rivela, cioè Dio. Essa, infatti, rimane inconoscibile e impartecipabile.³²⁰

Palamas quindi distingue l'essenza, inaccessibile, di Dio, dal modo in cui egli si comunica, attraverso queste energie, fuori di sé e così divinizza le creature (movimento *ad extra* di Dio Trinità). In questo modo l'athonita riesce a preservare contemporaneamente sia la divinità di Dio, in sé inconoscibile, sia l'autentica divinizzazione dell'uomo in Gesù Cristo.³²¹

³¹⁸ ŠPIDLÍK, *Esicismo* in ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopédico di spiritualità*, vol. II, 920.

³¹⁹ *Ivi.*

³²⁰ D'ANTIGA, *Esicismo* in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 747. A sottolineare che tra il meditante e Dio vi è comunione ma non fusione né confusione, così come è per le *ipostasi* divine nella loro relazione intratrinitaria. La controversia palamita si risolverà nel 1341 con la condanna della posizione di Barlaam al Concilio di Costantinopoli e dieci anni dopo l'elaborazione teologica di Palamas venne riconosciuta dalla Chiesa ortodossa come dottrina ufficiale. Cf. *Ivi.*

³²¹ Cf. A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, 589-592. La dottrina di Palamas rappresenta pienamente l'idea orientale della non indagabilità delle processioni intradivine in quanto l'essenza eterna di Dio resta non esprimibile in modo adeguato. Cf. *Ivi.*

CAPITOLO TERZO

Le opportunità e le criticità di uno *yoga cristiano*

1. PREMESSE

In Italia attualmente circa cinquanta mila persone si dichiarano induiste o appartenenti ad uno dei numerosi movimenti neo-induisti presenti nel Paese,³²² considerando gli effetti della globalizzazione questo dato non sorprende.

Dal punto di vista teologico il dialogo tra la cultura orientale e quella occidentale è stato sempre cercato, lungo i secoli, da parte dei cristiani che hanno contribuito all'evangelizzazione dell'India e dei paesi limitrofi con diverse figure missionarie.³²³ Questa situazione di interesse unilaterale, se così si può definire, subisce una svolta attorno al 1800 con il cosiddetto neo-induismo³²⁴ che ha risvegliato un particolare interesse nella riflessione teologica, specialmente nel dialogo interreligioso.³²⁵

Questa situazione apre una rosa molto ampia di possibilità di riflessione. In questo percorso si intende mantenere il *focus* sul tema della meditazione, in particolare

³²² Il CESNUR nel 2020 riconosce come induista e neo-induista il 2,4% della popolazione italiana appartenente a minoranze religiose (stimata ad un 3,8% sulla popolazione totale). Se a questa percentuale si aggiunge quella degli immigrati di religione induista, si raggiunge una cifra che supera le duecento mila persone. Cf. M. INTROVIGNE - P. ZOCCATELLI (a cura), *Dimensioni del pluralismo religioso in Italia (2020)*, <https://cesnur.com/dimensioni-del-pluralismo-religioso-in-italia/>, 2020, (12 aprile 2021).

³²³ La tradizione ricorda San Bartolomeo e San Tommaso tra i primi missionari, ma è solo a partire dal VI secolo che le fonti storiche riportano con più accuratezza la presenza di alcune comunità cristiane nelle regioni dell'India.

³²⁴ Movimento che nasce dal rinnovato incontro con il cristianesimo dal 1800 circa in avanti (prende infatti anche il nome di Rinascimento indiano). La presenza di comunità cristiane in India si sviluppò sin dai primi secoli d.C., ma queste realtà, spesso di comunione e integrazione reciproca, rimasero comunque limitate e considerate come dei casi "a parte". Solo l'invasione occidentale in territorio indiano, portata dall'Impero britannico, provocò una svolta tale da generare diversi movimenti indiani d'ispirazione cristiana (tra gli esponenti Ram Mohan Roy e Kesub Chandra Sen con la Nuova Dispensazione). Cf. PAPALI, *Induismo* in ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. II, 1306-1307. Il fascino per la figura di Gesù e le riflessioni di questi filosofi indiani contribuirono a sviluppare dei modelli cristologici rivisitati alla luce delle categorie interpretative del *dharma*. Nasce così un Cristo «*sans attache*» come lo definisce il teologo indiano S. J. Samartha. Cf. J. DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Cittadella Editrice, Assisi 1989, 23-63.

³²⁵ O «dialogo intrareligioso» come preferisce Panikkar. Cf. R. PANIKKAR, *Opera Omnia*, a cura dell'Autore e di M. Carrara Pavan, vol. VI/2: *Dialogo interculturale e interreligioso*, Jaca Book, Milano 2013, 218.

quella yogica, e sulla domanda se questa possa trovare una forma di accoglienza e di pratica da parte del fedele cristiano.³²⁶ Questo capitolo non ha lo scopo di fornire una risposta definitiva, ma intende presentare un *excursus* di differenti esperienze, proposte e riflessioni di rinomati esponenti cristiani, che si sono dedicati a questa materia, per pervenire alla fine ad alcuni elementi di valutazione critica sulla questione. Alcuni autori, come si vedrà di seguito, hanno sottolineato gli aspetti positivi e promettenti di una integrazione della pratica dello *yoga* all'interno dello spettro meditativo cristiano (certo con delle precise indicazioni e precauzioni), altri invece hanno posto l'accento sui pericoli in cui si può incorrere o su degli aspetti caratteristici di questa pratica che possono risultare come dei veri e propri ostacoli invalicabili rendendo di fatto lo *yoga* inconciliabile con il cammino di santità cristiano.

Prima di addentrarsi in questa panoramica è necessario fare delle precisazioni:

1. Questo capitolo presenterà gli aspetti salienti delle esperienze e delle riflessioni dei vari autori. Per ulteriori approfondimenti si rimanderà in nota alle opere che approfondiscono in modo adeguato il tema.
2. Lo *yoga* di cui trattano i vari esponenti non è lo *yoga* con cui gli occidentali hanno solitamente a che fare. Quest'ultimo è infatti completamente snaturato, decontestualizzato dal suo orizzonte storico-culturale e religioso,³²⁷ spesso ridotto ad una semplice forma di ginnastica posturale.³²⁸ I diversi autori riportati in questo capitolo si confrontano invece con lo *yoga* del *Sanātana*

³²⁶ I primi due capitoli di questo lavoro presentano sinteticamente gli elementi che fondano la relazione tra Dio e l'essere umano nelle due realtà di fede, quella *hindū* e quella cristiana. Risulta evidente che la principale differenza è nei concetti di Dio e di uomo, differenza che poi di fatto pone le due forme di preghiera su piani totalmente diversi.

³²⁷ Cf. J.-M. DÉCHANET, *Yoga per i cristiani*, Paoline, Roma 1980⁶, 32.

³²⁸ Lo *yoga* con cui ha a che fare l'Occidente è una pratica completamente commercializzata e incentrata quasi esclusivamente sul benessere del corpo e sul tornaconto economico di chi lo diffonde. «In occidente l'Hatha-yoga è diventato alquanto popolare come pratica di esercizio puramente fisico, cosa che lo distacca dal suo scopo originale di liberazione spirituale. Negli Stati Uniti, secondo la ricerca *Yoga in America Study*, realizzata da Ipsos Public Affairs, ci sarebbero nel 2016 più di trentasei milioni di praticanti e una proliferazione di brevetti (più di centotrenta già riconosciuti e altri in corso di registrazione) che l'India per altro tenta di contestare rivendicando l'universalità della sua tradizione. Lo yoga, soprattutto in California, ma non solo, viene sempre più abbinato con altre pratiche corporali, danza o acrobatisma, e lo si propone in tandem con elementi di una svariata gamma di altri "prodotti": la stima di sé, la dieta alimentare, l'anti-gravità (l'Areal yoga con le sue amache), il calore (il molto controverso Bikram yoga). Un mercato stimato, solo per gli USA, a sedici miliardi di dollari all'anno. Un business sul quale planano promesse di salute certa, di longevità assicurata, di rapidi risultati per un corpo invidiabile, di superamento della sofferenza, di calma, di rilassamento, persino di raggiungimento di poteri straordinari sovra-mentali o energici, di performance fisiche, ecc.». PANCIERA, *Lo yoga come via*, 96-97.

Dharma, tenendo conto della tradizione dalla quale esso è avvolto. Ciascuno di loro, a partire dalla propria esperienza, cerca di sviscerare il cuore della confessione indiana e di quella cristiana e prova a cogliere un germoglio di bene comune a entrambe che possa quindi mettere in relazione le due esperienze dell'uomo in contatto con il mistero divino.

3. Il confronto e il dialogo tra la mistica indiana e quella cristiana hanno radici profonde,³²⁹ segno che questo tema ha certamente molto da offrire. Considerando la tradizione riflessiva che lo ha accompagnato lungo i secoli e che gli ha permesso di giungere ai giorni nostri, in questo confronto c'è indubbiamente una promessa di grazia per entrambe le realtà coinvolte. Certo è che la ricerca di un dialogo che possa essere effettivamente proficuo richiede tempo, prudenza e soprattutto una certa “esperienza sul campo”, motivo per cui molti autori che verranno citati nelle prossime pagine riportano situazioni vissute in prima persona che hanno permesso loro di entrare concretamente nella realtà dei fratelli orientali.³³⁰
4. Non è da sottovalutare il successo che la pratica dello *yoga* riscontra qui in Occidente. Dopotutto questo è uno dei principali motivi che guida questa ricerca. Anche se, come detto sopra, si tratta di uno *yoga* completamente occidentalizzato, questo interesse evidenzia comunque un bisogno che le persone manifestano proprio attraverso questa ricerca di pratiche meditative orientali.³³¹ Questa espressione di ricerca pone la Chiesa di fronte ad una esigenza di rivalutazione della propria offerta spirituale: cosa viene cercato (e

³²⁹ Come si è potuto vedere nel capitolo precedente nella tradizione cristiana si ritrovano alcuni parallelismi con quella asiatica (pratica ascetica dell'esicismo, giaculatorie, invocazione ininterrotta del nome di Gesù, ...). Cf. GENTILI, *Meditazione cristiana e prassi meditative asiatiche* in ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. II, 1572.

³³⁰ Il tema del dialogo è molto caro a Dupuis. Il gesuita belga si chiede come possa essere possibile instaurare una forma autentica di dialogo con la tradizione orientale. Come si può concretamente stare di fronte ad un altro senza perdere la propria identità e allo stesso tempo però accoglierlo in modo autentico? «Se è vero che l'autenticità stessa del dialogo richiede che la propria fede non sia mai messa tra parentesi, in che modo è possibile accogliere la fede religiosa dell'altro?». Cf. DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, 12.

³³¹ L'interesse non lo si riscontra solo nei confronti dello *yoga*: «Un innegabile fascino è esercitato sul mondo occidentale dalla mistica asiatica e dalle forme di meditazione Yoga e Zen. L'incontro con l'Oriente, determinato sia della presenza in Asia dei missionari sia dalla venuta in Occidente dei maestri indù e buddhisti, ha determinato tra l'altro l'adozione di antiche pratiche di concentrazione fisico-mentale e la scoperta di alti insegnamenti spirituali». S. DE FIORES, *Spiritualità contemporanea*, in DE FIORES – GOFFI (a cura), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, 1517-1518.

forse trovato) in Oriente che nella Chiesa Cattolica occidentale oggi non è reperibile?³³²

5. La domanda che guida questo ultimo capitolo è la seguente: è possibile per un cristiano eseguire, tra le varie pratiche meditative, anche quella dello *yoga*?³³³ In questo caso quindi si intenderebbe una specie di *yoga* decontestualizzato dal suo orizzonte teologico, una sorta di *yoga* preparatorio. È effettivamente possibile prendere in considerazione uno *yoga* di questo genere? In altre parole: lo *yoga*, una volta estrapolato (se possibile) dalla sua culla *hindū*, può essere usato come tecnica propedeutica alla meditazione cristiana?³³⁴ Ed eventualmente può essere anche “rievangelizzato”? Nelle seguenti pagine sono riportate posizioni che rispondono a questa domanda in modo sia affermativo che negativo, con le relative considerazioni in merito alla posizione assunta. Beninteso che in questa domanda non viene messo in dubbio il punto di partenza né quello di arrivo della preghiera cristiana.³³⁵

³³² «L'interesse che forme di meditazione connesse a talune religioni orientali e ai loro peculiari modi di preghiera in questi anni hanno suscitato anche tra i cristiani è un segno non piccolo di tale bisogno di raccoglimento spirituale e di profondo contatto col mistero divino». CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lett. *Orationis formas*, 15 ottobre 1989, in *Enchiridion Vaticanum* 11/2680. «La reazione contro un mondo profondamente avido di silenzio, un mondo scombussolato, desideroso di sapienza, ha la sua parte nel successo ottenuto dalle filosofie dell'Estremo Oriente. Ma più profondamente, questo successo rivela una sete troppo a lungo repressa di trascendenza, una ricerca di ordine propriamente *mistico*. A questo titolo, è sintomo di una grave carenza del cristianesimo occidentale contemporaneo. Non avendo il cristianesimo offerto il meglio della sua tradizione spirituale, era inevitabile che si corresse a cercare dei surrogati. In quanti ambienti cristiani la “mistica” è intesa sempre in senso peggiorativo e stigmatizzata come pericolosa. Ma un cristianesimo ridotto alla sua dimensione orizzontale non può colmare il cuore profondo dell'uomo creato per vedere Dio. Reazione inconscia contro un cristianesimo troppo disincarnato e cerebrale, che non fa più appello né al cuore, né al corpo. [...] La ricerca di maestri spirituali rivela ai nostri contemporanei un legittimo bisogno di respirare un'aria meno soffocante di quella di una vita assurda in una società programmata; [...] in questo genere di ricerche dobbiamo riconoscere un'autentica sete di trascendenza senza la quale l'uomo non può vivere». BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, 5-6.

³³³ «Le tecniche di meditazione in uso nell'Oriente non cristiano possono essere applicate alla preghiera cristiana, prendendo il posto dei “metodi di orazione”, nati nell'ambito della tradizione occidentale, che a molti cristiani, desiderosi di accedere alla “preghiera profonda”, sembrano irrimediabilmente invecchiati?» CIVILTÀ CATTOLICA, «*Yoga*» e «*zen*» possono aiutare la meditazione cristiana?, «La Civiltà Cattolica» 141 (2/1990) q. 3355, 3.

³³⁴ Questa domanda porta a numerose altre questioni. Ad esempio: se si considera la meditazione yogica come una mera tecnica, la si può paragonare (nel suo utilizzo) alla tecnica di Sant'Ignazio di Loyola o di Santa Teresa d'Avila? «Ciò che è non cristiano non diventerà necessariamente e subito sinonimo di inautentico e di peccato, ma neppure sarà, e di necessità, ricondotto – in maniera fondamentalistica e illuministica – alla fenomenologia e al quadro di valori esplicitamente cristiani». MOIOLI, *Mistica cristiana*, in DE FIORES – GOFFI (a cura), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, 999.

³³⁵ Cf. CAPITOLO SECONDO dell'opera.

2. LE OPPORTUNITÀ DI UNO *YOGA* CRISTIANO: ALCUNE PROPOSTE DI CONCILIAZIONE DELLE DUE TRADIZIONI

2.1. *Shantivanam*³³⁶

*Shantivanam*³³⁷ è un monastero cristiano³³⁸ su modello di un tipico *ashram* indiano³³⁹ che sorge nello stato di Tamil Nadu (a sud dell'India) e precisamente nel villaggio di Tannirpally. In questa realtà induismo e cristianesimo si sono realmente incontrati: è stato il primo esperimento in India che ha cercato di fondare una comunità cristiana che allo stesso tempo seguisse i costumi indiani, sia a livello di stile di vita che di pensiero.³⁴⁰ È inserito all'inizio di questa carrellata perché rappresenta il punto d'incontro di tre grandi «maestri cristiani yogi»:³⁴¹ Jules Monchanin, Henri Le Saux e Bede Griffiths. Tre monaci che hanno contribuito in modo ineguagliabile al tentativo di conciliare la dimensione monastica cristiana con quella *hindū*.

³³⁶ Per il seguente paragrafo si fa riferimento a DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, 91-120; A. NOCENT, *Le Saux Henri*, in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 1184-1186; PANCIERA, *Lo yoga come via*, 78-94; P. TRIANNI, *L'ashram di Shantivanam: un incontro tra cristianesimo e induismo*, http://www.dimitalia.com/shantivanam_57.html, 16 luglio 2011 (16 aprile 2021); BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, 35-36.

³³⁷ Nome che significa “bosco della pace”, probabilmente riceve questo nome dal luogo in cui è situato: una piccola foresta sulle rive del fiume sacro Kaveri.

³³⁸ Per essere precisi è un monastero camaldolese.

³³⁹ Esso infatti presenta, sia nella struttura che nella scansione della vita dei monaci, elementi appartenenti a entrambi le tradizioni religiose straordinariamente integrati tra loro: la chiesa ricorda, per la forma, un tempio *hindū* con una croce in cima, le cellette dei monaci hanno il tetto di paglia e l'abito di questi ultimi è la *kavi* color arancio dei *samnyasin* (monaci *hindū*). I monaci non portano alcun tipo di calzatura, mangiano con le mani e seduti per terra, pregano la liturgia delle ore e celebrano la messa, ma il culto è pienamente integrato con i rituali meditativi indiani: «La mattina si inizia la giornata con dei mantra (ovviamente cristianizzati), poi si leggono i salmi, ma prima e dopo di esse si dice l'OM. Si recita il *gayatri mantra*, che è il mantra più celebre dell'India. Si fa meditazione. Si fanno letture dei testi indiani. Durante la messa si fa l'*arati* per la benedizione attraverso il fuoco, ecc.». TRIANNI, *L'ashram di Shantivanam: un incontro tra cristianesimo e induismo*, http://www.dimitalia.com/shantivanam_57.html, 16 luglio 2011 (16 aprile 2021).

³⁴⁰ A questo proposito è interessante sottolineare che questo *ashram* presenta anche un altro nome: *Saccidananda*. Quest'ultimo fa riferimento all'Essere-Coscienza-Beatitudine (*Sat-Cit-Ananda*) cioè al *Brahman* secondo le *Upaniṣad*. *Sat-Cit-Ananda* è stato associato alla Trinità cristiana nella sua struttura Padre-Figlio-Spirito Santo da Monchanin e specialmente da Le Saux, i due monaci infatti «individuano così una spiritualità della Santa Trinità autenticamente indiana». NOCENT, *Le Saux Henri*, in BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, 1185. Il monastero verrà quindi chiamato anche “*Ashram della Trinità*”.

³⁴¹ PANCIERA, *Lo yoga come via*, 83.

Monchanin e Le Saux sono i fondatori di questa realtà, Griffiths vi prenderà parte in un secondo tempo rendendo però questo monastero un ottimo esempio di inculturazione, condivisione e arricchimento reciproco.

Jules Monchanin (1895-1957)³⁴² è stato un sacerdote francese, oltre che un teologo, filosofo, contemplativo e missionario. Arrivò in India nel 1939. Il suo desiderio missionario non solo lo portò a dedicare tutta la sua vita a questo Paese, ma lo spinse, insieme alla mirabile preparazione filosofica che lo contraddistingueva, a elaborare delle intuizioni profonde e innovative riguardo al rapporto tra cristianesimo e filosofia indiana, intuizioni che gettarono le basi per le successive riflessioni teologiche.

Henri Le Saux (1910-1973),³⁴³ teologo, mistico e monaco benedettino bretone, arrivò in India più tardi, nel 1948, grazie a Padre Monchanin, con cui aveva già da tempo uno scambio epistolare, desideroso «di rivelare all'India la pienezza di Cristo».³⁴⁴ Le Saux e Monchanin sono «coscienti dei limiti coi quali si urta la diffusione del cristianesimo in India – dove il messaggio evangelico è stato espresso attraverso le categorie del pensiero giudaico-ellenistico – e della necessità di proporlo diversamente attraverso una mediazione culturale indiana».³⁴⁵ Con il suo arrivo la prospettiva del futuro monastero iniziò a delinearsi più chiaramente. In questa iniziativa fu decisivo l'intervento del vescovo indiano Mendonca che ne riconobbe la bontà e accordò delle usanze davvero rivoluzionarie per il tempo.³⁴⁶ Monchanin e Le Saux, ispirati da Brahmabandav Upadhyaya, quello che consideravano il loro padre spirituale,³⁴⁷ diedero vita a questa nuova forma di

³⁴² Cf. TRIANNI, *L'ashram di Shantivanam: un incontro tra cristianesimo e induismo*, http://www.dimitalia.com/shantivanam_57.html, 16 luglio 2011 (16 aprile 2021) e BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, 35-36.

³⁴³ Cf. PANCIERA, *Lo yoga come via*, 78-94 e TRIANNI, *L'ashram di Shantivanam: un incontro tra cristianesimo e induismo*, http://www.dimitalia.com/shantivanam_57.html, 16 luglio 2011 (16 aprile 2021).

³⁴⁴ PANCIERA, *Lo yoga come via*, 91.

³⁴⁵ *Ivi*, 92.

³⁴⁶ Cf. nota 339. Si consideri che l'*ashram* fu fondato nel 1950 quindi alcuni passi che il Concilio Vaticano II propose nei confronti delle religioni non cristiane non erano ancora stati compiuti. Ad esempio la dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*, sui rapporti della Chiesa Cattolica con le religioni non cristiane, è del 1965.

³⁴⁷ Brahmabandhav Upadhyaya era un *brahmano* (membro della casta sacerdotale) convertito al cristianesimo. Il suo desiderio era quello «di creare un ordine con due tipi differenti di monaci: quelli stabili, come i benedettini, [...] e quelli itineranti come i *samnyasin* [...]. Nel suo sogno monastico, riguardo al modo di vivere quotidiano, i monaci avrebbero dovuto essere in tutto e per tutto indiani.

monachesimo che concilia l'esperienza spirituale cristiana con quella indiana. Così nel 1950 nacque *Shantivanam*.

Bede Griffiths (1906-1993)³⁴⁸ fu un agnostico inglese che successivamente si convertì al cristianesimo e divenne monaco benedettino. Visse il suo misticismo in India dal 1956 come monaco *samnyasi*. Dopo la morte di Monchanin e la partenza di Le Saux come monaco itinerante *samnyasi*, giunse a Tannirpally e prese la guida della comunità risolvendo anche il problema della mancanza di vocazioni indiane. Con lui il legame tra i due monachesimi si strinse ancora di più perché Griffiths cercò di coniugare più profondamente le due realtà mistiche,³⁴⁹ creando un vero e proprio «monachesimo cristiano-indù».³⁵⁰ La sua figura fu così influente in India da essere riconosciuto come *guru*, cioè come maestro che indica il cammino, da diversi *hindū* che lo avevano conosciuto nel Tamil Nadu e come *Satguru* cioè «rivelazione della divinità».³⁵¹

Questa realtà, che mantiene una piena fedeltà alla dottrina cristiana, è un esempio di inculturazione dello *yoga*, e non solo, nel cammino di santità cristiana. Su questo si fonda la sua importanza sia dal punto di vista dell'esperienza spirituale che da quello della riflessione teologica e interculturale.

Una teologia e una spiritualità come quella che si è fatta intorno a Shantivanam è dunque importante. Essa non è confusione, non è relativismo, non è sincretismo, ma semplicemente ricerca di una verità che non può essere contraddittoria. [...] Pur con le domande aperte, dunque, e il necessario cammino valutativo che deve fare la

Per esempio si era vegetariani e c'erano degli accorgimenti per il rispetto delle caste. In ogni caso, comunque, si stava in ascolto sia della spiritualità cristiana che di quella indù».

TRIANNI, *L'ashram di Shantivanam: un incontro tra cristianesimo e induismo*, http://www.dimitalia.com/shantivanam_57.html, 16 luglio 2011 (16 aprile 2021). Monchanin e Le Saux, nella fondazione di *Shantivanam* e di un monachesimo che potesse essere sia cristiano che *hindū*, si ispirarono alle sue idee evitando però gli aspetti ritenuti eccessivi.

³⁴⁸ Cf. PANCIERA, *Lo yoga come via*, 78-94; TRIANNI, *L'ashram di Shantivanam: un incontro tra cristianesimo e induismo*, http://www.dimitalia.com/shantivanam_57.html, 16 luglio 2011 (16 aprile 2021) e BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, 35-36.

³⁴⁹ «Uomo di grande cultura e di grande profondità spirituale, cerca di assestare un monachesimo cristiano-induista e di lavorare teologicamente al matrimonio induista-cristiano, anzi oriente-occidente». PANCIERA, *Lo yoga come via*, 89. Silvana Panciera riporta i punti salienti della riflessione teologica di Griffiths che punta ad una conciliazione armonica di tutti i «problemi religiosi» in una sintesi unificatrice che possa superare ogni forma di dualismo, una sorta di nuova era religiosa onnicomprensiva. Cf. *Ivi*, 88-91.

³⁵⁰ TRIANNI, *L'ashram di Shantivanam: un incontro tra cristianesimo e induismo*, http://www.dimitalia.com/shantivanam_57.html, 16 luglio 2011 (16 aprile 2021).

³⁵¹ PANCIERA, *Lo yoga come via*, 91.

teologia, Shantivanam rappresenta un'esperienza di dialogo straordinaria, e una grande ricchezza per la chiesa impegnata a inculturarsi nei contesti dell'Oriente.³⁵²

Si ricorda infine la figura di Jhon Martin, monaco camaldolese di Bangalore che è stato priore dell'*ashram* fino al 2018.³⁵³ Egli propone una visione inclusivista di Cristo, questa sarebbe infatti la soluzione per risolvere il tema della salvezza universale in Cristo: «la visione inclusivista riconosce che il Dio di Cristo è il Dio di tutti».³⁵⁴ Se dunque Dio è Dio di tutti ed è uno solo allora egli sarà necessariamente al di sopra di tutti gli esseri umani e dei vari sistemi di credenze in quanto questi ultimi sono al servizio degli uomini (e non viceversa) nel loro cammino di ricerca e realizzazione di unione con Dio.³⁵⁵

2.2. Jean-Marie Déchanet:³⁵⁶ la proposta di uno *yoga* cristiano

Monaco benedettino francese (1906-1992). Si ispira a Guglielmo di Saint-Tierry,³⁵⁷ in particolare alla sua riflessione sull'equilibrio tra *anima*, *animus* e *spiritus*.³⁵⁸ Dall'equilibrio di questi tre elementi dell'essere umano,³⁵⁹ secondo Guglielmo di Saint-Tierry, dipende l'esito favorevole del «passaggio dall'immagine (inscritta in quei “tre”) alla somiglianza divina. [...] Così, allontanata da Dio per colpa del peccato originale, la natura [umana] ritroverebbe l'unità sostanziale, l'armonia che le erano proprie prima della caduta, e l'uomo potrebbe “tutto intero” riprendere verso Dio la sua corsa».³⁶⁰

Déchanet si avvicina allo *yoga* quando si imbatte in un volantino pubblicitario, e approfondendo questa pratica meditativa, vi trova un ottimo «strumento di

³⁵² TRIANNI, *L'ashram di Shantivanam: un incontro tra cristianesimo e induismo*, http://www.dimitalia.com/shantivanam_57.html, 16 luglio 2011 (16 aprile 2021).

³⁵³ Attualmente il priore del *Saccidananda Ashram* è Fr. Dorathick Rajan.

³⁵⁴ PANCIERA, *Lo yoga come via*, 78.

³⁵⁵ Cf. *Ivi*, 78-79.

³⁵⁶ Per il seguente paragrafo si fa riferimento a PANCIERA, *Lo yoga come via*, 86-88 e DÉCHANET, *Yoga per i cristiani*, Paoline, Roma 1980⁶. Si rimanda a quest'ultima opera per approfondire la proposta dell'autore in questione.

³⁵⁷ Monaco e teologo cristiano di origine belga vissuto tra l'XI e il XII secolo.

³⁵⁸ Il monaco belga, rifacendosi a «gli antichi padri» (DÉCHANET, *Yoga per i cristiani*, 75.), distingue nell'essere umano *anima*, *animus* e *spiritus*, che indicano rispettivamente tre “vite” dell'essere umano: la vita organica, quella intellettuale e infine la spirituale. (Cf. *Ivi*, 75-76.) «Una sola anima dunque, ma tre “qualcosa”; e dal gioco equilibrato in noi di questi tre, dipende l'armonia del nostro essere, come pure l'espansione della nostra personalità, l'elevarsi della nostra vita interiore». *Ivi*, 77.

³⁵⁹ Déchanet le definisce anche «“ipostasi” dell'anima individuale». *Ivi*.

³⁶⁰ *Ivi*, 7-8.

contemplazione»³⁶¹ e una soluzione per riparare allo squilibrio causato dal peccato nel “complesso uomo”.³⁶² La sua ricerca punta ad una pratica che possa permettere all’uomo “moderno” di fuggire dal caos della tecnica, dell’agitazione, del mondo degli affari che giorno dopo giorno lo portano ad allontanarsi sempre più dal silenzio e da Dio. Nell’esperienza di Déchanet la vita del monaco, o di colui che prega, o semplicemente del fedele cristiano, non è più scandita dai momenti di intimità con Dio «che un tempo ne segnavano il ritmo»:³⁶³ «il “senso” del silenzio, in noi, si è atrofizzato. La “*taciturnas*” non è più per noi ciò che era per i nostri padri: una seconda natura». ³⁶⁴ Ciò che il monaco riscopre nelle tecniche orientali, precisamente nello *yoga*, è proprio la pratica fisica che lui definisce come «la via, il cammino del silenzio». ³⁶⁵ Così egli si chiede:

Non potremmo, noi occidentali, avvantaggiarci della loro autentica esperienza, e, tenuto conto delle differenze di carattere, di cultura, di fede soprattutto, approfittare dei loro metodi per ritrovare il sentiero di Dio – di un Dio dal quale la civiltà, la tecnica, le abitudini e tutto il rumore che circonda il nostro ritmo quotidiano, rischiano di separarci per sempre, e in effetti ci separano? Non potremmo, alla loro scuola, rinnovare la loro stima per i mezzi esteriori e corporali di raccoglimento, in vista di una preghiera più facile a tutta prima, più interiore e più pura, in seguito?³⁶⁶

E cerca di attuare questo tentativo ponendo delle «condizioni molto concrete per un adattamento di uno yoga originale, vergine e puro da qualsiasi lega, alle esigenze del cristianesimo più sincero e vivo. Nessun compromesso innaturale: semplicemente un prestito di metodi, d’altronde subito adattati, inseriti in un’ascesi autenticamente cristiana, nel tenore e nello spirito. [...] La tecnica [...] proposta ha il solo scopo di facilitare la preghiera contemplativa, realizzando le condizioni più favorevoli per un’autentica attenzione a Dio, in un’epoca in cui tutto sembra renderla difficile, quasi impossibile». ³⁶⁷

³⁶¹ *Ivi*, 9.

³⁶² *Ivi*, 81. «È a questo punto che interviene l’ascesi: lo sforzo per riportare ognuno dei “tre” [*anima*, *animus* e *spiritus*] sulla sua vera strada, e specialmente per ristabilire fra loro qualcosa dell’ordine primitivo voluto da Dio, realizzato prima della caduta. [...] È una rimessa in equilibrio dei differenti “affectus”, nati dall’uomo, e che fanno l’uomo. È una riorganizzazione delle facoltà del complesso umano; è l’unificazione dei “tre” nell’armonia, secondo il piano di Dio, il destino dell’uomo e la vocazione di ognuno». *Ivi*, 83-84.

³⁶³ *Ivi*, 29.

³⁶⁴ *Ivi*, 30.

³⁶⁵ *Ivi*, 31.

³⁶⁶ *Ivi*, 31-32.

³⁶⁷ *Ivi*, 33-34.

Della sua esperienza egli riporta che «senza dubbio la pratica dello yoga rende più arrendevoli, più ricettivi, e quindi più aperti agli scambi personali di Dio con l'anima e dell'anima con Dio, che rappresentano punti di riferimento nella vita mistica, senza confondersi con essa».³⁶⁸

È ben consapevole dei rischi dello *yoga* legati al fine a cui esso tende nella filosofia indiana, ma si rende anche conto che «in Europa, [...] si tende a restringere lo hatha-yoga al solo aspetto fisico, a vedere in esso soltanto uno sport»³⁶⁹ e che quindi esso, dalla maggior parte degli occidentali, non viene praticato in modo “completo” nei suoi «diversi gradi di sviluppo»,³⁷⁰ ma addirittura la «tecnica occidentale è riuscita a scindere lo hatha-yoga dai suoi fini religiosi e spirituali. [...] Ne ha isolato tutta la parte fisica – posizioni e controllo del respiro – per adattarlo a scopi utilitari e profani».³⁷¹

Si definisce «yogi di Cristo».³⁷² Lui ritiene che l'*Hatha-yoga* possa essere di aiuto e sostegno alla pratica meditativa cristiana, ma rifiuta le altre vie «come per esempio il Rāja-yoga, in cui la piena realizzazione consiste nel ritirarsi dalla grande illusione cosmica, una visione incompatibile con l'essenza del cristianesimo».³⁷³ Il lavoro che ha compiuto Déchanet non è stato tanto quello di “cristianizzare” lo *yoga*,³⁷⁴ quanto quello di decontestualizzarlo completamente dalla filosofia *hindū* e quindi ricavare una specie di “*yoga* naturale”³⁷⁵ applicabile come semplice tecnica e quindi perfettamente integrabile con il cristianesimo e al suo servizio.³⁷⁶ Il suo punto di partenza è la «riconciliazione e sintesi delle diverse componenti umane»³⁷⁷ sulle orme di Saint-Thierry, ma lo scopo è totalmente differente da quello della

³⁶⁸ *Ivi*, 34.

³⁶⁹ *Ivi*, 41.

³⁷⁰ *Ivi*, 42. Déchanet riporta i cinque gradi dello *Hatha-yoga*, dalla base (le condizioni di astinenza) fino al vertice (il distacco dal mondo dei sensi). Cf. *Ivi*, 42-43.

³⁷¹ *Ivi*, 44.

³⁷² PANCIERA, *Lo yoga come via*, 87

³⁷³ *Ivi*.

³⁷⁴ «Non si tratta di cristianizzare un dato yoga, ma di porre al servizio del cristianesimo, della vita cristiana (specialmente di quella votata alla contemplazione) gli indiscutibili vantaggi delle discipline yogiche. Si può dunque prendere francamente in considerazione la possibilità di adattare tutto ciò che, nello yoga, facilita il dialogo, l'essenziale dialogo cristiano. Al contrario deve essere scartato tutto ciò che porterebbe soltanto al ripiegamento, all'isolamento». DÉCHANET, *Yoga per i cristiani*, 25.

³⁷⁵ Cf. *Ivi*, 32-33.

³⁷⁶ «Il cristianesimo è fondato su di una incarnazione: quella del Figlio di Dio; e ad essa spetta di dare allo yoga cristiano – che ci si auspica – il suo aspetto caratteristico, così come la sua valida autenticità». *Ivi*, 25.

³⁷⁷ PANCIERA, *Lo yoga come via*, 88.

meditazione dell'estremo oriente: «mentre per molti indù il *samādhi* coincide con l'identificazione al *Brahman* impersonale, per il cristiano la via silenziosa è una permeabilità ai messaggi del proprio Dio».³⁷⁸ Lo *yoga hindū* infatti ha lo scopo di raggiungere l'«instasi»,³⁷⁹ tanto è vero che Déchanet dice che non si può nemmeno parlare di mistica perché questa prevede l'estasi cioè «un trasporto [...] in qualcosa di più grande, di più bello»³⁸⁰ mentre lo *yoga hindū* sfocia in «un “isolamento” [...] e tale quale non se ne trova alcun equivalente in nessun'altra spiritualità».³⁸¹ Per lo *yogin*

Lo spirito dell'uomo fa parte dello spirito universale, parte di Dio, più esattamente del “principio divino operante in tutto l'universo”. Perciò lo “spirituale indù” – l'uomo che vuole vivere secondo lo spirito – non deve cercare sopra di sé, una realtà prima, un oggetto di contemplazione, meno ancora un modello da imitare. Egli è questa realtà: egli basta a se stesso. Vedere Dio, contemplare la divinità, non può avere senso alcuno per lo *yogin*. È alla ricerca soltanto di se stesso, del suo vero “io”, di cui un intero mondo d'illusioni gli impedisce di prendere coscienza.³⁸²

Déchanet, ben consapevole sia del fine ultimo della meditazione *yoga* legata alle «credenze filosofiche religiose [*hindū*] assolutamente incompatibili con il dogma cristiano»,³⁸³ sia delle affermazioni dei maestri *yogi* che hanno la pretesa di dichiarare «che le loro pratiche sono indipendenti da qualsiasi religione, che esse si adattano a ogni *credo*, che convengono al libero pensatore come al cattolico romano»³⁸⁴ si guarda bene dall'evitare di ripiegarsi su se stesso,³⁸⁵ ma cerca al contrario di slanciarsi verso l'Altro.³⁸⁶

La sua proposta di *yoga* cristiano prevede «di fare uscire gli “esercizi” dall'atmosfera brahmanica che costituisce attorno a loro come un involucro, per

³⁷⁸ *Ivi*.

³⁷⁹ DÉCHANET, *Yoga per i cristiani*, 57. Il meditante si rinchiude in se stesso, si isola dal mondo esterno, si ripiega su se stesso: «ripiegamento che è un distacco, uno svincolarsi senza violenza, metodico e calcolato, da tutto; in forma assoluta da tutto ciò che, in sé, non è che menzogna, inganno, soffio di vento. Negazione di un mondo, di un universo che non ha senso; negazione del corpo, di un fisico che è soltanto dolore, o piacere fittizio e senza scopo; e infine, negazione dell'anima, dell'io pensante e operante, dal momento che ogni apporto dell'intelligenza non fa che infittire la notte che sottrae a tutti e a ognuno quella scintilla divina che è l'unico vero “io” dell'uomo. *Ivi*.

³⁸⁰ *Ivi*.

³⁸¹ *Ivi*.

³⁸² *Ivi*, 56-57.

³⁸³ *Ivi*, 65.

³⁸⁴ *Ivi*, 66. «Per chi sa vedere, per chi sa leggere, è chiaro che le loro [dei “grandi maestri”] teorie, e perfino i principi dello yoga, vi sono coperti costantemente dalle preoccupazioni di una spiritualità fondamentalmente induista. Lo yoga alla scuola dei maestri sembra cambiato in religione dell'assoluto». *Ivi*.

³⁸⁵ Cf. *Ivi*, 10.

³⁸⁶ Cf. *Ivi*.

riportarli alla loro natura di origine, prima di inserirli in un clima cristiano»³⁸⁷ così da poter effettivamente «trarre vantaggio da una disciplina, la quale nell'idea dei suoi inventori non era che un'arte, niente di più». ³⁸⁸ Rifacendosi alla riflessione di Guglielmo di Saint-Thierry, che individua nell'uomo «tre vite», ³⁸⁹ Déchanet propone gli esercizi della meditazione yogica (*āsana*³⁹⁰ e *prāṇāyāma*)³⁹¹ come metodo che favorisce «lo sviluppo della più nobile di queste vite, quella che si chiama spirituale». ³⁹² Più precisamente:

Come yogini cristiani, dunque, non cercheremo la *instasi*, che ci separerebbe in modo assoluto da [...] l'assoluta trascendenza di Dio. Non punteremo neppure sull'*estasi*, il «rapimento», peraltro frequente nei santi, ben sapendo che soltanto una grazia straordinaria del Dio di ogni consolazione può «trasportarci» [...]. No. Cercheremo semplicemente di intravedere ciò che egli è, quindi di sentire, provare ciò che noi siamo rispetto a lui. Dovremo confessare che egli è «Padre», e «nostro» Padre; che egli è Figlio, e Figlio unico, nel quale tuttavia noi diventiamo figli di Dio e deiformi; che egli è lo Spirito, che egli è amore, ma anche la pienezza che viene a colmare la nostra indigenza, che diventa il nostro amore. Dovremo prender coscienza di qualcosa che già conosciamo – ma attraverso la fede, la rivelazione – facendone esperienza noi stessi, dopo averlo imparato da Cristo e dalla sua chiesa. Tutto questo differenzierà la nostra meditazione solitaria da quella degli yogini brahmanici.³⁹³

Déchanet considera la pratica dello *yoga* come una semplice «disciplina».³⁹⁴ non è la concentrazione o la riflessione del meditante che gli permette di raggiungere lo Spirito,³⁹⁵ ma l'esercizio dello *yoga* permette di raggiungere una disposizione alla pace tale da liberare il cuore da ogni ostacolo e permettere quindi all'«essere»³⁹⁶ del meditante di «farsi prendere, conquistare, il che rappresenta una delle forme, e la più elevata (*pati divina*), della contemplazione cristiana». ³⁹⁷

Nella prefazione alla terza edizione della sua opera «Yoga per i cristiani»³⁹⁸ Déchanet scrive:

³⁸⁷ *Ivi*, 67.

³⁸⁸ *Ivi*.

³⁸⁹ *Ivi*, 69.

³⁹⁰ Posizioni.

³⁹¹ Controllo del respiro.

³⁹² DÉCHANET, *Yoga per i cristiani*, 69.

³⁹³ *Ivi*, 69-70.

³⁹⁴ *Ivi*, 71.

³⁹⁵ «Il cristiano [...] non può pensare di chiedere alle tecniche, per pure ed elevate che siano, un'unione con l'Assoluto. [...] Ogni tecnica, in lui, è governata dall'iniziativa divina. [...] Questo è il carattere fondamentale del cristianesimo che uno yoga – quando voglia essere cristiano – deve rispettare e servire». *Ivi*, 22.

³⁹⁶ *Ivi*, 71.

³⁹⁷ *Ivi*.

³⁹⁸ DÉCHANET, *Yoga per i cristiani*, Paoline, Roma 1980⁶.

Non si realizza se stessi, se non accettando di essere uomini, e avendo come meta l'equilibrio di ciò che in noi costituisce l'uomo: questa natura, al tempo stesso, insieme corpo animale (*corpus-anima*), anima intelligente (*animus-mens*) e spirito spirituale (*spiritus-cor*). È l'armonia di questi "tre" continuata in ognuno di noi dalla grazia della redenzione.[...] Ogni forma di ascesi, ogni disciplina che operi in quel senso, coopera in effetti con la grazia ed è perciò che io ho detto esplicitamente che lo yoga – che calma i sensi, dà pace all'anima e libera in noi certe forze d'intuizione e affettive – può rendere incomparabili servizi al nostro occidentale. Può creare dei veri cristiani, dinamici, aperti, aiutandoli, a essere dei veri uomini.³⁹⁹

E ancora:

Ogni giorno gli esercizi – e ogni forma di ascesi del mio yoga – facilitano il cammino della grazia di Cristo dentro di me. Il messaggio del Salvatore mi conquista. Sento crescere in me la fame di Dio, la sete di giustizia, il desiderio di essere cristiano in tutta la forza della parola: di essere per Cristo, di essere "di" Cristo, senza compromessi né limiti.⁴⁰⁰

2.3. Silvana Panciera: «lo yoga, patrimonio dell'umanità»⁴⁰¹

S. Panciera, discepola del maestro Frans De Greef,⁴⁰² pratica «lo yoga come via di spiritualità»⁴⁰³ da circa trent'anni e, a partire dalla sua personale esperienza, considera questa pratica come un prezioso contributo per la spiritualità cristiana.⁴⁰⁴

Un aspetto interessante che l'autrice sottolinea è quello del riconoscimento che lo *yoga* ha ricevuto a livello mondiale negli ultimi anni.

Nel 2014 l'Assemblea generale dell'ONU istituisce la "Giornata internazionale dello yoga" che inizia ad essere festeggiata dal 21 giugno del successivo anno. Narendra Modi, Primo Ministro indiano, propone questa iniziativa con lo scopo di far conoscere al mondo il «vero yoga»,⁴⁰⁵ quello spirituale, e non quello sdoganato a livello commerciale, incentrato esclusivamente sul piano della salute fisica. Purtroppo, nonostante le intenzioni di divulgare lo «yoga unione di corpo, coscienza e anima»,⁴⁰⁶ le motivazioni fornite dall'ONU sulla scelta di stabilire una giornata mondiale dedicata a questa pratica si sono incentrate esclusivamente sul piano del

³⁹⁹ *Ivi*, 19-20.

⁴⁰⁰ *Ivi*, 16.

⁴⁰¹ PANCIERA, *Lo yoga come via*, 95. Per il seguente paragrafo si fa riferimento a *Ivi*, 95-114.

⁴⁰² Frans De Greef (1924-2013), monaco benedettino belga, ha insegnato uno «yoga cristiano» sull'esempio di Déchanet. Nel 1989 ha fondato l'*Associazione Abhishiktananda* ispirata all'esperienza di ricerca meditativa di Le Saux. Cf. *Ivi*, 15-17.

⁴⁰³ *Ivi*, 114.

⁴⁰⁴ Dal 2007 Silvana Panciera tiene dei seminari estivi, nelle diocesi di Brescia, Trento e Verona, nei quali propone «delle sessioni yoga di preparazione alla Lectio divina e, più in generale, alla preghiera». *Ivi*, 10.

⁴⁰⁵ *Ivi*, 96.

⁴⁰⁶ Cf. *Ivi*.

benessere, dello *Yoga* come esercizio fisico e «pratica di *valorizzazione corporale*».⁴⁰⁷ Un ulteriore passo è stato compiuto nel 2016 quando l'UNESCO ha inserito lo *yoga* «nella lista del patrimonio culturale immateriale dell'umanità».⁴⁰⁸

Queste decisioni fanno certamente riflettere sul fatto che lo *yoga* sia «ormai divenuto un patrimonio universale alla portata di tutti»:⁴⁰⁹ lo *yoga* «tocca qualcosa di universale nell'essere umano e travalica intatto la frontiera dall'Oriente all'Occidente, e dalla vita tradizionale alla modernità».⁴¹⁰ Le testimonianze riportate nei paragrafi precedenti ne sarebbero l'esempio: lo *yoga* può essere approcciato anche dall'Occidente, almeno secondo alcuni «maestri» cristiani, e questo sarebbe possibile perché, come riporta Panciera, esso contiene in sé «tanti elementi di universalità»⁴¹¹ che gli permettono di inserirsi nell'esperienza religiosa personale di chiunque vi si approcci senza per questo alterarla.

3. LIMITI E PERICOLI DI UNO *YOGA* CRISTIANO

Negli ultimi decenni non sono stati messi in evidenza solo gli aspetti vantaggiosi e arricchenti di un eventuale *yoga* cristiano ma anche i suoi rischi e i pericoli. Per alcuni cristiani questi ultimi sarebbero più numerosi rispetto ai primi e renderebbero quindi lo *yoga* una pratica insidiosa e addirittura inconciliabile con la fede cristiana a causa del suo orizzonte religioso di origine.

3.1. Etienne Dahler: i limiti di uno *yoga* cristiano⁴¹²

Dahler, nato nel 1950, è un diacono permanente di origine francese, professore di filosofia e membro della Comunità delle Beatitudini.⁴¹³ Egli indirizza la sua riflessione a partire dalle seguenti domande:

Lo *yoga* e i suoi derivati [...] si adattano indifferentemente a civiltà e culture molto diverse tra loro, grazie ad una sorprendente universalità o ad una sorta di neutralità

⁴⁰⁷ *Ivi.*

⁴⁰⁸ *Ivi.*

⁴⁰⁹ *Ivi.*, 100.

⁴¹⁰ Y. TARDAN-MASQUELIER, *Lo spirito dello yoga*, De Vecchi, Milano 2007, 55.

⁴¹¹ PANCIERA, *Lo yoga come via*, 102.

⁴¹² Per il seguente paragrafo si fa riferimento a E. DAHLER, *I fondamenti filosofici delle tecniche orientali di meditazione*, in BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, 81-113.

⁴¹³ Comunità religiosa cattolica di modello misto che si inserisce nel movimento del Rinnovamento Carismatico.

quasi perfetta? Questa universalità o questa neutralità sono realmente iscritte nella natura propria dello yoga, o sono invece una deformazione dovuta all'uso inadeguato che gli Occidentali ne fanno? [...] Yoga e cristianesimo sono tra loro compatibili?⁴¹⁴

L'autore cerca di evidenziare le inconciliabilità dello *yoga* e del cristianesimo partendo dalla differente concezione di «tre nozioni fondamentali: Dio, l'uomo, la salvezza».⁴¹⁵

OCCIDENTE	ORIENTE
Dio - È creatore e crea per amore poiché l'amore è l'essenza divina; - è percepito come una persona o meglio come più persone in quanto, il fatto che egli è amore, prevede necessariamente che sia più persone;⁴¹⁶ - è un «Essere in relazione».⁴¹⁷	Dio - È un «Assoluto indifferenziato»⁴¹⁸ e per questo motivo «il “Dio è amore” della fede giudaico-cristiana non ha senso, anzi non è nemmeno concepibile»;⁴¹⁹ - non è una persona a cui mi rivolgo, ma «è l'essere del mio essere»;⁴²⁰ - gli dèi personali adorati nella corrente devozionale della <i>bhakti</i> sono solo una tappa verso l'Assoluto. Essi, anche se si presentano come divinità che possono essere amate e pregate, non sono il fine ultimo del culto

⁴¹⁴ DAHLER, *I fondamenti filosofici delle tecniche orientali di meditazione*, in BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, 83-105.

⁴¹⁵ *Ivi*, 105.

⁴¹⁶ «Perché l'amore è possibile solo se esistono più persone nettamente differenziate e separate l'una dall'altra. Solo dall'identità di ciascuna e dalla distanza possono nascere la libertà e l'amore, perché l'una non può esistere senza l'altro. Dunque questa percezione di Dio come Padre, Figlio e Spirito Santo non è intesa come un modo umano di pensare Dio ma come l'essenza stessa di Colui che è Amore». *Ivi*, 105-106.

⁴¹⁷ *Ivi*, 106.

⁴¹⁸ *Ivi*.

⁴¹⁹ *Ivi*.

⁴²⁰ *Ivi*.

	ma solo «un mezzo più facile per raggiungere la vera conoscenza dell'Essere»;⁴²¹ - le divinità adorate dalle altre religioni sono tutte sullo stesso livello: «un mezzo limitato e imperfetto per accostarsi all'Essere».⁴²²
Uomo - Deriva il suo essere da Dio; - è una creatura, quindi «il suo essere è differente dall'Essere divino»,⁴²³ ma è creato a immagine e somiglianza del suo creatore; - è creato «con amore e per l'amore. [...] Libero e immortale»;⁴²⁴ - il peccato originale genera «un vero cambiamento ontologico»⁴²⁵ nell'uomo.	Uomo - «È della stessa natura di Dio, poiché egli è Dio. [...] Non c'è alcun taglio ontologico tra l'Essere e l'uomo»;⁴²⁶ - non commette peccato, ma legittimamente cerca di riappropriarsi, o meglio di prendere coscienza, della sua natura divina.
Salvezza - Proviene da Dio, l'uomo non la può raggiungere da se stesso; - è donata gratuitamente in Cristo che «ha sposato la natura umana	Salvezza - È conquistata non donata; - il concetto di grazia è ridotto alla corrente devozionale della <i>bhakti</i>;

⁴²¹ *Ivi.* «Gli dèi non sono che i rappresentanti parziali dell'Assoluto; frutto della proibizione umana, possono servire da sgabello nell'ascensione spirituale, ma non ci si può arrestare lì». *Ivi.*

⁴²² *Ivi.*, 107.

⁴²³ *Ivi.* Si tratta di una differenza ontologica.

⁴²⁴ *Ivi.*

⁴²⁵ *Ivi.*

⁴²⁶ *Ivi.*

per trasfigurarla e farla partecipare alla sua Gloria»;⁴²⁷ - avviene nell'unione senza fusione della creatura con il suo creatore: «l'uomo è chiamato a entrare nella contemplazione beatifica, ma non a scomparire in Dio»,⁴²⁸ ad unirsi a Lui «non nella fusione in una sola sostanza, ma nella perfezione culmine della virtù. [...] Non diventa per questo meno uomo. Egli è rivestito della gloria divina, trasfigurato dalla luce della Resurrezione, ma pienamente uomo».⁴²⁹	- l'incarnazione esula dal concetto di salvezza: gli <i>avatàra</i> sono molti (Gesù sarebbe uno di questi) e servono da «modello ai ricercatori di Verità»;⁴³⁰ - l'uomo, anzi la persona, “muore” nel raggiungimento della salvezza perché la sua esistenza si ricongiunge con l'Essere.⁴³¹
---	---

Dahler arriva alla conclusione che cercare di unire la filosofia dello *yoga hindū* al cristianesimo significherebbe tradire entrambi. Un conto è cercare di sensibilizzare gli *hindū* alla persona di Gesù Cristo provando a «“cristianizzare” lo yoga»,⁴³² un altro è pretendere di «convertire allo yoga il cristianesimo per ridare vigore a quest'ultimo».⁴³³

L'autore conclude:

Il cristianesimo non ha bisogno di una tecnica spirituale propriamente detta. Perfino i precetti dei Padri del deserto, le opere di Santa Teresa d'Avila o di San Giovanni della Croce non formano un insieme di ricette infallibili, ma sono piuttosto raccolte di consigli utili nel percorso della vita spirituale. Ognuno di questi grandi autori mistici,

⁴²⁷ *Ivi*, 108.

⁴²⁸ *Ivi*, 109.

⁴²⁹ *Ivi*.

⁴³⁰ *Ivi*.

⁴³¹ L'uomo «quando ha raggiunto il *samādhi*, non avendo più alcuna relazione con l'esterno, si può considerare come morto alla condizione umana». *Ivi*, 111.

⁴³² *Ivi*, 112. Dahler riporta il tentativo, secondo lui positivo, di Padre Monchanin e la sua testimonianza cristiana in Oriente.

⁴³³ *Ivi*.

d'altronde, insiste sul fatto che “lo Spirito soffiava dove vuole” e che non spetta a noi fissargli limiti e leggi. Tutto è grazia; e questa non si conquista né si merita.⁴³⁴

3.2. Daniel-Ange: il corpo e la persona, un'incompatibilità di fondo⁴³⁵

Daniel-Ange de Maupeou d'Ableiges è un sacerdote e monaco eremita belga nato nel 1932, conosciuto ai più per i suoi scritti e per aver fondato *Jeunesse-Lumière*, una scuola di evangelizzazione e preghiera.

A suo avviso la ricerca delle pratiche meditative orientali e in particolare dello *yoga* è il «lampeggiatore segnaletico di una carenza grave nella Chiesa latina contemporanea»,⁴³⁶ infatti inizialmente «il corpo venne escluso sia dalla preghiera che dalla ascesi»,⁴³⁷ poi «proprio negli anni in cui le tecniche orientali imperversavano, la liturgia latina diveniva sempre più cerebrale e le ultime esigenze ascetiche erano sistematicamente messe da parte». ⁴³⁸ Per questo motivo il monaco belga ritiene necessario «da un lato, ritrovare l'espressione gestuale e simbolica della liturgia e della preghiera, dall'altro un'ascesi effettiva». ⁴³⁹

Per un decennio ha praticato lo *Hatha-yoga*, prima di rendersi conto dell'inconciliabilità di questa pratica, a suo parere, con la fede in Gesù Cristo. Per questo motivo la sua riflessione considera i punti che non sono compatibili con la Rivelazione cristiana. In particolare egli si concentra sul concetto di corpo e persona e sul loro ruolo all'interno del *karma-samsāra*.

Nella visione del *samsāra* il corpo è interscambiabile, ciò che veramente conta è l'anima poiché questa sopravvive ai vari involucri. Il corpo però non è una “custodia” dell'anima, semmai esso risulta essere più come una prigioniera che impedisce il raggiungimento di una piena coscienza dell'Essere. Nella fede cristiana invece «l'anima e il corpo sono inseparabili per sempre». ⁴⁴⁰ Il corpo non è uno strumento abitato, ma esso è la persona.

Il corpo è unico quanto l'anima. Cambiare di corpo equivarrebbe a divenire un altro essere. L'anima individualizza il corpo, o piuttosto lo *personalizza*, il che è tutt'altra cosa. In senso inverso, il modo in cui impiego il mio corpo mi “cosifica” o mi

⁴³⁴ *Ivi*.

⁴³⁵ Per il seguente paragrafo si fa riferimento a DANIEL-ANGE, *Al di dentro o al di là del volto? Il corpo e la persona...*, in BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, 57-79.

⁴³⁶ *Ivi*, 59.

⁴³⁷ *Ivi*.

⁴³⁸ *Ivi*.

⁴³⁹ *Ivi*, 60.

⁴⁴⁰ *Ivi*, 62.

personalizza. In breve, io faccio il mio corpo e il mio corpo mi fa. Il corpo non mi è dato prefabbricato. Io lo creo con il tempo. Se il corpo è il linguaggio dell'anima, l'anima forgia il corpo a poco a poco a propria immagine. Essi crescono insieme, l'uno attraverso l'altro.⁴⁴¹

Inoltre il corpo assume un ruolo chiave nella storia della Salvezza cristiana. Cristo ha assunto un corpo, non l'ha preso in prestito, egli è realmente Dio e realmente uomo.⁴⁴² Per l'uomo è essenziale vivere il corpo (l'Eucaristia) e nel corpo (la Chiesa).⁴⁴³

Per quanto riguarda la persona nella visione cristiana tale concetto identifica la relazione tra Dio e l'uomo poiché Dio è un "tu" che sta di fronte all'"io" dell'uomo (il creatore davanti alla sua creatura), ma identifica anche il rapporto di un uomo con i suoi simili. Nella cultura *hindū* invece Dio è «l'impersonale [...] l'essere supremo [...] senza parola e senza volto».⁴⁴⁴ Di conseguenza la preghiera, che è una forma di relazione, non è possibile se non vi è differenza tra creatore e creatura. Nella meditazione yogica essa diviene una «impersonale meditazione»⁴⁴⁵ attraverso la quale l'uomo cerca di riconquistare la coscienza «del proprio Sé divino, della sua essenza transindividuale che coincide con l'essenza di tutte le cose».⁴⁴⁶ In seguito il fratello che l'uomo percepisce accanto a sé, nell'orizzonte cristiano, è immagine di Dio e il rapporto d'amore che egli può instaurare con lui, è immagine dell'amore intratrinitario. Dall'altra parte la pratica dello *yoga* isola il meditante non solo dal mondo esterno ma anche da ogni relazione e forma di amore verso i suoi simili. Infine, per l'hinduismo, la ricerca di Dio attraverso l'esercizio dello *yoga* «si colloca a un livello *naturale*»,⁴⁴⁷ ma nella tradizione cristiana la natura è stata corrotta dal

⁴⁴¹ *Ivi*, 63. Lo *yoga* invece ha tra i principali scopi quello di «dissociare il soggetto spirituale (*Purusha*) dalla materia (*Prakriti*), di spezzare la propria solidarietà con il cosmo e di liberarsi così dal divenire [interrompendo il ciclo delle rinascite]». *Ivi*, 62.

⁴⁴² Il concetto di incarnazione nell'Induismo è totalmente diverso: «*Avantāra* è la discesa di Dio sotto una forma creata. Un *avatāra* non è che un'apparizione, un'emanazione se non una frazione dell'essenza divina. Esso non assume mai un vero corpo, capace di soffrire. [...] *Krishna* non è mai disceso agli inferi. Egli è semplicemente una manifestazione della piena essenza del Dio *Vishnu*, ossia una delle grandi "incarnazioni" riconosciute dalla tradizione. Ma Gesù non è la ennesima incarnazione del divino riservata all'Occidente. In lui, Dio si è totalmente donato, una volta per tutte e tutto in una volta sola». *Ivi*, 67.

⁴⁴³ «Fatto tipico: né l'induismo, né il buddismo formano una Chiesa. Perché la Chiesa è corpo». *Ivi*.

⁴⁴⁴ *Ivi*, 70.

⁴⁴⁵ *Ivi*, 71.

⁴⁴⁶ *Ivi*.

⁴⁴⁷ *Ivi*, 73.

peccato, quindi tale ricerca non può condurre naturalmente a Dio. Solo la sua grazia può intervenire e salvare l'uomo.

A proposito della dottrina del *karma-samsāra* Daniel-Ange segnala quattro nuclei problematici sollevati dalla stessa: il tempo, la purificazione, la giustizia e il ruolo delle tecniche.

L'eternità *hindū* è un "tempo perpetuato",⁴⁴⁸ una spirale ciclica in cui si perde il principio e la fine. Nel cristianesimo invece esiste un fine chiaro, la *parusia*, e l'eternità è il frutto dell'amore: «solo l'amore passa la barriera della morte».⁴⁴⁹

La purificazione è certamente necessaria all'uomo, ma essa è frutto della grazia divina e non lo sconto di una giustizia deterministica in cui la libertà umana (e filiale) è totalmente annientata.⁴⁵⁰

Rispetto al tema della giustizia, la metempsicosi è la conseguenza e la soluzione delle «ingiustizie della vita».⁴⁵¹ Il problema che ne segue è che il ciclo delle rinascite, essendo senza inizio né fine, annulla la virtù della speranza. L'uomo paga lo scotto della propria vita precedente, non raggiunge né l'eterna dannazione né l'eterna beatitudine.

Infine la misericordia, nella dottrina del *karma-samsāra hindū*, non esiste in quanto *in primis* non esiste il concetto di peccato, se non come ignoranza dell'uomo rispetto alla sua reale natura divina. L'essere umano espia da solo le proprie colpe attraverso il *samsāra*. La chiave per la "salvezza" è data dalla tecnica e dalla disciplina di sé che sostituiscono il cammino di santità. L'abbandono filiale in Dio è rimpiazzato da una «ricerca di autonomia spirituale»⁴⁵² in cui è l'uomo l'esclusivo padrone di se stesso.⁴⁵³ Pertanto la ricerca di questo primato della tecnica sulla grazia non fa che creare delle differenze tra gli uomini: essi non sono più fratelli, ma si

⁴⁴⁸ Cf. *Ivi*, 75.

⁴⁴⁹ *Ivi*.

⁴⁵⁰ «La legge del *Karma* stipula l'auto retribuzione degli atti. Con un implacabile determinismo, i nostri atti generano la nostra condizione futura. La nostra vita attuale non è che il prodotto delle nostre esistenze anteriori, e le nostre vite future dipenderanno a loro volta dai nostri atti e dai nostri pensieri presenti. Siamo incatenati. Atrocemente condizionati. [...] Com'è possibile per un cristiano lasciarsi ingannare dal momento che Cristo è venuto a spezzare ogni determinismo donandoci una libertà filiale e regale?». *Ivi*, 76-77.

⁴⁵¹ *Ivi*, 77.

⁴⁵² *Ivi*, 78.

⁴⁵³ «Perché induismo e buddismo non hanno dei *martiri* nel senso stretto del termine? La risposta può essere nel fatto che non si dà la propria vita liberamente, nel perdono dato, né per una religione né per una ideologia, ma solamente per una Persona». *Ivi*, 79.

dividono tra capaci e no. Non è più l'unico Padre, col suo amore incondizionato, a rendere tutti figli, ma è lo sforzo personale a premiare i più perseveranti.

3.3. Albert Marie de Monléon: l'insostituibilità della grazia⁴⁵⁴

A.-M de Monléon (1937-2019), domenicano e vescovo di origine francese, nella sua analisi,⁴⁵⁵ in cui mette a confronto la preghiera cristiana con le tecniche meditative orientali, evidenzia la più profonda e sostanziale incompatibilità di queste due realtà.⁴⁵⁶ La preghiera cristiana non è incentrata sulla questione dottrinale e nemmeno sulla fede ma, a suo avviso, sulla grazia. L'incompatibilità sarebbe quindi, secondo lui, di tipo pratico: la tecnica non può lasciare spazio alla grazia divina.⁴⁵⁷ Spesso pratiche come *yoga* e *zen* sono articolate attorno ad atteggiamenti, simboli e segni che «dispiegano dei riti veri e propri, una “liturgia”, la cui ambivalenza, per non dire ambiguità, dovrebbe saltare subito agli occhi del credente»⁴⁵⁸ perché rischia di far perdere di vista qual è il senso profondo della ricerca meditativa. Il fatto che un cristiano, e quindi una persona che ha conosciuto Gesù Cristo ed ha instaurato un rapporto personale con lui, si lasci affascinare da queste pratiche dovrebbe accendere

⁴⁵⁴ Per il seguente paragrafo si fa riferimento a A.-M. DE MONLÉON, *Tutta la pienezza di Dio*, in BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, 119-163.

⁴⁵⁵ Cf. *Ivi*.

⁴⁵⁶ Nel suo percorso argomentativo il domenicano sottolinea gli aspetti peculiari della grazia cristiana, che, da quanto emerge nella sua analisi, verrebbero a mancare nelle pratiche meditative orientali, come lo *yoga* e lo *zen*. La grazia:

- non è il frutto di uno sforzo o il raggiungimento di un risultato desiderato (cf. *Ivi*, 121-126.);
- solo essa salva, lo fa gratuitamente e non grazie a una particolare conoscenza acquisita (cf. *Ivi*, 127-133.);
- viene donata per mezzo di Cristo, unico Signore e Salvatore (cf. *Ivi*, 134-140, 158-161.);
- sostiene il fedele nella lotta spirituale, infatti chiunque intraprende un cammino con il Signore sperimenta che la via non è in discesa poiché Satana cerca in vari modi di ostacolare, con la sua azione, il cammino di santificazione dei figli di Dio (cf. *Ivi*, 141-144.);
- rivela un volto preciso, quello di Dio Padre, essa non conduce ad un Assoluto indifferenziato in cui l'uomo perde la sua identità (cf. *Ivi*, 145-157.): «l'esperienza mistica, che riveste forme e gradi molto diversi, ha certo un carattere inesprimibile, che va oltre ogni sentimento, ogni pensiero, ma è sempre l'esperienza di una Presenza, l'incontro con Qualcuno» (*Ivi*, 148.), l'alterità non è mai negata.

⁴⁵⁷ «Il vero problema è l'incompatibilità pratica, al livello più concreto, tra queste tecniche e la vita della grazia, la sua crescita, il suo approfondimento in noi. Ne va di mezzo nientemeno che la nostra vita di figli di Dio di cui la grazia santificante è il principio dinamico. [...] La stessa vita di fede, di speranza e di carità deperisce progressivamente a causa delle pratiche dalle quali sono insensibilmente escluse le risorse molteplici della grazia». *Ivi*, 162. La ricerca dell'attuazione perfetta della pratica supera la disposizione all'accoglienza della grazia di Dio.

⁴⁵⁸ *Ivi*, 123.

in lui un campanello d'allarme secondo Monléon. Perché egli ha bisogno di tutto questo quando ha già Tutto?

L'esercizio yogico può divenire un territorio pericoloso nel momento in cui un cristiano non è adeguatamente preparato. I maestri *yogi* sottolineano l'aspetto fuorviante della pratica che può portare il meditante a concentrarsi più su certe abilità che non sulla divinità stessa. Ora un cristiano sa bene che la vita spirituale non è solo sostenuta dallo Spirito di Dio ma è anche minata dalla tentazione del Demonio e certamente, nella pratica dello *yoga*, la persona, che non è pienamente consapevole di quanto sta compiendo e dei rischi a cui va incontro, può diventare facile preda del leone ruggente.⁴⁵⁹

Secondo il vescovo cattolico uno dei rischi più grandi, a questo proposito è il progressivo allontanamento da «l'adorazione e l'amore che sono dovuti a Dio solo»⁴⁶⁰ per concentrarsi sempre più sulla tecnica e sui risultati da raggiungere.⁴⁶¹ Una specie di compromesso che gradualmente fa voltare le spalle a Dio e alla sua grazia. Ovviamente secondo Monléon questo pericolo non è così visibile, esso è ben celato e può manifestarsi dopo un lasso di tempo lungo di questa pratica, ma ciò non toglie che non si possa arrivare addirittura a «impedire che siano rese a Dio la gloria e la potenza, la fiducia e l'obbedienza che gli sono dovute».⁴⁶²

Nell'esperienza mistica occidentale e in quella orientale vi sono un approccio al divino e un'esperienza di esso totalmente differenti. Per quanto riguarda l'esperienza della fede cristiana la ricerca di unione con Dio

⁴⁵⁹ «Non si tratta qui né di convincere coloro che negano o ignorano l'esistenza e l'influenza nel mondo degli spiriti cattivi, né di prendere pretesto dalla realtà della loro presenza per vederli all'opera ovunque e sempre. [...] Per comprendere dunque come il Demonio, attraverso le pratiche orientalizzanti, può introdursi in una vita spirituale, occorre riferirsi alla sua tattica e ai suoi metodi abituali. Si scopre allora che queste pratiche, apparentemente inoffensive a prima vista, possono in realtà divenire i vettori, talvolta temibili, della sua influenza». *Ivi*, 142 e cf. 1Pt 5,8. Per un approfondimento in merito a questo argomento si rimanda a J.-M. VERLINDE, *Da Cristo al Guru andata e ritorno. L'esperienza di un cercatore di Dio*, Paoline, Milano 2011.

⁴⁶⁰ MONLÉON, *Tutta la pienezza di Dio*, in BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, 142.

⁴⁶¹ «Può trattarsi del desiderio di una conoscenza superiore e di un sapere nascosto, del bisogno di poteri più o meno occulti, della ricerca di se stessi e del culto del corpo, dei gesti rituali, dell'attenzione ai segni astrali, della superstizione». *Ivi*, 143. Un cristiano che pratica *yoga* non necessariamente ricerca una realizzazione personale a discapito dell'accoglienza della grazia di Dio in lui, però può correre il rischio di concentrarsi sempre più sulla tecnica e sui gesti da eseguire, sulla loro correttezza, sui loro effetti, al punto da dare più importanza a questi aspetti rispetto all'abbandono filiale in Dio Padre.

⁴⁶² MONLÉON, *Tutta la pienezza di Dio*, in BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, 142.

Ha un senso ben diverso da quello dell'evanescenza nella Realtà ineffabile, propria delle religioni orientali. Il mistico prova il sentimento acuto della sua indegnità, del suo peccato, della sua fragilità, della sua contingenza davanti al peso di Gloria, di Maestà e di Essere che si rivela a lui in una irresistibile e bruciante dolcezza. All'origine di tutte le esperienze d'ordine mistico c'è la sete dell'Assoluto, il desiderio di comunicare con la trascendenza dell'Essere, e questo è nella condizione umana una traccia di Dio stesso, una immagine del suo mistero infinito.⁴⁶³

Dalla prospettiva orientale invece l'esperienza del divino risulta totalmente differente: il fulcro è la tecnica in quanto essa sola permette il raggiungimento dell'obiettivo.

Ora, il tentativo di soddisfare questa sete [dell'Assoluto] ricorrendo a ogni sorta di tecniche, come ce lo fa constatare il fanatismo occidentale per lo yoga, lo zen e la Meditazione Trascendentale, incontra una duplice difficoltà, per non dire impossibilità. Da una parte, si vuole acquisire da se stessi la comunione con la trascendenza dell'Essere mediante un sapere e delle tecniche appropriate. [...] D'altra parte, in questa ricerca, più che voler incontrare un Essere personale e unico che si dona liberamente a noi, si cerca di ottenere la felicità e la serenità perfetta nella realizzazione di sé attraverso una comunione cosmica con la natura tutta intera, con la pienezza di tutti gli esseri.⁴⁶⁴

Nella mistica orientale infatti «si confondono il principio e l'opera. Non si cerca l'Assoluto o l'Infinito in quanto qualcosa di distinto, di personale, ma in quanto esso si identifica, si fonde e si confonde con ciò che è da lui prodotto, con ciò di cui egli è il principio».⁴⁶⁵ Dall'altra parte invece si trova

La Beatitudine cristiana, di cui la grazia è una preparazione e una anticipazione, [e che] è l'incontro con Dio – certo principio di tutti gli esseri e creatore di tutto l'universo – ma in quanto egli è infinitamente e irriducibilmente distinto dalla sua creazione. La Beatitudine alla quale l'uomo aspira con tutto il suo essere, non è un ritorno al paradiso perduto, né una risalita verso l'Origine, come non è un riassorbimento nel grande seno che contiene le matrici dell'Universo. Essa è l'incontro unico “gli occhi negli occhi”, “faccia a faccia”, con Dio come egli è in se stesso [...] Dio che si dona come persona, in un dono libero e gratuito, nella conoscenza e nell'amore.⁴⁶⁶

Nell'esperienza di fede cristiana la conseguenza di questo incontro è che

L'esperienza mistica [cristiana] e, in generale, la vita della grazia di cui quella è la perfezione, non comportano tra l'anima e Dio, nonostante la più perfetta unione, alcuna fusione, alcuna dissoluzione dell'una nell'altra delle loro nature rispettive, che restano infinitamente distinte. La scomparsa dell'identità e della coscienza di sé, della distinzione delle persone avrebbe subito come conseguenza la scomparsa dell'amore e della sua unità, che suppongono, precisamente, l'alterità degli esseri.⁴⁶⁷

⁴⁶³ *Ivi*, 148.

⁴⁶⁴ *Ivi*, 149.

⁴⁶⁵ *Ivi*, 149-150.

⁴⁶⁶ *Ivi*, 150.

⁴⁶⁷ *Ivi*, 150-151.

Il nodo della questione, sul quale il francese incentra la sua argomentazione, è l'accoglienza o meno della grazia di Dio, non vi può essere un compromesso in questo. Per tale motivo Monléon giunge a tale conclusione:

Il culto delle tecniche di meditazione da parte di certi cristiani contemporanei, e in particolare da parte dei sacerdoti e dei religiosi, è grave perché minaccia e colpisce al cuore la vita teologale. Essa s'indebolisce, mancandole l'alimento di una relazione semplice, filiale, viva, costante con Dio Padre. [...] Ora, la meditazione e le posizioni cui essa è legata, la tecnica e i suoi condizionamenti tendono a divenire la preoccupazione centrale, il vero tesoro. [...] In breve nessuno può servire due padroni. O si vuole "meditare", si vuole cioè attraverso determinate pratiche, raggiungere uno stato mentale, un'esperienza spirituale e si trascurerà il Signore, oppure ci si lascerà attirare da lui, ci si attacherà a lui, dimenticando il cammino percorso; ci si lascerà immergere nella pienezza della Vita trinitaria e allora non si conoscerà più altra via, altra verità, altra vita che Cristo, e Cristo crocifisso, Potenza e Sapienza di Dio.⁴⁶⁸

3.4. Olivier Clément: l'importanza dell'Altro e dell'altro⁴⁶⁹

O. Clément (1921-2009), teologo francese ortodosso, ritiene che il problema di fondo della meditazione orientale *hindū*, a partire da una prospettiva cristiana, sia il fatto di eliminare l'altro e l'Altro. Dio non serve più perché «*nel samādhi* – questo "raccolgimento stabile nel di dentro" – ogni differenza sparisce tra colui che contempla, colui che è contemplato e l'atto stesso della contemplazione».⁴⁷⁰ Dentro questo orizzonte, si chiede allora il teologo, «che cosa significano le pretese del cristianesimo di ritenersi la rivelazione ultima della verità, se esiste una Conoscenza iniziatica, trasformante, che sottintende tutte le religioni e supera le loro frontiere?».⁴⁷¹ L'uomo, nella meditazione orientale, non ha bisogno di Dio poiché egli stesso è Dio.

D'altra parte nemmeno il prossimo, l'altro, ha una reale dignità poiché in fondo, egli è illusorio, come illusoria è la stessa realtà, il mondo: «è una specie di condensazione dell'assoluto e nello stesso tempo una illusione che gli fa da schermo».⁴⁷² In questa visione «il prossimo non è un individuo»,⁴⁷³ l'*hindū* infatti non intende «il Sé dell'altro come differente dal proprio: [...] quando [...] l'uomo

⁴⁶⁸ *Ivi*, 162-163.

⁴⁶⁹ Per questo paragrafo si fa riferimento a O. CLÉMENT, *L'altro, questo mistero di unità e di differenza*, in BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, 169-172.

⁴⁷⁰ *Ivi*, 169.

⁴⁷¹ *Ivi*.

⁴⁷² *Ivi*.

⁴⁷³ *Ivi*, 171.

arriva a quel punto più centrale che potrebbe essere l'entrata nel regno delle persone, proprio allora non c'è più nessuno, né l'altro né Dio: soltanto l'oceano in cui si sciolgono le bambole di sale».⁴⁷⁴ Infatti Clément sottolinea che nella meditazione orientale

siamo lontani dalla concezione biblica e cristiana dove non c'è nessun posto per il trans-personale, dove il mistero inesauribile dell'essere ha le sue radici e il suo inizio nella persona e nella comunione delle persone [...]. La conoscenza e l'amore s'identificano. L'unione deificante si realizza mediante la grazia di una relazione personale.⁴⁷⁵

Ciò che manca allora è la Trinità e la sua rivelazione, la quale solamente fonda l'unità integrale e la differenza tipica della relazione Dio-uomo secondo la visione cristiana. Di conseguenza «sembra che per l'India [...] l'amore spirituale non abbia come obiettivo il prossimo nella sua differenza. Il prossimo rimane un mezzo [...] poiché anch'esso deve spogliarsi di se stesso fino all'unico Sé».⁴⁷⁶ Dopotutto il “tu” è un'illusione poiché tutti sono l'Assoluto, devono solo raggiungerne la piena consapevolezza. Per questo motivo la carità fraterna non può esistere, perde di significato. Il prossimo non è, e non può essere, colui che è donato al fratello come grazia e che gli rivela il volto di Cristo.

In conclusione queste divergenze profonde tra gli orizzonti di fede in questione nascono dalle due interpretazioni del concetto di unità che sono, secondo Clément, totalmente diverse e inconciliabili, poiché nella Trinità cristiana, a differenza dell'Assoluto *hindū*, l'«unità non abolisce la differenza ma la rafforza».⁴⁷⁷

3.5. Louis Bouyer: la mistica che apre all'Altro⁴⁷⁸

L. Bouyer (1913-2004), sacerdote e teologo cattolico francese, ritiene anche lui che la mistica induista e quella cristiana siano fundamentalmente diverse e di conseguenza inconciliabili. La prima si inserisce nella categoria delle mistiche cosmiche e la seconda invece in quelle interpersonali. Nella prima visione l'uomo è chiamato a intraprendere un cammino che sfocia in «un processo finale di riassorbimento dell'individuo, non tanto, a rigor di termini, in qualche divinità

⁴⁷⁴ *Ivi.*

⁴⁷⁵ *Ivi*, 170.

⁴⁷⁶ *Ivi.*

⁴⁷⁷ *Ivi*, 172.

⁴⁷⁸ Per questo paragrafo si fa riferimento a L. BOUYER, *Mistiche cosmiche e mistiche interpersonali*, in BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, 173-176.

trascendente, ma in un cosmo divinizzato nell'unità reale che si suppone in esso semplicemente velata a uno sguardo superficiale dalle distinzioni individuali».⁴⁷⁹ Nella visione occidentale invece «le espressioni sostanzialiste, di unità consumata, di fusione, di assorbimento dell'adoratore in ciò che adora, non sono che immagini destinate a tradurre l'intimità perfetta, la co-inerenza dell'uno nell'altro, al vertice dell'esperienza».⁴⁸⁰

La mistica cosmica spinge l'individuo ad una chiusura in se stesso: la ricerca della realtà “unica”, in cui desidera giungere per ritrovarsi, lo porta in realtà a non dare più importanza a ciò che lo circonda. Che siano persone, situazioni o cose esse sono tutte illusorie e contingenti: la verità è dentro se stesso ed è lì che lui si deve rifugiare.

La mistica interpersonale, e quindi quella cristiana cattolica, invece apre all'amore fraterno, spinge all'altro e all'Altro e, dice Bouyer, solo essa può realmente farlo.

3.6. Hars Urs von Balthasar: la necessità di una risposta cristiana⁴⁸¹

H. U. von Balthasar (1905-1988), sacerdote e teologo cattolico di origine svizzera, non considera la meditazione orientale come un problema in sé, in quanto essa è la risposta ad una naturale ricerca di Dio da parte dell'uomo, ma richiede una risposta cristiana. Non è la prima volta infatti che i Padri della Chiesa hanno cercato di “cristianizzare” dei metodi contemplativi differenti da quelli della tradizione cristiana.⁴⁸²

Per procedere in questa direzione Balthasar individua tre nodi centrali di cui è necessario tener conto per andare incontro ad una eventuale “assimilazione” del fenomeno religioso *yoga*.

Innanzitutto bisogna tenere in considerazione il fatto che esso, come pratica, è creato su misura e strutturato attorno allo scopo che si prefigge,⁴⁸³ non lo si può

⁴⁷⁹ *Ivi*, 174.

⁴⁸⁰ *Ivi*, 173.

⁴⁸¹ Per il seguente paragrafo si fa riferimento a H. U. VON BALTHASAR, *Una meditazione... piuttosto un tradimento*, in BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, 177-186.

⁴⁸² Esempio iconico è quello dell'incontro con i Neoplatonici e il loro metodo contemplativo e con la filosofia greca. Nel primo caso i Padri hanno reagito «apportandovi i necessari discernimenti critici e assimilandolo [il metodo] dopo averne fatto una trasformazione totale». *Ivi*, 177. Nel secondo caso ne hanno utilizzato i concetti «per esprimere i concetti trinitari e cristologici». *Ivi*.

⁴⁸³ Il «desiderio naturale di evadere dal finito, nella speranza di raggiungere l'infinito. [...] Il finito deve superare i suoi limiti, negarli, abbandonarli dietro di sé per unirsi all'assoluto. La pratica

distaccare da esso dato che è lo scopo stesso a plasmare il mezzo che lo deve raggiungere.

In secondo luogo è importante ricordare che nelle tecniche meditative orientali l'iniziativa proviene esclusivamente dall'uomo e non dalla divinità,⁴⁸⁴ al contrario della meditazione cristiana il cui contenuto è la Rivelazione di Dio.⁴⁸⁵

Di questi due elementi bisogna tenere conto nel tentativo di accogliere la meditazione *yoga* alla luce di Cristo: essa, secondo Balthasar, dovrebbe essere completamente liberata e destrutturata dal suo fine (se possibile) e dovrebbe anche essere riproposta, più che come tecnica, come disposizione del cuore, della mente e del corpo alla ricezione della grazia di Dio, quest'ultima infatti può giungere agli uomini solo dalla gratuita iniziativa divina.

Infine, in merito alla questione di poter accogliere o meno lo *yoga* nella meditazione cristiana, il teologo svizzero sottolinea che l'unico criterio di discernimento possibile è Gesù Cristo. La Chiesa è fondata su Cristo e solo a lei spetta discernere in proposito: tutto deve essere relativizzato alla «relazione Cristo-Chiesa».⁴⁸⁶

La meditazione cristiana, «considerata alla luce del mistero cristiano e dell'impegno che esso esige»,⁴⁸⁷ ha come «motivo ispiratore»⁴⁸⁸ quello di «attenersi a quello che “fa del bene” non a un singolo, ma alla salvezza del mondo intero»⁴⁸⁹ in un consapevole «impegno alla sequela di Cristo».⁴⁹⁰

3.7. Raimon Panikkar: una voce fuori dal coro⁴⁹¹

R. Panikkar (1918-2010), sacerdote cattolico di origine indiana e spagnola (padre indiano induista e madre catalana cattolica), è stato una figura fondamentale nel dialogo tra oriente e occidente, soprattutto grazie alla sua singolare origine.

acquisizione di questo superamento (trascendenza) è la ragion d'essere di tutti i metodi di meditazione orientali». *Ivi*, 179-180.

⁴⁸⁴ Movimento da uomo a Dio.

⁴⁸⁵ Movimento da Dio a uomo.

⁴⁸⁶ BALTHASAR, *Una meditazione... piuttosto un tradimento*, in BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, 185.

⁴⁸⁷ *Ivi*, 186.

⁴⁸⁸ *Ivi*.

⁴⁸⁹ *Ivi*.

⁴⁹⁰ *Ivi*.

⁴⁹¹ Per il seguente paragrafo si fa riferimento a PANIKKAR, *Opera Omnia*, vol. VI/2: *Dialogo interculturale e interreligioso*, 217-248.

Questo autore non è certamente tra quelli che si oppongono alla pratica meditativa orientale da parte dei cristiani, ma la scelta di inserirlo in questo punto del capitolo è dettata da una precisa motivazione: il teologo, in una delle sue numerose riflessioni, pone l'accento su due delle principali critiche che vengono fatte alla religione induista, cioè l'assenza del concetto di persona e il conseguente annullamento della carità fraterna, che sarebbero inconciliabili con la fede cristiana e che molti degli autori riportati sopra hanno addotto come giustificazione alla loro posizione.⁴⁹² Il tentativo di «dialogo hindū-cristiano»⁴⁹³ che propone l'autore parte proprio dalla spiegazione di questi due aspetti dalla prospettiva *hindū*.

Le due questioni non sono certamente separate. Se il cristianesimo vede Dio come l'irriducibile "Altro", la maggior parte degli *hindū* considera questa visione idolatrica in quanto il concetto di persona è secondario e non lo si può applicare all'Assoluto, al Tutto, all'Essere che comprende tutta la realtà.⁴⁹⁴ Nello stesso tempo il riconoscere Dio come "altro da me" permette l'esistenza del concetto di amore in quanto «l'amore sembra presupporre una dualità»⁴⁹⁵ nel cristianesimo, mentre l'*advaitin*⁴⁹⁶ si considera al di sopra dell'amore, perché egli è al di sopra di ogni dualismo. Il *Sanātana Dharma* infatti prevede l'amore, che si inserisce nella *bhakti*, ma questo viene superato, per livello e per importanza, almeno così sembrerebbe, dalla conoscenza (*jñāna*). Pare infatti che

la *bhakti* sia solo un primo passo verso lo *jñāna* [...]; la *bhakti* non è altro che una preparazione allo *jñāna*, e va lasciata non appena si raggiunge quest'ultimo. [...] Il vero *jñānin*⁴⁹⁷ non crede nella *bhakti* per se stesso, ma adempie alle sue prescrizioni a beneficio di altri, [...] come le azioni liturgiche dei sacerdoti, che sono svolte per il bene del popolo.⁴⁹⁸

Come è possibile allora conciliare il concetto *hindū* di non-dualità (*a-dvaita*) con quello cristiano di amore intrapersonale? Una chiave di lettura considera che «la vera

⁴⁹² «Amore e identità, certamente uno dei principali punti di discussione in un dialogo hindū-cristiano». *Ivi*, 218.

⁴⁹³ *Ivi*, 217.

⁴⁹⁴ Bisogna tenere in considerazione che la maggior parte degli *hindū* fa riferimento all'*advaita-vedānta*, la scuola filosofica indiana che si basa sul concetto di a-dualità «ossia l'essenziale non-separabilità tra il sé (*ātman*) e «Dio» (*brahman*). [...] L'*advaita* [...] sarebbe quindi il principio fondamentale del non-dualismo (*a-dvaita*: a-dualità)». *Ivi*. Non vi può quindi essere distinzione tra l'essere umano e la divinità.

⁴⁹⁵ PANIKKAR, *Opera Omnia*, vol. VI/2: *Dialogo interculturale e interreligioso*, 218.

⁴⁹⁶ Colui che professa l'*advaita*.

⁴⁹⁷ Il discepolo dello *jñāna*/conoscenza.

⁴⁹⁸ PANIKKAR, *Opera Omnia*, vol. VI/2: *Dialogo interculturale e interreligioso*, 219.

struttura dell'Uno è amore, e [...] esso è intriso di una vita dinamica; [...] amore è in realtà solo un altro nome dato all'esperienza dell'Assoluto».⁴⁹⁹

Se la struttura della realtà ultima è l'amore, allora questo è Amore che ama, o amore dell'amore, amore-proprio; in altre parole, è come un "occhio" che veda se stesso, una "volontà" che ami se stessa, un "ente" che trabocchi come "Essere", una "sorgente" che si riproduca alla perfezione in un'immagine identica, e che poi emerga nell'Essere come ciò che riceve la sorgente. L'"immagine" è l'Essere. La fonte dell'Essere, poiché ne è la sorgente, non è l'Essere – ma appunto la sua fonte. Inoltre, affinché questo dinamismo e questa tensione non attentino alla totale Unicità dell'Assoluto, l'occhio "rispecchiato", l'Essere generato, l'immagine identica non interrompe il flusso generoso di amore divino ma lo restituisce, amando dello stesso amore, rispondendo nella stessa misura, così che guardando dall'"esterno" sembra che nulla sia accaduto nella "vita interna" dell'Assoluto. Solo chi prende parte a questo dinamismo può testimoniare l'incessante flusso di Vita divina: un Amore che si dona pienamente ed è salvato, per così dire dalla risposta totale dell'amato, che restituisce l'amore dell'Amato rispondendo con amore.⁵⁰⁰

Questa prospettiva permetterebbe di superare sia il monismo (dell'*advaita-vedānta*) che il dualismo (dello *sāṃkhya*) perché in essa è presente sia l'amore come esperienza che ha «bisogno dell'altro come di un *particolare* altro, personale e irripetibile»,⁵⁰¹ sia l'amore advaitico in cui «non si ama qualcuno – amico, moglie o marito che sia – per se stesso, ma per l'*ātman*. L'amore è tutto ciò che c'è, non c'è amante o amato: ogni distinzione tra loro è cancellata».⁵⁰² Qualsiasi cosa infatti è ed esiste «nella misura in cui è conosciuta e amata dalla Conoscenza e dall'Amore assoluti»,⁵⁰³ anzi «non solo una cosa è nella misura in cui è amata: essa è quello stesso amore. In sé non è nulla».⁵⁰⁴

Il problema dell'amore nella filosofia *hindū* è che l'*advaitin* non può amare qualcuno «né per se stesso/a, né per Dio»,⁵⁰⁵ poiché egli lo deve amare con quello stesso amore con cui ama «la Realtà Ultima».⁵⁰⁶ L'*hindū* ama l'altro «come quella scintilla d'Assoluto che realmente è»: ⁵⁰⁷ per esempio «l'amore dell'*advaitin* per la sua amata è in realtà l'Amore di Dio per entrambi, l'amante e l'amata».⁵⁰⁸

⁴⁹⁹ *Ivi.*

⁵⁰⁰ *Ivi.*, 221.

⁵⁰¹ *Ivi.*, 220.

⁵⁰² *Ivi.*

⁵⁰³ *Ivi.*, 222.

⁵⁰⁴ *Ivi.*, 223.

⁵⁰⁵ *Ivi.*

⁵⁰⁶ *Ivi.*, 224.

⁵⁰⁷ *Ivi.*

⁵⁰⁸ *Ivi.* Questo è possibile per la concezione dell'Essere come Amore descritta sopra. Questa concezione viene riportata da Panikkar anche con altre parole che concentrano maggiormente l'attenzione sul piano dell'Io-Tu: «un *advaitin* resta saldo nell'Io unico e supremo (*aham-brahman*).

Questo amore però può trovare una dimensione concreta (e quindi, secondo Panikkar, smentire la convinzione che l'amore – *bhakti* – sia meno importante della conoscenza – *jñāna* –) nel momento in cui l'*hindū* ama l'altro in quanto in lui scopre l'Assoluto, non come oggetto, ma «come lo stesso soggetto che ama»⁵⁰⁹ in lui. Allora il pensiero dell'*advaita* diviene: «ti amo di un amore unico e totale, che è la corrente dell'amore universale che passa attraverso di te, per così dire, perché nel mio amore per te l'amore universale si desta e trova la sua espressione. Ti amo in quanto *sei* – cioè, nella misura in cui sei realmente – l'Assoluto».⁵¹⁰

In questo amore vi è una circolarità: l'amore di Dio nei confronti dell'*advaitin* e l'amore di quest'ultimo verso Dio passano attraverso la creatura amata dallo stesso *advaitin* «perché è quell'amore [...] che non è diverso dall'Assoluto. [...] Un *advaitin* può amare soltanto se l'Assoluto ama; il suo amore non può essere diverso».⁵¹¹

Questo tipo di amore allora potrebbe davvero essere un amore “personale”. Panikkar lo descrive così:

Amo la mia amata perché la mia persona è impiantata nell'unico Io, e questo Io è Amore e ama la mia amata. [...] Lei trova nel mio amore l'amore di Dio, in qualche modo “sente” di essere amata attraverso questo mio amore. Ora [...], sebbene l'amante sia solo un “associato” all'amore universale di Dio, “condivide” tuttavia il rapporto costitutivo dell'amore di Dio verso la sua amata; [...] c'è una vicinanza ontologica tra l'amante e l'amata. Essi sono come due momenti, o due poli nell'amore infinito di Dio. Io amo la mia amata perché sono quell'amore di Dio che fa essere la mia amata. Non può esistere un amore più personale di così. [...] Non è un amore delle qualità individuali, ma del cuore di una persona, un amore della persona integrale: corpo, anima e spirito. [...] Un amore che scopre e al tempo stesso realizza l'identità di amante e amata. Il vero amore umano [...] è un sacramento – un simbolo reale dell'identità divina scoperta in due scintille pellegrine che si fondono insieme per raggiungere l'unico Fuoco divino.⁵¹²

Tuttavia questo Io, implica, produce un Tu come sua necessaria controparte (*alter, non aliud*, l'interlocutore – dell'Io – non un altro). [...] L'Io deve in qualche modo riflettersi in un Tu, sebbene questo Tu sia solo la produzione dell'Io stesso e non un “altro” esterno. In questo Tu l'Io scopre se stesso, e realmente è (questo, cioè l'Io). [...] Il Tu è la consapevolezza che l'Io non solo ha, ma è. Infatti questo Io conosce se stesso, ma la sua Conoscenza non è nient'altro che il Conoscente. Tuttavia la Conoscenza è venuta a essere perché il Conoscente è uscito da se stesso, per così dire, ha “amato” ciò che egli attraverso l'amore riconosce come la sua (stessa) conoscenza, se stesso come è conosciuto da se stesso. Potrebbe non conoscere neppure se stesso se non fosse spinto fuori o se non “spogliasse” se stesso, solo per ritrovarsi immediatamente nel “soggetto” (persona), in cui egli ha pienamente investito se stesso. Questo dono totale di sé è Amore». *Ivi*, 222.

⁵⁰⁹ *Ivi*, 224.

⁵¹⁰ *Ivi*.

⁵¹¹ *Ivi*, 225.

⁵¹² *Ivi*, 225-226.

Per quanto riguarda il concetto di persona, esso non è distaccato da quello di amore, come si accennava all'inizio del paragrafo. Il filosofo propone un interessante tentativo di conciliazione dell'*advaita* alla Trinità.⁵¹³

Se Dio Padre è l'Io supremo che chiama – genera – il Figlio come il suo Tu che Lo manifesta e Lo riflette, allora lo Spirito non è soltanto l'Amore personificato del Padre e il corrispondente dono di sé del Figlio, ma l'a-dualità (*advaita*) del Padre e del Figlio. In altre parole, l'*advaita* applicato alla Trinità implicherebbe che non vi sono tre enti distinti (come se fosse possibile, sul piano ultimo!) ma che l'unico Io ama se stesso e scopre la propria a-dualità (che è lo Spirito) nel sé (stesso) che è il Tu (il Figlio). La Trinità, d'altro canto, applicata all'*advaita*, mostrerebbe che nell'a-dualismo può esservi spazio per l'Amore, inteso appunto come il movimento interno di questo "Uno senza secondo" (*ekam eva advitīyam*).⁵¹⁴

Secondo questa interpretazione della Trinità il concetto di persona e la sua essenza sarebbero preservate:

L'essenza della persona è la relazionalità; la mia persona non è altro che una relazione con l'Io. [...] La mia personalità si colloca all'interno del singolo Tu dell'unico Io. [...] La mia persona è anche correlata alla mia amata che io chiamo *tu*, e questa relazione ci fa emergere dal nulla grazie al potere dello Spirito datore di vita che è Amore. In tal modo ci addentriamo sempre più nel Tu dell'Io supremo, che non è differente da Dio stesso. Questo è il massimo livello dell'amore umano, e nel medesimo tempo la condizione stessa della sua possibilità: allorché lo Spirito risponde a Dio attraverso di noi. Qui la personalità raggiunge la sua maturità, che è pura trasparenza.⁵¹⁵

In questo modo sussiste, secondo Panikkar, una concreta possibilità di esistenza dell'uomo e della sua persona: «noi siamo nella misura in cui siamo il *Tu*, il *tuam* dell'Uno». ⁵¹⁶

4. LO YOGA ALLA LUCE DI GESÙ CRISTO: IL CONTRIBUTO DI DUPUIS⁵¹⁷

Nell'introduzione di questo capitolo, si è fatto riferimento al Rinascimento *hindū*, movimento che si sviluppa a partire dal 1800 e che è caratterizzato dal riconoscimento della figura di Cristo alla luce delle categorie interpretative del *dharma*. Ad essere particolarmente interessante di questi modelli cristologici è il fatto che aprono alla possibilità concreta di dialogo tra questa cristologia *hindū* e

⁵¹³ Per il seguente paragone si faccia riferimento alla nota 508 in cui è riportata la citazione di Panikkar nella quale spiega la natura dell'Essere a partire dalle categorie di Io e Tu.

⁵¹⁴ PANIKKAR, *Opera Omnia*, vol. VI/2: *Dialogo interculturale e interreligioso*, 226.

⁵¹⁵ *Ivi*.

⁵¹⁶ *Ivi*, 227.

⁵¹⁷ Per il seguente paragrafo si fa riferimento a DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, 5-120.

quella cristiana.⁵¹⁸ Jacques Dupuis (1923-2004), gesuita e teologo cattolico di origine belga, ha approfondito questo confronto ed in particolare ha cercato di individuare all'interno dell'esperienza *hindū* di ricerca e unione col divino i *semina verbi*, quei tratti del mistero di Cristo ancora incompiuti. Più di tutto, ciò che lo spinge in questa direzione è la presenza di quelle che lui definisce «stupefacenti analogie»⁵¹⁹ tra «il mistero trinitario e cristologico»⁵²⁰ cristiano e le riflessioni proposte dall'hinduismo rispetto al mistero divino. Egli si riferisce in particolare alla definizione di Dio come *saccidānanda* – essere, pensiero, beatitudine – e alla dottrina degli *avatāra*. Infatti, pur esistendo «differenze formali innegabili tra i due concetti»,⁵²¹ il primo può essere accostato al mistero trinitario e il secondo a quello dell'incarnazione.

Nella sua analisi Dupuis utilizza due modelli cristologici *hindū*: il Gesù-*yogi* e il «Gesù dell'esperienza mistica dell'*advaita*».⁵²² La scelta è dettata dal diffuso interesse che queste due esperienze (lo *yoga* e la mistica *advaitica*) hanno suscitato negli ultimi decenni.

Per quanto riguarda l'indagine del modello Gesù *yogi* Dupuis scrive:

È noto l'interesse con cui si guarda oggi all'idea e alla pratica di uno *yoga* cristiano. Possiamo dunque domandarci se, nonostante le debolezze del modello indù del Gesù-*yogi*, non si possa, andando più a fondo nelle cose, accreditare la presenza dell'idea di Gesù all'origine di uno *yoga* cristiano. In che modo?⁵²³

Per il secondo modello l'interesse scaturisce invece dalla identificazione frequente dell'esperienza mistica dell'*advaita* con «l'esperienza religiosa di Gesù come è espressa in Giovanni 10,30: “Io e il Padre siamo una cosa sola”».⁵²⁴ In merito Dupuis intende cercare di fornire dei chiarimenti che possano «far risaltare in tutta chiarezza l'originalità della coscienza filiale di Gesù, necessario fondamento della cristologia cristiana»⁵²⁵ e, per farlo, il teologo richiama anche l'esperienza del sacerdote di origine francese Henri le Saux, figura già incontrata nel paragrafo che approfondisce

⁵¹⁸ Chiarisce Dupuis: «L'intento [...] è di instaurare un dialogo [...] tra il Cristo “sans attache” del neo-induismo e il Cristo della fede cristiana, qual è stato tradizionalmente compreso e interpretato. [...] Ci riferiamo alla fede cristologica, comune a tutte le Chiese e comunità che si dicono cristiane e che ne meritano il nome». *Ivi*, 65. Dupuis specifica che nella sua analisi prende in considerazione «Gesù Cristo, Figlio di Dio e Salvatore universale» (*Ivi.*) in quanto è ben consapevole che vi sono diverse posizioni in merito alla «discussione cristologica contemporanea». *Ivi.*

⁵¹⁹ *Ivi*, 66.

⁵²⁰ *Ivi.*

⁵²¹ *Ivi.*

⁵²² *Ivi*, 67.

⁵²³ *Ivi.*

⁵²⁴ *Ivi.*

⁵²⁵ *Ivi.*

la realtà di *Shantivanam*. Il monaco benedettino e la sua esperienza di doppia appartenenza (cristiana e indiana), divengono per Dupuis il «modello del “dialogo intrareligioso”»,⁵²⁶ egli infatti rappresenta non solo un caso concreto di profondo incontro tra «due esperienze religiose apparentemente inconciliabili»⁵²⁷ ma anche un caso «forse unico nel suo genere».⁵²⁸

4.1. Il modello Gesù-yogi

Sia nell’esperienza religiosa occidentale che in quella orientale il fine a cui si tende è l’incontro con Dio. Nella prima questo incontro avviene nella storia in quanto Dio si rivela proprio in essa, nella seconda questo incontro è ricercato nell’interiorità della persona.

Si sarebbe da chiedersi [...] se non vi è di fatto una diversità profonda, e persino irriducibile, tra *yoga* e pratica cristiana. Il vuoto mentale al quale tende lo *yoga* non è forse incompatibile con l’esperienza cristiana? La concentrazione sull’“io” non è irriducibile alla preghiera che si rivolge a Dio come a un “Tu”?⁵²⁹

Nonostante questa differenza, secondo Dupuis, l’incontro può essere autentico in entrambe le forme di approccio.

Lo *yoga*, che come si è visto nel secondo capitolo di quest’opera è sostenuto dalla metafisica dello *sāṃkhya*, ha lo scopo preciso «di raggiungere la coscienza del Sé che è Dio stesso. [...] Questo significa che l’anima non si può accontentare del suo sé e della concentrazione su se stessa; deve andare oltre per immergersi negli abissi stessi di Dio. [...] Si trova solo ciò che si cerca: se stesso o Dio».⁵³⁰ Dupuis riconosce in questo una certa affinità con dei passi del Vangelo, in particolare con Giovanni 12,25 e Matteo 10,39:

Chi ama la sua vita la perde e chi odia la sua vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna.⁵³¹

Chi avrà trovato la sua vita, la perderà: e chi avrà perduto la sua vita per causa mia, la troverà.⁵³²

⁵²⁶ *Ivi*, 92.

⁵²⁷ *Ivi*.

⁵²⁸ *Ivi*. Dupuis considera che «non era sufficiente assimilare elementi culturali indiani all’espressione e alla celebrazione del mistero cristiano. Bisognava piuttosto vivere in se stessi l’incontro dell’esperienza religiosa delle due tradizioni, lasciare queste ultime interagire nella propria persona, restando totalmente aperti a ciò che lo choc di un incontro, che senza dubbio non era ancora avvenuto alla profondità auspicata, avrebbe potuto produrre». *Ivi*, 91.

⁵²⁹ *Ivi*, 68.

⁵³⁰ *Ivi*.

⁵³¹ Gv 12,25.

A questo punto Dupuis ritiene che, per poter effettivamente considerare Gesù come modello e origine di una pratica yogica cristiana, bisogna rifarsi al Gesù storico, quello pre-pasquale, su cui si fonda «ogni autentica tradizione cristiana».⁵³³ Nel Gesù storico, riportato dalla tradizione apostolica insieme al Cristo della fede, si chiede il gesuita: «è possibile scoprire [...] i tre gradi dello *yoga*»?⁵³⁴ Dupuis identifica i tre gradi dello *yoga* con l'ascesi e le tecniche psico-fisiche che egli considera l'involucro esteriore, la concentrazione, ovvero la spina dorsale della pratica e infine l'identificazione con il Sé cioè l'anima dello *yoga*.⁵³⁵

Nella vita di Gesù riportata dai vangeli il primo grado si riconoscerebbe, secondo il teologo, nella pratica del digiuno e della preghiera incessante, in particolare nei momenti di lotta spirituale che hanno caratterizzato la sua vita (le tentazioni nel deserto, l'agonia nel Getsemani, ...). Il secondo corrisponderebbe invece al centro del Regno di Dio in ogni parola e azione che Gesù pronuncia nell'annuncio e compie nei miracoli.⁵³⁶ La centralità del Regno di Dio è totale nella vita di Gesù, tanto è vero che egli non solo lo annuncia, ma egli stesso è il Regno di Dio tanto atteso da Israele. Infine il terzo, l'anima dello *yoga* di Gesù, sarebbe la coscienza di Gesù «della sua relazione con Dio Padre e della sua personale identità di Figlio».⁵³⁷ Ciò che caratterizza la relazione tra Gesù e Dio è la particolare intimità del loro rapporto, una novità rispetto all'esperienza che fino a quel momento il popolo di Israele aveva fatto di Dio:

L'esperienza singolare che Gesù ha fatto di Dio come suo Padre, nella quale i valori di unità radicale si uniscono, invece che escludersi, con quelli della comunione interpersonale in un reciproco richiamo. È questo che costituisce l'irriducibile originalità dell'esperienza religiosa di Gesù.⁵³⁸

Nell'esperienza di Gesù, in cui egli vive il mistero di essere una sola cosa con il Padre, ha sede il modello dello *yoga* cristiano:

Gesù Cristo è il modello dell'essere cristiano, cioè dell'essere discepolo; ma ne è anche il compimento e il fine. Ciò significa che lo *yoga* cristiano è interamente centrato sulla persona di Gesù. Attraverso le tecniche della concentrazione siamo invitati a entrare nel rapporto di filiazione di Gesù con il Padre, nel movimento

⁵³² Mt 10,39.

⁵³³ DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, 69.

⁵³⁴ *Ivi*, 70.

⁵³⁵ Cf. *Ivi*, 70-74.

⁵³⁶ «Il Regno di Dio è il punto fermo della sua concentrazione, la spina dorsale del suo *yoga*». *Ivi*, 73.

⁵³⁷ *Ivi*.

⁵³⁸ *Ivi*, 74.

attraverso il quale egli procede dal Padre e a lui ritorna. Entrare nella coscienza filiale di Gesù stesso che ci fa gridare: “Abbà, Padre” (cfr. Rm 8,15): questa è l’anima dello *yoga* cristiano.⁵³⁹

Dupuis conclude questa analisi sottolineando che il raggiungimento dell’anima di questo *yoga* cristiano è possibile solo nella fede, infatti «la fede, non le tecniche, deve essere al centro di ogni *yoga* che si dice cristiano».⁵⁴⁰

4.2. Il modello Gesù della mistica advaita

Applicando una lettura indiana all’esperienza che Gesù fa del suo rapporto con Dio Padre, si può dire che Gesù «è un *jīvanmukta*, un’anima liberata mentre è in vita, in quanto giunge all’esperienza di identità con il *Brahman*, che è totale autorealizzazione».⁵⁴¹ Secondo la teologia neo-hinduista ci sarebbe infatti una equivalenza tra la coscienza di Gesù di essere una cosa sola col Padre (cf. Gv 10,30) e l’esperienza *hindū* dell’identificazione del fedele con il *Brahman*. La differenza tra le due situazioni sarebbe dettata dal contesto e dal linguaggio, appartenenti a diversi ambiti storici e categorie di comprensione della realtà, e non dalla realtà in se stessa delle due esperienze.

Nel rapporto di Gesù con Dio il cuore è la sua coscienza «essenzialmente filiale»:⁵⁴²

Non vi è niente di più centrale nell’esperienza religiosa di Gesù della sua relazione con Dio come “Padre”. Questo Dio che è Padre è lo stesso Jahvè della tradizione religiosa ebraica, il Dio dell’alleanza conosciuto e familiare agli ascoltatori di Gesù. Ma nella coscienza di Gesù, la paternità di Jahvè acquista tutto un nuovo significato, legato alla relazione con Jahvè che Gesù stesso viveva. Il suo rapporto filiale nei confronti di Dio è unico nel suo genere ed è di un ordine distinto: Gesù è il Figlio (Mc 3,11), il Figlio stesso di Dio (Mc 12,6), l’Unigenito (Gv 1,14).⁵⁴³

In questo rapporto di «filiazione unica»⁵⁴⁴ esistono contemporaneamente la distinzione e l’unione dei due soggetti coinvolti. La consapevolezza che Gesù ha di essere unito intimamente al Dio dei suoi Padri – questo mistero di unione nella

⁵³⁹ *Ivi*, 75.

⁵⁴⁰ *Ivi*.

⁵⁴¹ *Ivi*. In linguaggio *hindū* si potrebbe tradurre l’esperienza fatta da Gesù in questo modo: «*Aham brahmāsmi; Tat tvam asi* (Io sono il *Brahman*; Quello tu sei)». *Ivi*, 74.

⁵⁴² *Ivi*, 78.

⁵⁴³ *Ivi*.

⁵⁴⁴ *Ivi*, 79.

differenza⁵⁴⁵ – non è data dalla conoscenza delle Scritture ma dalla esperienza personale e unica che egli vive in relazione con Yahvè.⁵⁴⁶ «se, come il vangelo testimonia, nessun uomo ha mai parlato come Gesù (cfr. Gv 7,46), è perché nessun'altra esperienza umana di Dio era paragonabile alla sua».⁵⁴⁷ Egli infatti non solo annuncia la Parola di Dio, ma egli stesso è la Parola di Dio, «è la Parola rivolta agli uomini dal Padre».⁵⁴⁸

Nell'*advaita* invece il nocciolo dell'esperienza è l'«instancabile ricerca interiore di risveglio al Sé»⁵⁴⁹ che, una volta raggiunta permette ad ogni dualità, cioè ad ogni *dvaita*, di svanire. L'*advaitin* fa l'esperienza di essere assunto «nella conoscenza che l'Assoluto ha di se stesso»⁵⁵⁰ e, di conseguenza, egli da quel momento guarda «all'essere dal punto di vista dell'Assoluto».⁵⁵¹ In questa assunzione di consapevolezza l'universo, la storia, la coscienza soggettiva hanno valore relativo e non assoluto; quando il fedele si sveglia alla «coscienza assoluta»⁵⁵² essi scompaiono: «l'esperienza dell'*advaita* implica una radicale evanescenza di tutto ciò che non è l'Assoluto».⁵⁵³ Non vi è più alcuna distinzione tra conoscente e conosciuto.

A questo punto Dupuis si chiede:

L'autocoscienza di Gesù e l'esperienza dell'*advaita* coincidono realmente anche se, com'era da aspettarsi, sono state espresse in modo diverso, seguendo le concezioni filosofiche e le visioni del mondo appartenenti a culture diverse? Oppure bisogna ritenere che ci sia una differenza radicale tra ciò che Gesù ha vissuto e ciò che è stato sperimentato dai saggi delle Upaniṣad?⁵⁵⁴

Il teologo risponde così:

Che la distinzione tra Gesù e il Padre sia una componente irriducibile dell'esperienza di Gesù è cosa certa; ma non lo è di meno l'unità con il Padre, unità dovuta non solo alla sua missione, ma anche fondata, in ultima analisi, sull'essere: Gesù e il Padre sono «una cosa sola», non dualità, *advaita*. L'«Io» delle parole evangeliche di Gesù,

⁵⁴⁵ «La relazione di Gesù con Dio è una relazione «Io-Tu» del Figlio con il Padre: i due elementi, cioè la distinzione (Figlio-Padre) e l'unità («sono una cosa sola») costituiscono insieme l'originalità e la specificità dell'esperienza di Dio vissuta da Gesù». *Ivi*, 80.

⁵⁴⁶ «Gesù sperimenta nella sua coscienza umana il mistero della vita divina che condivide personalmente». *Ivi*, 81. Egli rimane realmente se stesso e allo stesso sperimenta concretamente di essere una sola cosa col Padre suo.

⁵⁴⁷ *Ivi*, 79.

⁵⁴⁸ *Ivi*, 81.

⁵⁴⁹ *Ivi*, 82.

⁵⁵⁰ *Ivi*, 83.

⁵⁵¹ *Ivi*.

⁵⁵² *Ivi*.

⁵⁵³ *Ivi*.

⁵⁵⁴ *Ivi*, 77.

mentre determina la distinzione con il “Tu” del Padre, implica anche l’unità con lui.⁵⁵⁵

Allora, secondo il gesuita, la dottrina *hindū* dell’*Aham Brahmāsmi* (l’identificazione con il *Brahman*), intuito dai veggenti e riportato nelle *Upaniṣad*, «trova in Gesù la sua più vera applicazione; in lui questa sentenza diventa letteralmente vera e acquisisce un senso nuovo: enuncia l’unione di Gesù con il Padre, unione che ha il suo fondamento oltre la condizione umana».⁵⁵⁶ Si può leggere cioè una corrispondenza tra l’*Aham Brahmāsmi* e l’*ego eimi* pronunciato più volte da Gesù nel vangelo di Giovanni. Dupuis anzi ritiene che si possa ancor più affermare che «la coscienza umana che Gesù ha della sua comunione personale con il Padre nell’*advaita* della divinità coroni e porti a compimento l’intuizione [dell’*Aham Brahmāsmi*] dei veggenti delle *Upaniṣad*».⁵⁵⁷

Ispirandosi alla riflessione di Le Saux, Dupuis ritiene che l’esperienza che Gesù fa di Dio, ovvero la consapevolezza di essere suo Figlio, realizza perfettamente, in una condizione di umanità, l’*advaita* proposto nelle *Upaniṣad*; i veggenti lo avevano auspicato ma non lo avevano mai sperimentato direttamente né specificatamente descritto nella sua realizzazione. L’esperienza di Gesù allo stesso tempo include e supera l’esperienza dell’*advaita*.

Quindi, se Gesù, vero Dio e vero uomo, realmente vive questa esperienza, apre la possibilità, in quanto mediatore,⁵⁵⁸ ad ogni uomo di fare la medesima esperienza. A ciascuna persona, nella sua condizione di essere umano, è resa possibile la partecipazione alla filiazione divina di Gesù grazie allo Spirito Santo: «E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!».⁵⁵⁹ Il dono più grande che Gesù ha lasciato di quest’esperienza è la dimostrazione che ogni uomo ha la possibilità di vivere realmente la filiazione divina come lui stesso ha fatto.

Alla fine di questa analisi, considerando che a livello esperienziale entrambe le realtà di contatto col divino possono riconoscersi autentiche, esiste la possibilità di un *advaita* cristiano? Secondo Dupuis sì. Esso corrisponderebbe alla partecipazione,

⁵⁵⁵ *Ivi*, 85.

⁵⁵⁶ *Ivi*.

⁵⁵⁷ *Ivi*.

⁵⁵⁸ Cf. 1Tim 2,5

⁵⁵⁹ Gal 4,6

da parte del cristiano, all'esperienza di Gesù, che vive il suo *advaita* con il Padre. Questo *advaita* non corrisponde a quello delle *Upaniṣad*: il concetto di persona e alterità è preservato e allo stesso tempo l'unione è autentica. Il meditante cristiano che fa esperienza dell'*advaita* di Gesù non solo si rivolge al Padre con un "Tu", ma nello stesso momento comprende che «il Padre è anche il "fondamento dell'essere", il Sé al centro dell'io». ⁵⁶⁰

4.3. L'esperienza di Henri Le Saux

La particolare esperienza di Le Saux ha influito molto sulla riflessione teologica di Dupuis. In questo paragrafo si approfondisce il pensiero di questo monaco a partire da una lettura che offre lo stesso Dupuis. ⁵⁶¹

Le Saux, che è già stato presentato come co-fondatore dell'*ashram Shantivanam*, ha sempre sentito come profonda vocazione quella di far conoscere all'India il mistero di Cristo, ma in modo tale da ripensarlo all'interno della tradizione religiosa e culturale indiana «al fine di rivestirlo dei modi di pensiero attinti a questa tradizione». ⁵⁶²

L'importanza della sua esperienza è data dal tipo di dialogo che egli instaura con la religione *hindū*: esso si fonda «sul piano dell'esperienza religiosa». ⁵⁶³ Le Saux infatti

Vuole un dialogo vero, intero, basato sull'esperienza personale. Lo vuole realizzare in se stesso. Il suo atteggiamento poggia su un'incrollabile convinzione: la verità deve essere accolta da dove ci viene; non siamo noi, ma essa che ci possiede; il Dio che si rivela attraverso strade diverse non può contraddirsi nell'una rispetto all'altra. Le esperienze autentiche, anche se diverse, devono dunque essere conciliabili. ⁵⁶⁴

Il monaco francese percepisce che un incontro vero tra cristianesimo e hinduismo può essere realizzato solo «unendo dentro di sé le esperienze»; ⁵⁶⁵ rimanere sul piano dell'adattamento liturgico o del confronto concettuale e teologico non è sufficiente.

Ciò che Le Saux ricercherà per tutta la vita sarà «l'esperienza dell'*advaita* e del suo rapporto con l'esperienza cristiana». ⁵⁶⁶ Nei suoi scritti riporta la sua esperienza

⁵⁶⁰ *Ivi*, 90.

⁵⁶¹ Cf. *Ivi*, 91-114.

⁵⁶² *Ivi*, 91.

⁵⁶³ *Ivi*, 93.

⁵⁶⁴ *Ivi*, 93-94.

⁵⁶⁵ *Ivi*, 95.

⁵⁶⁶ *Ivi*, 96.

dell'*advaita* che lo porta a rinunce sempre più radicali: egli non si limita ad una vita eremitica caratterizzata da rinunce esteriori, ma arriva a rinunciare anche all'“io” e poi al “Tu” che incontra nella preghiera. Queste rinunce le ritiene necessarie per poter «sprofondare in questa esperienza di Assoluto»,⁵⁶⁷ ma allo stesso tempo egli non considera di star venendo meno alla sua umanità. Ciò che più lo turba infatti non è l'esperienza religiosa delle due realtà, che di fatto riesce a conciliare concretamente nella sua vita, ma l'esigenza di una sintesi delle due sul piano intellettuale.

Ora questo non è possibile, lo riconosce lo stesso Le Saux, dal punto di vista dottrinale. Le due teologie non sono tanto da considerare come opposte o incompatibili secondo lui, esse più che altro si pongono su due piani diversi. A livello dottrinale esse non hanno punti di incontro e di questo Le Saux ne è pienamente consapevole.

Questa certezza, unita all'esperienza che il monaco vive nella propria quotidianità, lo spinge quindi a porsi degli interrogativi molto avventati:

La Trinità cristiana, la creazione, l'uomo in dialogo con Dio, resistono davvero di fronte all'*advaita*? La storia ha realmente la consistenza che il cristianesimo le attribuisce? E che cosa avviene dell'evento Gesù Cristo, considerato come coinvolgimento totale di Dio nella storia umana? Il dogma cristiano non ha forse assolutizzato indebitamente ciò che in realtà esiste solo su un piano relativo?⁵⁶⁸

In merito a queste domande Le Saux fa diverse considerazioni che ricava sempre dall'esperienza che egli vive in prima persona.

Innanzitutto egli ritiene che tutte le forme di ricerca dell'esperienza religiosa, seppur manifestate con diversi miti e simboli, tendono sempre al medesimo obiettivo: il raggiungimento del Sé. Questo, secondo il teologo, implica, come conseguenza che le due esperienze possono approfondirsi reciprocamente: «l'*advaita* ci avverte che le relazioni trinitarie sorpassano infinitamente ciò che possiamo concepire; la Trinità cristiana, da parte sua ci rivela la pienezza multiforme dell'Uno-senza-secondo. Così l'esperienza cristiana deve venire purificata nel crogiuolo dell'esperienza dell'*advaita*».⁵⁶⁹ Secondo il mistico cristiano-*hindū* il “Tu” che viene rivolto a Dio non è autentico finché l'uomo non acquista la piena consapevolezza che quel “Tu” non può essere lo stesso che si rivolge a un altro uomo; egli si chiede se l'uomo possa davvero essere capace di rivolgersi a Dio come ad un “Tu”. Quindi la

⁵⁶⁷ *Ivi*, 98.

⁵⁶⁸ *Ivi*, 100.

⁵⁶⁹ *Ivi*, 102-103.

Trinità e l'*advaita* possono, a suo avviso, relazionarsi tra loro: «la Trinità estende l'*advaita* mentre l'*advaita* purifica in noi i concetti troppo grossolani di Trinità».⁵⁷⁰

Sul piano teologico invece le due dottrine sono irriducibili: la teologia cristiana propone un dualismo uomo-Dio, mentre quella dell'*advaita-vedānta* si basa su una interpretazione monista di tutto l'Essere. Questo però di fatto, secondo Le Saux, non costituisce un problema dal punto di vista esperienziale, almeno da quanto lui ha sperimentato durante la sua vita di doppia appartenenza.

Il principale problema è la relatività del piano storico, dalla prospettiva *hindū*, e le conseguenze che ne derivano. L'esperienza cristiana assolutizza la storia in quanto essa rivela che «il mistero della salvezza rimane così indissolubilmente legato»⁵⁷¹ ad essa da non permettere di poter ridurre l'incarnazione di Gesù Cristo ad «una manifestazione effimera e fenomenica»⁵⁷² del mistero di Dio. Se così non fosse la rivelazione di Dio in Gesù Cristo non sarebbe autentica e definitiva. Secondo questa prospettiva l'unicità dell'incarnazione e il suo valore storico salvifico vengono meno. Le Saux si chiede in che modo, dalla prospettiva dell'*advaita*, si può ancora parlare di Gesù come salvatore universale. Egli risponde che se «l'esperienza di Gesù è dunque l'esperienza fondamentale dell'*advaita*»,⁵⁷³ allora «in Gesù, la salvezza dell'uomo è rivelata e manifestata come realizzazione suprema dell'*advaita*, che è l'esperienza upaniṣadica».⁵⁷⁴ In questo modo però il cristianesimo si riduce ad un simbolo, come lo stesso Le Saux lo definisce, della coscienza universale del mistero divino che abita ogni uomo. Da questa espressione di Le Saux sembra che l'incarnazione, la passione-morte-risurrezione, l'ascesi di Gesù Cristo siano ridotte a simboli, che indicano certo una realtà, ma non la attuano in se stessi.

Le Saux quindi riconosce Gesù come un *guru* che gli annuncia il mistero di Dio⁵⁷⁵ e riconosce all'India la grande ricchezza di aver liberato Dio, o meglio il mistero universale, dalla storia, in quanto esso sarebbe sopra ad ogni cosa, oltre la storia, oltre la coscienza, oltre il cosmo.

⁵⁷⁰ *Ivi*, 103.

⁵⁷¹ *Ivi*, 105.

⁵⁷² *Ivi*.

⁵⁷³ *Ivi*, 106.

⁵⁷⁴ *Ivi*.

⁵⁷⁵ In alcuni passi dei suoi scritti egli lo paragona al Buddha e ad altri maestri orientali. Cf. *Ivi*, 108.

4.3.1. Alcune considerazioni finali rispetto alle riflessioni di Le Saux⁵⁷⁶

Il pensiero del monaco francese è stato estrapolato dai suoi scritti che non seguono però una sistematicità. Essi sono la raccolta dell'esperienza e delle riflessioni rispetto alla tensione tra cristianesimo e hinduismo che Le Saux ha cercato di mantenere durante tutta la sua vita, alla costante ricerca di una sintesi reale ed autentica delle due fedi.

Il problema principale della sua esperienza mistica consiste nel non riuscire ad esprimere a parole la realtà dell'*advaita*, che egli ritiene di sperimentare autenticamente, e di non giungere, in questa, a risolvere la questione cristologica in relazione allo stesso *advaita*. In effetti il suo scopo non è mai stato quello di raggiungere una sintesi teologica, ma la situazione che egli ha vissuto nella sua esistenza lo ha portato necessariamente a interrogarsi in merito, a trovare una soluzione anche sul piano intellettuale e non solo a livello esperienziale.

Abhishiktānanda [nome *hindū* che Le Saux si è attribuito] non ha quindi per nulla compiuto la sintesi teologica della sua esperienza indù-cristiana. Si è accontentato di vivere e di riflettere su di essa, ponendosi dentro di sé tutti gli interrogativi da questa suscitati e cercando in una direzione sempre più precisa, risposte continuamente riprese e mai compiute.⁵⁷⁷

Questa quindi è la corretta lettura che bisogna dare alle riflessioni del monaco; più che risposte, esse sono interrogativi che lo accompagnano nei vari momenti della sua vita e anche quando Le Saux propone delle soluzioni ad alcune questioni teologiche, queste non sono mai conclusive, ma generano nuove domande in lui e nel lettore.

Tra i principali interrogativi con cui convivrà vi è innanzitutto questo: posto che l'esperienza religiosa, che si manifesta in varie forme, si può sempre dire autentica per chi la sperimenta, esiste o meno un rapporto inevitabile tra tale esperienza religiosa e il suo relativo «enunciato concettuale»?⁵⁷⁸ O, in altre parole, può l'uomo vivere un'autentica esperienza religiosa senza poterla concretamente esprimere a livello intellettuale? Nonostante l'esperienza mistica, sia cristiana che *hindū*, trova che i concetti riferiti a Dio siano nel primo caso inadeguati,⁵⁷⁹ nel secondo invece

⁵⁷⁶ Anche in questo paragrafo si riporta la prospettiva di Dupuis in merito alle affermazioni e all'esperienza di Le Saux. Cf. *Ivi*, 91-114.

⁵⁷⁷ *Ivi*, 109.

⁵⁷⁸ *Ivi*, 111.

⁵⁷⁹ Si fa riferimento in particolare alla mistica apofatica orientale. Cf. *Ivi*.

totalmente estranei, all'esperienza religiosa, è davvero possibile separare un'esperienza dal concetto che la definisce?

Il secondo grande interrogativo è quello relativo alla concezione storica: essa è relativa o assoluta? Per gli hinduisti essa è relativa poiché non c'è paragone tra il tempo dell'uomo e l'eternità di Dio. Ma nell'esperienza cristiana invece il Gesù della storia non è separato dal Cristo della fede; egli è Gesù il Cristo e questo è ciò che permette la salvezza universale. Qui intellettualmente non vi è margine di conciliazione delle due visioni e comprensioni del piano storico.

5. IL MAGISTERO

Dopo questa panoramica di esponenti cristiani che hanno valutato e affrontato nella loro esperienza la questione dell'utilizzo delle pratiche meditative orientali da parte dei cristiani, è il momento di considerare come si è espresso il Magistero in merito. In questo ultimo paragrafo verranno presi in considerazione in particolare due documenti: il primo è la "Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della meditazione cristiana"⁵⁸⁰ del 1989 ad opera della Congregazione per la Dottrina della fede e il secondo è un articolo dell'editoriale "La Civiltà Cattolica" del 1990 che titola «"Yoga" e "zen" possono aiutare la meditazione cristiana?».⁵⁸¹

Quest'ultimo documento, che riporta una sintesi chiara ed equilibrata della questione chiarendone i principali nodi, si riferisce alla tradizione ecclesiale e ai documenti del Magistero. Questo giustifica la scelta di inserirlo in questo paragrafo.

Il percorso tracciato dai testi presi in esame permetterà innanzitutto di ricapitolare quanto emerso sino a questo punto in questa tesi e in seguito cercherà di fornire delle basi per aiutare i fedeli ad orientarsi, sotto la guida della Madre Chiesa, rispetto alla questione in oggetto. Lo scopo non è quello di dare una risposta definitiva, per esempio indicando con precisione cosa praticare e cosa no, quali tecniche adottare e quali no, perché non è questo certamente il fine che si prefigge questo lavoro. Semmai il compito è quello di riportare gli elementi fondamentali che identificano la

⁵⁸⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lett. *Orationis formas*, 15 ottobre 1989, in *Enchiridion Vaticanum* 11/2680-2716.

⁵⁸¹ CIVILTÀ CATTOLICA, «Yoga» e «zen» possono aiutare la meditazione cristiana?, «La Civiltà Cattolica» 141 (2/1990) q. 3355, 3-15.

preghiera cristiana e che quindi non possono venire meno, in nessun caso, poi di fornire alcune direzioni per possibili strade di dialogo e di reciproco arricchimento.

Se le riflessioni dei vari esponenti hanno già fatto emergere dei precisi criteri di valutazione che delimitano l'area di legittimità della pratica della meditazione *yoga* da parte dei fedeli cristiani, questo paragrafo intende aggiungere la risposta della tradizione ecclesiale in merito al fondamento della preghiera cristiana e alla sua autenticità. Fino a che punto la mia preghiera di fedele cristiano rimane tale? Fino a che punto si può spingere la mia meditazione? Cosa mi serve per vivere una preghiera autentica? Qual è il territorio entro il quale posso muovermi senza rischiare di perdere la mia identità cristiana?

Perché, in fondo, la vera questione è questa. Oggi sono lo *yoga*, lo *zen* o la meditazione trascendentale che interrogano il cristiano rispetto alla sua relazione con Dio, ma domani sarà qualcos'altro. Allora non è opportuno, probabilmente, perdersi in una esamina del concesso e non concesso per ogni singola pratica con cui si viene in contatto, questo lavoro risulterebbe dispendioso e quasi certamente sterile. Il cristiano ha un modello discriminante per la propria vita e per le proprie scelte ed è la persona di Gesù Cristo: solo in Lui e grazie a Lui è guidato alla Verità e alla Vita vera e questo è il criterio, la luce, che illumina ogni passo che compie.

4.1. «Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della meditazione cristiana»⁵⁸²

Questa lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede, nasce per «la necessità [da parte delle comunità ecclesiali] di poter disporre di sicuri criteri di carattere dottrinale e pastorale che consentano di educare alla preghiera, nelle sue molteplici manifestazioni, restando nella luce della verità rivelatasi in Gesù, tramite la genuina tradizione della Chiesa».⁵⁸³

Essa si suddivide in sette paragrafi che verranno riportati di seguito evidenziando per ciascuno i punti salienti.

«L'interesse che forme di meditazione connesse a talune religioni orientali e ai loro peculiari modi di preghiera in questi anni hanno suscitato anche tra i cristiani è

⁵⁸² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lett. *Orationis formas*, 15 ottobre 1989, in *Enchiridion Vaticanum* 11/2680-2716.

⁵⁸³ *Ivi*, 11/2680.

un segno non piccolo di [...] bisogno di raccoglimento spirituale e di profondo contatto col mistero divino».⁵⁸⁴ Questo documento risponde a un'esigenza precisa che è quella da una parte di andare incontro a questo bisogno spirituale sempre più emergente e dall'altra di indirizzare le varie comunità con criteri pastorali precisi affinché «la pluralità di forme, anche nuove, di preghiera non ne faccia mai perdere di vista la precisa natura, personale e comunitaria».⁵⁸⁵ Molte realtà cristiane, negli ultimi decenni, si sono interrogate «sul valore che possono avere per i cristiani forme non cristiane di meditazione».⁵⁸⁶ Le motivazioni sono molteplici: «il contatto sempre più frequente con altre religioni e con i loro differenti stili e metodi di preghiera»⁵⁸⁷ non ha generato solo curiosità nei fedeli dell'Occidente, ma ha anche permesso ad alcuni di loro di riscontrare in queste pratiche una certa utilità per la propria meditazione. Probabilmente questo è dovuto ad una predisposizione personale e soprattutto ad una perdita di alcune pratiche tradizionali ormai considerate desuete; ma di certo questa nuova consapevolezza ha generato una domanda: «non sarebbe allora possibile, attraverso una nuova educazione alla preghiera, arricchire la nostra eredità incorporandovi anche ciò che le era finora estraneo?».⁵⁸⁸ Per rispondere a questa domanda la Congregazione pone una premessa che specifica «la natura intima della preghiera cristiana»⁵⁸⁹ e che guiderà l'intero percorso del documento:

La preghiera cristiana [...] si configura, propriamente parlando come un dialogo personale, intimo e profondo, tra l'uomo e Dio. Essa esprime quindi la comunione delle creature redente con la vita intima delle Persone trinitarie. In questa comunione, che si fonda sul battesimo e sull'eucaristia, fonte e culmine della vita della Chiesa, è implicato un atteggiamento di conversione, un esodo dall'io verso il Tu di Dio. La preghiera cristiana quindi è sempre allo stesso tempo autenticamente personale e comunitaria. Rifugge da tecniche impersonali o incentrate sull'io, capaci di produrre automatismi nei quali l'orante resta prigioniero di uno spiritualismo intimista, incapace di un'apertura libera al Dio trascendente. Nella Chiesa la legittima ricerca di nuovi metodi di meditazione dovrà sempre tener conto che a una preghiera autenticamente cristiana è essenziale l'incontro di due libertà, quella infinita di Dio con quella finita dell'uomo.⁵⁹⁰

Nel secondo paragrafo della lettera è riportato il legame indissolubile tra preghiera e rivelazione. Già Israele riconosce e loda Dio «presente in tutta la creazione e nel

⁵⁸⁴ *Ivi.*

⁵⁸⁵ *Ivi*, 11/2681.

⁵⁸⁶ *Ivi*, 11/2682.

⁵⁸⁷ *Ivi.*

⁵⁸⁸ *Ivi.*

⁵⁸⁹ *Ivi*, 11/2683.

⁵⁹⁰ *Ivi.*

destino di ogni uomo»,⁵⁹¹ poi «nel Nuovo Testamento la fede riconosce in lui [Gesù Cristo] la definitiva auto-rivelazione di Dio, la Parola incarnata». ⁵⁹² Rivelazione e preghiera sono quindi strettamente legate e lo Spirito Santo funge da collante in questo particolare rapporto poiché «questi rende l'uomo capace di accogliere e contemplare le parole e le opere di Dio [che a lui si rivela] e di ringraziarlo e adorarlo, nell'assemblea dei fedeli e nell'intimità del proprio cuore illuminato dalla grazia». ⁵⁹³ La preghiera cristiana si inserisce quindi nell'amore trinitario di Dio e in esso vive un duplice movimento: «nello Spirito Santo il Figlio viene nel mondo per riconciliarlo col Padre attraverso le sue opere e le sue sofferenze; d'altra parte, nello stesso movimento e nel medesimo Spirito, il Figlio incarnato ritorna al Padre, compiendo la sua volontà mediante la Passione e la Risurrezione». ⁵⁹⁴ La preghiera di Gesù, il Padre Nostro, la preghiera per eccellenza che rappresenta questo movimento, è la preghiera “della Chiesa”: essa «anche quando avviene nella solitudine, in realtà è sempre all'interno di quella “comunione dei santi” nella quale e con la quale si prega, [...] essa deve compiersi sempre nello spirito autentico della Chiesa [...]. Il cristiano, anche quando è solo e prega nel segreto, ha la consapevolezza di pregare sempre in unione con Cristo, nello Spirito Santo, insieme con tutti i santi per il bene della Chiesa». ⁵⁹⁵

Ma, la preghiera della Chiesa, è sempre stata accompagnata, lungo la storia, da incomprensioni e deviazioni. Tra queste, i Padri della Chiesa hanno combattuto il messalianismo⁵⁹⁶ e la pseudognosi.⁵⁹⁷ Entrambe queste forme deviate, seppur diverse tra loro, hanno in comune il fatto di

⁵⁹¹ *Ivi*, 11/2684.

⁵⁹² *Ivi*, 11/2685 e cf. CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Dei Verbum* nn. 2-4, 18 novembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum* 1/873-875.

⁵⁹³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lett. *Orationis formas*, 15 ottobre 1989, in *Enchiridion Vaticanum*, 11/2687 e cf. CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Dei Verbum* n. 5, 18 novembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum* 1/877.

⁵⁹⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lett. *Orationis formas*, 15 ottobre 1989, in *Enchiridion Vaticanum*, 11/2689.

⁵⁹⁵ *Ivi*, 11/2690.

⁵⁹⁶ Eresia del IV secolo che consisteva della credenza che l'unico modo per fuggire il demonio, presente in ogni uomo fin dalla nascita, fosse la preghiera. Per questo motivo i messaliani vivevano una vita ascetica e principalmente solitaria. Cf. *Messaliani*, in Treccani Enciclopedia on line, <https://www.treccani.it/enciclopedia/messaliani/>, (15 maggio 2021).

⁵⁹⁷ Eresia secondo la quale tutto ciò che è materiale è negativo, impuro e deve essere abbandonato. Quindi anche il corpo viene considerato da questo punto di vista; esso è una sorta di prigioniero per l'anima che deve, secondo tale dottrina, essere liberata per poter giungere alla “vera conoscenza”. Questa liberazione è però possibile solo agli uomini definiti come “spirituali”. Cf. CONGREGAZIONE

Essere una tentazione per l'uomo peccatore. Lo istigano a cercare di superare la distanza che separa la creatura dal Creatore, come qualcosa che non dovrebbe esserci; [...] tali forme erronee oggi sembrano impressionare nuovamente molti cristiani, raccomandandosi loro come rimedio, sia psicologico che spirituale, e come rapido procedimento per trovare Dio.⁵⁹⁸

In che modo riconoscere queste inautentiche tipologie di preghiera? L'orazione cristiana, quando medita il Padre, Cristo o lo Spirito, si concentra sempre sulla «dimensione umano-terrena»⁵⁹⁹ in quanto Dio ha scelto proprio quella per rivelarsi al mondo e per redimerlo dal peccato; le altre forme di meditazione invece cercano di «prescindere il più possibile da ciò che è terreno, sensibile e concettualmente limitato per salire o immergersi nella sfera del divino, che in quanto tale non è né terrestre, né sensibile, né concettualizzabile».⁶⁰⁰ In questo orizzonte l'uso delle pratiche orientali può essere facile oggetto di queste tentazioni:

Alcune [proposte] utilizzano metodi orientali solo ai fini di una preparazione psicofisica per una contemplazione realmente cristiana; altre vanno oltre e cercano di generare, con diverse tecniche, esperienze spirituali analoghe a quelle di cui si parla in scritti di certi mistici cattolici. [...] Per questo propongono di abbandonare non solo la meditazione delle opere salvifiche che il Dio dell'Antica e della Nuova Alleanza ha compiuto nella storia, ma anche l'idea stessa del Dio uno e trino, che è amore, in favore di un'immersione “nell'abisso indeterminato della divinità”.⁶⁰¹

L'unica soluzione allora è quella di discernere continuamente «queste proposte o altre analoghe di armonizzazione tra meditazione cristiana e tecniche orientali»⁶⁰² per evitare un sincretismo nocivo.⁶⁰³

Nella religione cristiana infatti l'esperienza di Dio si riferisce sempre a Gesù, il quale è l'esempio perfetto di unione col Padre. Egli durante la sua vita terrena ha mostrato come non ci può essere forma più intima di unione con Dio se non quella di compiere la sua volontà nell'amare i fratelli. Che questo amore si manifesti nell'amare i peccatori, i nemici o nel patire e morire in croce, sempre di amore “per gli altri” si tratta: «ogni preghiera contemplativa cristiana rinvia continuamente

PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lett. *Orationis formas*, 15 ottobre 1989, in *Enchiridion Vaticanum*, 11/2691.

⁵⁹⁸ *Ivi*, 11/2693.

⁵⁹⁹ *Ivi*, 11/2694.

⁶⁰⁰ *Ivi*.

⁶⁰¹ *Ivi*, 11/2695. La contemplazione cristiana parte sempre dalla Sacra Scrittura, dalla storia della Rivelazione di Dio. Cf. CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Dei Verbum* nn. 21-25, 18 novembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum* 1/904.908-909.

⁶⁰² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lett. *Orationis formas*, 15 ottobre 1989, in *Enchiridion Vaticanum*, 11/2695.

⁶⁰³ È sempre lo Spirito Santo che accompagna la Chiesa e il fedele in questo discernimento. Cf. CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Dei Verbum* n. 8, 18 novembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum* 1/882-884.

all'amore del prossimo, all'azione e alla passione, e proprio così avvicina maggiormente a Dio».⁶⁰⁴ Questo processo di avvicinamento intimo a Dio assume il nome di «divinizzazione dell'uomo»,⁶⁰⁵ come erano soliti chiamarlo i Padri. Cosa accade in questo processo? «Il massimo dei beni».⁶⁰⁶ L'uomo è una creatura, destinata all'eternità certo, ma sempre una creatura, quindi egli, per quanto possa avanzare «nei più alti stati di grazia»,⁶⁰⁷ non potrà mai essere assorbito in Dio. Questo è possibile in quanto l'uomo è creato su archetipo del Figlio, a immagine e somiglianza di Dio,⁶⁰⁸ e

Il Figlio è dall'eternità “altro” rispetto al Padre e tuttavia, nello Spirito Santo, è “della stessa sostanza”; di conseguenza, il fatto che ci sia un'alterità, non è un male [...]. C'è alterità in Dio stesso, che è una sola natura in Tre Persone, e c'è alterità tra Dio e la creatura, che sono per natura differenti. [...] Cristo [nell'eucaristia] ci dona se stesso e ci rende partecipi della sua natura divina, senza per altro sopprimere la nostra natura creata, alla quale egli stesso partecipa con la sua incarnazione.⁶⁰⁹

Questa divinizzazione dell'uomo è quindi autentica: l'uomo «incorporato a Cristo Figlio di Dio per natura, diventa per la sua grazia partecipe della natura divina, “figlio nel Figlio”. Il cristiano, ricevendo lo Spirito Santo, glorifica il Padre e partecipa realmente alla vita trinitaria di Dio»⁶¹⁰ che è amore.⁶¹¹

A questo punto, come comprendere quali vie di conseguimento dell'unione con Dio⁶¹² delle altre tradizioni religiose possono essere arricchenti per la meditazione cristiana? La dichiarazione conciliare “Nostra Aetate”⁶¹³ sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane al numero due riporta così:

⁶⁰⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lett. *Orationis formas*, 15 ottobre 1989, in *Enchiridion Vaticanum*, 11/2696.

⁶⁰⁵ *Ivi*, 11/2697.

⁶⁰⁶ *Ivi*.

⁶⁰⁷ *Ivi*.

⁶⁰⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes* n. 12, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum* 1/1355-1359.

⁶⁰⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lett. *Orationis formas*, 15 ottobre 1989, in *Enchiridion Vaticanum*, 11/2697.

⁶¹⁰ *Ivi*, 11/2698.

⁶¹¹ «Affermazione profondamente cristiana [che] può conciliare l'unione perfetta con l'alterità tra amante e amato, con l'eterno scambio e l'eterno dialogo». *Ivi*.

⁶¹² «L'aspetto più sublime della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio. Se l'uomo esiste, infatti, è perché Dio lo ha creato per amore e, per amore, non cessa di dargli l'esistenza; e l'uomo non vive pienamente secondo verità se non riconosce liberamente quell'amore e se non si abbandona al suo Creatore». CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes* n. 19, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum* 1/1373.

⁶¹³ CONCILIO VATICANO II, dich. *Nostra aetate*, 28 ottobre 1965, in *Enchiridion Vaticanum* 1/853-871.

Dai tempi più antichi fino ad oggi presso i vari popoli si trova una certa sensibilità a quella forza arcana che è presente al corso delle cose e agli avvenimenti della vita umana, ed anzi talvolta vi riconosce la Divinità suprema o il Padre. Questa sensibilità e questa conoscenza compenetrano la vita di un intimo senso religioso. [...] Nell'induismo gli uomini scrutano il mistero divino e lo esprimono con la inesauribile fecondità dei miti e con i penetranti tentativi della filosofia; cercano la liberazione dalle angosce della nostra condizione sia attraverso forme di vita ascetica, sia nella meditazione profonda, sia nel rifugio in Dio con amore e confidenza. [...] La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. Tuttavia essa annuncia, ed è tenuta ad annunciare, il Cristo che è “via, verità e vita” (Gv 14,6), in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose.⁶¹⁴

La Congregazione, coerentemente con il documento del Concilio Vaticano II, sostiene quindi che sia possibile cogliere dalle religioni non cristiane «ciò che vi è di utile, a condizione di non perdere mai di vista la concezione cristiana della preghiera, la sua logica e le sue esigenze».⁶¹⁵

La vita di perfezione, secondo i criteri della «tarda classicità non cristiana»⁶¹⁶ presenta tre stadi che ricordano anche la via di asceti orientali. Essi sono: purificazione, illuminazione e unione.⁶¹⁷ Questo schema ha ispirato «molte scuole di spiritualità cristiana»⁶¹⁸ che lo hanno preso a modello. Ovviamente questi tre momenti devono essere interpretati correttamente per non correre il rischio di cadere in «pericolosi fraintendimenti».⁶¹⁹

La purificazione, il primo momento dell'asceti, è una forma di mortificazione (come la chiama San Paolo) non tanto della carne in sé, quanto «delle tendenze peccaminose».⁶²⁰

non sono le passioni in quanto tali ad essere negative (come pensavano gli stoici e i neoplatonici) ma la loro tendenza egoistica. È da essa che il cristiano deve liberarsi: per arrivare a quello stato di libertà positiva che la classicità cristiana chiamava

⁶¹⁴ *Ivi*, 1/856-857 e cf. CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Lumen Gentium* n. 16, 21 novembre 1964, in *Enchiridion Vaticanum* 1/326.

⁶¹⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lett. *Orationis formas*, 15 ottobre 1989, in *Enchiridion Vaticanum*, 11/2699.

⁶¹⁶ *Ivi*, 11/2700.

⁶¹⁷ Nell'asceti yogica si ritrovano questi tre momenti: le “osservanze” preparatorie di purificazione, la “concentrazione” e “meditazione”, l’“assorbimento”. Cf. CIVILTÀ CATTOLICA, «Yoga» e «zen» possono aiutare la meditazione cristiana?, *«La Civiltà Cattolica»* 141 (2/1990) q. 3355, 5-7.

⁶¹⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lett. *Orationis formas*, 15 ottobre 1989, in *Enchiridion Vaticanum*, 11/2700.

⁶¹⁹ *Ivi*.

⁶²⁰ *Ivi*, 11/2701.

“apatheia”, il Medio Evo “impassibilitas” e gli Esercizi spirituali ignaziani “indiferencia”.⁶²¹

Questo svuotamento ha lo scopo prima di tutto di rendere «l'uomo libero di realizzare la volontà di Dio e di partecipare alla libertà dello Spirito Santo».⁶²² Esso è una predisposizione che l'uomo attua per lasciare spazio alla «ricchezza divina».⁶²³ «il vuoto di cui Dio ha bisogno è quello della rinuncia al proprio egoismo, non necessariamente quello della rinuncia alle cose create che egli ci ha donato e tra le quali ci ha posti».⁶²⁴ A venire abbandonati sono «ogni rappresentazione sensibile e [...] ogni concetto, mantenendo però un'amorosa attenzione a Dio».⁶²⁵ L'orante «abbandona il mondo esteriore»,⁶²⁶ rientra in se stesso, ma non vi rimane, lo oltrepassa, come raccomanda Sant'Agostino, perché “egli non è Dio”.⁶²⁷ il santo di Tagaste consiglia di «concentrarsi in se stessi, ma anche di trascendere l'io che non è Dio, ma solo una creatura. [...] Dio infatti è in noi e con noi, ma ci trascende nel suo mistero».⁶²⁸ Ciò che l'uomo, a questo punto, può percepire non è un'«astrazione puramente umana (“abstractio”) dalla figura in cui Dio si è rivelato, ma [...] la realtà divina nella figura umana di Gesù, [...] la sua dimensione divina ed eterna nella sua temporalità».⁶²⁹ Dio, nella sua libertà, eleva l'essere umano, lo libera «da tutti gli istinti egoistici che impediscono all'uomo di riconoscere ed accettare la volontà di Dio nella sua purezza»⁶³⁰ e lo attira «nella vita trinitaria del suo amore eterno. Tuttavia, questo dono può essere concesso solo “in Cristo attraverso lo Spirito Santo” e non attraverso le proprie forze, astraendo dalla sua rivelazione».⁶³¹

Alla purificazione segue l'illuminazione. Essa è donata «mediante l'amore che il Padre ci dona nel Figlio e l'unzione che da Lui riceviamo nello Spirito Santo».⁶³² Il battesimo, con la sua grazia, introduce il fedele a questo cammino di conoscenza e

⁶²¹ *Ivi.*

⁶²² *Ivi.*

⁶²³ *Ivi*, 11/2702.

⁶²⁴ *Ivi* e cf. CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes* n. 14, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum* 1/1363-1364.

⁶²⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lett. *Orationis formas*, 15 ottobre 1989, in *Enchiridion Vaticanum*, 11/2702.

⁶²⁶ *Ivi.*

⁶²⁷ Cf. *Ivi.*

⁶²⁸ *Ivi.*

⁶²⁹ *Ivi*, 11/2703.

⁶³⁰ *Ivi*, 11/2701.

⁶³¹ *Ivi*, 11/2703.

⁶³² *Ivi*, 11/2704.

«testimonianza dei misteri della fede»,⁶³³ ma «nessuna luce di Dio rende superate le verità della fede. Le eventuali grazie di illuminazione che Dio può concedere aiutano piuttosto a chiarir meglio la dimensione più profonda dei misteri confessati e celebrati dalla Chiesa, in attesa che il cristiano possa contemplare Dio come Egli è nella gloria».⁶³⁴

Ecco l'ultimo stadio, l'unione con Dio.⁶³⁵ I sacramenti ne sono fondamento e poi eventualmente «per una speciale grazia dello Spirito, l'orante può essere chiamato a quel tipo peculiare di unione con Dio che, nell'ambito cristiano, viene qualificato come mistica».⁶³⁶ Il condizionale è d'obbligo perchè, nel cammino d'orazione e meditazione cristiana, il «modo di avvicinarsi a Dio non si fonda su alcuna tecnica nel senso stretto della parola. [...] La mistica cristiana autentica non ha niente a che vedere con la tecnica: è sempre un dono di Dio, di cui chi ne beneficia si sente indegno».⁶³⁷

In seguito la Congregazione si sofferma sul ruolo del corpo nell'esperienza di preghiera cristiana. Nell'antropologia cristiana corpo e spirito non sono separati,⁶³⁸ infatti «l'esperienza umana dimostra che la posizione e l'atteggiamento del corpo non sono privi di influenza sul raccoglimento e la disposizione dello spirito».⁶³⁹ Il successo di alcuni metodi di meditazione orientali non cristiani è dovuto probabilmente alla facilità con cui questi possono indurre il meditante al

⁶³³ *Ivi.*

⁶³⁴ *Ivi.*

⁶³⁵ «L'aspetto più sublime della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio. Se l'uomo esiste, infatti, è perché Dio lo ha creato per amore e, per amore, non cessa di dargli l'esistenza; e l'uomo non vive pienamente secondo verità se non riconosce liberamente quell'amore e se non si abbandona al suo Creatore». CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes* n. 19, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum* 1/1373.

⁶³⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lett. *Orationis formas*, 15 ottobre 1989, in *Enchiridion Vaticanum*, 11/2705.

⁶³⁷ *Ivi.*, 11/2706 e cf. CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Lumen Gentium* n. 12, 21 novembre 1964, in *Enchiridion Vaticanum* 1/316-317.

⁶³⁸ «Unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la stessa sua condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore. Non è lecito dunque disprezzare la vita corporale dell'uomo. Al contrario, questi è tenuto a considerare buono e degno di onore il proprio corpo, appunto perché creato da Dio e destinato alla risurrezione nell'ultimo giorno». CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes* n. 14, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum* 1/1363.

⁶³⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lett. *Orationis formas*, 15 ottobre 1989, in *Enchiridion Vaticanum*, 11/2709.

raccogliemento in sé, ma «essi sono utili se riformulati in vista del fine della preghiera cristiana»:⁶⁴⁰

Nella preghiera è tutto l'uomo che deve entrare in relazione con Dio, e dunque anche il suo corpo deve assumere la posizione più adatta per il raccoglimento. Tale posizione può esprimere in modo simbolico la preghiera stessa, variando a seconda delle culture e della sensibilità personale. [...] Alcuni esercizi fisici producono automaticamente sensazioni di quiete e di distensione, sentimenti gratificanti [...]. Scambiarli per autentiche consolazioni dello Spirito Santo sarebbe un modo totalmente erroneo di concepire il cammino spirituale. Attribuire loro significati simbolici tipici dell'esperienza mistica, quando l'atteggiamento morale dell'interessato non corrisponde ad essa, rappresenterebbe una specie di schizofrenia mentale, che può condurre perfino a disturbi psichici e, talvolta, aberrazioni morali.⁶⁴¹

L'Oriente cristiano «ha valorizzato il simbolismo psicofisico spesso carente nella preghiera dell'Occidente»,⁶⁴² un esempio è la “preghiera di Gesù”, basata sul ritmo del respiro e sull'invocazione della pietà del Salvatore. Il pericolo su cui bisogna vegliare in queste tipologie di pratiche psicofisiche è quello di non «degenerare in un culto del corpo»⁶⁴³ che può spingere ad identificare ingannevolmente tutte le sensazioni corporee con esperienze di tipo spirituale.

Ciò non toglie che autentiche pratiche di meditazione provenienti dall'Oriente cristiano e dalle grandi religioni non cristiane, che esercitano un'attrattiva sull'uomo di oggi diviso e disorientato, possano costituire un mezzo adatto per aiutare l'orante a stare davanti a Dio interiormente disteso, anche in mezzo alle sollecitazioni esterne. Occorre tuttavia ricordare che l'unione abituale con Dio, o quell'atteggiamento di vigilanza interiore e di invocazione dell'aiuto divino che nel Nuovo Testamento viene chiamato la “preghiera continua”, non si interrompe necessariamente quando ci si dedica anche, secondo la volontà di Dio, al lavoro e alla cura del prossimo. “Sia dunque che mangiate, sia che beviate, sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio”, ci dice l'Apostolo (1 Cor 10, 31). La preghiera autentica infatti, come sostengono i grandi maestri spirituali, desta negli oranti un'ardente carità che li spinge a collaborare alla missione della Chiesa e al servizio dei fratelli per la maggior gloria di Dio.⁶⁴⁴

La preghiera cristiana è ricca e variegata e per questo ogni fedele, sotto la guida della Madre Chiesa,

Dovrà cercare e potrà trovare [...] la propria via, il proprio modo di preghiera; ma tutte queste vie personali confluiscono, alla fine, in quella via al Padre, che Gesù Cristo ha detto di essere. Nella ricerca della propria via ognuno si lascerà quindi condurre non tanto dai suoi gusti personali quanto dallo Spirito Santo, il quale lo guida, attraverso Cristo, al Padre.⁶⁴⁵

⁶⁴⁰ *Ivi.*

⁶⁴¹ *Ivi*, 11/2710-2712.

⁶⁴² *Ivi*, 11/2711.

⁶⁴³ *Ivi.*

⁶⁴⁴ *Ivi*, 11/2712.

⁶⁴⁵ *Ivi*, 11/2714.

In questo cammino di ricerca il fedele è consapevole che ci saranno dei momenti di aridità nei quali il fondamento della relazione con Dio non sarà la sensazione di appagamento o consolazione data dai suoi sforzi ma la fedeltà del tempo di preghiera a Lui dedicato. Sarà proprio in queste situazioni che l'orante potrà discernere chi o cosa stia davvero cercando: «se cerca proprio Dio che, nella sua infinita libertà, sempre lo supera, oppure se cerca solo se stesso, senza riuscire ad andare oltre le proprie “esperienze”». ⁶⁴⁶

L'amore di Dio, unico oggetto della contemplazione cristiana, è una realtà della quale non ci si può “impossessare” con nessun metodo o tecnica; [...] dobbiamo dunque lasciar decidere a Dio la maniera con cui egli vuole farci partecipi del suo amore. Ma non possiamo mai, in alcun modo, cercare di metterci allo stesso livello dell'oggetto contemplato, l'amore libero di Dio. ⁶⁴⁷

4.2. «“Yoga” e “zen” possono aiutare la meditazione cristiana?» ⁶⁴⁸

Nella rivista “La Civiltà Cattolica”, nel 1990, è stato affrontato in più quaderni il tema del rapporto tra i metodi di preghiera dell'Occidente e quelli orientali. Nell'articolo trattato in questo paragrafo lo scopo è quello di rispondere ad una precisa domanda:

Le tecniche di meditazione in uso nell'Oriente non cristiano possono essere applicate alla preghiera cristiana, prendendo il posto dei “metodi di orazione”, nati nell'ambito della tradizione occidentale, che a molti cristiani, desiderosi di accedere alla “preghiera profonda”, sembrano irrimediabilmente invecchiati? [...] Tali tecniche di meditazione [...] quale aiuto possono dare realmente? ⁶⁴⁹

Di seguito verrà riportato un sunto dei passaggi trattati dal testo in questione che cerca di dirimere la questione proposta, ma è necessaria una premessa: seguendo il percorso specifico di questa ricerca, il paragrafo si concentrerà sulla tecnica dello *yoga*, lasciando da parte le riflessioni in merito alla meditazione *zen*, in quanto appartenente all'area buddhista.

Innanzitutto il periodico riporta le caratteristiche principali dello *yoga* per spiegare al lettore di che pratica si tratta e in che orizzonte religioso-culturale si inserisce. Tale tema è già stato affrontato nel primo capitolo di questo lavoro, ma si riportano comunque di seguito i punti chiave che l'articolo propone.

⁶⁴⁶ *Ivi*, 11/2715.

⁶⁴⁷ *Ivi*, 11/2716.

⁶⁴⁸ CIVILTÀ CATTOLICA, «Yoga» e «zen» possono aiutare la meditazione cristiana?, «La Civiltà Cattolica» 141 (2/1990) q. 3355, 3. Per il seguente paragrafo si fa riferimento a *Ivi*, 3-15.

⁶⁴⁹ *Ivi*, 3.

In primo luogo lo *yoga hindū* “autentico” è differente da quello proposto in Occidente il quale si limita a «posizioni (*āsanas*) e tecniche respiratorie che, nell’insieme della disciplina yogica formano la parte preparatoria (detta *Hatha-yoga*) al vero *Yoga* (il *Raja-yoga*, lo *Yoga* regale)». ⁶⁵⁰ L’attenzione si concentra su questa prima parte perché nella cultura occidentale lo *yoga* viene proposto e accolto come una pratica legata quasi esclusivamente al benessere fisico, a cui può eventualmente seguire, per conseguenza, un benessere anche mentale e spirituale. Tra le varie vie di meditazione *yoga* proposte nella cultura *hindū* quella considerata più autorevole è quella esposta, secondo la tradizione, da Patañjali nello *Yoga-sūtra* del II secolo a.C. ⁶⁵¹ ed è precisamente questo lo *yoga* che viene analizzato nell’articolo.

Lo *yoga* si ispira alla dottrina denominata *sāṃkhya*. Questa interpreta la realtà, sempre se così si può chiamare, come composta da «*prakṛiti*, non spirituale, incosciente, attiva e causa di tutti gli elementi materiali e di molte monadi o “anime” (*purusha*) spirituali, coscienti, individuali, inattive, in stato di quiete e quindi al di là di ogni esperienza di desiderio, di piacere e di sofferenza». ⁶⁵² Questo dualismo dà origine al mondo e al *karma*, frutto delle azioni dell’uomo che non riesce ad agire senza attaccamento alle cose materiali e che quindi si trova imprigionato in un ciclo continuo di rinascite. La liberazione, scopo della vita dell’uomo, viene raggiunta quando «il *purusha* prende coscienza [...] della sua vera identità»: ⁶⁵³ la sua coscienza individuale è solo un’illusione, «egli è uno spirito inattivo, libero dal desiderio, dal piacere e dalla sofferenza». ⁶⁵⁴ Una volta compreso questo è libero dal *karma* e quindi dal ciclo delle rinascite. Lo *yoga* «è precisamente la disciplina pratica per giungere alla “liberazione”». ⁶⁵⁵

Questo cammino si può intraprendere solo affidandosi all’esperienza e alla saggezza di un *guru*, un maestro, che potrà aiutare lo *yogin* a eliminare la sofferenza e l’infelicità provocate dall’illusione di *purusha*. Per fare questo è necessario «arrestare le funzioni mentali (*vrutti*), in modo che il *citta* [la mente] sia

⁶⁵⁰ *Ivi*, 3-4.

⁶⁵¹ Più probabilmente nel V secolo d.C. e non è storicamente accertato che sia effettivamente Patañjali l’autore del testo in questione.

⁶⁵² CIVILTÀ CATTOLICA, «*Yoga*» e «*zen*» possono aiutare la meditazione cristiana?, «La Civiltà Cattolica» 141 (2/1990) q. 3355, 4.

⁶⁵³ *Ivi*.

⁶⁵⁴ *Ivi*.

⁶⁵⁵ *Ivi*.

immobile»,⁶⁵⁶ così facendo si potrà «isolare il *purusha* da tutto ciò che non gli appartiene»⁶⁵⁷ e raggiungere quindi lo scopo che la pratica dello *yoga* si prefigge. Il percorso si suddivide in otto tappe, chiamate *anga*. Le premesse a questa ascesi sono date dalle astinenze e dalle osservanze (tra queste per esempio la non–violenza, la castità, la pulizia, l'autodisciplina, la penitenza) che non hanno «come fine la purificazione del cuore affinché questo possa aprirsi all'amore e all'azione di Dio»,⁶⁵⁸ ma quello «di togliere gli ostacoli che potrebbero impedire allo *yogin* d'intraprendere il cammino dello *Yoga* o distoglierlo da esso».⁶⁵⁹ Successivamente il cammino vero e proprio si suddivide in due parti. La prima «di ordine fisico⁶⁶⁰ e psichico»⁶⁶¹ (concentrazione, meditazione e assorbimento), la seconda «di ordine puramente mentale [...], il cuore dello *Yoga*».⁶⁶² Il meditante, una volta raggiunto il «vuoto totale»,⁶⁶³ sperimenta che

Il Sé rimane libero e autonomo, e, staccato da ogni oggetto, contempla solo se stesso. È la “liberazione”, poiché, liberato da tutte le limitazioni del mondo fenomenico e da tutti i condizionamenti del corpo e della psiche, lo spirito (*purusha*) realizza la propria autonomia e identità originaria, riconoscendosi come identico all'Assoluto. Il Sé può ormai risplendere nella sua piena luce.⁶⁶⁴

A questo punto, dopo aver contestualizzato e approfondito la pratica yogica, l'articolo si sofferma sul significato del termine “meditazione” che non ha la stessa valenza nelle due tradizioni coinvolte:

Nel cristianesimo la meditazione è uno sforzo di riflessione e di approfondimento delle verità rivelate da Dio fatto in un clima di silenzio e di raccoglimento e ascoltando la Parola di Dio. Fatto alla presenza di Dio, tale sforzo sfocia naturalmente nel colloquio con Lui: la “meditazione”, cioè, è preparazione alla “preghiera” propriamente detta e ha senso solo se porta al colloquio con Dio. È, dunque, rivolta “verso l'Altro”, verso il Tu di Dio-Trinità.⁶⁶⁵

Al contrario

⁶⁵⁶ *Ivi*, 5.

⁶⁵⁷ *Ivi*.

⁶⁵⁸ *Ivi*.

⁶⁵⁹ *Ivi*.

⁶⁶⁰ Le posizioni (*āsana*) stabili, immobili, che favoriscono la concentrazione mentale; il controllo del respiro (*prāṇāyama*) che deve raggiungere un ritmo lento aiutato dalla pronuncia di un *mantra* (suono, nome o formula sacra); l'allontanamento dei cinque sensi dagli oggetti materiali, a cui fanno riferimento normalmente, per poter rientrare in se stessi senza essere distratti dal mondo esterno, anzi per comprendere che non esiste una reale distinzione tra il sé, gli oggetti materiali, gli altri “individui” e il Sé. Questa assunzione di consapevolezza si chiama *samādhi*. Cf. *Ivi*, 5-8.

⁶⁶¹ *Ivi*, 5.

⁶⁶² *Ivi*.

⁶⁶³ *Ivi*, 8.

⁶⁶⁴ *Ivi*.

⁶⁶⁵ *Ivi*, 10.

Nello *Yoga* la “meditazione” è la concentrazione intensa e prolungata del soggetto sull’oggetto spinta fino all’“assorbimento” dell’io nell’oggetto. E perciò rivolta “verso il Sé”, verso l’immersione dell’io nel Sé e dunque verso un’interiorità “solitaria”. È quindi un’esperienza “spirituale”, ma non “religiosa”, né “morale”. [...] Meditazione cristiana e meditazione orientale sono, quindi, realtà non solo diverse, ma opposte.⁶⁶⁶

E una differenza sostanziale è data infine dalla «persona di Cristo nella sua umanità, la quale non è di ostacolo all’esperienza dell’Infinito, ma è invece la via che dà accesso alla forma più elevata di tale esperienza; soprattutto, sono essenziali la Croce e la Risurrezione, che sono il criterio ultimo della validità di ogni forma di meditazione».⁶⁶⁷

Il problema dell’utilizzo di una pratica come lo *yoga* all’interno di un’altra religione è dato quindi dal fatto che essa non può essere considerata come “neutra”, anzi è totalmente strutturata attorno al raggiungimento dello scopo preciso che si prefigge (*samādhi*) e che, da come si è potuto evincere sopra, è completamente opposto a quello della fede cristiana («il “dialogo [d’amore] Io-Tu” del cristiano col Padre e con Cristo [...] nella partecipazione della vita trinitaria»)⁶⁶⁸

Oltretutto, ciò che lascia perplessi, è che non mancano nella tradizione, soprattutto orientale, esempi e tradizioni oratorie «pienamente in armonia col mistero cristiano»:⁶⁶⁹ Sant’Ignazio di Loyola, Santa Teresa d’Avila, San Giovanni della Croce e la pratica dell’esichia ne sono solo degli esempi.

D’altra parte non si può nascondere che vi sono anche diverse testimonianze favorevoli alla pratica dello *yoga*, in quanto questa porterebbe, se praticata con serietà, «grandi vantaggi sia per la propria vita interiore e di relazione, sia per la propria preghiera».⁶⁷⁰ Certamente per raggiungere tale traguardo è necessario essere delle «persone particolarmente preparate teologicamente e spiritualmente e, soprattutto, sane psicologicamente, capaci quindi di cogliere ciò che in tali metodi è positivo, ma anche di vederne le deficienze e i pericoli».⁶⁷¹ Molti *guru* infatti sostengono che lo *yoga* non allontana il meditante dal suo orizzonte religioso, lo rende solo, se possibile, un osservante più pio.

⁶⁶⁶ *Ivi.*

⁶⁶⁷ *Ivi.*

⁶⁶⁸ *Ivi*, 11.

⁶⁶⁹ *Ivi.*

⁶⁷⁰ *Ivi.*

⁶⁷¹ *Ivi.*

Certamente chi ne può trarre un vantaggio sicuro sono i fedeli di cultura orientale, indiana in particolare, i quali, cresciuti in un orizzonte culturale in cui lo *yoga* è una pratica normale e quotidiana, potranno trarne un reale vantaggio, vivendolo però nell'ottica di una apertura (estasi) verso Dio, non di una chiusura («instasi»)⁶⁷² sterile in se stessi e sotto la guida spirituale di maestri cristiani. Per gli occidentali, al contrario, lo *yoga* non è una pratica familiare: esso richiede un grande sforzo che non sempre porta a risultati gratificanti ma solo a frustranti fallimenti. Un accesso “facile e incontrollato” a tale pratica può essere rischioso, ma soprattutto dannoso, senza un'adeguata conoscenza e preparazione.

Lo stesso Déchanet, la cui esperienza è riportata al paragrafo 2.2. di questo capitolo, ritiene lo *Yoga Reale (Rāja-Yoga)* incompatibile e in contraddizione con il cristianesimo e con la sua essenza. La sua proposta infatti si incentra esclusivamente sullo *Hatha-yoga*, anzi solo sulla prima parte di esso (*āsana* e *prāṇāyama*), col tentativo di farne una tecnica di mistica cristiana, di ricerca di relazione con Dio Trinità, superando il pericolo della riduzione ad uno sterile e ingannevole «fine da perseguire»⁶⁷³ per se stesso.

In risposta a quei cristiani che ritengono essenziale l'assoluta concentrazione per entrare e restare in un clima di preghiera interiore, La Civiltà Cattolica scrive:

Le distrazioni, se non sono volontarie, non impediscono la “preghiera profonda”, a condizione che questa nasca e sia sostenuta da una fede viva e da un ardente amore: fede e amore che sono doni dello Spirito Santo e che nessuna tecnica umana può meritare e tanto meno produrre, anche se con l'impegno umano ci si può in qualche misura “disporre” a riceverli più abbondantemente e con più frutto.⁶⁷⁴

Si arriva infine «al punto centrale dell'opposizione [...] tra i metodi di orazione cristiani e le tecniche di meditazione orientale»:⁶⁷⁵ nel cristianesimo l'unione con Dio è donata per grazia; essa può essere facilitata da un metodo di orazione e meditazione, ma non può essere raggiunta in forza della tecnica attuata o in maniera proporzionale allo sforzo compiuto. Lo *yoga* propone esattamente il contrario: è lo

⁶⁷² DÉCHANET, *Yoga per i cristiani*, 57.

⁶⁷³ CIVILTÀ CATTOLICA, «Yoga» e «zen» possono aiutare la meditazione cristiana?, «La Civiltà Cattolica» 141 (2/1990) q. 3355, 13.

⁶⁷⁴ *Ivi*, 14.

⁶⁷⁵ *Ivi*, 15.

sforzo, la perseveranza, il superamento di sé, che permette all'uomo di raggiungere Dio, anzi di scoprirsi Dio.⁶⁷⁶

Perciò, quando ci si interroga sull'apporto che le tecniche orientali di meditazione possono offrire alla preghiera cristiana, bisogna subito chiarire che tale aiuto è sempre secondario e strumentale e appartiene all'ordine dei mezzi, non all'ordine dei fini. Devono quindi essere usate “tanto quanto” sono utili all'unione con Dio, che è il fine a cui tutto dev'essere diretto.⁶⁷⁷

⁶⁷⁶ «Qui l'uomo si salva da sé col suo sforzo; nel cristianesimo l'uomo è salvato da Dio per grazia». *Ivi*.

⁶⁷⁷ *Ivi*, 14-15.

CONCLUSIONI

L'analisi di queste due pratiche religiose è partita dal riconoscimento dell'esistenza di queste due tradizioni millenarie che hanno informato e plasmato la vita e la cultura di interi popoli.

Al termine di questo percorso di ricerca si possono recuperare i criteri che sono emersi lungo il cammino e che permettono di valutare i punti di contatto e quelli di divergenza tra la pratica dello *yoga hindū* e quella della meditazione cristiana.⁶⁷⁸

In primo luogo si può rilevare che l'esperienza meditativa indiana ruota attorno alla tecnica – intesa anche come esperienza acquisita –, alla conoscenza – che sola può permettere il raggiungimento del fine atteso – e al desiderio, su iniziativa dell'uomo, di raggiungere la divinità, più propriamente il Sé o l'Assoluto. Al contrario l'esperienza religiosa cristiana si fonda sull'amore, sulla presenza⁶⁷⁹ e sull'accoglienza della grazia di Dio che prende l'iniziativa e si rivela all'uomo. Come hanno fatto emergere i primi due capitoli, i percorsi delle due esperienze hanno direzioni opposte. Nel cammino spirituale *hindū* l'uomo si mette in ricerca di Dio e il successo del suo traguardo è proporzionale al suo sforzo (tecnica); in quello della fede cristiana è Dio che muove il primo passo e l'uomo si scopre pienamente amato nella misura in cui accoglie questa grazia donata che riconosce essere immeritata (slegata da ogni tecnica).

Nell'ultimo capitolo sono state riportate le riflessioni e le esperienze di alcuni autori e, in ognuna di queste, gli esponenti, anche quelli favorevoli ad una proposta di *yoga* cristiano, hanno sottolineato gli aspetti problematici che portano molti a schierarsi nella posizione di una fondamentale irriducibilità delle due esperienze.

⁶⁷⁸ Padre François-Marie Dermine, frate domenicano di origine canadese, nella sua opera “Mistici veggenti e medium” riporta una interessante sintesi delle specificità dell'esperienza mistica propriamente cristiana a confronto con quelle comuni alle forme mistiche non cristiane, mettendone in risalto in particolare i punti di divergenza. In queste conclusioni ci si riferisce in parte anche a F.-M. DERMINE, *Mistici veggenti e medium. Esperienze dell'aldilà a confronto* (Esperienza e fenomenologia mistica), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003², 454-473.

⁶⁷⁹ Il cristiano conosce veramente Dio, ma questa conoscenza è data dall'esperienza che egli fa della presenza reale di Dio nella sua vita, del Dio con lui e per lui. Non si tratta di una conoscenza intellettuale, ma di una conoscenza d'amore.

Essa infatti è innegabile. Come si è visto attraverso il percorso delineato nei capitoli, la categoria di persona, il valore del piano storico e la considerazione della presenza di Dio hanno un valore e una comprensione totalmente diversi.

Nel cristianesimo il concetto di persona è la chiave interpretativa che permette all'uomo di conoscere il mistero trinitario di Dio e conseguentemente il suo stesso mistero di essere umano, un essere creato a immagine e somiglianza del suo creatore. La storia è abitata realmente da Dio che, nel mistero dell'incarnazione, si è rivelato in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, abilitando l'uomo, per mezzo dello Spirito Santo, ad entrare nella comunione d'amore intratrinitaria, come figlio nel Figlio. La storia, quindi, ha un valore assoluto: Dio si coinvolge realmente e liberamente nella storia dell'uomo per interpellarlo e salvarlo nella sua libertà di lasciarsi coinvolgere.

Nell'hinduismo invece l'io cosciente raggiunge la salvezza, o meglio la liberazione, quando acquista la conoscenza che la realtà è illusoria e quindi esso si identifica con l'Io, il Sé Assoluto. La relazione tra l'uomo e la divinità viene meno perché essi in realtà coincidono. Pertanto la storia ha valore relativo, essa è una conseguenza dell'illusione dell'io cosciente che si convince dell'esistenza del molteplice. Dio, poi, manifesta la sua presenza in modo completamente diverso ai suoi fedeli rispetto al cristianesimo. Nella dottrina degli *avatàra*, per esempio, Dio non è totalmente presente, essi sono manifestazioni della divinità che richiamano l'uomo all'ordine del *dharma*, che supera ogni situazione e ogni tempo indicando quella concezione di Dio che è, come lo definisce D'sa, Uno-Tutto.⁶⁸⁰

Ora, giunti alla fine, si possono proporre alcune considerazioni conclusive.

In primis è da considerare che il dialogo con l'Oriente, a livello culturale e religioso, è solo all'inizio. La conoscenza di questa cultura plurimillenaria non può essere esaurita in qualche decennio e forse – viene da pensare – nemmeno in qualche secolo. L'esigenza di conoscere e andare incontro a questa realtà rimane una priorità – tanto più in un'epoca globalizzata come quella contemporanea – ma, come considera Dupuis, bisogna tenere conto che non è possibile affrontare un vero dialogo se le due parti non rimangono autenticamente se stesse e questo implica una tensione; una tensione che deve essere sostenuta, vissuta e mai esaurita se si vuole condurre un dialogo autentico.

⁶⁸⁰ Cf. D'SA, *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto*, 92-94.

In secondo luogo, come la testimonianza di Dupuis sul monaco Le Saux ha sottolineato, l'esperienza concreta (la prassi) – certamente necessaria per conoscere autenticamente la religione *hindū* – non basta. Essa è il primo scalino per poter comprendere i fratelli orientali, ma una sana conoscenza della realtà tocca tutti gli aspetti dell'uomo; non solo il suo corpo, ma anche il suo cuore e la sua mente. Per questo, poiché le due pratiche si sono sviluppate in culture storiche e categorie interpretative completamente differenti, il raggiungimento di alcune definizioni concettuali comuni, che permettano alle due esperienze religiose di trovare un terreno d'incontro di dialogo linguistico, è un traguardo che non può essere tralasciato per raggiungere una comprensione e un arricchimento reciproco.

La riflessione di Dupuis a tal riguardo è molto arricchente. La sua lettura dell'esperienza yogica alla luce di Gesù Cristo apre sicuramente una strada di incontro tra le due esperienze del mistero divino e permette allo *yoga* di essere letto come esperienza abitata dai *semina verbi*. Se effettivamente, come dice il gesuita, Gesù include e supera l'esperienza dell'unità uomo-Dio ricercata nello *yoga*, allora, nell'esperienza di fede in Cristo, lo *yoga* viene allo stesso tempo invero e superato.

Il fascino che le pratiche orientali suscitano in Occidente e in particolare in molti cristiani, non può essere etichettato come una semplice moda. Esso manifesta una esigenza, una sete che chiede di essere ascoltata, prima ancora che soddisfatta. Se Dio è realmente presente per i suoi figli ed è realmente presente nella storia dei suoi figli allora il rapporto che egli instaura con essi non è estraneo alla situazione storica che essi vivono, alla loro quotidianità, alla loro esperienza di vita reale. La preghiera allora, autentica relazione con Dio Padre, è chiamata a realizzarsi tenendo conto di questo. In un momento storico in cui in Occidente tutto sembra poggiare su frenesia, rendimento economico, successo personale, razionalità scienziata, precarietà, viene da pensare che Dio richiami l'uomo a riscoprire la quiete, il silenzio, la pace, la distensione, la stabilità, l'equilibrio; valori che appartengono alla tradizione orientale da millenni e che vanno riscoperti nella pratica meditativa occidentale.

In merito alla possibilità concreta per un cristiano di praticare gli esercizi dello *yoga*, per prima cosa non se ne possono sottovalutare assolutamente i rischi. I diversi autori riportati nel terzo capitolo hanno espresso il pericolo delle derive di questa pratica quando non è correttamente orientata verso l'unico fine possibile: Gesù

Cristo, che ci svela il volto di Dio Padre. Questo è il centro di qualsiasi pratica meditativa, essa ha e deve avere lo scopo di condurre a Dio. Quindi, anche quando l'esercizio dell'ascesi porta il meditante a rientrare in se stesso, questo movimento non può terminare lì, perché, come ricorda Sant'Agostino, noi non siamo Dio, quindi dobbiamo superare noi stessi e andare incontro all'Altro. La proposta dei primi scalini dello *yoga*, come li definisce Patañjali, quelli che riguardano il controllo della posizione del corpo e del respiro, possono – se eseguiti con questa consapevolezza – realmente essere d'aiuto per il fedele che intende raccogliersi e mettersi alla presenza di Dio. Questo lo riporta chiaramente anche la Lettera *Orationis formas* della Congregazione per la Dottrina della fede che, come si è visto, li considera un metodo che può essere utile se propedeutico all'incontro col Padre in Cristo. Certo è da tener conto che tale metodologia può essere una accanto ad altre da prediligere (lettura della Sacra Scrittura, invocazione dello Spirito Santo o del nome di Gesù, meditazione di un mistero della vita di Cristo, ...).

A tal proposito si può anche ritenere che lo *yoga* non sia una pratica alla portata di tutti. Esso può rispondere, come espressione di metodo, ad alcune sensibilità, ma, come consigliano sia molti autori spirituali cristiani sia diversi *guru hindū*, deve essere praticato con coscienza e sotto la guida spirituale di un maestro. Pertanto un cristiano che intenda utilizzare questo metodo di raccoglimento meditativo dovrebbe avere ben chiara la strada che sta intraprendendo - dovrebbe cioè avere una buona conoscenza teologica in merito allo *yoga hindū* e alle derive a cui esso può portare –, dovrebbe essere accompagnato e guidato in questo cammino, proprio per evitare di incappare in quei pericoli che nel terzo capitolo sono stati ben evidenziati, e infine dovrebbe farlo esclusivamente se lo trova veramente necessario e arricchente per la sua fede e santificazione personale. In ogni caso già nella tradizione spirituale cristiana, come si è potuto vedere, esistono delle pratiche – per esempio l'esicasmo – che conducono all'unione con Dio senza dover necessariamente attingere alle tecniche orientali. L'incontro con la tradizione *yoga* è uno stimolo a recuperare queste esperienze meditative che appartengono alla fede cristiana.

La dimensione spirituale dell'uomo è una realtà concreta e delicata. In essa ha sede il suo intimo più profondo nel quale abita Dio. Il riferimento alla tradizione spirituale cristiana consente di accedervi in maniera adeguata, evitando pratiche

spirituali altre che assunte troppo superficialmente rischiano di condurre a derive imprevedibili. Il rischio della pratica dello *yoga* come “strumento” da parte degli occidentali, che non vi sono così avvezzi, è quello di non riuscire a percepire quando quella sottile linea, che solo una lunga esperienza può imparare a riconoscere e tracciare, viene superata, impedendo di fatto all’uomo di rimanere integro pur aprendosi al mistero di Dio. Infatti, per quanto Déchanet proponga uno *yoga* che lui definisce come “neutro” o “naturale”, questo senso di naturalezza, che potrà essere reale nell’esperienza religiosa cristiana da parte dei fedeli di origine indiana, non lo è automaticamente anche per i fedeli occidentali che hanno una sensibilità completamente differente dai primi.

Per concludere, il criterio fondamentale che ogni cristiano deve considerare è la relazione con Gesù Cristo nella quale è possibile la piena unione d’amore con Dio Padre. Mantendo l’origine – la grazia donata – e il fine – l’unione reale nella differenza di creatore a creatura – della preghiera cristiana in ogni forma di meditazione, si può sperimentare autenticamente e condividere concretamente l’amore di Dio Padre nello Spirito di Cristo.

BIBLIOGRAFIA

BALTHASAR H.U. VON ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, Ancora, Milano 1986.

— , Una meditazione... piuttosto un tradimento, in H.U. VON BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, Ancora, Milano 1986.

BERNARD CH. A., *Meditazione* in S. DE FIORES – T. GOFFI (a cura), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994⁶.

BOCCALI G. – PIERUCCINI C., *Induismo*, Mondadori Electa, Milano 2008.

BORRIELLO L., *Ascesi-Ascetica* in L. BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2016.

— , *Mistica come pienezza dell'uomo*, in L. BORRIELLO ET ALII (a cura), *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

— , *Mistica Cristiana*, in L. BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2016.

— , *Vita Mistica*, in L. BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2016.

BOUYER L., *Mistiche cosmiche e mistiche interpersonali*, in H.U. VON BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, Ancora, Milano 1986.

CALATI B., *Preghiera*, in L. BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2016.

Catechismo della Chiesa Cattolica n. 2014, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012.

CIVILTÀ CATTOLICA, «Yoga» e «zen» possono aiutare la meditazione cristiana?, «La Civiltà Cattolica» 141 (2/1990) q. 3355.

CLÉMENT O., *L'altro, questo mistero di unità e di differenza*, in H.U. VON BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, Ancora, Milano 1986.

COMANDINI F., *Meditazione cristiana. Dallo “yoga cristiano” alla “preghiera del cuore”*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2020.

CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et Spes* 22, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, 1/1319-1644.

—, cost. dogm. *Dei Verbum*, 18 novembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum* 1/872-911.

—, cost. past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum* 1/1319-1643.

—, cost. dogm. *Lumen Gentium* 16, 21 novembre 1964, in *Enchiridion Vaticanum* 1/284-456.

—, dich. *Nostra aetate*, 28 ottobre 1965, in *Enchiridion Vaticanum* 1/853-871.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lett. *Orationis formas*, 15 ottobre 1989, in *Enchiridion Vaticanum* 11/2680-2716.

COZZI A., *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009.

DAHLER E., *I fondamenti filosofici delle tecniche orientali di meditazione*, in H.U. VON BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, Ancora, Milano 1986.

DANIEL-ANGE, *Al di dentro o al di là del volto? Il corpo e la persona...*, in H.U. VON BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, Ancora, Milano 1986.

D’ANTIGA R., *Esicasmò*, in L. BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2016.

—, *Oriente Cristiano*, in L. BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2016.

D’Sa F. X., *Dio, l’Uno e Trino e l’Uno-Tutto. Introduzione all’incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia 1996.

DE FIORES S., *Spiritualità contemporanea*, in S. DE FIORES – T. GOFFI (a cura), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994⁶.

DE SUTTER A., *Mistica* in E. ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Città Nuova, Roma 1992¹.

DEL GENIO M.R., *Mistica*, in L. BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2016.

DÉCHANET J.-M., *Yoga per i cristiani*, Paoline, Roma 1980⁶.

DERMINE F.-M., *Mistici veggenti e medium. Esperienze dell'aldilà a confronto* (Esperienza e fenomenologia mistica), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003².

DUPUIS J., *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Cittadella Editrice, Assisi 1989.

FLOOD G., *L'induismo. Temi, tradizioni, prospettive*, Giulio Einaudi editore, Torino 2006.

FORESTI F. - BORTONE E., *Meditazione* in E. ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Città Nuova, Roma 1992¹.

GENTILI A., *Meditazione cristiana e prassi meditative asiatiche* in E. ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Città Nuova, Roma 1992¹.

GNOLI R. (a cura), *Bhagavad-gita. Il Canto del Beato*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1987.

HÄRING B., *Preghiera*, in S. DE FIORES – T. GOFFI (a cura), *Nuovo dizionario di Spiritualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994⁶.

HERRÁIZ M., *Meditazione*, in L. BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2016.

INTROVIGNE M., *Yoga*, in L. BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2016.

LADARIA L. F., *Antropologia teologica*, Piemme-Pug, Casale Monferrato-Roma 1986.

MASSON J., *Yoga/Zen*, in S. DE FIORES – T. GOFFI (a cura), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994⁶.

MOIOLI G., *Mistica cristiana*, in S. DE FIORES – T. GOFFI (a cura), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994⁶.

MONLÉON A.-M. DE, *Tutta la pienezza di Dio*, in H.U. VON BALTHASAR ET ALII, *Dalle sponde del Gange alle rive del Giordano*, Ancora, Milano 1986.

NOCENT A., *Le Saux Henri*, in L. BORRIELLO ET ALII (a cura), *Nuovo Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2016.

PANCIERA S., *Lo yoga come via. Un contributo spirituale anche per i cristiani*, Gabrielli editori, Verona 2017.

PANIKKAR R., *Il dharma dell'induismo. Una spiritualità che parla al cuore dell'Occidente*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2006.

—, *Opera Omnia*, a cura dell'Autore e di M. Carrara Pavan, vol. VI/2: *Dialogo interculturale e interreligioso*, Jaca Book, Milano 2013.

—, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Cittadella, Assisi, 1989.

PAPALI C. B., *Induismo* in E. ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. II, Città Nuova, Roma 1992¹.

PATAÑJALI, *Yogasūtra*, a cura di F. Squarcini, Giulio Einaudi editore, Torino 2015.

PIANO S. (a cura), *Bhagavad-gītā. Il canto del glorioso Signore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994. 26

—, *Hinduismo: elementi fondamentali caratterizzanti la tradizione hindū*, in CENTRO DI STUDI RELIGIOSI COMPARATI EDOARDO AGNELLI, *Hinduismo e cristianesimo in dialogo*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2004.

PISANI V., *Le letterature dell'India*, Sansoni, Firenze 1970.

POLI F., *Induismo. I testi della Tradizione – II. Il Mahābhārata*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000.

REGAZZONI M., *Preghiera*, in E. ANCILLI (a cura), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol III, Città Nuova, Roma, 1992¹.

RIES J., *La coscienza religiosa*, Jaca Book, Milano, 2016.

RIZZI C. (a cura), *Bhagavad-gītā. Il Canto del glorioso Signore*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006.

SANNA I., *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994⁵.

SCALABRINO BORSANI G., *La filosofia indiana*, Vallardi, Milano 1976.

SCOGNAMIGLIO E., *Homo religiosus et symbolicus. Breve introduzione alla storia delle religioni*, Elledici, Torino, 2012.

SIRTORI V. (a cura), *Dizionario dell'Induismo*, Garzanti Editore, Milano 1995.

SPICQ G., *Dio e l'uomo secondo il Nuovo Testamento*, Edizioni Paoline, Roma, 1969.

ŠPIDLÍK T., *Esicasmò* in E. ANCILLI (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Città Nuova, Roma, 1992¹.

STEFANINI L., *Persona*, in CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (a cura), *Enciclopedia filosofica*, vol. III, G. C. Sansoni, Firenze 1957.

STIETENCRON H. VON, *Hinduismo*, a cura di A. Pelissero, Morcelliana, Brescia 2002.

TARDAN-MASQUELIER Y., *Lo spirito dello yoga*, De Vecchi, Milano 2007.

VECCHIOTTI I. (a cura), *Bhagavag Gītā. Saggio introduttivo*, Ubaldini, Roma 1964.

VERLINDE J.-M., *Da Cristo al Guru andata e ritorno. L'esperienza di un cercatore di Dio*, Paoline, Milano 2011.

SITOGRAFIA

TRIANNI P., *L'ashram di Shantivanam: un incontro tra cristianesimo e induismo*, http://www.dimitalia.com/shantivanam_57.html, 16 luglio 2011 (16 aprile 2021).

SQUARCINI F., *Curriculum*, <https://www.unive.it/data/persone/7607409/curriculum>, (5 ottobre 2020).

MITRA P., *Dravida*, www.treccani.it/enciclopedia/dravida_%28Enciclopedia-Italiana%29/, (31 luglio 2020).

Messaliani, in Treccani Enciclopedia on line, <https://www.treccani.it/enciclopedia/messaliani/>, (15 maggio 2021).

INTROVIGNE M. - ZOCCATELLI P. (a cura), *Dimensioni del pluralismo religioso in Italia (2020)*, <https://cesnur.com/dimensioni-del-pluralismo-religioso-in-italia/>, 2020, (12 aprile 2021).

INDICE

INTRODUZIONE	3
CAPITOLO PRIMO.....	9
LO YOGA HINDŪ.....	9
1. Le origini	9
1.1. La civiltà dell'Indo	9
1.2 Il termine “yoga” e le sue accezioni	10
2. Il ruolo dello <i>yoga</i> nella tradizione filosofica <i>hindū</i>	12
2.1. I <i>darshana</i> ovvero le visioni filosofico-religiose <i>hindū</i>	12
2.2. I fini dello <i>yoga</i>	17
2.3. Le vie dello <i>yoga</i>	19
3. Il concetto di Dio e di uomo nello <i>yoga hindū</i>	21
3.1. I <i>Veda</i> e la rappresentazione cosmica di Dio.....	22
3.2. Hinduismo classico e <i>Bhagavad-gītā</i>	24
4. Conclusioni	30
CAPITOLO SECONDO.....	35
LA MEDITAZIONE CRISTIANA	35
1. La specificità della preghiera cristiana: la relazione Dio - uomo e il concetto di persona.....	35
1.1. L'uomo immagine di Dio	35
1.2. La categoria “persona” come chiave interpretativa della relazione Dio-uomo.....	36
1.3. Dio Uno e Trino: l'incarnazione culmine della rivelazione divina e del processo storico-salvifico.....	39

1.4. La comunione nello Spirito	43
2. L'unione mistica con Dio	43
2.1. La vocazione dell'essere umano	43
2.2. Esperienza mistica ed esperienza del Mistero	44
2.2.1. <i>Le caratteristiche della mistica cristiana</i>	46
2.3. La meditazione come disposizione alla ricezione della grazia divina	48
2.4. Unione intellettuale e unione d'amore	50
2.5. L'esicasmò	52
CAPITOLO TERZO	57
LE OPPORTUNITÀ E LE CRITICITÀ DI UNO <i>YOGA CRISTIANO</i>	57
1. Premesse	57
2. Le opportunità di uno <i>yoga</i> cristiano: alcune proposte di conciliazione delle due tradizioni	61
2.1. <i>Shantivanam</i>	61
2.2. Jean-Marie Déchanet: la proposta di uno <i>yoga</i> cristiano	64
2.3. Silvana Panciera: «lo <i>yoga</i> , patrimonio dell'umanità»	69
3. Limiti e pericoli di uno <i>yoga</i> cristiano	70
3.1. Etienne Dahler: i limiti di uno <i>yoga</i> cristiano	70
3.2. Daniel-Ange: il corpo e la persona, un'incompatibilità di fondo	74
3.3. Albert Marie de Monléon: l'insostituibilità della grazia	77
3.4. Olivier Clément: l'importanza dell'Altro e dell'altro	80
3.5. Louis Bouyer: la mistica che apre all'Altro	81
3.6. Hars Urs von Balthasar: la necessità di una risposta cristiana	82
3.7. Raimon Panikkar: una voce fuori dal coro	83
4. Lo <i>yoga</i> alla luce di Gesù Cristo: il contributo di Dupuis	87
4.1. Il modello Gesù- <i>yogi</i>	89

4.2. Il modello Gesù della mistica advaita	91
4.3. L'esperienza di Henri Le Saux	94
4.3.1. <i>Alcune considerazioni finali rispetto alle riflessioni di Le Saux</i>	97
5. Il magistero	98
4.1. «Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della meditazione cristiana»	99
4.2. «“Yoga” e “zen” possono aiutare la meditazione cristiana?»	108
CONCLUSIONI	115
BIBLIOGRAFIA	121
SITOGRAFIA	127
INDICE	129



ISTITUTO SUPERIORE
DI SCIENZE RELIGIOSE
GIOVANNI PAOLO I

Dichiarazione di originalità del testo

Il/la sottoscritto/a Gaia Torresini

nato/a a Treviso il 09/08/1991

matricola 12328, iscritto/a al VI. anno presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose Giovanni Paolo I, nel consegnare la tesi per il conseguimento della

☐ Laurea

☒ Laurea Magistrale

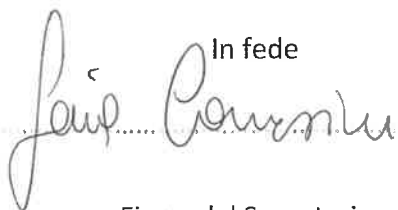
dal titolo:

“Yoga hindū e meditazione cristiana. Origine, fine ed eventuali compatibilità delle due pratiche religiose”.

dichiara di essere l'autore dell'intero testo finale e che tale testo non è stato consegnato, né *in toto* né in parte, per il conseguimento di un altro Titolo accademico o Diploma in qualsiasi Università o Istituto universitario.

In caso di plagio e di falsa dichiarazione sono consapevole delle sanzioni previste dalla Facoltà Teologica del Triveneto che comportano l'annullamento dell'esame e del titolo.

Data 27/05/2021

In fede


Firma del Segretario