

Il buddismo di Raimon Panikkar

Presentazione del libro “Buddhismo” - volume V dell’Opera Omnia di Raimon Panikkar.

Il volume è diviso in due parti: la prima consta di tre articoli: “Vuoto e pienezza nelle tradizioni buddhista, hindū e cristiana”, una comparazione semantica di tre termini, *śūnya - pūrṇa - plērōma*, specifici delle nominate tradizioni, evidenziando la relazione fra i concetti di vuoto e di pieno; “Il destino della civiltà tecnologica”, un abbozzo degli esiti della presente civiltà, già adombrati da un’antica leggenda buddista indiana pressoché inedita; “Il sorriso del Buddha”, una disamina della potenzialità espressiva del silenzio, illuminato dal sorriso di fronte al quesito dell’incomunicabilità. La seconda parte riproduce interamente il testo “Il silenzio di Buddha – un a-teismo religioso” già pubblicato come libro autonomo, che può essere considerato la summa del buddismo di Panikkar, e che pertanto è il testo cui faccio riferimento. Il libro è molto articolato e complesso, è sufficiente scorrere l’indice per rendersene conto, non avrebbe senso farne qui una panoramica necessariamente superficiale o tentare di estrapolare frammentarie citazioni: lascio al lettore il compito di istaurare un rapporto personale diretto con il testo, e mi limito a esaminare brevemente alcune questioni che a parer mio fanno da sfondo o da contorno alla sua lettura.

1. È sovente citata un’espressione di Panikkar *“Sono partito cristiano, mi sono scoperto hindū e ritorno buddhista, senza cessare per questo di essere cristiano”*, che per alcuni rappresenterebbe una sintesi esemplare del suo percorso spirituale: penso che fosse invece una frase a effetto, quasi un gioco con le parole, di quelli che lui amava ogni tanto buttare come a caso in un discorso, per scuotere l’ascoltatore o il lettore, e catturarne l’attenzione immediata. Il suo percorso spirituale, infatti è ben più profondo, stratificato e ramificato di quanto possa render conto uno slogan come quello, il cui dato più saliente e il motivo per cui lo cito è, semmai, l’affermazione implicita di un filo conduttore ininterrotto che percorre dall’inizio alla fine la vita dello spirito nell’esperienza di Panikkar. Anche se non penso che l’interrezza della vita di un essere umano possa essere descritta da un unico aggettivo qualificativo, sono d’altronde convinto che l’aggettivo “cristiano” sia il solo che può descrivere il timbro della voce con cui Panikkar ha parlato nel corso di tutta la sua vita agli altri e a se stesso, come appare evidente a chiunque legga gli estratti dei suoi diari intimi, recentemente pubblicati dalla Jaca Book con il titolo di *“L’acqua della goccia – Frammenti dai diari”* a cura di Milena Carrara Pavan. Certo Panikkar ha arricchito il termine “cristiano” di sfumature di significato, alcune inaudite prima di lui, ma sarebbe far torto alla sua intenzione originaria e alla sua fedeltà a essa, e precludersi la possibilità di comprendere il senso unificante del suo discorso, ignorare che è, dall’a alla zeta, un autore cristiano. Il cristianesimo è lo strumento che Panikkar suona. Se ascol-

tiamo i Notturmi di Chopin non c'è bisogno di pensare durante il tempo dell'esecuzione che stiamo ascoltando il suono di un pianoforte, ma neppure possiamo prescindere da quel dato, costitutivo di quella musica. Non è dunque questione se e quanto Panikkar sia stato dottrinalmente cristiano, ma di quali armonie e tonalità sia stato capace di trarre da e con quello strumento, con il quale ha suonato la musica di una vita intera: questo intendeva, quando invitava, anche nel valutare la sua opera, a concentrarsi sull'ortoprassi piuttosto che sull'ortodossia. Proprio per questo ha voluto anteporre a ogni volume della sua Opera Omnia un editoriale che inizia con parole che val la pena di citare: "Tutti gli scritti che ho l'onore e la responsabilità di presentare non nascono da una semplice speculazione, ma sono piuttosto autobiografici, ispirati cioè da una vita e da una *praxis* e solo successivamente plasmati in scrittura".

2. Dunque questo libro è un libro cristiano che tratta di buddismo. Ne abbiamo la riprova fin dalla genesi del titolo, che ripercorro brevemente. Il primo spunto si trova in un articolo della prima metà degli anni '60 del secolo scorso, *Buddhismo e ateismo* comparso nel IV volume dell'enciclopedia *L'Ateismo contemporaneo*, pubblicata a cura della Facoltà filosofica della Pontificia Università Salesiana di Roma fra il 1967 e il 1970. Quel primo abbozzo prende forma di uno studio indipendente nel libro *El silencio del Dios* (Madrid 1970), completamente rielaborato nel volume in italiano *Il silenzio di Dio – la risposta di Buddha* (Roma 1985) che prende poi la sua definitiva forma come *Il silenzio di Buddha – un a-teismo religioso* (Milano 2003), oggi inserito nell'Opera Omnia.

La questione che sta alla base dell'incontro di Panikkar con il buddismo è quindi il *silenzio di Dio*, considerato dal punto di vista della condizione dell'uomo in attesa e in ascolto della (di una) parola di Dio. È evidente che si tratta di una posizione congeniale a un cristiano ma non pertinente a un buddista. Nessun buddista, all'epoca di Buddha come oggi, può sentire il problema del silenzio di Dio, men che meno nei termini, urgenti e problematici, con cui la tradizione culturale occidentale ce lo consegna. Per quanto riguarda Dio, per variegata e contraddittoria possa esserne la concezione, di segno affermativo o negativo, dai giorni di Abramo ai nostri, essa è il prodotto di un genere di fede di cui non c'è traccia in nessuna forma di buddismo. Scrive infatti Panikkar (pag.185) che, secondo certi testi della tradizione buddista, Buddha non diede risposta di sorta ad alcune domande, fra le quali ne cita in particolare quattro relative all'eternità del mondo, alla sua finitezza, all'esistenza dopo la morte e all'identità fra anima e corpo, ma, aggiunge «è importante osservare come il problema dell'esistenza di Dio non appaia esplicitamente menzionato. D'altra parte, gli Dei sono costantemente nominati nella tradizione buddhista, ma non corrispondono a quanto la tradizione monoteista intende per "Dio". Nei confronti di questo tipo di Dio, il silenzio del Buddha è totale, perché non riconosce neppure lo spazio creato dalla domanda». In altre parole, è la domanda a esse-

re assente, manca l'impulso che la stimola. In tutte le forme che la tradizione religiosa abramitica ha assunto, c'è Dio all'origine e alla fine della vicenda umana, vista nella prospettiva della salvezza. Non solo, anche la tradizione filosofica occidentale, anche quando si occupa esclusivamente dell'umano, non prescinde dal mantenere sullo sfondo il problema di Dio. A mo' d'esempio basta ascoltare cosa dice, in una celeberrima intervista del 1966 un filosofo certo non teista come Heidegger: «... *la filosofia non potrà produrre nessuna modificazione immediata dello stato attuale del mondo. E questo non vale solo per la filosofia, ma per ogni riflessione e per ogni aspirazione degli uomini. Solo un Dio, ormai, può aiutarci a trovare una via di scampo. Vedo, come unica possibilità di via di scampo, questo: preparare, nel pensiero e nella poesia, una disponibilità e una prontezza per l'apparizione del Dio oppure per l'assenza, il dis-stanziarsi, del Dio nel tramonto; in modo che il nostro destino non sia quello, per dirla brutalmente, di "crepare", ma che sia, se dobbiamo tramontare, quello di tramontare al cospetto del Dio assente*».

È questo stato o disposizione d'animo a essere assente nella prospettiva della salvezza dal punto di vista buddista. Anche quando il buddismo assume forme di fede che fanno riferimento a una forza salvifica trascendente di fronte alla constatazione dell'inermità dell'io umano soggettivo, come per esempio nel cosiddetto amidismo, siamo in presenza di una concezione della trascendenza che niente a che fare con il rapporto con Dio. Per usare una categoria interpretativa che dobbiamo a Panikkar, va senz'altro detto che Buddha non è l'equivalente omeomorfo di Dio (né, per inciso, di Cristo), ossia non svolge neppure lontanamente, in nessuna delle forme del buddismo, la funzione di Dio: la quale, nel buddismo, semplicemente non c'è. In questo senso, non è pertinente, da un punto di vista buddista, dire che il buddismo è ateo: l'ateismo, infatti, è il prodotto di un pensiero (prevalentemente occidentale) che presuppone una concezione di Dio, altrimenti non avrebbe senso negarlo. Si potrebbe dire che a un ateo Dio manca e la professione di ateismo lo sostituisce. La questione del rapporto fra il buddismo e Dio si pone se mai da un punto di vista cristiano, va affrontata con la cautela e la precauzione con cui Panikkar ne parla diffusamente nella prima parte del testo, segnalata in sintesi dal risalto che dà all'alfa privativo evidenziato dal trattino separatore. Se si afferma che il buddismo è ateo si sta semplicemente dicendo che l'alfa privativo indica la mancanza di ogni discorso su Dio, non l'affermazione della sua negazione. Se dovessi dire con mie parole qualcosa sul rapporto fra buddismo e Dio, direi soltanto che non sussiste, e che il buddismo è una religione senza Dio a cui Dio non manca.

3. Per quanto riguarda il silenzio, mi limito a sottolineare un aspetto. La questione del silenzio di Dio assume nella cultura religiosa occidentale (uso questa grossolana categoria per necessità di semplificazione) una colorazione drammatica quando si pone come l'equivalente iconico del pro-

blema della teodicea: Dio tace di fronte alla domanda sgomenta della creatura ferita dalla presenza del male nel creato, dentro e fuori di sé. Quel silenzio di Dio è stato spesso filosoficamente interpretato come segno della sua non esistenza. Solo alcuni mistici hanno potuto (possono) interpretare il silenzio di Dio come sua parola, senza mistificare sostituendola con la propria. D'altro canto il silenzio non è mai stato un problema per nessuna delle forme religiose dell'India, ivi compreso il buddismo, ma semmai una risorsa. In India la divinità ha assunto e mantiene forme pressoché infinite, ragion per cui manca proprio quella di Dio come ente unico, personale, assoluto, che annullerebbe tutte le altre e il cui silenzio potrebbe essere fonte di sgomento e di dubbio ontologico: pertanto non viene in mente di annoverare il silenzio di un Dio come possibile indizio della sua inesistenza.

Qual è allora il senso di porre la domanda sul silenzio di Dio per avere una risposta buddista, se non rientra nella vocazione buddista interrogarsi sul problema di Dio e quindi sul suo silenzio? Credo sia per questo motivo che Panikkar ha abbandonato il pur suggestivo titolo di *Il silenzio di Dio – la risposta di Buddha*, rendendosi conto della sterilità dell'aporia che configura.

Dismessa la finzione letteraria di chiedere a Buddha di rispondere al o sul silenzio di Dio, Panikkar nondimeno si rivolge al buddismo per trovare strumenti che lo aiutino a esaminare da diversa angolatura e separatamente il problema di Dio e del silenzio. A differenza del cristianesimo, della spiritualità hindū e della tradizione filosofica occidentale, materiali in diversa misura costitutivi della sua formazione originaria, il buddismo è per Panikkar un incontro della maturità, scevro da retaggi identitari e di appartenenza. Egli può così andare liberamente in cerca di quel che non trova altrove, e di cui riconosce l'utilità per comporre e consolidare la propria visione integrale (cosmoteandrica) dell'Uomo.

La questione allora è: come può il buddismo, libero dal problema di Dio, essergli utile per affrontarlo? La risposta sta, evidentemente, nel modo in cui ho posto la domanda. Penso che un cristiano non possa liberarsi dal rapporto con Dio senza smettere di essere cristiano. Ma può, credo, essere libero nel rapporto con Dio, e per far questo il buddismo gli può essere metodologicamente utile. Usare il buddismo come metodo ermeneutico è infatti ciò che Panikkar fa in questo libro. Tramite l'interpretazione di testi originali, citati con rigore e ampiezza, espone quelli che lui coglie come gli elementi essenziali della descrizione della Via di Buddha, come è stata esposta nei *sūtra* e nei commentari. Il criterio della cernita è portare in risalto quei temi e quei termini del linguaggio buddista che servono a compiere l'opera, che gli sta a cuore e si prefigge, di de-ontologizzazione dell'assoluto senza cadere nel relativismo. Presupposto di questo lavoro è il riconoscimento del buddismo come religione, con identica dignità senza sfumature gerarchiche rispetto al cristianesimo. Solo così l'uso di alcuni strumenti che il buddismo offre diviene lecito e opportuno al servizio

della verità che nessuno possiede, evitando di cadere nell'opportunismo manipolatorio o nella confusione sincretista. L'uso onesto di questi strumenti, che sono qui di genere speculativo, come le riflessioni sulla non sostanzialità del sé, sull'ineffabilità della méta, sull'interdipendenza dei fenomeni, sull'impossibilità di ogni forma di appropriazione, tutte sostenute da riferimenti testuali, non implica infatti una surrettizia adesione al buddismo da parte dell'Autore, né uno sfocamento della sua identità cristiana: anzi, serve a chiarificarla e ravvivarla. La capacità di Panikkar di compiere questo genere di rischiosa operazione con ardore sincero e fedeltà alle fonti è un elemento, per me il più stimolante, della sua grandezza.

4. Se dunque Dio non è patrimonio comune di buddismo e cristianesimo, lo stesso non si può dire del silenzio, l'altro tema che Panikkar affronta in questo libro. Rimando alla lettura del volume che esamina il tema, particolarmente caro all'Autore, da diverse angolazioni. Per parte mia, accenno appena un argomento che necessita di ben maggior riflessione e approfondimento, non possibile in questa occasione. Sia nel buddismo che nel cristianesimo è centrale la prospettiva della salvezza, che determina il modo di stare al mondo. Pur nelle differenti concezioni, credo ci sia qualcosa che accomuna le due vie, ed è quello che Simone Weil chiama l'opera di decreazione del mondo. In poche parole, come stare al mondo senza farne propri i valori, senza negarlo, senza inseguire l'immaginazione di un altro mondo sostitutivo e alternativo. In termini buddisti è la via nel mondo di chi non s'illude circa la realtà del mondo, via mediana fra gli estremi del nichilismo e del sostanzialismo, enunciata fin dal primo sermone di Buddha e poi riaffermata nei secoli in varie declinazioni. In termini cristiani è, forse, la presenza nel mondo sostenuta dalla consapevolezza che "il mio regno non è di questo mondo" senza che questo la renda insignificante dal rimando escatologico e dalla speranza a esso connessa.

In questa prospettiva di salvezza, tanto il buddismo che il cristianesimo hanno prodotto, nel corso dei secoli della loro storia, un incalcolabile numero di parole e nello stesso tempo tanto l'uno quanto l'altro hanno indicato nel silenzio il modo principe per esprimere e comunicare la pace oltre la "guerra-e-pace", segno della presenza della persona religiosa nel mondo.

Per quanto riguarda il buddismo, il silenzio non è sempre e solo apofatico. Non c'è solo il silenzio rispetto all'indicibile cui nel buddismo a volte si allude, provvisoriamente, con il fonema *nirvāṇa*: l'indicibile è tale perché è inaudibile (nonché intoccabile, impensabile...), e dunque di quel silenzio nulla ha senso dire.

Si può invece provare a parlare del silenzio come risposta che depotenzia la domanda fino a vanificarla, e Pannikar lo fa magistralmente nel libro. Si può anche parlare di un altro genere di silenzio, che chiamerei silenzio trasportato dalla parola. La funzione della parola, sia essa i versi di un

sūtra, la glossa di un commentario, il suono di un *mantra*, la eco delle voci di un *kōan*, la viva voce di un buon amico, non è quella di costituire un tassello della verità, è (dovrebbe essere) quella di silenziare la mente. Chi è sincero sa che non si può dire la verità, né parlando né tacendo. Il che non vuol dire che non si possa far altro che mentire riguardo alla verità. Si possono infatti usare parole per liberare la mente dalla tirannia della parola, si possono produrre pensieri per liberare la mente dalla tirannia del pensiero. Tutte le cosiddette scuole buddiste, ciascuna con i metodi che ritiene più adeguati, si servono delle parole per liberare l'uomo dalla tirannia del *logos*.

Infine, è indispensabile nominare il silenzio come pratica, senza la quale il buddismo semplicemente non ci sarebbe. Panikkar, nella cui vita quotidiana la meditazione silenziosa ha rappresentato una costante, ne accenna appena, nel libro, ma del resto essendo una pratica c'è ben poco da dire in proposito, meno si dice meglio è. Per pratica intendo il concorso di corpo e mente nell'assumere la posizione del silenzio, che per quanto riguarda il corpo significa immobilità seduta e per quanto riguarda la mente abbandono di ogni attività intenzionale e riflessa dell'intelletto, della fantasia, della memoria, in condizione di vigile presenza. La pratica che il buddismo indiano chiama *dhyāna* e che per quanto mi consta prende la forma e il nome di *zazen*, che poi significa semplicemente, nella trasposizione sino-giapponese, "sedere in *dhyāna*". L'abbandono di ogni pensiero che si affaccia e l'immobilità del corpo non corrispondono al silenzio tombale: le funzioni vitali ci sono tutte, il cuore batte, il respiro respira, il sangue circola, la mente registra e produce. In questa condizione chiamo silenzio la cessazione del dialogo interiore di pensatore pensante e pensiero pensato, di osservatore e osservato. La quotidiana intimità con questo tipo di silenzio è l'unico bagaglio realmente indispensabile sulla via di Buddha.

Concludo qui la mia presentazione con un grato pensiero per la presenza di Raimon Panikkar durante un tratto, pur breve, della mia vita: più che un mazzolino di ricordi, che il tempo altera e sbiadisce, è il loro profumo che continua a tenermi compagnia e a farmi da esempio.