

POSSIBILI APPORTI DELL'INDIA ALLA CHIESA E ALLA CULTURA CRISTIANA

SUMMARIUM. - Dissertatio quam hisce paginis producimus de valoribus quos India offerre posset ad culturam christianam, pronuntiata fuit in recenti congressu missionologico « Sesta Settimana di studi missionari » ab Universitate Catholica Sacri Cordis, Mediolani, apparato (6-10 sept. 1965). — Auctor, P. Cyrillus Bernardus Papali, iam pluribus annis docet hinduismum in Pontificia Universitate de Propaganda Fide, necnon recentius in Pont. Universitate Gregoriana, atque in Facultate nostra, una cum quaestionibus disputatis de religionibus orientalibus (Cf. opus eiusdem: *Hinduismus*, 2 vol., Romae 1953, 1960).

Praecipua valorum capita ab antiqua religione et cultura indiana deprompta examinata haec sunt: primatus spiritus et rerum spiritualium in philosophia hinduistica; excellentia disciplinae cuiusdam ethico-intellectualis ab hinduismo apprime elaborata; de religione conceptus integralis; specialis capacitas animae indiana ad heroismum et magnanimitatem moralem.

Ogni cosa di vero valore ha diritto di cittadinanza nel regno di Dio, scriveva Karl Adam. Perché il regno di Dio abbraccia non solo le anime, ma tutto quanto è uomo, tutto quanto è creato per l'uomo. Cristo è non solo Redentore delle anime, ma anche Restauratore dell'universo. « Infatti — dice S. Paolo — quando Dio assoggettò a Gesù Cristo tutte le cose, non lasciò niente che non fosse a lui soggetto. Tuttavia noi al presente non vediamo ancora come tutte le cose siano soggette a lui ». ¹ Secondo lo stesso Apostolo, tutte le creature, anche quelle inanimate, sospirano, benché inconsciamente, verso quel regno di Dio: « Poiché, dice, la creazione attende con gran desiderio la glorificazione dei figli di Dio. La creazione è stata sottoposta alla vanità, non di sua propria inclinazione, ma per volontà di Colui che ve l'ha assoggettata, con la speranza che la creazione stessa un giorno sarà liberata dalla servitù della corruzione, per aver partecipato alla libertà della gloria dei figli di Dio ». ² Cristo è l'Alfa e l'Omega: come Dio, l'origine e fine del tutto; come Uomo, il centro e coronamento dell'universo: « perché in lui sono state fatte tutte le cose nei cieli e sulla terra, le visibili e le invisibili... Egli è prima di tutte le cose e tutto sussiste in lui.. anzi per mezzo di lui, che ha ristabilita la pace col sangue della sua croce, (il Padre) volle riconciliare con sé tutto ciò che esiste sulla terra e nei cieli ». ³

Solo sotto la luce di questa verità si comprende la piena portata della missione della Chiesa. Il suo primario ed essenziale fine è la eterna salvezza degli uomini. Essa è il Cristo Mistico che deve crescere fino alla fine del mondo, aggregando a sé tutte le anime,

¹ *Ebr.* 2, 8.

² *Rom.* 8, 19-21.

³ *Col.* 1, 15-19.

finché resti, come dice S. Agostino, un solo Cristo che ama il Padre. Questo però non esaurisce l'attività salvifica della Chiesa. Per mezzo delle sue membra essa deve influire sulla società umana e sull'intero ordine temporale e materiale, abbracciando tutto quanto è vero e buono nel mondo e ordinandoli verso Dio. Per questa azione, che è stata chiamata anche « consecratio mundi » la Chiesa non solo nobilita i valori naturali, ma arricchisce se stessa. Perché, benché nella sua natura interna e spirituale la Chiesa è sempre perfetta, nella sua statura esterna e temporale essa deve continuamente crescere e completarsi.

Fu provvidenziale che nei primi secoli della sua vita la Chiesa si trovasse in mezzo al mondo greco-romano che stava ormai disintegrandosi. La Chiesa sola poteva strappare dalla rovina i valori umani di questa grande civiltà e conservarli per le future generazioni. Nel fare ciò essa allo stesso tempo si arricchì di un potente apparato filosofico-giuridico per il pieno svolgimento della sua dottrina e disciplina, di vari riti e costumi per la degna espressione del suo culto, in una parola crebbe in una inquadratura greco-romana. E poi per un millennio non incontrò nessun'altra cultura di gran valore, né sentì il bisogno di nuovi mezzi di espressione. Così sembrava che la sua forma culturale fosse definitivamente *fissata* e la sua crescita per questo riguardo quasi terminata. Non mancarono teologi che credettero che la forma culturale greco-romana fosse diventata così necessaria per la Chiesa che essa non potesse più svestirsene.

Ma questo modo di concepire la Chiesa tradisce una mentalità troppo ristretta. La Chiesa non è ancora diventata un fossile. È proprio quando gli antiquari si affrettano a collocarla in qualche museo che ella prorompe con insolita attività, come abbiamo visto in questi ultimi secoli. Ai nostri tempi però questa effervescenza di incontri culturali e di crescita va attingendo proporzioni fenomenali, come attestano le parole di recenti Pontefici, soprattutto Paolo VI, le discussioni del Concilio Vaticano, l'istituzione del nuovo Segretariato per i non-cristiani. Secondo la mia umile opinione, la nostra età è destinata a diventare una delle tappe più decisive nella storia della Chiesa, proprio per il suo incontro con le grandi religioni e culture dell'Oriente. I tempi e i momenti sono nelle mani del Signore. Non fu colpa di nessuno se la Chiesa non poté incontrare l'Oriente per quindici secoli. L'Occidente fu convertito in pochi secoli, mentre per ancora un millennio il resto del mondo stava apparentemente trascurato. Noi non siamo consiglieri di Dio; tuttavia *arrischio* qualche spiegazione. Alla disintegrazione della cultura greco-romana seguì un disorientamento religioso e un vuoto spirituale in tutto l'Occidente, che esigevano un

rimedio rapido; mentre nell'Oriente qualche forma di religione e una profonda religiosità stavano ancora in pacifica possessione, e potevano servire come una certa disposizione per la grazia salvifica di Dio.

Oggi però le cose stanno cambiando paurosamente. Già dalla metà del secolo scorso l'antica religiosità dell'Oriente sta subendo le forze corrosive del razionalismo e materialismo importati dall'Occidente. Questa crisi è diventata mortale da quando il marxismo ateo si è lanciato sull'Oriente con tutta la sua feroce aggressività. Quasi metà dell'Oriente è già sotto il giogo del marxismo, e l'altra metà sotto la sua minaccia. Un intervento Provvidenziale è diventato quanto mai necessario oggi per salvare i grandi valori spirituali e culturali dell'Oriente. Il dialogo tra la Chiesa e l'Oriente è forse il primo passo di questo intervento.

Nel presente saggio non ci soffermiamo su quello che la Chiesa può portare all'Oriente, ma su quello che l'Oriente può donare alla Chiesa e alla cultura cristiana. Limitiamo la nostra considerazione all'India che sotto l'aspetto religioso-culturale ha un'importanza tutta singolare. L'India è la sorgente di due delle tre grandi religioni non-cristiane, essa con la sua spiritualità ha pervaso tutta l'Asia orientale e lasciato la sua impronta nella cultura di quasi metà dell'umanità. Non possiamo prevedere le forme particolari che i valori spirituali dell'India prenderanno nelle mani della Chiesa, né la profonda trasfigurazione e rinascenza che l'antica cultura indiana subirà sotto il tocco divino del Cristo. Indicheremo soltanto in linee generali le principali caratteristiche religiososociali dell'India che un giorno diventeranno altrettante ricchezze per la Chiesa e la cultura cristiana. Ma a differenza della cultura greco-romana, qui non è questione di raccattare le ossa di un sistema ormai disfatto, ma di trattare con tutto un complesso vivo e vigoroso che è capace di una resistenza formidabile. La Chiesa, quindi, dovrà contentarsi di un lungo e paziente dialogo e un amichevole scambio di valori. Ciò detto presentiamo alcuni dei lati positivi dell'anima dell'India.

I. - PRIMATO DELLO SPIRITO

Il pensiero indiano è tutto dominato dallo spirito. La filosofia indiana non arriva al concetto dello spirito ragionando dalle cose materiali come sembrerebbe più logico. Per essa l'esistenza dello spirito è la cosa più evidente, dalla quale comincia a ragionare in giù verso la materia, e il più delle volte non arriva alla 'terraferma'. La mancanza di radici sulla terra certo la renderà preda di fantastiche aberrazioni, ma quello che intendiamo sottolineare è il carattere spiritocentrico di questa filosofia, il quale è un valore che non può non interessare la Chiesa.

Può la Chiesa trarre qualche vantaggio dalla filosofia indiana come ha fatto dalla filosofia greca? Un giorno un famoso missionologo, da me molto stimato, mi rispondeva a questa domanda: la vera filosofia, disse, è unica dovunque si trovi, e questa è la filosofia perenne della Chiesa la quale quindi contiene tutto quanto è vero nella filosofia indiana; non c'è più niente di nuovo da aspettare. Questa mentalità, oggi un po' meno comune, tradisce una certa confusione di idee: non è la stessa cosa dire che la filosofia della Chiesa è tutta vera, e dire che essa è tutta la verità. Essa deve ancora crescere e perfezionarsi. La filosofia aristotelica ha servito la Chiesa ottimamente, fino a un certo punto. Fondandosi sui criteri dei sensi e sugli oggetti di essi, Aristotele edificò il suo magnifico sistema fino al più astratto concetto di essere e le relazioni universali di esso — tutta una fortezza inespugnabile, montata con accurata logica. Su questo solido fondamento San Tommaso e gli altri scolastici hanno innalzato la loro teologia. Come base della teologia non è facile immaginarne un'altra.

Ma la filosofia aristotelica non entra proprio nel regno dello spirito; non esamina la natura di quella realtà che è lo spirito, suo principio e fine e le sue relazioni con l'Essere Supremo. Oltre ad accennare che dietro l'universo dovrebbe essere un Motore Immobile, essa lascia la questione di Dio e le anime a parte. Questo invece è il campo connaturale della filosofia indiana. Come sistema si deve dire imperfetta, almeno secondo i criteri occidentali: presenta poca consistenza e molte lacune. La ragione è che essa si fida più dell'intuizione che della logica, e l'intuizione procede non per gradini ma per salti e voli. Questi lanci spaziali molte volte si perdono nel vuoto, ma talvolta colpiscono bersagli al di sopra di ogni logica. Colpi felici del genere sono eccezionalmente abbondanti nella filosofia indiana. Vediamo p. es., quello che gli antichi saggi dell'India, prima ancora di Aristotele, avevano intuito su quel Motore Immobile al quale la filosofia aristotelica appena accenna: « Egli muove ma non si muove; è lontano e insieme vicino; sta al di dentro di tutto e sopra ogni cosa »;⁴ « Non Lo si vede, ed Egli vede; non Lo si sente, ma Egli sente; non Lo si pensa, ed Egli pensa; Egli conosce, ma noi non Lo conosciamo »;⁵ « Quello Lo capisce che non Lo comprende; quello invece che Lo comprende non capisce nulla. Perché Egli è *ignoto* all'uomo sapiente, all'ignorante invece è il *noto* ». ⁶ Purtroppo queste sublimi intuizioni in genere finirono in qualche forma di panteismo, unicamente per la mancanza della vera nozione di creazione, che solo la rivelazione ci ha

⁴ *Iça. Upanishad*, vers. 5. — Nella citazione dei Libri Sacri indù (v. anche le note seguenti) usiamo l'*Upanisad series*, t. 10 (*Brihadaranyakopanisad*, Milapore, 1945).

⁵ *Brihad. Upanishad*, III. VIII. 11.

⁶ *Kana Upanishad*, II. 3.

sicuramente insegnato. Una volta addestrata sotto le redini della fede, questa filosofia potrà illuminare ed esplorare vari lati della verità rivelata che la filosofia aristotelica non è mai stata capace di raggiungere. Come abbiamo detto, la filosofia indiana non è nata per servire come base, ma piuttosto come aiuto alla superstruttura teologica. Le due filosofie in realtà si completano a vicenda, non si combattono.

Le intuizioni psicologiche dei saggi indiani hanno un valore speciale. Abbiamo p. es., le nostre cinque vie per provare l'esistenza di Dio, tutte derivate dal mondo esterno. Anche la filosofia indiana enumera più o meno gli stessi argomenti, ma dà loro poca importanza. Per essa l'argomento più convincente è l'innata esigenza di Dio che l'anima sente in se stessa, una verità che S. Agostino, anche lui dotato di profonda intuizione, espresse in queste parole: « ci hai fatto per Te, o Dio, e il cuore nostro sarà sempre inquieto finché non riposi in Te ».

La stessa definizione dell'uomo mette in risalto la differenza tra i punti di vista della filosofia occidentale e di quella orientale. Per la scolastica l'uomo è « animal rationale ». E cosa è l'animal? L'animal è « corpus vegetans, sentiens ». Allora, in ultima analisi l'uomo sarebbe « corpus vegetans, sentiens, cogitans ». Esplicitato così, si vede subito la mancanza di questa definizione. Lo spirito che è il costitutivo principale dell'uomo non appare in prima linea; dobbiamo indovinarlo dal fatto che l'uomo è 'rationale'. Per la filosofia indiana al contrario, l'uomo è *spirito incorporato*. Certo, l'idea che hanno i filosofi indiani della natura di questa incorporazione è sbagliata; ma questo difetto sorge altrove, non dalla definizione stessa, la quale ha almeno il merito di aver messo il cavallo avanti al carro. Il contatto con la filosofia indiana potrebbe indurre la scolastica a rivedere e completare parecchie sue idee.

II. - UNA DISCIPLINA ETICO-INTELLETTUALE

Ma l'intuizione non è a portata di mano come la logica. Essa è un lampo fugace, e per registrarla la mente deve essere perfettamente chiara, tranquilla, sensibile e svelta. Già da parecchi secoli avanti Cristo, i saggi indiani avevano perfezionato un sistema di esercizi ingegnosi e ben calcolati per rendere la mente umana disposta il più possibile, sia all'intuizione filosofica che alla contemplazione religiosa. Il Buddismo lo propagò in tutta l'Asia orientale: la parola sanskrita per meditazione, « dhyāna », diventò « chān » in cinese, e « zen » in giapponese.

Quanto all'Occidente, forse i monaci del Monte Athos furono i primi ad assimilare qualche elemento di questa disciplina mentale. Oggi però, con lo sviluppo della psichiatria, dovunque in Europa si nota una grande curiosità per essa. Spesso si incontra la doman-

da: che cosa è lo Yoga? Per i superficiali esso non è altro che una specie di ginnastica un po' grottesca. Anche i libri di divulgazione che trattano di yoga spesso si limitano a questi esercizi fisici che, benché importanti, non sono che una preparazione alla disciplina essenziale di questo sistema. Lo yoga nella sua forma classica si chiama « aṣṭāṅga-yoga », ossia yoga di otto gradi, dei quali i primi cinque sono preparativi, i tre ultimi essenziali. Getteremo un rapido sguardo su di essi.

I primi due gradi, « yama » e « niyama », sono la preparazione etica; il primo consiste nell'osservanza di cinque precetti negativi, l'altro nell'osservanza di altrettanti precetti positivi. Dice lo Yoga-sūtra, il più antico testo che esiste ancora, risalente all'incirca all'inizio dell'era cristiana: « Yama consiste nell'astenersi dall'uccisione, menzogna, furto, incontinenza e avarizia. Niyama consiste nella purificazione, contentezza, mortificazione, studio e abbandono in Dio » (sutra 30 — 32).⁷ Senza una piena sconfitta dei vizi e una diuturna pratica delle virtù, nessuno deve aspirare agli ulteriori gradi dello yoga. Perché secondo i saggi antichi, lo yoga, come la stessa filosofia, è ordinato alla salvezza dell'anima, e fuori di tale contesto nessun esercizio sarebbe yoga.

Segue poi la preparazione fisica per due gradi, « āsana » e « prāṇāyāma ». « Āsana » vuol dire composizione del corpo, e consiste in una serie di pose, talvolta difficilissime. A differenza della ginnastica comune, il loro scopo non è lo sviluppo dei muscoli, ma piuttosto la distensione e l'armonizzazione del sistema nervoso. Un yoghi non presenta mai la corporatura di un atleta né molta forza fisica; ma il suo corpo è capace di un'immensa resistenza e tenacia di fronte a cose dure ed ambienti scomodi. Con questi esercizi il corpo diventa perfettamente agevole e disposto a rimanere calmo e composto in ogni circostanza, lasciando lo spirito libero ad occuparsi nella meditazione.

Il quarto grado « prāṇāyāma », cioè il controllo del respiro è anch'esso un esercizio fisico, ma molto più sottile e penetrante. La respirazione tiene un posto intermedio tra i moti volontari e quelli involontari del corpo umano. Uno può controllarla quando vuole, ma lasciata a sé essa continua involontariamente. Cominciando con la respirazione, lo yoghi cerca di arrivare a poco a poco alla piena padronanza di tutte le forze vitali del corpo, e di sottoporre alla volontà le funzioni vitali come la digestione e la circolazione. Certo, pochi arrivano fin qui, ma casi non mancano di yoghi che possono sussistere senza cibo per lunghi periodi o anche mettersi in uno stato di ibernazione. Le esperienze degli yoghi hanno dimostrato che il corpo umano ha molte potenzialità

⁷ *Yoga Sutra*, lib. II, vers. 30-32. — Cf. *The Yoga-System of Patañjali*, traduz. di J. HAUGHTON WOODS, Cambridge, 1914.

ancora inesplorate. Questa parte di yoga staccata dal yoga classico e sviluppata a parte si chiama « hatha-yoga », ed è quello che è più conosciuto in Occidente.

Il quinto grado, « pratyāhāra », è una preparazione psichica. Comincia col ritiro dei sensi esterni dagli oggetti che possono compromettere il pieno distacco della mente. Si passa poi ad una cura psichiatrica con lo scopo di sradicare dalla mente le innumerevoli impressioni e le immaginazioni ivi per anni accumulate. In questo processo però il soggetto stesso deve comportarsi come psichiatra. Con la sua parte intellettuale egli si apparta come uno spettatore seduto sulla riva di un fiume, e lasciando l'immaginazione libera, guarda con pieno distacco e indifferenza tutto quanto passa davanti a sé. La procedura è lunga e penosa, ma si dice che in questa maniera la memoria si scarica più efficacemente dalle inutili fantasie che non con la loro forzata soppressione. Forse quegli antichi saggi hanno ancora qualche cosa da insegnare alla psichiatria moderna.

Dopo tutta questa preparazione che dura parecchi mesi o anni, si procede agli esercizi essenziali del yoga che sono « dhāraṇa », « dhyāna » e « samādhi », ossia, attenzione, meditazione e astrazione la quale termina nell'estasi. Questi tre gradi sono i più lunghi e ardui.

« Dhāraṇa », cioè l'attenzione, consiste nel tenere la mente tutta applicata ad un'unica cosa senza rilassazione o divagazione. Il suo scopo è l'acquisto di « ekāgrata », vale a dire, rendere la mente acuta per la convergenza di tutte le sue forze in un punto. Per arrivare a questo fine, l'esercitante, dopo essersi riparato in un luogo chiuso e composto il suo corpo in una delle pose comode consigliate dallo yoga, mette davanti a sé un oggetto conveniente, preferibilmente un'immagine sacra, e cerca di tenere gli occhi fissi su di essa senza nessun altro pensiero. Dopo un lungo periodo, quando la pratica è diventata ormai facile e abituale, l'oggetto visibile viene sostituito con uno immaginario. Superata anche questa prova, l'oggetto immaginario a sua volta è sostituito con una idea puramente astratta sulla quale la mente si tiene fissa. In questo grado di « dhāraṇa » l'esercitante incontra gravissime difficoltà. Talvolta la mente è eccessivamente agitata e attirata da vari oggetti; altre volte invece rimane passiva e sonnolenta. Oltre alle preghiere e alla pietà verso Dio, i mezzi più efficaci contro questi ostacoli sono la perfetta continenza e la pratica di « prāṇāyāma », respirazione regolata.

Poi segue « dhyāna », la meditazione, che si definisce il continuo flusso di pensiero sopra una verità da assimilare. Nello scegliere l'oggetto della meditazione però le varie scuole filosofiche e

sette religiose differiscono tra di loro. Le sette religiose prendono gli attributi divini come oggetto della meditazione con lo scopo di arrivare poi ad una conoscenza intuitiva di Dio e ad una unione beatifica con Lui. Qui ci soffermiamo sullo yoga nella sua forma originaria, puramente filosofica, il quale rimane intieramente sul piano umano. Da ciò possiamo dedurre fin dove può lo spirito umano, con le sue sole forze naturali, arrivare nell'astrarsi dalla materia e impadronirsi di se stesso. La meditazione in questo caso si svolge intorno all'essenziale distinzione e opposizione tra la materia e lo spirito, la vera natura dello spirito e la sua piena indipendenza dalla materia ecc. Così a poco a poco lo spirito arriva alla piena discriminazione e al distacco dalle cose esterne. Dietro questo processo sta la filosofia Sāmkhya, tutta una cosmogonia e psicologia, sbagliata sì, ma molto ingegnosa.

Arrivato a questo punto, l'esercitante è pronto per l'ultimo e più radicale passo dello yoga. Se lo spirito finora cercava di liberarsi dalle cose esterne per mezzo del suo pensiero, adesso deve liberarsi dallo stesso suo pensiero. Dicono i filosofi dello yoga che il pensiero è come un mulino: frantuma tutto quanto gli viene sottoposto, e se non gli si sottopone nulla, consuma se stesso. Gradualmente la mente si libera dai suoi pensieri finché resti senza nessun'idea particolare e allo stesso tempo pienamente sveglia ed attiva — il che evidentemente è un'impresa da ammirare. Da ciò risulta un'esperienza psichico-intellettuale che si chiama « samādhi », generalmente tradotta con la parola 'estasi'. Ma non è veramente estasi nel senso che la mente si trova fuori di sé; deve piuttosto dirsi *in-stasi* perché l'anima si ritira in se stessa perdendo contatto con il mondo esterno. Lo stato, dicono gli yoghi, non è vuoto di esperienza, perché l'anima si trova in un mondo nuovo, benché senza idee particolari e perciò senza possibilità di esprimersi. E' uno stato di tranquillità e pace che lo yoga filosofico considera come l'ultimo fine e beatitudine dell'uomo.

Tutto ciò è di grande utilità sia per la psicologia che per la teologia mistica. Il parallelismo tra le esperienze yogiche e quelle di mistica cristiana è spiccato. Per esempio, all'inizio dello stato di samādhi appaiono, secondo lo yoga, certi fenomeni straordinari e poteri sovrumani come la conoscenza intuitiva delle cose, compresi i segreti dei cuori, visione delle cose ed eventi lontani, levitazione ecc. L'esercitante è severamente ammonito di non mai attendere a queste cose, né desiderarle, affinché il suo progresso non sia per sempre compromesso. Parimenti nella mistica cristiana, ai primi passi dell'unione mistica si verificano fenomeni molto simili a quelli sopraddetti, e il soggetto per non impedire il suo progresso deve distaccarsi da essi. Quali sono gli elementi naturali e quali i soprannaturali in questi fenomeni? Un confronto con lo yoga potreb-

be gettare molta luce sopra la questione. Ad ogni modo, il mondo moderno, così estroverso ed inquieto, può trovare nei principi dello yoga qualche aiuto all'interiorità e tranquillità.

III. - UN CONCETTO INTEGRALE DI RELIGIONE

« Tutta la vita dell'uomo è un vero sacrificio: i primi venti anni della vita sono la libazione mattutina; nella fame e sete, e nell'astenersi dalle voluttà consiste la sua consacrazione; con cibo e bevanda e godimenti egli celebra una festa solenne; colle risate, le nozze e i banchetti egli canta un inno di lode; la disciplina di se stesso, generosità, onestà, ahimsa (cioè non nuocere), veracità, queste sono le sue offerte. L'abluzione con la quale si conclude il sacrificio è la morte ». ⁸ Così si legge nelle scritture sacre degli indù. Questo ideale non rimase solamente una teoria; la plurimillenaria storia dell'India è una dimostrazione dello sforzo continuo di questo popolo per attuare l'ideale predetto nella loro vita religiosa, sociale e politica.

La vita di un indù comincia, trascorre e termina con vari riti sacri, i principali dei quali sono dodici sacramenti e quattro voti ascetici, destinati a consacrare tutte le tappe della vita umana. Nella presente considerazione non c'interessano le esagerazioni e superstizioni che forse si trovano intorno a questi riti, né se tutto il popolo li osserva fedelmente o no; quello che conta è l'idea totale ed integrale che hanno di religione. La religione abbraccia tutto l'uomo e tutte le sue attività.

La vita dell'uomo si divide in quattro stadi di progressiva spiritualità. Il primo è dedicato allo studio sacro, il secondo è la vita familiare con i suoi doveri religiosi, il terzo e il quarto sono due gradi di ascesi. C'è una formula sanscrita che comprende gli oggetti dell'attività umana: « dharma-artha-kāma-mokṣa », cioè legge divina, ricchezze materiali, piaceri della vita, salvezza. La legge divina è la norma di agire dell'uomo, ricchezze e piaceri sono i mezzi che egli deve usare secondo la legge, e la salvezza il fine di tutte le attività. I sopraddetti stadi di vita corrispondono a questo disegno. Nel primo l'uomo si applica totalmente alla legge, nel secondo usa i beni del mondo secondo la legge, e negli ultimi due rinuncia a tutto e si dedica unicamente alla salvezza. Un ideale poco pratico per il mondo moderno, ma non per ciò privo di interesse per la Chiesa.

⁸ *Chandogya Upanishad*, III, 16-17. — Cf. *Hindu Scriptures*, ed. da NICOL MACNICOL, London 1948.

C'è molto da imparare dalla venerazione degli indù per la loro scrittura sacra e l'accurata cura con la quale l'hanno conservata per millenni. La Bibbia Sacra è stata conservata sì integra e incorrotta almeno nell'essenziale; ma ciò è dovuto piuttosto alla Provvidenza divina che non all'industria umana. Nella meravigliosa conservazione dei Veda, invece, abbiamo un esempio di un'industria umana che non ha paragone nella storia della letteratura del mondo. Nei primi secoli i Veda furono conservati per via di tradizione orale ristretta ad una casta tutta dedicata a questo compito e facilitata dalla forma metrica della composizione. Quando poi fu introdotta la scrittura verso il settimo secolo avanti Cristo, gli antichi perfezionarono una tecnica per conservare il testo incorrotto. Questa tecnica si evolse in quattro tappe. Il primo passo fu « pada-pāṭha », il testo verbale, cioè scritto con parole separate, senza quelle modifiche e cambiamenti che le parole sanskrite subiscono nel combinarsi. Poi apparve « krama-pāṭha », il testo graduale, nel quale ogni parola si ripete in questo ordine: ab. bc. cd., ecc. Sviluppando ancora questa forma arrivarono a « kaṭa-pāṭha », il testo tessuto, nel quale ogni membro della precedente forma viene ripetuto tre volte nell'ordine diritto-rovescio-dritto; così: ab. ba. ab.; bc. cb. bc.; ecc. In quarto luogo abbiamo « ghana-pāṭha », il testo pesante, la cui formula è questa: ab. ba. abc. cba. abc; bc. cb. bcd. dcb. bcd; ecc. Con questi artifici gli antichi riuscirono a rendere il testo delle scritture immobile ed impenetrabile. Per la comprensione di questi testi fecero chiavi che danno le regole per convertirli in sentenze normali. Finalmente, come una ennesima precauzione, aggiunsero a ciascun manoscritto un indice nel quale sono notati minuziosamente i numeri dei capitoli, pagine, righe di ciascuna pagina, parole nelle righe, persino le sillabe. Non è da meravigliarsi se i Veda hanno superato venticinque secoli di attrito senza gravi perdite.

Poi c'è tutto un sistema di esegesi che certamente interesserebbe i nostri esegeti, ma noi non possiamo fermarci su quello. Indicheremo però il principio fondamentale della loro esegesi che ci dà un'idea del loro atteggiamento verso la scrittura sacra. C'è nella Veda un famoso testo che si legge: « svargakāmo yajeta », cioè « chiunque sacrifica, sacrifichi desiderando la salvezza ». Questo precetto è preso come il modello di tutte le ingiunzioni della scrittura, che sono senza eccezione ordinate alla salvezza dell'anima. La clausola « svargakāmo », « desiderando la salvezza », benché non sia espressa, è sottintesa in ogni precetto. Quindi qualunque interpretazione dei precetti vedici su un piano puramente temporale è falsa.

Il concetto integrale di religione si concreta più evidentemente nella famiglia. Essa è secondo l'idea indù una comunità di culto religioso. Difatti Manu, il grande legislatore, nel permettere ai fra-

telli di separarsi tra loro per fondare ognuno una sua famiglia distinta, contro l'usanza comune di rimanere tutti sotto il tetto patriarcale, adduce come ragione sufficiente il fatto che così si moltiplicano i centri di culto.

Dopo l'iniziazione, il matrimonio è il più sacro dei sacramenti, da riceversi solo per motivo religioso. Prima del rito essenziale, lo sposo rinnova la sua intenzione con queste parole: « Io N. di famiglia e tribù N. N., accedo a questa unione delle mani, per ottenere la remissione dei miei peccati e la grazia del Supremo Dio », ⁹ a cui il padre della sposa risponde: « questa mia figlia, adornata coi monili, la consegno a te che sei come Vishnu, affinché io consegua beatitudine nei cieli »; ¹⁰ e subito congiunge le loro mani. Questa cerimonia è circondata da innumerevoli riti alcuni dei quali sono veramente belli e molto significativi. Per es., il rito conclusivo del matrimonio che lo rende irrescindibile secondo Manu. Si chiama « sapta-padi » cioè, « sette passi » che gli sposi fanno insieme intorno al fuoco sacrificale. Ad ogni passo lo sposo fa una delle seguenti promesse: « fa' il primo passo con me, e prometto di sostenerti tutti i giorni della tua vita, Iddio è testimone! Fa' il secondo passo con me, e prometto di comportarmi verso di te in modo che il tuo volto sempre sia fulgente di sanità; Iddio è testimone! Fa' il terzo passo con me, e ti darò ricchezze e prosperità, e tutti i piaceri che con le ricchezze si possono ottenere; Iddio è testimone! Fa' il quarto passo con me, e sarò responsabile per la tua salute; Iddio è testimone! Fa' il quinto passo con me, e ti procurerò bestiame; Iddio è testimone! Fa' il sesto passo con me, e prometto di adempiere i miei doveri maritali secondo i tempi; Iddio è testimone! O mia cara, fa' questo settimo passo con me, e sii sempre cara, e seguimi! ». ¹¹

I cristiani dell'India Meridionale ancora conservano un piccolo particolare delle cerimonie indù nel loro rito matrimoniale. In luogo dell'anello nuziale, gli indù usano un piccolo ornamento d'oro, della forma di un foglio lungo appena un centimetro, con qualche simbolo religioso scolpito, per es. la « svāstika ». [Si noti che la svāstika è un simbolo vedico che risale al secondo millennio a. C. La parola sanskrita « svāstika » vuol dire « benessere ». Hitler prese questo simbolo come una professione della teoria che i Tedeschi sono discendenti di quegli antichi Ariani]. Questo ornamento sospeso ad un filo di seta è messo dallo sposo intorno al collo della sposa. I cristiani seguono la stessa cerimonia sostituendo il simbolo indù sull'ornamento con il segno della croce. Può darsi che la Chiesa troverà nelle cerimonie indù molti elementi da adottare e conservare.

⁹ J. E. PADFIELD, *Hindu at home* (Madras 1896), p. 124.

¹⁰ *Ib.*, p. 125.

¹¹ SINCLAIR STEVENSON, *The Rites of the Twice-Born* (Oxford University Press, 1920) p. 124.

Tra i riti religiosi che rendono la famiglia un centro di culto, i più importanti sono i così detti cinque sacrifici. Il primo è il sacrificio a Dio, che consiste nell'offerta nel fuoco sacro di un po' di grano o frutto, fiore ecc., mentre si recitano preghiere adatte. Il secondo è il sacrificio in onore dei santi Saggi, il quale consiste nella lettura dei libri sacri. In terzo luogo viene il sacrificio in favore dei padri, cioè i suffragi per gli antenati defunti. C'è un rito quotidiano per tutti i defunti insieme; in più per i genitori recentemente morti si fanno suffragi speciali per tre generazioni, alcuni dei quali si ripetono l'ottavo giorno di ogni mese, altri il giorno anniversario della morte. Il quarto è il sacrificio in favore degli uomini, cioè l'ospitalità che è il compito speciale della madre di famiglia. In fine abbiamo il sacrificio in favore di tutte le creature, che consiste nel cibare e trattare con gentilezza tutti gli animali ed uccelli, anche quelli non addomesticati.

Un'altra prova della veduta integrale della religione, di cui stiamo parlando, è il fatto che la grande stima che il popolo indiano nutre per il matrimonio e la famiglia non diminuisce affatto la loro venerazione per il celibato e la vita ascetica. In una società nella quale la casta bassa è notoriamente disprezzata, se uno di essi abbraccia la vita ascetica subito viene trasportato al di sopra di ogni casta e venerato da tutti. E questa venerazione è spontaneamente accordata a tutti gli asceti, qualunque sia la loro stirpe e religione. L'ideale ascetico indù è la vita eremitica e quella di sannyāsi vagante. Il buddismo introdusse la forma di vita cenobitica, la quale in pochi secoli sviluppò una organizzazione e legislazione paragonabile a qualunque altra che esista nel cristianesimo. E' da notare che Buddha fu il primo a concepire quello che chiamiamo il Terz'Ordine Secolare. Nell'ascetica indù e nella disciplina monastica buddista la Chiesa certamente troverà vari elementi utili sia per il suo arricchimento che per il suo adattamento al mondo orientale.

Purtroppo, qui non possiamo fermarci sulla spiritualità indù e le esperienze dei mistici indiani, che sono forse i più grandi valori spirituali dell'India. Una giusta valutazione di esse richiederebbe un lungo trattato. Del resto, queste cose sono già abbastanza note. * Dico solo che la Chiesa non può non interessarsi di una spiritualità che venti secoli fa si è espressa così: « prostrandomi di fronte a Te, o Signore adorabile, tua grazia mendico. Sopportami o Dio, come un padre suo figlio, come un amico il suo amico, come un amante la sua amata », ¹² e ancor oggi si esprime in queste parole di Rabindranath Tagore: « Vita della mia vita,

* Io stesso ho avuto occasione di esporle a Milano un anno fa: *L'induismo oggi*, in *Le Missioni e le religioni non cristiane*, atti della quinta settimana di studi missionari, Milano 14-18 sett. 1964. (Milano, 1965), pp. 21-39: cf. specialmente pp. 33-34.

¹² *Bhagavat Gita*, XI, 44. - Cf. anche la versione di SARVEPALLI RADHAKRISHNAN, e CHARLES A. MOORE, *A source book in Indian Philosophy*, Princeton, 1957.

io cercherò di tenere sempre puro il mio corpo, sapendo che il tuo tocco vivo è sempre sui miei lombi; io cercherò di tenere sempre lontano dai miei pensieri ogni menzogna, sapendo che Tu sei la verità che ha acceso la luce della ragione nella mia mente; io cercherò sempre di cacciar lontano dal mio cuore ogni cosa cattiva, sapendo che Tu hai la sede nel più sacro intimo del mio cuore; e questo sarà il mio impegno: di vederti sempre nelle mie azioni, sapendo che il tuo potere mi dà forza per agire ». ¹³

IV. - UN'ANIMA CAPACE DI GRANDI SFORZI MORALI

Il più grande dono che l'India porterà alla Chiesa è il suo popolo, per la massima parte povero ed illetterato, ma capace di una immensa resistenza morale e sensibile ai più nobili richiami. Della perseveranza con la quale questo popolo conservò per millenni integre le sue leggi e tradizioni, e sopravvisse ad invasioni ed imperi stranieri senza perdere la sua fisionomia religioso-sociale, così scriveva il grande Orientalista inglese Sir Monier Williams: « Il popolo indù è l'unico esemplare di una gente che, benché trascurasse di ricordare in iscritto gli eventi storici della sua vita, perfino quelli di primissima importanza come l'invasione dei greci sotto Alessandro Magno, tuttavia dai tempi antichissimi ordinò la propria vita domestica e sociale con accuratissime leggi, le quali non solo furono conservate in iscritto, ma anche osservate con religiosa fedeltà, così che parecchie di esse ancora rimangono in vigore ». ¹⁴

Uno di questi fossili vivi, poco conosciuti in Occidente, è il Panchayat, ossia villaggio-repubblica. L'India è essenzialmente una terra di villaggi, settecentomila circa, ed ognuno di essi organizzato in una piccola repubblica governata da cinque anziani eletti dal popolo, costituisce la base della struttura politica dell'antica India. Sovrapposto a questa viene lo Stato Supremo il quale però non ha diritto di intromettersi negli affari interni del villaggio, né cambiarne la struttura già determinata nei codici di Cianakya e Manu parecchi secoli avanti Cristo. Mentre le città repubblicane della Grecia non sono, oggi, che un ricordo storico, la democrazia del villaggio degli antichi Ariani sussiste ancora, in forma velata ed oscura, in ogni angolo del paese. Essa ha continuato ad esistere, relativamente indisturbata, come la profondità dell'Oceano, mentre gli imperi sono sorti e caduti come tempeste sulla superficie. Mr. Webb, uno studioso inglese vissuto a lungo in India, scoprì con sua grande sorpresa « di villaggio in villaggio un'organizzazione locale distintamente effettiva, anche se talvolta larvata, in una o l'altra

¹³ RABINDANATH TAGORE, *Gītānjali* (London 1956) pp. 3-4.

¹⁴ M. WILLIAMS, *Indian Wisdom* (London 1875) p. 197.

forma di 'panciayat', che era in effetti l'organo per le decisioni in materia di questioni comunali, per i giudizi nelle cause civili e che condannava i rei alla riparazione e al pagamento di multa». ¹⁵ Fu questa antica istituzione che, secondo le parole di Sir Charles Metcalfe, « contribuì più di ogni altra causa alla preservazione del popolo dell'India attraverso tutte le rivoluzioni e tutti i cambiamenti che esso ha subito, ed è in sommo grado utile alla sua felicità e al godimento di una grande quota di libertà e di indipendenza » (Report of the Select Committee of the House of Commons, 1832). ¹⁶ Il governo dell'India adesso sta restaurando e rafforzando il *panciayat* — un esperimento che potrebbe essere utile per tante altre nazioni.

Questa proverbiale tenacità però non è solamente un segno di una passiva immobilità come alcuni la interpretano, per es., quel poeta inglese umorista che scrisse:

*L'Oriente si inchinò davanti all'Occidente
in paziente, calmo disdegno.
Osservò le legioni passare con fragore
e si riconcentrò nella meditazione.*

In realtà essa è la prova di una sottile forza morale che si manifestò recentemente in una maniera inaspettata: nel coraggio con il quale il popolo indiano ripudiò, almeno quanto agli effetti civili e politici, il suo sistema di casta. Certo, occorre molto tempo ancora per scongiurare tutti gli effetti di questo plurimillenario incubo, ma ciò non toglie il merito di questo primo passo. Si pensi che le più progredite nazioni non riescono a fare una cosa simile, ma meno radicale, senza reazioni violente.

Ancor più spettacolare fu la risposta del popolo al richiamo del Mahatma Gandhi. Egli propose una lotta per l'indipendenza eseguita interamente con armi morali, contro il più potente impero che sia mai esistito. Le armi dovevano essere: 1) fede in Dio senza la quale uno non può avere le forze morali necessarie per la lotta; 2) attaccamento alla verità (satyagraha), per la quale uno rifiuta di obbedire alle leggi ingiuste; 3) amore per il nemico per il quale uno desiste da ogni violenza o offesa contro di lui. Difatti i seguaci di Gandhi dovevano fare diversi giuramenti prima di essere ammessi per il combattimento, e uno dei principali di questi giuramenti fu di non odiare gli inglesi, non insultare il governo inglese o la bandiera inglese, e se qualche ufficiale inglese si fosse trovato in pericolo tra la folla, difenderlo con la propria vita! Diceva Gandhi: « ad ogni passo, il Satyagrahi (colui che lotta per la verità) è tenuto ad attendere ai bisogni dell'avversario. Egli è sem-

¹⁵ Cf. E. B. HEVELL, *The history of aryan rule in India* (London s. a.), p. xii.

¹⁶ *Ib.*, p. 31.

pre gentile e cortese verso di lui, benché non ubbidisca alle ingiuste leggi e ai comandi di lui. In questa nostra guerra santa, che è diretta da Dio stesso, non c'è bisogno di serbare segreti, non c'è posto per astuzia o menzogna. Tutto si fa in piena vista dell'avversario». ¹⁷ Infatti, prima di cominciare la sua lotta, Gandhi scrisse una lunga lettera al Vice-Re chiamandolo « Mio caro amico », nella quale esponeva accuratamente tutto il suo piano di lotta con l'indicazione della data e luogo scelto per l'inizio della guerra.

Diceva ancora Gandhi: « L'India deve conquistare con amore i suoi così detti conquistatori. Per noi patriottismo è la stessa cosa che amore per l'umanità. Non farò nessun male all'Inghilterra o Germania per servire l'India. Se dovrà versarsi il sangue, sia il nostro. Coltivate il calmo coraggio di morire senza uccidere ». ¹⁸ Secondo lui ogni inglese deve sentirsi libero e sicuro in qualunque parte dell'India. A qualunque altro popolo un richiamo del genere sembrerebbe troppo fantastico per essere preso sul serio, ma il popolo indiano obbedì, seguì il Mahatma a migliaia nel carcere, affrontò bastone e fucile senza offrire resistenza, morì senza lamento. Fu una pagina della storia che ha stupito il mondo.

Dopo l'indipendenza venne un altro richiamo, questa volta da parte dell'erede spirituale di Mahatma Gandhi, Vinoba Bhave. Lo Stato di Hyderabad era diventato scena di sanguinosi disordini a causa dei comunisti che eccitavano i poveri paesani all'odio e alla violenza contro i proprietari. Nemmeno il Governo riuscì ad impedire le stragi ed i saccheggi che andavano aumentando paurosamente. Allora quel gracile asceta, Vinoba, decise di affrontare la sfida con mezzi puramente spirituali, e malgrado gli ammonimenti dei suoi amici e dello stesso Governo, entrò da solo nella zona terrorizzata. Conferì con i capi comunisti offrendo la sua cooperazione alla lotta contro la povertà purché accettassero mezzi legittimi e non violenti. Naturalmente i comunisti non lo ascoltarono.

Così Vinoba da solo cominciò la sua ormai famosa campagna di « bhūdānyajña » (il sacrificio della terra). Il tema centrale delle sue prediche è questo: la terra è un dono di Dio, e noi dobbiamo ringraziarlo per questo dono. In che maniera? Sacrificando una parte di essa a Daridra-Nārāyaṇa, cioè *Iddio nel povero*. Anche in questo caso la risposta del popolo fu sorprendente. Ricchi e poveri lo ascoltano volentieri, e sul posto si fanno abbondanti offerte della terra al Dio nel povero. Nei primi quattro anni della sua missione due milioni di ettari furono distribuiti ai poveri. La missione continua. Egli spera di arrivare a venti milioni di ettari, una speranza evidentemente troppo ottimistica per un settantenne. Il risultato materiale della sua campagna forse rimarrà sempre un simbolo

¹⁷ PATTABHI SITARAMAYYA, *Gandhi and Gandhism* (Allahabad, 1943), t. I, pp. 45-47.

¹⁸ *Ib.*

solo; ma il risultato morale è già una realtà. Quello che più conta non è che dovunque egli passi lasci la terra divisa e ripartita, ma che soprattutto lasci i cuori uniti in pace e fraternità. I ricchi e i poveri hanno imparato da lui a lottare insieme contro la povertà invece di lottare tra di loro.

Un popolo che ancora produce uomini come Gandhi e Vinoba e segue i loro alti ideali, deve avere qualche cosa dentro di sé che sarà preziosa per la Chiesa.

FR. CIRILLO B. PAPALI, O. C. D.