

IL DIBATTITO CRISTOLOGICO NELLA TEOLOGIA INDIANA PREAMBOLI NEO-HINDU E CRISTIANI

Il confronto tra la concezione cristiana di Dio e quella hindu inevitabilmente si deve misurare con il dogma - essenziale per il cristianesimo - della incarnazione, con la fede nella divino-umanità di Gesù.

Nella precedente analisi con frequenza è ritornato il discorso sulla interpretazione della persona e del messaggio di Gesù, ma in relazione alla ricerca su Dio¹. A questo punto la riflessione si concentra sugli aspetti specificamente cristologici della teologia indiana emergente.

In una prima approssimazione occorre subito sottolineare che la persona e l'azione di Gesù, quali risultano dai testi del Nuovo Testamento e dalla fede professata dalle comunità cristiane fin dalle origini, per alcuni versi possono trovare facile accoglienza all'interno della tradizione hindu e per altri, invece, le pongono seri problemi, come in parte già è risultato evidente dalla precedente rassegna.

QUALI I PROBLEMI?

In sintesi:

1. la concezione hindu (e anche buddhista) della realtà e dell'Assoluto non fa riferimento ad una dimensione lineare della storia, quale comunemente è operante nella rivelazione biblica, che comporta un atto creativo iniziale di Dio, uno sviluppo finalizzato alla salvezza e un termine ultimo-escatologico. La concezione dominante nella tradizione hindu è tendenzialmente ciclica
2. incontra pure serie difficoltà la accettazione antropocentrico-personalistica nella rilevanza che le si attribuisce dalla cultura occidentale, sotto influsso della visione cristiana. L'hinduismo preferisce invece la prospettiva cosmocentrica
3. pertanto le manifestazioni dell'Assoluto in questo mondo, 'mondo dell'illusione' È, cioè della storia, appaiono sempre - per così dire - all'insegna della 'corruzione' o del 'deterioramento di Brahman'²
4. la spiritualità hindu nelle sue forme più alte tende all'Assoluto attraverso il distacco dal mondo fenomenico dell'esistenza individuale e collettiva
5. l'ideale consiste nel superamento della dualità tra il sé, ancora irretito nella suggestione della relatività, dell'illusoria attraenza esercitata dall'esistere storico, e il raggiungimento dello stato di non-dualità, che determina la estinzione del ciclo delle rinascite e la liberazione dalla necessità di ritornare nella condizione storico-mondana
6. non si tratta di un disconoscimento totale della dimensione storico-personale o mondana, ma piuttosto di un ben diverso accento posto sul suo significato: l'individuo, la società (e la storia che li coinvolge) sono sì reali, ma ad un livello minimo di essa, rispetto al livello alto che spetta invece a ciò che supera la loro natura impermanente e contingente
7. il livello più alto rimane sostanzialmente avvolto nel mistero: nessun nome o forma, nessuna particolare rivelazione o evento salvifico può esaurire l'inattingibile. Il finito non può mai divenire ricettacolo adeguato dell'Infinito
8. alla sfera della contingenza appartengono sia le religioni sia le formulazioni dogmatiche da esse professate sia le stesse manifestazioni dell'Assoluto a livello mitico o storico, cioè gli Avatara
9. l'hinduismo riconosce, infatti, numerose incarnazioni del divino, gli Avatara appunto, la cui venerazioni sotto molteplici forme contraddistingue i suoi filoni tradizionali. Ma si tratta di incarnazioni tendenzialmente illimitate nel numero e nel tempo, che non si identificano mai in toto e definitivamente con l'Assoluto
10. esse sono, anzi, continue e ricorrenti.
11. Il Cristianesimo si fonda, invece, sulla fede nella divino-umanità di Gesù in quanto pienezza di inabitazione di Dio e decisiva sua rivelazione
12. proprio le correnti riformatrici del neohinduismo (Ramakrishna, Debendranath Tagore, Chandra Sen, Vivekananda), che assumono un atteggiamento di riappropriazione positiva della figura di Gesù, nello stesso tempo ribadiscono - come si è visto³ - la concezione di fondo secondo cui egli si dovrebbe semplicemente far parte di una serie di 'illuminati'. Ad essi, senza alcuna attribuzione di esclusività, compete di intervenire con la forza della loro autorità spirituale in particolari momenti critici della storia umana
13. queste correnti introducono certamente una nuova sensibilità e concepiscono - in parte sotto lo stimolo del Cristianesimo - il realizzarsi del rapporto non-duale con l'Assoluto in termini non più così distaccati dalla realtà storico-sociale:
14. resta comunque fermo il principio secondo cui "personale e impersonale sono la stessa cosa, come il latte e il suo chiarore, come il diamante e il suo splendore, come il serpente e il suo snodarsi. È impossibile concepire l'uno senza l'altro"⁴
15. nello stesso tempo, soprattutto alcune correnti neohindu, si oppongono ad ogni tentativo d'⁵i frapporre mediazioni, quando si tratti di rispondere alla istanza fondamentale della propria liberazione.

¹ Cf. *Archivio Teologico Torinese*, 5, 1999, n. 1, pp. 122-150.

² Cf SWAMI NIKHILANANDA, *Self-Knowledge of Sri Sankaracharya*, Milapore, Sri Ramakrishna Math, Madras 1970, p. 77

³ Cf *Archivio...*, o. c., pp. 126-131.

⁴ Cf *The Gospel of Sri Ramakrishna*, edited by Swami Nikhilananda, Ramakrishna-Vivekananda Center, New York, p. 154.

16. si spiega anche per questo motivo la relativizzazione delle Sacre Scritture dei Veda da parte di alcuni neohindu. Per Vivekananda, ad esempio, esse rappresentano solo la testimonianza di un percorso spirituale e l'indicazione di un metodo, ma il loro valore si misura dal grado di riappropriazione da parte di ciascuno attraverso la diretta intuizione della verità. E sarebbe proprio questo aspetto, secondo lui, a dotare l'Hinduismo di una attitudine intrinseca al pluralismo che lo porrebbe al di sopra delle altre tradizioni.
17. ciò che vale per le Scritture vale anche per le persone dei mediatori e dei grandi maestri dell'umanità. L'idea di fondo è che nessun rapporto di fede ha in definitiva senso né può guidare alla perfetta realizzazione spirituale, se per fede si intende l'abbandono fiduciale e totale in qualcuno o in qualcosa che possa di per sé operare liberazione al di fuori del proprio spirito:

"Ci sono alcuni eventi religiosi, che nella conoscenza esteriore devono esser percepiti e su cui si edifica la religione. Naturalmente, la pretesa estrema che tu debba credere ogni dogma di una religione è degradante per lo spirito umano. L'uomo che ti chiede di credere a tutto, si degrada, e se tu credi, degradi anche te stesso. I saggi di questo mondo hanno solo diritto di dirci che hanno analizzato il loro spirito e hanno scoperto questi fatti, e se noi facciamo lo stesso anche noi crederemo, e non prima. È tutto quello che si trova nella religione. La verità venne a Gesù di Nazareth, e noi tutti gli dobbiamo obbedire. Ma la verità venne ai rishi⁶ dell'India - mantra-drastas - illuminati della mente, e verrà a tutti i rishi del futuro, non a parlatori, non a divinatori di libri, non a eruditi, non a filosofi, ma agli illuminati della mente"⁷.

Molte di queste posizioni maturarono intorno ai dibattiti e ai confronti con il cristianesimo nelle prime fasi della rinascita neohindu e continuano ad esercitare una profonda influenza. Non solo. La stessa cristologia indiana trae origine da tale contesto e si può non infondatamente affermare che suoi pionieri non furono cristiani, bensì hindu. L'India presenta la caratteristica peculiare di essere l'unico locus theologicus delle grandi tradizioni asiatiche nel quale le élites spirituali e colte abbiano aperto un confronto serio con il Cristianesimo.

Il punto di partenza fecondo e in un certo senso ambiguo di questa rinascita cristologica è segnato dalla grave crisi culturale provocata dal colonialismo e dall'impatto con i missionari cristiani che pose, nella prima metà dell'Ottocento, alcuni rappresentanti delle giovani generazioni hindu di fronte a scelte impegnative e spesso contrastanti, proprio mentre si acculturavano nelle strutture culturali e religiose introdotte dagli stranieri: adeguarsi (alcuni ritenevano che il futuro dell'India fosse ormai definitivamente condizionato dal mondo occidentale e dalle missioni cristiane), divenire agnostici e magari razionalisti e atei in polemica e rivolta contro ogni religione oppure, infine, resistere e riformare la propria tradizione dall'interno, eventualmente traendo dal pensiero teologico cristiano elementi utili al ripensamento delle tradizioni hindu, in particolare dal teismo e dall'accentuazione della sfera etica allora in voga nella scuola liberale del Cristianesimo.

Un teologo indiano contemporaneo, **Stanley Joseph Samartha**, riconsiderando la posizione neohinduista, la giudica una 'risposta a Cristo senza sentirsene coinvolti'. La sua valutazione - che si pone ovviamente dal punto di vista della fede cristiana - si fonda su questi rilievi critici:

1. l'esperienza viene elevata a criterio supremo
2. si usano selettivamente le Scritture sia hinduiste sia cristiane
3. il Primo Testamento è scarsamente presente e il Secondo si limita al Vangelo di Giovanni
4. l'elezione di Israele è interpretata come manifestazione di arroganza
5. la storicità di Gesù non ha particolare significato
6. si tende a universalizzare e a genericizzare la figura di Gesù astraendola dal contesto ebraico e occidentale
7. di Lui si sottolinea soprattutto l'insegnamento morale in particolare nel discorso della montagna
8. la sua morte in croce è considerata con rispetto
9. ma non si tiene in considerazione la sua risurrezione
10. Cristo, poi, è separato dalla storia del Cristianesimo e dalla chiesa
11. e diviene di fatto una pura appendice a conferma del proprio sistema⁸.

SPUNTI CRISTOLOGICI NELLA RINASCITA NEO-HINDU

Le idee guida affiorano con relativa chiarezza fin dalle prime manifestazioni della nuova corrente a cominciare da **Raja Ram Mohan Roy**, generalmente considerato il pioniere della rinascita hindu nella religione e nella società hindu.

Nel 1820 egli pubblicò *The Precepts of Jesus the Guide to Peace and Happiness*, un libro che sollevò un vivace dibattito tra i cristiani del tempo in merito appunto ai rapporti tra cristianesimo e tradizioni locali. Roy, profondamente influenzato dalle idee della teologia liberale occidentale, intendeva operare in direzione analoga anche nei confronti della religiosità indiana in modo che essa fosse in grado di reggere al confronto con il cristianesimo introdotto al seguito della conquista coloniale britannica. Per questo fondò il Brahma Samaj nel 1830 sulla base dei seguenti principi:

- 1 monoteismo assoluto
- 2 morale come essenza della religione
- 3 religione alla luce della ragione.

Egli era convinto che il Vangelo non annunciasse in definitiva altro che questo:

⁵ .Cf. *Archivio ...*, ib. Cf. Anche M. M. THOMAS, *The Acknowledged Christ of Indian Renaissance*, C. L. S., Madras 1970. L'autore presenta una interessante antologia di autori della rinascita neohindu a partire dal XIX secolo fino agli inizi del XX, alle soglie del sorgere dell'Hindutva.

⁶ Veggenti e profeti dei Veda.

⁷ *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Advata Ashrama, Calcutta, 1964-1971, 2, p. 163; 3, p. 283. Cf. ANANTANAND RAMBACHAN, *The Nature and Authority of Scripture: Implications for Hindu-Christian Dialogue*, in *Hindu-Christian Studies Bulletin*, 8, 1955, pp. 20-27.

⁸ *The Hindu Response to the Unbound Christ*, CLS/CISR, Madras-Bangalore 1974.

"Il risultato delle mie lunghe e ininterrotte ricerche sulla verità religiosa è stato che io ho trovato la dottrina di Cristo più consona ai principi morali e più adatta alla pratica degli esseri ragionevoli di quanto non lo sia qualsiasi altra di mia conoscenza".⁹

I dibattiti di carattere dogmatico sulla natura di Cristo erano, secondo lui, inutili e sterili:

"Mi dispiace solo che i seguaci di Gesù, in generale, abbiano dedicato molto più attenzione a indagini sulla sua natura che non all'osservanza dei suoi comandamenti, quando sappiamo bene che nessuna acquisizione umana non è in grado di scoprire la natura neppure delle cose visibili più comuni e che per giunta tali indagini non sono richieste dalla rivelazione divina"¹⁰

Fondamentale e importante resta comunque la fede nell'unica e suprema divinità

"Le Scritture certo dicono in diversi passi che il Figlio era superiore persino agli angeli del cielo dagli inizi del mondo fino all'eternità, e che il Padre creò ogni cosa con lui e per lui. Nello stesso tempo, devo, in conformità a queste stesse scritture autorevoli, credere in lui generato dalla Divinità Suprema tra gli altri esseri (Gv 5, 26; 1 Cl 1, 15)".¹¹

Così egli riassume la sua comprensione di Gesù:

"Sono persuaso che separando i principi morali contenuti in questo libro dagli altri argomenti contenuti nel Nuovo Testamento questi saranno meglio in grado di produrre l'effetto desiderato di migliorare i cuori e gli spiriti degli uomini di differenti convinzioni e gradi di intelligenza. In effetti i passaggi storici e alcuni altri sono soggetti a dispute e dubbi da parte dei liberi pensatori e degli oppositori del cristianesimo, specialmente i racconti di miracoli, che sono molto meno meravigliosi dei racconti immaginari trasmessi dai nativi dell'Asia e conseguentemente sarebbero in grado di destare, nella migliore delle ipotesi, scarsa rispondenza in loro".¹²

La prima significativa organizzazione dei riformatori, il **Brahmo Samaj**, fu fondato con molti tratti simili all'Unitarismo europeo:

1. rifiuto delle forme esteriori culturali e figurative delle religioni,
2. affermazione dell'unicità di Dio superando le denominazioni storiche,
3. polemica contro le caste
4. e critica della credenza nella reincarnazione.

All'interno di questo movimento, che suì nel corso dei decenni successivi varie suddivisioni interne, svolsero un ruolo importante tre generazioni della famiglia dei Tagore, una importante famiglia del Bengalese. In particolare **Devendranath Tagore** (1818-1905) e suo figlio **Rabindranath Tagore** (1861-1941), noto come scrittore e poeta a livello internazionale e premio Nobel per la letteratura (1913). La poesia del Bengala si apre all'età contemporanea con la sua raccolta giovanile *Naivedya*, cento sonetti animati dalla manifestazione onnicomprensiva di Dio, espressione esemplare e straordinaria del ritorno alle Upanishad nella rinascita neo-hindu.

Più importante, ai fini di questa ricerca sulla cristologia, è un altro membro del Bramo Samaj, **Keshub Chandra Sen** (1838-1884), che scelse Devendranath come sua guida spirituale e che a sua volta fu pensato da lui come possibile successore nella guida del movimento. Ma la forte personalità di Keshub finì invece col dividere l'organizzazione in due gruppi (1866) proprio in merito all'importanza da riconoscere a Gesù in vista di una riforma dell'Hinduismo e in merito all'interpretazione della sua figura. Keshub Chandra Sen fondò così il Brahmo Samaj of India, mentre Debendranath rinominò il suo Adi Bramo Samaj.

Nel **Brahmo Samaj of India** si riteneva 'schiavo di Gesù' (Jesudasa) e dei due insegnamenti – secondo lui - fondamentali di Gesù:

1. il perdono
2. e l'abnegazione di sé per il bene degli altri

Egli li riteneva indispensabili per la rigenerazione spirituale e civile dell'India. Era nello stesso convinto che il rifiuto di Gesù in India fosse dovuto non all'insegnamento morale, bensì alla pretesa assoluta di divinità a partire dalla sua identità storica. Egli cercò di trovare formulazioni che la stemperassero in termini di graduale manifestazione del Cristo prima che esistessero tempo e storia, il Figlio uno col Padre, mentre il Gesù incarnato era il termine di un processo di divinizzazione dell'umanità non tanto mirante al solo Gesù, ma all'uomo in quanto tale.

Stretto collaboratore di Keshub Chandra Sen fu **P. C. Mozoomdar** (1840-1905) che, ventenne, fu colto da una visione nella quale ritenne di aver incontrato direttamente Gesù, una visione che lo avrebbe poi segnato per tutto il resto della vita:

"Gesù, da quel giorno, divenne per me una realtà sui cui avrei potuto contare. Si trattò di una eccitazione (impulse), poi di un flusso di luce, di amore e di consolazione. Non è più eccitazione ora. Una condizione, uno spirito, un sé santo, sacrificato, esaltato, che io riconosco come il vero Figlio di Dio".¹³

Mozoomdar introduce una distinzione nella sua cristologia che troverà poi ampio sviluppo specialmente a partire dalla seconda metà del Novecento, quando molti teologi, pur non facendo esplicito riferimento alla sua opera, rimarcheranno l'esigenza di autonomia e di pari dignità del pensiero indiano in ambito cristologico a fronte dei presupposti culturali della teologia giunta dall'Occidente attraverso la predicazione dei missionari. Mozoomdar parlava di un 'Cristo Orientale' rispetto ad un 'Cristo Occidentale'. Così ne riassumono (ironicamente) le caratteristiche in Mozoomdar due studiosi contemporanei:

"... il Cristo Occidentale è un personaggio istruito, ben versato in tutti i principi della teologia. La sua dottrina è storica, esclusiva, arbitraria e contraria agli istinti ordinari e al buon senso ordinario dell'umanità. Ma il Cristo

⁹ M. M. THOMAS, cit., p. 9.

¹⁰ Ib., p. 15.

¹¹ Ib., p. 55

¹² Ib., pp. 9-10.

¹³ H. SCHAFFNER, *The significance of Jesus Christ in Asia*, Anand 1985, p. 74.

Oriente ... è semplice, naturale, spaesato nei confronti del sapere libresco. Parla dai profondi, irraguardosi impulsi del suo animo divino e quando parla le nazioni piegano la testa”¹⁴

Molto influente fino ad oggi in India e non solo è la corrente che si ispira a **Sri Ramakrishna Paramahansa** (1836-1886), brahmin bengalese, che per tutta la vita continuò il suo culto sacerdotale della dea Kali, diede un ulteriore decisivo impulso spirituale alla tendenza riformatrice dell’Hinduismo durante il periodo coloniale. Lasciò tutto per dedicarsi completamente alla vita contemplativa. Pur avendo seguito l’insegnamento di varie sette hindu, sia nella via della conoscenza (jñana) sia nella via della devozione (bhakti), si distinse per una scelta peculiare: volle fare esperienza diretta di altre religioni. Egli considerava Gesù, Buddha, Krishna e un santo dell’Islam, vere – anche se non esclusive - incarnazioni di Dio. I suoi discepoli, a loro volta, ritennero che egli pure fosse una incarnazione dell’Assoluto. Ramakrishna ritenne in effetti di essere riuscito a penetrarne l’essenza più profonda e sempre identica a se stessa attraverso le sue successive esperienze mistiche all’interno di differenti religioni, intendendo con ciò ribadire l’unità che intimamente tutte le lega e affermare la loro sostanziale equipollenza nei confronti dell’Assoluto che non ammette divisioni se non nel mondo fenomenico (advaita).

Per quanto concerne specificamente il Cristianesimo, egli contestò la dottrina del peccato originale e della redenzione di Cristo: come potrebbe l’uomo attingere la conoscenza e la esperienza dell’Assoluto se egli fosse radicalmente peccatore? Soprattutto inaccettabile gli era la insistenza cristiana e più in generale, biblica su questo punto:

“Per voi si tratta sempre di peccato e peccato! Questa è la visione cristiana, vero? Una volta una persona mi diede una Bibbia. Una parte mi fu letta, ed era tutta piena di quella sola cosa: peccato e peccato! Si dovrebbe avere una fede tale da poter dire: ho pronunciato il nome di Dio; ho ripetuto il nome di Dio; ho ripetuto il nome di Rama e Hari. Come posso essere chiamato peccatore? Si dovrebbe avere fede nella gloria del nome di Dio”¹⁵

Il suo discepolo più noto e uno delle prime guide spirituali hindu a conseguire celebrità fuori dai confini dell’India fu **Swami Vivekananda** (1862-1902). Un giorno egli pose, giovane, una domanda al suo maestro:

‘Crede in Dio?’.

La risposta di Ramakrishna colpì profondamente il suo animo:

‘Sì: lo vedo proprio come vedo te qui, solo molto meglio’.

Vivekananda ricordava questo episodio come un evento illuminante nella sua vita, un evento che egli porterà alla convinzione profonda, da lui ampiamente sviluppata, che la vera religione non sta nei dogmi, ma nell’esperienza (anubhava).

“Per la prima volta incontravo un uomo che osava dire di aver visto Dio, che la religione era una realtà percepibile, sentita in un modo infinitamente più intenso di come noi possiamo vedere il mondo”¹⁶

Vivekananda fondò la *Ramakrishna Mission* inserendosi con il proprio specifico contributo nel più vasto movimento di rinascita hindu, ma con una novità, cioè con l’apertura al mondo fuori dell’India.

La conoscenza del Cristianesimo veniva a Vivekananda dall’esperienza diretta nel College della Scottish Church di Calcutta. L’ispirazione primaria della missione gli venne direttamente dalla lettura del Nuovo Testamento (portava sempre con sé una copia del Vangelo di Giovanni), ma soprattutto dall’esempio di Gesù il quale scelse discepoli, chiese loro di lasciare tutto, sottolineò l’eccellenza del celibato per il Regno e li mandò nel mondo a predicare a tutte le nazioni.

Egli era convinto che all’Hinduismo spettasse un compito profetico e specifico nel mondo del futuro in quanto lo riteneva superiore e meglio predisposto come capacità di accoglienza e di esercizio del pluralismo religioso. Proprio perché nell’Hinduismo si crede che nessuna religione può offrire piena esperienza dell’Assoluto, che rimane comunque inesauribile, al suo interno potrà meglio ritenersi libero di esistere e di esprimersi il variegato panorama delle esperienze religiose del mondo (‘molte vie, una sola meta’):

“L’unità nella varietà è il piano dell’universo ... In Lui noi siamo tutti uniti. Nello stesso tempo, nell’apparire, queste differenze devono sempre rimanere”¹⁷

Da queste premesse derivava la sua concezione tipica dell’armonia tra le religioni, che trovò piena e clamorosa espressione in uno dei suoi interventi al *Parlamento delle Religioni* il 19 settembre 1893:

“... a chiunque qui desidera che questa unità avvenga attraverso il trionfo di una qualsiasi delle religioni e la distruzione delle altre, a lui dico: ‘Fratello, la tua è una speranza impossibile’. Desidero io che il cristiano diventi hindu? Che Dio me ne scampi. Desidero io che l’hindu o il buddista diventi cristiano. Dio me ne scampi.

Il seme è posto sul suolo, e terra e aria e acqua gli stanno intorno. Diviene terra o aria o acqua il seme? No. Diviene pianta, si sviluppa secondo la legge della sua crescita, assimila l’aria, la terra e l’acqua, le trasforma nella sostanza della pianta e cresce in pianta.

Similmente per la religione. Il cristiano non deve farsi hindu o buddista né un hindu o buddista farsi cristiano. Ma ciascuno deve assimilare lo spirito degli altri e tuttavia preservare la sua individualità e crescere secondo la sua propria legge di crescita.

Se il Parlamento delle Religioni ha fatto vedere qualcosa al mondo è questo: ha dimostrato al mondo che santità, purezza e carità non sono possesso esclusivo di alcuna chiesa nel mondo, e che ciascun sistema ha prodotto uomini e donne del più elevato carattere. Di fronte a questa evidenza, se qualcuno sogna sulla sopravvivenza esclusiva della propria religione e sulla distruzione delle altre, lo compatisco dal profondo del

¹⁴ Cf. M. M. THOMAS, P. T. THOMAS, *Towards an Indian Christian Theology. Life and Thought of some pioneers*, Tiruvalla 1998, p. 57.

¹⁵ Cf. S. NIKHILANANDA, *The Gospel of Ramakrishna*, New York 1942, p. 511.

¹⁶ Cf. *Speeches and Writings of Swami Vivekananda*, 6th ed., Madras 1922, pp. 22 s.

¹⁷ Cf. ‘*The ideal of a universal religion*’, in SWAMI VIVEKANANDA, *The Complete Works*, Advaita Ashrama, Mayavat, Almora, Himalaya, II, 1945, p. 379.

cuore e gli faccio notare che il titolo frontale di ogni religione sarà presto scritto, a dispetto delle resistenze: 'Aiuto e non lotta', Assimilazione e non distruzione', 'Armonia e non discordia'.¹⁸

Vivekananda legge nel testo del vangelo di Giovanni: 'Io e il Padre siamo una cosa sola' la conferma della fondamentale verità dell'advaita (non dualità) del finito rispetto all'Assoluto e Gesù non sarebbe dunque che una speciale manifestazione storica dell'Assoluto stesso per ribadire questa verità ultima del reale. Ma proprio questa missione centrale renderebbe poco significativo il complesso degli eventi storici della sua vita contenuti nei Vangeli. L'essenza di Gesù e del cristianesimo si riassume nel prologo di Giovanni:

"Se io, orientale, devo venerare Gesù di Nazareth non mi rimane che una via, cioè venerarlo come Dio e null'altro".¹⁹

"... l'unica opera manifestata dall'intera sua vita fu di richiamarli a realizzare la loro vita spirituale ... Voi siete tutti figli di Dio, spiriti immortali. 'Sapete – dichiarò – che il Regno di Dio è dentro di voi'. 'Io e il Padre mio siamo una cosa sola'.²⁰

"Gesù aveva la nostra natura: divenne il Cristo; così possiamo e così dobbiamo noi. Cristo e Buddha furono il nome di una condizione da attingere: Gesù e Gautama furono le persone per la sua manifestazione ...

Troviamo dunque Dio non solo in Gesù di Nazareth ma in tutti i grandi che lo hanno preceduto, in tutti coloro che vennero dopo di lui, e in tutti coloro che ancora verranno. La nostra venerazione è illimitata e libera. Essi sono tutti manifestazioni del medesimo Dio infinito".²¹

"Non siamo qui per discutere quanto sia attendibile il Nuovo Testamento, non siamo qui per discutere quanto di quella vita sia storico ... né importa molto persino quanto di quella vita sia attendibile. Ma c'è qualcosa che va oltre, qualcosa che vogliamo imitare".²²

Una considerazione analoga è svolta da Vivekananda quando egli parla dei Vedas come Testi Sacri, con ciò intendendo non una serie di libri rivelati, ma piuttosto il frutto finale di singole esperienze spirituali lungo il tempo.

L'atman di ogni individuo, connesso con l'Atman Supremo, non è definito dal corpo ma dallo spirito e pertanto non si deve riferire alla limitazione dell'essere storico:

"Ho visto l'anima, ho visto Dio ... questo attingere Dio, vedere Dio, divenire perfetti come è perfetto il Padre che è nei cieli, costituisce la religione dell'Hinduismo".²³

L'unione di spirito con Dio fu espresso – secondo Vivekananda – da Gesù quando egli affermò che 'Il regno di Dio è dentro di voi'. Quando egli si esprime in altri termini, ciò fu dettato dal basso livello di ricezione possibile da parte dei contemporanei.

L'anima cambia semplicemente il suo sito da un corpo all'altro fino a quando riesce a superare illusione e ignoranza che ne distorcono la natura divina. In effetti lo spirito è costantemente teso a quella perfezione che coincide con la liberazione dalla rinascita nel regno del mondo di esperienze transitorie e condizionate da singole realtà storico-corporee:

"Se è felicità godere la consapevolezza di questo piccolo corpo, deve essere felicità più grande godere la consapevolezza di due corpi, crescendo la misura della felicità con la consapevolezza del numero crescente di corpi, mentre la tensione, il termine ultimo della felicità viene raggiunto quando si farà consapevolezza universale".²⁴

L'opera incessante di illuminazione dispensata dagli Avatara ci aiuta a liberare lo spirito in questo cammino verso la perfezione. In tale direzione non ci aiutano invece dogmi e dottrine. Ciò che necessita all'uomo è fare esperienza del divino, 'vedere' Dio:

"O divinità sulla terra, peccatori! È un peccato chiamare l'uomo così; è una offesa permanente alla natura umana. Alzatevi, leoni, e cacciate via l'inganno che voi siete pecore; voi siete anime immortali, spiriti liberi, benedetti ed eterni: voi non siete materia, voi non siete corpi; la materia è vostra serva, non voi servi della materia".²⁵

Non c'è dunque spazio per l'esistenza di un peccato originale. Il problema dei problemi è quello di superare l'identificazione illusoria con questo mondo che può sorgere tanto dal bene come dal male. Occorre liberarsi da ogni falsa idea di dovere, meriti, demeriti e punizioni. L'idea di redenzione nasce come visione – secondo Vivekananda – di una falsa coscienza che si vuole deresponsabilizzare rispetto al compito che le competerebbe, cioè di perfezionarsi in proprio. In questa concezione del peccato si evidenzia una delle caratteristiche distintive dell'Hinduismo nei confronti del Cristianesimo:

"Se una persona avverte la sua natura divina attraverso una immagine sarebbe giusto definirlo un errore? O, anche se avesse superato questo stadio, dovrebbe definirlo un errore? Per un hindu l'uomo non passa dall'errore alla verità, ma dalla verità alla verità, da una verità inferiore a una verità superiore. Per lui tutte le religioni, dal più basso feticismo al più elevato senso dell'Assoluto, stanno ad indicare altrettanti tentativi dell'umano di afferrare e prendere coscienza dell'Infinito, ciascuno determinato dalle condizioni della sua

¹⁸ Cf o. c., I, 1946, p. 22. Vivekananda intervenne al Parlamento delle Religioni in sei occasioni. Il testo citato porta il titolo di 'Relazione sull'Hinduismo'.

¹⁹ The Complete Works ..., o. c., IV, 1931, p. 143.

²⁰ *Ib.*, p. 141.

²¹ *Ib.*, VII, p. 27; IV, p. 148.

²² *Ib.*, IV, p. 142.

²³ 'Address at the Parliament of Religions', in o. c., p. 11.

²⁴ *Ib.*, p. 12

²⁵ *Ib.*, p. 9.

nascita e aggregazione, e ciascuno segna uno stadio del progresso; e ciascuna anima è una giovane aquila che si eleva sempre più in alto, acquistando sempre maggior vigore fintanto che raggiunge il Sole Divino. L'unità nella varietà è un progetto della natura e gli hindu lo hanno riconosciuto. Ogni altra religione propone certi dogmi fissi e cerca di spingere la società ad accoglierli. Pone di fronte alla società solo un vestito che deve andare bene a Jack e John e Henry, per tutti lo stesso. Se non va bene a John o Henry, egli se ne deve andare senza vestito per coprire il suo corpo. Gli hindu hanno scoperto che dell'Assoluto si può prendere coscienza o riflettere o definire solo attraverso il relativo, e che le immagini, le croci e le mezzelune sono puramente altrettanti simboli e pendagli per appendervi idee spirituali. Non è che questo sostegno sia necessario per ognuno, ma coloro che non sentono il bisogno non hanno diritto di affermare che è sbagliato. Né è necessario nell'Hinduismo".²⁶

Queste convinzioni di Vivekananda spiegano il suo rifiuto della passione e della crocifissione di Gesù. Egli affermò in merito che esse non erano storicamente fondate:

"Cristo era Dio incarnato; non poterono ucciderlo. Quello che fu crocifisso fu solo una parvenza, un miraggio".²⁷

Gesù è maestro di distacco e non può essere concepito come redentore. Benché egli richiami al disinteresse e all'amore attivo, il suo insegnamento fondamentale va oltre il bene e il male dal momento che essi sono sempre delle catene per l'uomo, anche se una è d'oro e l'altra di ferro.

La riduzione della croce a messaggio ascetico di distacco dal proprio sé avrà grande fortuna nella tradizione hindu come attesta questo passaggio di uno dei suoi maggiori rappresentanti nel XX secolo, S. Radakrishnan:

"Nel Getsemani, Cristo come individuo percepì che il calice avrebbe dovuto passare. Questo era il suo desiderio personale. Il segreto della croce è la crocifissione dell'ego e il piegarsi alla volontà di Dio".²⁸

Pur essendo convinto che la missione fondamentale di Gesù non fosse quella di impartire precetti morali, Vivekananda – a differenza di Roy – riteneva tuttavia che l'invito a cambiare il mondo e la società in vista del Regno avesse una certa rilevanza sia per l'occidente sia per l'oriente.

Parlando a Detroit, ad un pubblico di cristiani che appartenevano ad una società di elevato benessere, rivolse un duro appello a rivitalizzare il Cristianesimo precisamente nel suo risvolto anche sociale e a partire nello stesso tempo dalla visione hindu dell'imparmanenza della realtà materiale e mondana:

"Lasciate che vi dica., fratelli: se volete vivere, se realmente volete che la vostra nazione viva, ritornate a Cristo. Voi non siete cristiani. No, non lo siete quanto a nazione. Ritornate a Cristo ... Tutta questa prosperità non viene da Cristo!Cristo avrebbe rinnegato tali eresie. Ogni prosperità che viene da Mammona è transitoria, è solo per un momento. La vera permanenza è in Lui. Se riuscite a unire queste due realtà, questa meravigliosa prosperità con l'ideale di Cristo, è bene. Ma se non vi riuscite, è meglio tornare a Lui e rinunciare a questa. Meglio essere pronti a vivere in stracci con Cristo che vivere in palazzi senza di Lui."²⁹

La rinascita hindu ha fatto molta strada dal tempo dei suoi pionieri. Si può dire, tuttavia, che i suoi punti principali fin qui sintetizzati restano ampiamente rappresentativi anche oggi nel delineare le relazioni fra Hinduismo e Cristianesimo e persino, per molti versi, invalicabili.

Più in generale, la lettura del rapporto tra le religioni che Vivekananda fondava su una interpretazione mistica del Vedanta, era destinato a svolgere un ruolo fondamentale nella nascente teologia del dialogo interreligioso e specificamente nella cristologia indiana. Come si è visto nell'ultima citazione, egli riteneva che l'Hinduismo avrebbe rappresentato in qualche modo la religione modulare dell'avvenire, non come nuova religione universale, ma come madre universale di ogni possibile religione per la sua affermazione ad un tempo dell'Assoluto in quanto riferimento ultimo e del relativo in riferimento alla realtà storica. L'hinduismo sarebbe stato in grado in grado, secondo lui, di creare le condizioni ottimali per una convivenza nella tolleranza tra le religioni.

Nello stesso tempo si è potuto notare che tale funzione storica universale, sul versante specifico della cristologia, non si faceva problema di introdurre alcune modifiche rilevanti dei contenuti essenziali della fede cristiana, mentre questi stessi punti essenziali e specificamente la persona di Gesù erano reinterpretati nell'orizzonte filosofico-religioso dell'hinduismo. Una variante indiana dell'inclusivismo.

I rilievi sopra citati sottolineano certamente alcuni tratti discutibili del modo in cui l'Hinduismo ha precisato attraverso le correnti di rinnovamento la sua interpretazione - assunzione (in larga misura immutabile fino ad oggi, all'interno e al di fuori dell'India) del Cristianesimo. Ciò non può tuttavia misconoscere quanto questa interpretazione - assunzione in alcuni esponenti del neohinduismo si traduca in espressioni di grande attenzione e venerazione per la concezione cristiana della Trinità (Keshub Chunder Sen) e per la persona di Gesù, come si coglie dalle seguenti parole di **Ramakrisna**:

"Gesù il Cristo: il grande Yogi³⁰, il figlio innamorato di Dio, uno con il Padre, che offerse il sangue del suo cuore e soffrì infiniti tormenti per liberare l'uomo dal dolore e dalla infelicità"³¹.

Gesù per il quale, il suo discepolo Vivekananda, afferma:

²⁶ *Ib.*, p. 15

²⁷ *The Complete Works ...*, o. c., I, p. 326

²⁸ Cf. FERRUCCIO BRAMBILLASCA, PIME, *The Indian Theology of the Cross. A possible Foundation for a Theology of Religion*, Doctoral Dissertation in Dogmatic Theology, Pune – Naples s.d.

²⁹ *Hindus and Christians* (A lecture delivered in Detroit on February 21, 1894, and reported in the *Detroit Free Press*), in *The Complete Works*, o. c., 4.th ed., VIII, 1964, p. 221.

³⁰ Colui che segue la via dell'unione con l'Essere Supremo.

³¹ Citazione da *Swami Vivekananda and Christianity. Towards Harmony with Justice*, edited by Somen Das, Bishop's College, Calcutta 1994, p. 34. Il testo è tratto da *Sri Ramkrishna the Great Master*, vol. I, Ramakrishna Math, Madras 1978, p. 339.

"Se fossi vissuto in Palestina nei giorni di Gesù di Nazaret, avrei lavato i Suoi piedi, non con le mie lacrime, ma con il sangue del mio cuore"³².

E' infatti da questo amore appassionato per Gesù Cristo che nella tarda sera della vigilia di Natale del 1886 che **Vivekananda** si sentì spinto a imitarlo costituendo un gruppo di discepoli-missionari e chiedendo loro di lasciare tutto per seguire alla lettera le parole del Vangelo e porsi così al servizio disinteressato del prossimo e dell'umanità. E lo fece riassumendo ad essi la vita di Gesù e citando il passo: 'Le volpi hanno tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo'. Quella data segnò la fondazione dell'ordine monastico della 'Missione di Ramakrishna', come atto di riconoscenza nei confronti di colui che lo aveva aperto alla conoscenza e all'amore del Maestro di Nazareth.

E' però lo stesso Vivekananda a ribadire con assoluta fermezza che l'unicità di Gesù non ha nulla di esclusivo poiché in lui si manifesterebbe in via puramente esemplare ma ricorrente e indefinitamente ripetibile l'apparire storico dell'Assoluto:

"Io accetto tutte le religioni che ci furono nel passato, e le venero tutte con loro; venero Dio con ognuna di esse, in qualsiasi forma Lo venerino. Andrò alla moschea con i Maomettani; entrò nella chiesa dei Cristiani e mi inginocchierò di fronte al crocifisso; entrò nel tempio Buddhista, nel quale troverò rifugio in Buddha e nella sua legge. Andrò nella foresta e siederò in meditazione con l'Hindu che cerca di vedere la luce che illumina il cuore di ciascuno"³³.

Vivekananda ritenne pure di poter dimostrare che il messaggio di Gesù non era così eccezionalmente nuovo come si sosteneva nella tradizione cristiana ed era particolarmente sottolineato dalla predicazione dei missionari del tempo. Anzi era convinto che fosse derivato dal Buddhismo attraverso una ininterrotta catena di influenze provenienti dall'oriente³⁴. In quest'ottica l'insegnamento di Gesù viene sottoposto ad esegesi, soprattutto con riferimento al vangelo di Giovanni, che egli portava sempre con sé. In particolare il testo che dice: 'Io e il Padre siamo una cosa sola' gli pareva una ripresa del contenuto fondamentale del Vedanta, per il quale fine di ogni cosa, di ogni religione è quello di manifestare la nostra vera natura, cioè 'il divino dentro di noi', secondo il principio - irrinunciabile per l'Hinduismo - che 'la verità è una: i saggi le danno nomi diversi'.

Ma su diversi altri punti il suo parere era del tutto discorde dalla lettura tradizionale cristiana, come si nota nelle sue considerazioni critiche esplicite sulla dottrina del peccato, dell'anima; ma, più a fondo, sulla concetto stesso di mediazione redentrice e sulla rilevanza in sé della storicità nella figura di Gesù.

La tesi di Vivekananda che il Cristianesimo derivi dal Buddhismo manca di ragionevole fondamento. Tuttavia lascia intravedere un aspetto importante del contesto ideologico e polemico nel quale operava. La sua è una risposta che rivela chiaramente l'intenzione di sottrarre il Cristianesimo alla tradizione occidentale, rivendicandone le origini orientali. Anche questo atteggiamento incontrerà frequenti riscontri negli sviluppi del pensiero teologico indiano. Analogamente Vivekananda sottrae la figura di Gesù al Cristianesimo storico sia affermando in modo provocatorio che ne costituirebbe un tradimento palese per le sue distorsioni attuali e passate che - secondo lui - lo avrebbero degradato a un sistema di superstizioni sia negando qualunque riconoscimento di autenticità alle chiese, soprattutto nel loro aspetto missionario, contro cui non mancano parole molto severe e aspre. Ciò avveniva specialmente quando doveva rispondere alle critiche che in ambito missionario si rivolgevano alle Scritture sacre dei Veda o la concezione del Supremo in esse contenuta:

"E' divenuto un luogo comune che l'idolatria sia sbagliata e tutti lo accettano senza problemi. Un tempo la pensavo così, e per pagare il pedaggio di ciò dovevo imparare la mia lezione sedendo ai piedi di un uomo che vedeva tutto attraverso idoli. Mi riferisco a Ramakrishna Paramahansa. Se persone come Ramakrishna Paramahansa sono prodotte da adoratori di idoli che cosa ne deriva: il credo riformato o un certo numero di idoli? Voglio una risposta. Fatevi un migliaio di idoli in più se siete in grado di produrre dei Ramakrishna Paramahansa per via di idolatria, e che Dio ve la mandi buona! Producete tali nobili nature in qualunque modo. Eppure l'idolatria è condannata! Perché? Nessuno lo sa. Perché alcune centinaia di anni fa a qualcuno di sangue Ebreo venne in mente di condannarla? Vale a dire, gli venne in mente di condannare gli idoli di chiunque altro fuorché i propri. Se Dio è raffigurato in qualsiasi splendida forma o simbolica forma, disse l'Ebreo, è un male spaventoso; è peccato. Ma se è raffigurato nella forma di uno scrigno, con due angeli seduti a ciascun lato, e una nube sovrastante, allora è il santo dei santi. Se Dio scende in forma di colomba, è santo. Ma se scende in forma di vacca, è superstizione pagana; condannatela! Così va il mondo. Questa è la ragione per cui il poeta dice: 'Che stupidi noi mortali!' ... Giovanotti, ragazzini con mostacchi, che mai uscirono da Madras, che si alzano in piedi e vogliono dettare legge a trecento milioni di persone che hanno alle loro spalle migliaia di tradizioni!"³⁵

Per quanto riguarda la posizione di Keshub Chunder Sen, il successore più autorevole insieme a Debendranath Tagore (padre del poeta Rabindranath Tagore) di Ram Mohan Roy nella conduzione del Brahma Samaj insieme sulla Trinità è sufficiente citare questo passaggio del suo insegnamento:

"La Trinità della teologia cristiana corrisponde in modo impressionante al Saccidananda³⁶ dell'Hinduismo. Sono tre condizioni, tre manifestazioni della divinità. Eppure vi è un solo Dio, un Essere e tre fenomeni. Non tre Dèi, ma un solo Dio. Sia solo sia rivelato nel Figlio o come Vivificatore dell'umanità in quanto Spirito Santo, è sempre lo stesso Dio, la stessa identica Divinità, la cui unità nonostante la pluralità delle manifestazioni rimane indivisibile ... Chi potrebbe mettere in dubbio che si tratti di una essenziale e indivisa Unità nella cosiddetta Trinità. Se io dovessi contemplare nella comunione della solitudine il mistero del miracolo del Cristianesimo, cioè la Trinità, allora, chiusi gli occhi, rapito in estasi e compreso

³² *Ib.*, p. 35.

³³ *The Complete works of Swami Vivekananda*, vol 2, Advaita Ashram, Calcutta 1988, p. 374.

³⁴ Per sostenere questa tesi Vivekananda ritiene che siano eloquenti alcune iscrizioni dell'imperatore Asoka (circa 300 a. Cr.) le quali attestano l'invio di missionari buddhisti nei regni ellenistici. Egli sostenne questa posizione in un discorso tenuto a Brooklyn, USA, nel 1895.

³⁵ *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Calcutta 1985, III, p. 218. Per le polemiche di Vivekananda contro la presenza missionaria e contro il credo cristiano cfr. Sita Ram Goel, *History of Hindu-Christian Encounters ...*, o. c., c. 12, pp. 77-106.

³⁶ Cfr. in seguito quanto si dirà a proposito della teologia di Upadhyaya.

di sublime silenzio, punterei le mie dita in questo modo: sopra, sotto e dentro; il Padre sopra, il Figlio sotto e lo Spirito Santo dentro³⁷

Si può facilmente comprendere che l'autore per queste affermazioni e per altre analoghe che riguardano la persona di Gesù - contemplato e amato soprattutto nella sua dimensione giovannea in quanto Logos, da sempre operante nella creazione e per sempre propulsore di una evoluzione senza fine - fosse ritenuto dai suoi contemporanei hindu ormai di fatto un convertito al Cristianesimo, mentre l'autonomia delle sue interpretazioni, dello stile di vita impresso al suo Samaj e la non accettazione del battesimo lo rendevano inaccettabile alla comunità cristiana del tempo. Ma il suo pensiero, forse più di ogni altro, apertosi le strade ad alcuni precursori della teologia indiana contemporanea nel prendere coscienza della necessità ormai ineludibile di un nuovo modo di rapportarsi con la propria tradizione nella comprensione di se stessa e del Cristianesimo.

Amaladoss

"Most Western theologians look down on this as 'pastoral theology', and consider their own exposition of presumed a-temporal a-priori propositions as 'systematic'... What is worse is that, even when the Western theologians acknowledge that there is a context for their reflections, they claim to be universal"³⁸...

"Contemporary theologians of religions in the West tend to look at other religions in the abstract. For us Asians, they are realities of our daily experience. We are in contact with people in whom we can see their fruits. While the cosmic religions seem more open to perceive and accept the newness of the revelation in Jesus, the metacosmic religions of Asia, like Hinduism and Buddhism, have proved themselves adequate to meet the religious needs of their adherents. There have not been waves of conversion from these religions. Some have remarked that a passage from one metacosmic religion to another has always been through a period of unbelief in one's own religious tradition, for whatever reason. Looking at the spiritual fruits that they have produced the Asians have felt that they have a role in the saving plan of God for the world and that God is present and active in them. How does one appreciate this role?"

In the West, the tendency is to compare religions. One speaks of three paradigms in such comparison, namely exclusivism, inclusivism and pluralism. Exclusivism thinks that salvation is not available in other religions. Inclusivism thinks that the salvation available in other religions is actually salvation in Jesus Christ, though unknown to them. Pluralism asserts that all religions are equally ways to God and salvific. The Asians do not like these paradigms. First of all, it is not possible to put ourselves on a neutral high ground from which we can assess and compare the various religions. We can only speak as Christians. It is also gratuitous to consider the members of other religions as anonymous Christians. Pluralism suggests that each religion is valid in itself and equally salvific. We would like to say that, not only is God present and active in the plan of God. This interrelationship is not given, but can be realized only in history and has to be achieved through dialogue. It is not to be presumed a priori."³⁹

The uniqueness of Jesus as a problem

The specificity of the message of Jesus may also be outlined through the particular mission entrusted to the Church in a multireligious context:

"Taking together the deepening of the vision of mission as the mission of God and the discovery of the presence of God in the other religions, Asian theologians suggest a new paradigm of mission. The primary movement in mission is the mission of God that embraces the whole of history, manifests itself also through the Word and the Spirit. It can be discerned in the signs of the times. The mission of Jesus 'visibilizes' and humanizes the presence and action of God, without however monopolizing or exhausting it. It has, however, its own special character. Jesus represents a particular way of being in mission in history. In a situation of conflict between rich and poor people, oppressors (religious, cultic, political) and oppressed peoples, he chooses the side of poor and oppressed people, even though that choice leads him to his death. He does not come with religious or political power to dominate the situation, but comes as a 'servant', emptying himself, preferring to challenge people through love and non-violence. In his resurrection, God makes an absolute commitment to humanity. Though it has to be worked out in history, it is the source of hope for final fulfillment.

Jesus calls and sends the Church on mission to continue his own mission. The Church is a community of witnesses to the way of Jesus, making present, but not monopolizing the mystery of God in history. It is at the service of the process of cosmic reconciliation in which God will be all in all, manifested symbolically in Jesus' life and action and started by him. The Church is not primarily a community of those who privatize salvation, but she is a servant in mission. Baptism is not a passport to salvation, but a call to mission."⁴⁰

³⁷ Citazione da Francis Xavier D'Xa nel saggio *Nicht del kleine Christus des populären Christentums, sondern der universale Christus!. Zur Präexistenz Christi un 'indischer' Sicht*, in *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, hrsg von Rudolf Laufen, Ferdinand Schöning, Paderborn/München/Zürich 1997, pp. 289-290.

³⁸ *Ib.*

³⁹ "Asian Theology ...", o. c., p. 4.

⁴⁰ "Mission and Servanthood", in "Third Millennium. India Journal of Evangelization", II, 4, October-December 1999, pp. 63-64.