

INTRODUZIONE

Sono nata nella terra dei Drauida,
cresciuta in Karnataka,
ho vissuto in molte parti del Maharashtra,
poi in Gujarat sono diventata vecchia e logora.
Lì, sotto l'influenza di tempi oscuri,
il mio corpo venne lacerato dai fraudolenti.
Per lungo tempo vagai in condizioni debilitate,
accompagnata in questo letargo dai miei figli;
ma quando raggiunsi Vṛindāvan, mi rinnovai,
e divenni nuovamente adorabile.
Così, ora vado in giro come dovrei:
una giovane donna di aspetto superbo¹.

Viviamo in un mondo più piccolo e maggiormente interconnesso. Allo stesso tempo, abitiamo in un contesto mondiale nel quale visioni nel mondo radicalmente diverse vivono più o meno pacificamente l'una accanto all'altra². Pluralismo, religiosità e secolarismo definiscono la forma e il contenuto del contesto in cui «viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At 17,28). Senza alcun dubbio il *diventare* cristiani oggi significa immergersi in una situazione *qualitativamente* differente da quella del passato perché segnata da un pluralismo intenso, esteso e profondo. Essa «suggerisce una transizione dal linguaggio della missione al mondo a un vocabolario emergente di testimonianza interreligiosa»³ e suscita – tra gli altri – l'interrogativo se sia significativo e come sia possibile divenire cristiani interreligiosamente, ovvero «acquisire una *identità in rapporto all'altro* – nel nostro caso al religiosamente altro»⁴, senza per questo perdere la propria. In questa situazione, occorre spostare il nostro sguardo anche oltre i propri confini culturali e religiosi, per ragioni di pacifica convivenza, ma anche per maturare la nostra umanità e la nostra religiosità. Così facendo – ri-

1 Inno alla *Bhakti* personificata (*Bhagavata Māhātmya* 1, 48-50). Cf. J. STRATTON HAWLEY, *The Bhagavata Māhātmya in Context*, in H.R.M. PAUWELS (ed.), *Patronage and Popularisation, Pilgrimage and Procession. Channels of Transcultural Translation and Transmission in Early Modern South Asia. Papers in Honour of Monika Horstmann*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, 82 [81-100]. Dove non espressamente indicato le traduzioni sono dell'autore.

2 Cf. CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

3 L. HOGAN - S. LEFEBVRE - N. HINTERSTEINER - F. WILFRED, Editoriale: *Dalla missione al mondo alla testimonianza interreligiosa*, "Concilium" XLVII (2011), 1, 12 [11-14].

4 F. WILFRED, *Diventare cristiani interreligiosamente*, "Concilium" XLVII (2011), 2, 77 [74-85]; cf. P. PHAN, *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Orbis Books, N.Y. 2004.

corda il cardinale Walter Kasper – «possiamo constatare che la compassione e la carità non sono limitate alla nostra area culturale, ma sono fenomeni umani universali e *profondamente religiosi*»⁵.

Non è dunque un caso se il Concilio Vaticano II nelle sue istanze di “aggiornamento” si rivolga più attentamente alle religioni e riconosca in esse la capacità di rispondere:

ai reconditi enigmi della condizione umana, che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e lo scopo del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, donde noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo⁶.

In particolare, considera l'induismo lo specchio attraverso cui:

gli uomini scrutano il mistero divino e lo esprimono con la inesauribile fecondità dei miti e con i penetranti tentativi della filosofia; cercano la liberazione dalle angosce della nostra condizione sia attraverso forme di vita ascetica, sia nella meditazione profonda, sia nel *rifugio in Dio con amore e confidenza*⁷.

Inoltre, ed in maniera per certi versi inaspettata, *Nostra Aetate* afferma a conclusione del n. 2, che la Chiesa cattolica riconosce la presenza di «elementi veri e santi nelle religioni» e «rispetta la prassi e la dottrina», che pur differenti dalla propria riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. Allo stesso modo *Ad Gentes* n. 9 riconosce la presenza di elementi di «verità e grazia» nelle culture e nelle religioni in forza dell'azione combinata del Verbo di Dio e del suo Spirito⁸.

L'esordio di *NAe* e lo spunto di *AG* qui sintetizzati segnano un punto importante che forse è bene ricordare: si guarda alle religioni, non più solo a sé stessi; si riconoscono in esse elementi di verità e santità, nella prassi e nelle dottrine. Se questo pare assodato, meno si è riflettuto però su *quali possano essere questi elementi*, su come cioè le altre religioni possono essere apprezza-

⁵ W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo - chiave della vita Cristiana*, Queriniana, Brescia 2013³, 56. [corsivo nostro].

⁶ CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra Aetate*, 28 ottobre 1965, n. 1, in AAS 58 (1966) 740-744.

⁷ *NAe* n. 2 [corsivo nostro]; in questa affermazione i padri conciliari mostrano sensibilità sia verso l'aspetto impersonale della riflessione hindu, quella del *vedānta* in generale («penetranti tentativi della filosofia», «meditazione profonda»), sia nei confronti del Dio personale e benevolo espresso dalle correnti *bhakti viṣṇuīta* e *śivaita* («rifugio in Dio con amore e confidenza»). Cf. M. GANEPI, *Catholic Encounter with Hindus in the Twentieth Century. In Search of an Indian Christianity*, “New Blackfrairs” LXXXVIII (2007), 411-432.

⁸ CONCILIO VATICANO II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes*, 7 dicembre 1965, n. 9 in AAS 58 (1966), 947-990.

te e riconosciute nella loro prassi e in quelle dottrine nelle quali Dio in qualche modo si specchia. Questa considerazione è stata una delle ispirazioni di questo scritto.

Un criterio squisitamente cristiano per discernere teologicamente i valori salvifici presenti ed operanti nelle religioni sarebbe quello di chiedersi se quella tradizione faccia trasparire l'amore (*agápē*). In effetti, la rivelazione centrale di Dio in Gesù-Cristo è *agápē*⁹. Sulla scorta di questa intuizione, Dupuis giunge ad una duplice conclusione: l'*agápē* è «veramente il segno della presenza operante del mistero della salvezza in ogni uomo e in ogni donna che sono salvati: "Dio è amore, chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui" (1Gv 4, 16)»¹⁰. Inoltre, quale conseguenza, non può escludersi che le tradizioni religiose contengano «elementi di rivelazione e momenti di grazia divina [che] aprono i loro seguaci – mediante la fede e l'*agápē* – alla grazia e alla salvezza di Dio. [Si tratta evidentemente di] una convergenza fra le tradizioni religiose e il mistero di Gesù Cristo, in quanto percorsi – pure ineguali – lungo i quali Dio ha cercato e continua a cercare gli esseri umani nella storia, nel suo Verbo e nel suo Spirito»¹¹, declinata secondo il ritmo della «mediatio participata»¹².

La carità e la compassione, l'amore di Dio e l'abbandono a Lui con amore e confidenza possono dunque considerarsi tra gli elementi di verità e santità presenti nelle religioni? E se questo non è escluso, si può ritenere dunque possibile ricercare un'illuminazione reciproca tra realtà religiose diverse proprio a partire dall'approfondimento delle tracce che il sentiero dell'amore di Dio ha lasciato in una di esse (induismo *bhakti*) e/o in entrambe (induismo e cristianesimo)?

Un tentativo analogo è quello del cardinal Kasper a proposito della misericordia¹³. Egli, dopo aver evidenziato la regola d'oro quale patrimonio comune dell'umanità ed elemento trasversale tra le tradizioni religiose, sottolinea la necessità che essa sia interpretata e precisata secondo il rispettivo contesto, affinché possa porsi quale fondamento di una convivenza pacifica e di una proficua collaborazione. Nel caso di Gesù la misericordia si colloca nel contesto del discorso della montagna e, quindi, nel grande comandamento dell'amore che si estende anche ai nemici. Il metodo seguito sulle orme dei Padri

9 Cf. P. STARKEY, *Agape: A Christian Criterion for Truth in the Other World Religions*, "International Review of Mission" LXXIV (1985), 433 [425-463]; J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2002², 354-355; W.G. JEANROND, *Teologia dell'amore*, Queriniana, Brescia 2012, 36-56.

10 J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, 360.

11 *Ibid.*, 361.

12 GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica, *Redemptoris Missio*. Circa la permanenza del mandato missionario, 7 dicembre 1990, n. 5 in AAS 83 (1991), 249-340; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, 6 agosto 2000, n. 14, in AAS 92 (2000), 742-765.

13 Cf. W. KASPER, *Misericordia*, 62-67.

della Chiesa e di Tommaso d'Aquino è quello della *determinatio* che parte dal generale (etica umana e religiosa) per arrivare al particolare (etica cristiana); esso si muove, cioè, dalla moralità naturale per arrivare al vangelo¹⁴.

A tale proposito il cardinale conclude la sua analisi con questa considerazione:

Il fatto che la compassione e la misericordia siano virtù umane universali può incoraggiarci ad entrare in dialogo con altre culture e religioni e a lavorare con esse per l'intesa e la pace nel mondo. A sua volta questa tradizione comune dell'umanità può farci riflettere. Essa infatti ci dice che dove la compassione, la beneficenza [...] vanno perduti, dove l'egoismo e la mancanza di partecipazione interumana guadagnano terreno [...] lì è in pericolo l'umanità di una cultura e di una società. Per far fronte a questo pericolo nel mondo occidentale possiamo prendere dei suggerimenti da altre religioni; più importante però è tornare a riflettere sul potenziale, ancora ben lungi dall'essere esaurito, della nostra tradizione della misericordia cristiana. [...]. Oggi c'è urgente bisogno di una riflessione del genere. Forse non esiste un altro tema più importante di questo¹⁵.

Tale *determinatio* appare anche nel pensiero di Urs von Balthasar quando riconosce che l'amore è più ampio dello stesso essere – fenomeno universale il primo, che poi trova una specificazione, che è chiarificazione decisiva, nell'*agápē* cristiana declinata trinitariamente¹⁶.

L'amore è in tal modo più ampio dello stesso essere; è il "trascendentale in assoluto" che riassume la realtà dell'essere, della verità e della bontà; l'amore è la profondità dell'essere buono in cui si abbraccia l'esistenza come l'essere vero. [...]. La prova decisiva per questa affermazione la offre il bambino, il quale senza essere ricevuto nello spazio dell'amore dei genitori non può arrivare a sé stesso come uomo. [...]. Ma se si riflette ancora una volta al processo delle uscite immanenti in Dio, due strade non sono percorribili: quella di un Padre che genererebbe il Figlio per riconoscersi Dio, quella che egli genera il Figlio per conoscere perfettamente sé stesso [...]. Perciò la impensabilità dell'au-

14 TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica*, I^a-II^ae q. 100 a. 11 co. Come specifica W. KASPER, *Misericordia*, 66: «Il principio della determinazione significa che la moralità naturale generale, sotto diversi aspetti aperta e in vario modo interpretabile, è concretamente precisata dal vangelo e in questo senso "resa non ambigua"». Il metodo della *determinatio* ha trovato applicazione anche nel caso del rapporto tra filosofia e teologia laddove, a proposito della definizione tradizionale dell'essenza di Dio, la concezione filosofica di Dio (Dio-Essere), prima è stata riconosciuta ed assunta e poi è stata specificata, ovvero precisata meglio alla luce della concezione biblica di Dio, cf. *ibid.* 133-134.

15 W. KASPER, *Misericordia*, 66-67.

16 H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Torino 1965; si veda anche Id., *La percezione dell'amore. Abbattere i Bastioni – Solo l'amore è credibile*, Jaca Book, Milano 2010; per un approfondimento: D. CORNATI, «Ma più grande è l'amore». *Verità e giustizia di agápē*, Queriniana, Brescia 2019, 9-20; 354-399.

todefinizione che fa del Padre finalmente un Padre, non può essere la conoscenza, ma solamente l'amore senza fondo, il che fa dell'amore il trascendentale in assoluto¹⁷.

Nella grande costruzione balthasariana, il trascendentale assoluto assume la profonda intenzione a *non vivere più per sé stessi*; questa donazione, questo perdere-se-stessi risiede nell'intelligenza della vita trinitaria ed è la spiegazione ultima di Dio e dell'uomo, nonché il principio del mondo così «*come ha da essere*»¹⁸.

Tutto questo stimola qualche breve riflessione sul metodo e sulla costruzione dell'identità a partire dall'amore. La *determinatio* ha il grande merito di accoppiare la logicità alla semplicità, la messa in evidenza degli elementi che sono specifici di una data tradizione e la giustificazione del loro esserne il culmine all'interno del genere di cui fanno parte assieme ad altre. Proprio la mentalità aristotelica delle classificazioni per genere e specie è la sua *ratio*: l'essenza di qualcosa è definita identificando il genere (*γένος*) a cui appartiene e poi manifestando la differenza (*διαφορά*) che la rende significativa. In questo ragionamento il cristianesimo sarebbe la migliore specificazione del genere religione, ovvero nel caso di specie, l'*agápē* cristiana la concretizzazione più profonda dell'amore di Dio. Tale procedimento però facilita la costruzione di un'identità per differenza, ovvero «porta a concentrarsi sulla specificità [...] un fatto che si può osservare nella ricerca della *specificità cristiana* nel definire un'identità»¹⁹. Pur riconoscendo la validità di tale percorso, si vorrebbe qui invece seguire la strada del diventare cristiani in rapporto al religiosamente altro, poiché oggi è cruciale il riconsiderare la propria identità cristiana, o religiosa, anche in termini interreligiosi, se si vuole veramente pensare ad una umanità capace di sperimentare la differenza non in maniera divisiva o peggio oppositiva ma riconciliata, così da coltivare il seme della pace.

Un'identità costruita in maniera *centripeta* rafforza i confini e marca le differenze, confida nel concetto quale modalità che determina la relazione, mentre una costruzione *centrifuga* della propria identità costruisce una rete di relazioni e una dinamicità nella quale sono i rapporti a determinare il contenuto del concetto. Evidentemente le definizioni centripete dell'essere cristiano in relazione alle altre religioni, in qualche modo, le strumentalizzano, nel senso che le piegano ai propri interessi, ma soprattutto tendono ad isolare le comunità cristiane dall'ambito multireligioso, proprio perché esse rappresentano lo specifico inavvicinabile, una volta che si è "superato" per differenza tutto il resto; la stada centrifuga, invece, assume i membri delle altre religioni quali compa-

17 H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. Vol. II: Verità di Dio*, Jaca Book, Milano 1991, 152-153.

18 D. CORNATI, «*Ma più grande è l'amore*», 362.

19 F. WILFRED, *Diventare cristiani interreligiosamente*, 75.

gni di viaggio indispensabili nella costruzione della propria identità, poiché la pluralità delle religioni è l'ambito in cui ha luogo, oggi, l'*ars vivendi* del diventare cristiani.

Il documento *Dialogo e Annuncio* – a tale proposito – nella parte in cui affronta le disposizioni per il dialogo interreligioso e i suoi frutti, parla dell'apertura alla verità che promette ricche ricompense:

Inoltre, la pienezza della verità ricevuta in Gesù Cristo non dà ai singoli cristiani la garanzia di aver assimilato pienamente tale verità. In ultima analisi, la verità non è qualcosa che possediamo, ma una persona da cui dobbiamo lasciarci possedere. Si tratta dunque di un processo senza fine. Pur mantenendo intatta la loro identità, i cristiani devono essere disposti a imparare e a ricevere dagli altri e per loro tramite *i valori positivi delle loro tradizioni*. Così attraverso il dialogo, possono essere condotti a vincere i pregiudizi inveterati, a rivedere le idee preconcepite e ad accettare a volte che *la comprensione della loro fede sia purificata*. [...] Lungi dall'indebolire la loro fede, il vero dialogo la renderà più profonda. Diverranno sempre più coscienti della loro identità cristiana e percepiranno più chiaramente gli elementi positivi del messaggio cristiano. *La loro fede si aprirà a nuove dimensioni, mentre scoprono la presenza operante del mistero di Gesù Cristo al di là dei confini visibili della chiesa e del gregge cristiano*²⁰.

Quest'affermazione è un vero e proprio programma. Questo riconosce i valori religiosi positivi presenti altrove (cf. *NAe*) e attraverso il dialogo permette di riconsiderare la propria identità, arricchita *ad intra*, affinché sia pienamente significativa per i cristiani, e *ad extra*, ovvero nella capacità di cogliere e apprezzare il bello e il santo che si trova fuori dal recinto cristiano.

Questo pare non lontano dal diventare cristiani interreligiosamente ed è lo spirito profondo che anima questo scritto. Partendo dall'amore di Dio (genitivo soggettivo ed oggettivo), così come presente nella tradizione *bhakti* dell'induismo, si tenterà, dunque, d'intercettare i *sentieri diversi dell'amore di Dio* nella speranza che questo possa essere da stimolo per i cristiani, sia per ripensare sé stessi, sia per riconsiderare gli altri mondi religiosi. Il libro rappresenta cioè una sollecitazione ampia e profonda ad aprire la propria fede a nuove dimensioni e scoprire così i tesori custoditi nella corrente *bhakti* dell'induismo, a vivere la propria fede in apertura e ad incarnare i valori del regno nella speranza che gli amici hindū possano ripensare sé stessi nel mondo anche attraverso quello che l'amore di Dio in Cristo Gesù ha da donare a tutti e a ciascuno.

²⁰ PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO - CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo*, nn. 49-40 in AAS 84 (1992), 414-446, qui 430-431 [corsivo nostro].

Melodie divine

Tutti i pensatori cristiani unanimemente ritengono l'amore il centro della fede cristiana: dono di Dio che trasforma la vita secondo il Suo progetto di pienezza. Il doppio comandamento proclamato da Gesù nei sinottici (*Mt* 22,37-39; *Mc* 12,29-31; *Lc* 10,27s.) si radica nella prassi della fede cristiana; d'altro canto, l'amore intercetta la stessa natura di Dio (*1Gv* 4,8.16). In breve, l'amore:

riguarda un'ampia rete di relazioni interdipendenti: tra Dio e la creazione di Dio; tra Dio e gli esseri umani; tra Dio e la chiesa; tra gli esseri umani e Dio; tra due esseri umani; tra gli esseri umani e l'universo, tra gli esseri umani e le loro eterogenee tradizioni e speranze culturali e religiose; e tra ogni essere umano e il suo io in sviluppo²¹.

L'amore è presente dall'inizio dei tempi in quasi ogni espressione culturale umana e le sue meraviglie hanno ispirato schiere di poeti, artisti e cantori. Allo stesso tempo «abbiamo bisogno dell'amore per sviluppare la nostra personalità, le nostre capacità di relazione e la nostra visione della vita»²². Sembra esserci nell'esperienza dell'amore un coinvolgimento, una necessità di comunicare tale esperienza che la rende diffusiva, quasi che fare esperienza dell'amore stimoli in ognuno la necessità d'amare, la voglia di vivere empaticamente, il desiderio di costruire una *civiltà dell'empatia*²³. Ecco perché l'eterna unione di Pārvati e Śiva, la discesa di Kṛṣṇa tra le pastorelle (*gopī*) nella foresta mistica di Vṛndāvana, l'inno all'amore del *Cantico dei Cantici*, il viaggio di Orfeo, sacerdote degli argonauti, negli inferi alla disperata ricerca della moglie Euridice, il buon Pastore che ama le sue pecorelle (*Gv* 10, 11-18), quel Dio il cui cuore si commuove e il cui «intimo fremito di compassione» (*Os* 11,8) ci appartengono, continuano a parlarci quasi che facessero parte di un immaginario collettivo condiviso, nonostante la lontananza temporale, culturale e linguistica. In effetti «sembra esserci, nell'amore, una dimensione universale che trascende tutte le sue forme e le sue espressioni particolari. L'amore comunica attraverso le differenze di tempo, luogo e spazio»²⁴.

L'amore non è un'invenzione né un'esclusiva cristiana. Diversamente quale impulso vitale ha segnato, in una maniera o nell'altra, lo sviluppo di quasi tutte le culture umane. «L'amor che move il sole e l'altre stelle» (*Paradiso*, XXX, 145) nel corso della storia è stato considerato da grandi figure – Platone, Mo-tzu, Nārada, Buddha, Agostino tra gli altri – la forza più potente

21 W.G. JEANROND, *Teologia dell'amore*, 36.

22 *Ibid.*, 9.

23 Cf. J. RIFKIN, *La civiltà dell'empatia. La corsa verso la coscienza mondiale nel mondo in crisi*, Mondadori, Milano 2010.

24 W.G. JEANROND, *Teologia dell'amore*, 10.

dell'universo, capace di ispirare e guidare il cosmo e gli esseri umani, di offrire le motivazioni per la creazione di grandi sistemi religiosi e culturali, di sostenere anche nella sua dimensione affettiva e del desiderio l'intero edificio umano. Pur nella diversità delle sue espressioni, i caratteri emozionali (*kāma*, *éros*, *amor*), morali (*priyatā*, *philia*, *dilectio*) e spirituali (*prema*, *agápē*, *caritas*, *rahman*, *hesed*) esprimono quelle colorature primarie che in qualche modo si ritrovano in tutte le tipologie d'amore, anche se talune tradizioni religiose si impegnano nel distinguere forme d'amore meno elevate, da superare, e forme d'amore maggiormente spirituali, non di rado segnate dallo svuotamento e dal sacrificio²⁵. L'amore cristiano, nel suo sviluppo storico, si aggancia, infatti, alla tradizione ebraica e si dipana poi anche nell'incontro col mondo greco-romano. Nell'ebraismo l'amore di Dio per l'essere umano e la creazione, quello del prossimo e quello a Dio e alla creazione sono intimamente legati, distinti ma mai separati. Il comandamento divino dell'amore comporta, inoltre, la giustizia, intesa quale *giuste relazioni* tra le persone, con Dio e col creato. Si tratta di essere fedeli alle richieste di un legame (*alleanza*) e questo comporta, seguendo il ricco lessico biblico dell'Antico Testamento, lealtà, solidarietà, vicinanza, carità, impegno, attenzione, fiducia, abbandono; termini che in qualche modo sono stati tutti ricompresi successivamente sotto la parola amore o carità²⁶. La trascendenza di Dio nell'islam, incomparabile rispetto al tutto il resto (*sura* 42,11), viene, per così dire, mitigata dai suoi 99 bei nomi, attraverso i quali Egli si rende conoscibile all'essere umano. "Il Misericordioso" (*Ar-Rahmān*), "Il Compassionevole" (*Ar-Rahīm*), "Colui che ama" (*Al-Wadud*, *Al Muhib*), ogni nome di Dio, oltre a dirci di Lui ci comunica qualcosa dell'uomo. I nomi di Dio esprimono cioè quegli attributi naturali ricreati nell'essere umano, così che, in qualche modo, ogni uomo e ogni donna appartengono a Lui. Di conseguenza, ogni vero amore è parte dell'amore di Dio, di "Colui che ama" (*Al-Wadud*) e questo fonda, giustifica e dà senso ad ogni amore interumano. Senza amore divino non c'è amore umano e, seguendo il Corano, tutte le vie del vero amore tra gli uomini lo incrociano²⁷. Pietà filiale (*xiao*), amore fraterno (*ti*), benevolenza/amore (*ren*), perdono e compassione (*shu*) sono i fondamenti dell'etica confuciana e identificano i tratti distintivi dell'uomo ideale (*chün-tzu*); colui che animato dal *ren* costituisce con la bontà, la saggezza e il coraggio il pilastro del mondo e il legame col cielo. Le radici del *ren* e dello *xiao* si legano poi indissolubilmente alla struttura del-

25 Cf. J. BRUCE LONG, *Amore*, in M. ELIADE (a cura di), *Enciclopedia delle Religioni*, Vol. 3. *L'esperienza. Vita religiosa, individuale e collettiva*, Jaca Book, Milano 1996, 7-8 [7-17].

26 Cf. J.R. DONAHUE, *Biblical Perspectives on Justice*, in J.C. HAUGHEY (ed.), *The Faith that does Justice*, Wips & Stock, Eugene, OR 2006, 69-112.

27 Cf. A. SHAMMA ABDIN, *Love in Islam*, "European Judaism: A Journal for the New Europe" 37 (2004), 1, 92-96 [92-102].

l'universo, vale a dire alla legge cosmica (*dao*) o alla via del Cielo (*t'ien-tao*); sono il legame tra cielo e terra e gli uomini aderendo a questa legge universale contribuiscono al benessere del mondo, mantenendolo in unità ed armonia²⁸. Il *bodhisattva*, l'essere perfetto della tradizione del buddhismo *Mahāyāna*, è, nelle sue diverse manifestazioni, soprattutto *Avalokiteśvara*, Signore dallo sguardo universale, dalle mille braccia e dai mille occhi animato dalla compassione (*karuṇā*) che "rivolge lo sguardo verso il basso" così da essere attento alle sofferenze umane ed alleviarle²⁹. Egli sembra magicamente ripetere il *Discorso dell'amore universale (Karaniya Metta Sutta)* del *Sutta Nipāta* 1.8, così caro alla tradizione degli Anziani (*Theravāda*):

¹⁴³Questo è quanto deve essere fatto da colui che è [abile nel rispetto del bene], avendo ottenuto la condizione di pace [*nibbāna*]: sia egli valente, retto, integro, dal cortese eloquio, gentile e non arrogante. ¹⁴⁴Sia soddisfatto e parso, sia frugale e abbia pochi obblighi, abbia i sensi quieti e sia maturo, non sia impudente e non abbia avido desiderio quando questua nelle famiglie. ¹⁴⁵Non commetta alcuna vile azione per cui altri saggi possano biasimarlo. Possano tutte le creature essere felici ed in pace, che la loro mente sia felice. ¹⁴⁶Che qualsiasi creatura, sia essa mobile o immobile, senza eccezione, lunga o grande, media o corta, minuscola o corpulenta, ¹⁴⁷visibile o invisibile, che viva vicino o lontano, già nata o in procinto di nascere, che tutte queste creature – dico – abbiano una mente felice. ¹⁴⁸Che nessuno mortifichi l'altro, che nessuno, in qualsivoglia situazione, disprezzi l'altro, che nessuno, per collera o risentimento, desideri il male dell'altro. ¹⁴⁹Così come una madre difende suo figlio, il suo unico figlio, a costo della vita, allo stesso modo, nei riguardi di tutte le creature, si deve sviluppare un'illimitata attenzione mentale [*metta*] ¹⁵⁰e una gentilezza amorevole per tutto il mondo. Sviluppi un'illimitata attenzione mentale [*metta*] diretta verso ogni plaga, senza alcun impedimento, senza inimicizia, senza rivalità. ¹⁵¹Quando sta in piedi, cammino o è seduto, quando giace fino a che non si addormenta, sia ben risoluto nella consapevolezza: tale condizione è detta essere divina, in questo mondo. ¹⁵²Non aderendo ad alcuna opinione, virtuoso ed in possesso della visione interiore, eliminando la brama dei piaceri sensuali, mai più invero entrerà in un grembo materno³⁰.

Nel caso dell'induismo, il termine *vedānta* è abbastanza comprensivo da accogliere nel suo seno sia i sistemi assolutisti, che affermano il primato del

28 Cf. J. BRUCE LONG, *Amore*, 8-9; P. STARKEY, *Agape*, 459-462; J. PRIOR - W. CHANG, *Confucian Ren and Jesus' Agape as Basic Virtue toward a More Ecumenical World*, "Journal of Ecumenical Studies" 51 (2016), 4, 552-566.

29 Cf. R. GNOLI (a cura di), *La rivelazione del Buddha. Il Grande Veicolo*, vol. II, Mondadori, Milano 2004, 232-238.

30 Id., *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, vol. I, Mondadori, Milano 2001, 870-871.

brahman, Realtà ultima impersonale, sia i sistemi teisti legati al sentiero dell'amore di Dio (*bhakti*), che invece identificano quella realtà ultima con il Dio personale, Viṣṇu o Śiva. Tutti questi cammini spirituali affondano le proprie radici nei *Veda*. In particolare, le *Upaniṣad*, testi di approfondimento delle riflessioni vediche, il *Brahma-sūtra*, che racchiude in forma aforistica il distillato dell'insegnamento upaniṣadico, e la *Bhagavadgītā*, che riafferma in chiave teista l'insegnamento delle *Upaniṣad* in forma di dialogo tra Kṛṣṇa, *avatāra* di Viṣṇu, e Arjuna, formano la base di tutti i sistemi vedāntici³¹. In aggiunta al triplice canone (*prasthānatraya*) appena ricordato, gli *āgama* o *Tantra* viṣṇuiti e śivaiti sono testi di riferimento per le tradizioni legate a Viṣṇu e śiva, rispettivamente³². Nel caso delle tradizioni teiste viṣṇuite assumono poi grande importanza i *Purāṇa* (*Viṣṇu-Purāṇa* e *Bhāgavata-Purāṇa*), i poemi degli āḷvār, santi viṣṇuiti del sud dell'India³³, e i *Bhakti-sūtra*, scritti intorno al secolo XI da due importanti autori della tradizione *bhakti*: Śaṅḍilya e Nārada. Proprio a quest'ultimo – per una sua breve presentazione si veda l'inizio della terza parte – e al suo *Bhakti-sūtra* rivolgeremo la nostra attenzione. La speranza è che il *Sūtra*, gioiello in forma aforistica che in soli 84 versi racchiude in maniera mirabile la *bhakti-mārga*, possa creare l'occasione per una mutua illuminazione tra tradizioni diverse³⁴, che possa cioè svolgere il ruolo di catalizzatore rispetto al grande tema dell'amore di Dio e del prossimo, fulcro e fondamento dell'esperienza cristiana (*Dt* 6, 4-9; *Lev* 19,18; *Mt* 22, 34-40; *Mc* 12, 28-34)³⁵. Innumerevoli sono le maniere con cui Dio manifesta il suo amore verso la creazione e nei confronti dell'essere umano. Senza dubbio quello dolce, a volte languido e pieno di passione che si irradia da Kṛṣṇa e dal suono del suo flauto trova corrispondenze nella maniera con la quale Dio in Gesù Cristo ha espresso quello stesso amore e viceversa; un amore, quest'ultimo, che non ha potuto (o saputo) risparmiare la morte in croce. Tutto questo suscita in noi l'interesse a ricercare quelle corrispondenze di amorosi sensi che sottilmente legano questi due sentieri dell'amore di Dio. Il flauto e la croce, l'amore passionale e la passione misericordiosa, divengono così due simboli della maniera universale, ma allo stesso tempo

31 Cf. R. BALASUBRAMANIAN, *Introduction*, in Ib. (ed.), *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, vol. II, part 3: *Theistic Vedānta*, Centre for Studies in Civilization, New Delhi 2003, xxxi-xxxv.

32 Cf. G. FLOOD, *L'induismo. Temi, tradizioni, prospettive*, Einaudi, Torino 2006, 164-165; 215-219.

33 Cf. S. ROBERTSON, *Bhakti Tradition of Vaiṣṇava āḷvārs and Theology of Religions*, Punthi Pustak, Kolkata 2006.

34 Cf. A. SHARMA, *Religious Studies and Comparative Methodology. The Case for Reciprocal Illumination*, SUNY, New York 2005.

35 Cf. R. PANIKKAR, *Indology as a Cross-Cultural Catalyst*, "Numen" 18 (1971), 173-179; D.P. SHERIDAN, *Loving God: Kṛṣṇa and Christ. A Christian Commentary on the Nārada Sūtra*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley 2007, 6-7.

speciale, con cui Dio si fa prossimo all'intero universo. Riuscirà tutto questo a nutrire la nostra fede? Potremmo essere dei cristiani migliori, più appassionati, coinvolti, aperti, accoglienti, pieni di amore agapico?

* * *

Affinché si accenda la scintilla di questa mutua illuminazione è necessario riconoscere una relazione di equivalenza omeomorfa tra l'amore di Dio nel viṣṇuismo (*bhakti*) e l'amore di Dio nel cristianesimo (*agápē*). Per sciogliere e attivare questa sinergia religiosa, il primo capitolo del testo si mette sulle tracce del cammino *bhakti* a partire dai suoi antefatti storico-religiosi; lo scritto esplora poi, nel secondo capitolo, la *bhakti-mārga* nei suoi vari aspetti, soprattutto spirituali, con riferimento ai principali testi della tradizione. Infine, la terza parte, vero cuore del cammino, si concentra sul commento al *Bhakti-sūtra* di Nārada. Per ogni *sūtra* – o per ogni gruppo di *sūtra* – il commento classico sarà affiancato arricchito e completato da quelle che si potrebbero chiamare *risonanze cristiane*, così che l'intero poema possa fare da cassa di amplificazione per una possibile rinnovata comprensione dell'amore di Dio, dell'amore umano per Dio e dell'amore per il prossimo da parte cristiana e non solo.

A proposito del potenziale nascosto in questi testi Francis X. Clooney scrive:

Alla fine, spetta a noi il compito di riflettere su questi testi, di esplorare ed esprimere ciò che abbiamo appreso di Dio e dell'amore: dobbiamo imparare che cosa dire, e come dirlo. Siamo così obbligati, alla fine, a praticare il nostro essere cattolici in un'altra delle sue onorate versioni, confessando la nostra fede con parole capaci di testimoniare l'abbondanza dell'amore, della presenza e della sorpresa che ci circonda nella ricerca di Dio nel mezzo delle religioni del mondo di oggi. Sorpresi dalla canzone di un poeta viṣṇuita, e avventurandoci a leggere in maniera rinnovata i nostri testi più sacri, potremmo ritrovarci a lanciare un appello, semplice nella forma, ma dal significato teologico profondo: avvicinati a Dio laddove Dio si trova, vieni e vedi, ascolta e tocca Dio nella ricca molteplicità dell'attuale momento; ama anche le parole hindū attraverso cui Dio è dentro di noi, per parlarci di Dio stesso, di Cristo e anche di come vivere la fede cristiana³⁶.

Al testo si accompagnano poi due Appendici. La prima presenta in forma concisa l'intero *Sūtra* così da offrire al lettore una visione d'insieme e facilmente fruibile dello scritto di Nārada; la seconda descrive brevemente alcune delle principali tradizioni legate al culto *bhakti*, senza dubbio quello più diffuso nell'India attuale.

³⁶ F.X. CLOONEY, *Hindu Love and the Practice of Catholicism*, "Journal of Vaiṣṇava Studies" 5 (1997), 2, 26 [9-28], come citato da D.P. SHERIDAN, *Loving God: Kṛṣṇa and Christ* 7.

Lo scritto presentato al lettore, in ultima analisi, vorrebbe intercettare la corrente che spinge l'amore di Dio sempre più vorticosamente ad avvolgere l'intero mondo per redimerlo, sanarlo, sostenerlo, curarlo, abbellirlo, poiché la bellezza dell'amore salverà il mondo! Come ricorda Kabīr, il tessitore di tende di Vārāṇasī: «Il flauto dell'Infinito viene suonato senza interruzione, e la sua musica è l'amore. Quando rinuncia a ogni limitazione l'amore raggiunge la verità. Come si diffonde tale fragranza! Non ha fine, nulla la ostacola. La forma di questa melodia brilla come un milione di soli [...]» (*Canto L*)³⁷.

37 R. TAGORE (a cura di), *I canti di Kabir*, Red edizioni, Como 1999, 55-56.