

# La fede nel Dio uni-trino in dialogo col mondo indù

Gaetano Favaro  
*Facoltà di Teologia (Lugano)*

Ogni tipo di dialogo dei cristiani con gli appartenenti ad altre tradizioni religiose non può fare a meno di snodarsi all'interno di un presupposto teologico fondamentale. Esso ci viene offerto dal mistero trinitario, in cui la volontà salvifica universale di Dio Padre, l'unica mediazione di Cristo e l'universalità dell'azione dello Spirito Santo sono l'orizzonte, la motivazione originaria e anche l'approdo di ogni forma di evangelizzazione, quindi anche del dialogo interreligioso.

Il documento *Il Cristianesimo e le religioni* della Commissione Teologica Internazionale fa una sintesi di questo itinerario teologico-spirituale nelle profondità di Dio. Si tratta di un percorso che nel tempo e nello spazio, manifesta la missione della Chiesa, intesa come sacramento universale di salvezza<sup>1</sup>.

Oggi molti teologi cattolici, evangelici ed ortodossi sono attenti a questa visione e ne trovano un fattore illuminante per la questione che riguarda l'universalità della salvezza in Cristo e il valore salvifico delle religioni. Uno di questi è Gisbert Greshake. Egli formula la sua tesi in questi termini: «la fede cristiana nella Trinità e la

---

<sup>1</sup> Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il Cristianesimo e le religioni*, nn. 27-61.



teologia trinitaria cristiana offrono una teologia basilare per il reciproco rapporto tra le religioni, per il loro dialogo, per la loro reciproca comprensione e per il loro reciproco avvicinamento»<sup>2</sup>.

Greshake spiega il suo enunciato: «Con ciò non si intende dire che nelle varie religioni vi sarebbe il “fenomeno originario” di una fede trinitaria, entro la quale la pluralità delle religioni potrebbe trovare un’unità, bensì che la comprensione di Dio e il rapporto con Dio, a seconda di quale delle tre Persone divine (nell’accezione cristiana) sia quella cui ci si orienta principalmente, consegue una figura di volta in volta diversa. Questi approcci e rapporti differenziati mostrano una sorprendente corrispondenza con le diverse tipologie delle religioni mondiali»<sup>3</sup>. All’interno di questo orizzonte ermeneutico egli distingue tre tipi religiosi fondamentali.

Al primo tipo appartengono quelle religioni che insistono su Dio inteso come mistero per noi irraggiungibile, il “totalmente Altro”, il “Senza nome”. In certe correnti spirituali è qualificato come il “Nulla”, al di là di ogni ente.

In questa prospettiva non c’è alcuna via vera e propria che ci permetta di raggiungere l’Assoluto. Tutte le religioni apofatiche appartengono a questa tipologia. Anche il *nirvāṇa* (estinzione) e *śūnyatā* (vacuità) dei buddhisti esprimono questa tendenza. Al di là di ogni critica che si può fare a questa “visione-non visione” si potrebbe dire che, qualora sia assunta in modo esclusivo ed assoluto, non sembra distanziarsi molto dall’agnosticismo, dall’ateismo e dal nichilismo.

Intesa in questo modo, ci si chiede se essa è ancora apportatrice di senso.

Al secondo tipo appartengono quelle tradizioni religiose che intendono Dio com persona trascendente, che parla alla creatura umana e si lascia interpellare da essa. Ebraismo, Cristianesimo e Islam vivono in modo diverso questa forma di rapporto fondamentale e “personale” con Dio. Chi partecipa in modo esclusivo ed assoluto a questa visione può cadere in un monoteismo rigido e monolitico e in un moralismo formale. La dimensione cosmico-contemplativa della religione può così venirne sottovalutata.

La terza tipologia vede Dio come l’interiorità ultima di ogni essere. Dio è il Tutto e oltre quel Tutto c’è il nulla. La concezione indù dell’identità dell’*ātman* col *brāhman*, che troviamo nelle *Upaniṣad* e nel non-dualismo di *śāṅkara*, fa parte di questa spiritualità. Se viene intesa in modo esclusivo e assoluto può diventare una gnosi, vanificare la pluralità e la consistenza di ogni realtà creata e della stessa corporeità. Non c’è relazionalità, pluralità e dialogo. Ci si può anche chiedere se c’è amore. Panikkar si sofferma su un testo paolino per focalizzare nella Trinità la chiave inter-

<sup>2</sup> G. GRESHAKE, *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, Queriniana, Brescia 1999, p. 105. La stessa enunciazione si trova nel volume più ampio dello stesso autore: *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, p. 579.

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 579-580. L’autore dice di avere attinto anche all’opera di R. PANIKKAR, *Trinità ed esperienza religiosa dell’uomo*, Cittadella Assisi 1989, ma aggiunge: «Anche se di seguito verranno riprese idee, contesti concettuali e formulazioni dal testo di Panikkar sulla Trinità, non posso comunque aderire al contesto generale e a molti aspetti generali di tale opera» (*ivi*, p. 580, nota 220).



pretativa di ogni tipologia religiosa: «Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti» (Ef 4,6).

Questo Dio Unitrino che è sopra tutti è il Padre, che agisce per mezzo di tutti, è il Figlio, e che è in tutti è lo Spirito Santo. Si tratta di tre presenze e “modi reali” di Dio. Esse non sono forme mutevoli, divenienti e fenomeniche dell’Assoluto avvolto dal mistero e non sono la somma giustapposta di tre divinità emblematiche. Non si possono nemmeno ridurre a semplici modalità di Dio.

Queste tre “immagini” di Dio vivono una reciproca *pericoreasi* nel mistero della vita trinitaria e, in modo partecipato, a diversi livelli, nella multiforme esperienza religiosa dell’umanità. I tre tipi religiosi descritti pongono l’accento su un aspetto di Dio che trova la sua fonte originaria nella Trinità, ma che, se inteso separatamente e in modo assoluto, non trova una motivazione convincente al di fuori della storia speciale della salvezza.

Angelo Scola osserva che «come il soprannaturale pone la natura (per avere *figli nel Figlio*, Dio ha creato l’uomo e il mondo) e la grazia la libertà, è la rivelazione (la cui pienezza è Gesù Cristo) che genera la “religio” e, quindi, storicamente, le religioni. In questo senso possiamo affermare che le religioni appartengono all’evento della rivelazione e, perciò, esse stanno nell’imperscrutabile disegno di Dio con una certa valenza salvifica... L’affermazione della mediazione unica, universale e definitiva del Figlio di Dio incarnato, morto e risorto *propter nos et propter nostram salutem* lungi dal condurci ad uno sguardo scettico sulle religioni ci permette di coglierne il vero significato mostrandone l’eventuale valore rivelativo/salvifico»<sup>4</sup>.

Questo è possibile, però, alla luce della pienezza del mistero trinitario che ci è stato rivelato. Quindi la Trinità è il principio unificatore, la chiave di comprensione e di interpretazione delle diverse religioni. Questo cammino teologico comporta una conversione di tutte le religioni e la loro liberazione da ogni forma di divenire storico che si sgancia dall’unica sorgente da cui esse scaturiscono, secondo il progetto eterno di Dio<sup>5</sup>.

La Trinità ci offre anche i criteri di discernimento. Piero Coda ha riproposto recentemente l’inclusivismo cristologico in chiave relazionale trinitaria. Egli ritiene che «è all’interno dell’evento cristologico stesso che “si dischiude” l’ontologia e l’ethos della relazionalità che ha il suo ultimo orizzonte di illuminazione nel mistero trinitario di Dio che Cristo ci rivela»<sup>6</sup>. Egli indica quattro piste lungo le quali deve muoversi la riflessione teologica contemporanea:

- «la prima concerne il disegno salvifico universale del Padre, principio e fine della storia della salvezza;

<sup>4</sup> A. SCOLA, *I principi del dialogo interreligioso nella teologia cattolica*, in AA.VV., *L’unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Pontificia Università Lateranense, Mursia, Roma 1997, pp. 217-218.219.

<sup>5</sup> Secondo questa prospettiva la nostra riflessione si allontana da quella di Panikkar in *Trinità ed esperienza religiosa dell’uomo*.

<sup>6</sup> P. CODA, *Per un’ermeneutica cristologico-trinitaria del pluralismo delle religioni*, in AA.VV., *Gesù Cristo e l’unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000, p. 64, nota 28.



- la seconda, l'identità protologica ed escatologica del Verbo/Figlio di Dio che si rivela nell'evento dell'incarnazione e della morte/risurrezione di Cristo;
- la terza, la dinamica intrinsecamente universale e convergente dell'azione dello Spirito Santo in rapporto a Cristo;
- la quarta, la struttura trinitaria di unità nella diversità/pluralità dell'evento della rivelazione cristologica»<sup>7</sup>.

Hans Urs Von Balthasar guarda al pluralismo religioso e agli altri pluralismi come ad una sinfonia di Dio. Il significato del pluralismo non consiste nel rifiuto dell'unità dell'autorivelazione di Dio, ma sta nella adesione sinfonica a questa unità divina e nel dare il proprio assenso perché cresca<sup>8</sup>. Pluralità e unità sono componibili nel piano del Padre. Con questa chiave interpretativa possiamo partire dalla fede trinitaria per interpretare l'induismo antico dei Veda.

### 1. TOTALITÀ, DIFFERENZA, TRASCENDENZA E ALTERITÀ

L'induismo è una tradizione religiosa che presenta un'offerta di salvezza e che punta sull'eterno, sull'Assoluto inteso in diversi modi. Nella misura in cui parte da un'esperienza originaria, anche per questa religione si può parlare di totalità e di differenza. Ci si può anche chiedere se è appropriato parlare di trascendenza o immanenza dell'eterno e del divino e, almeno per alcune correnti, se si può parlare del Dio totalmente Altro e quindi di alterità.

Totalità, differenza, trascendenza e alterità sono termini che in Occidente hanno assunto svariati significati. È sempre difficile usarli quando ci incontriamo con l'Oriente, che si presenta con altri strumenti linguistici e culturali e che ha impostato la propria vita percorrendo sentieri per noi oscuri.

- *La totalità* ci richiama una ricerca dell'unità del reale al di là delle molteplicità e di fronte alla totalità finita della nostra esistenza. Il finito umano si confronta con l'infinito e lo presuppone; si apre all'infinito e lo anticipa. C'è posto, all'interno di questa totalità, per l'alterità di Dio? Oppure tutto è identico a se stesso? Anche l'Oriente si è posto questa domanda.

- *La differenza* di fronte all'Assoluto si pone il problema della differenza radicale dell'ente contingente dall'Assoluto, che non può essere paragonata a qualsiasi altra differenza tra gli enti. C'è chi si affida ad una Realtà ultima e definitiva, ad un Tu personale, oppure ad un divino indeterminato, colto attraverso il mito e l'esperienza del sacro, ma che non permette l'incontro reale e la comunione.

- *La trascendenza* può essere intesa in diversi modi. L'Occidente ha pensato una trascendenza conoscitiva, che indica una realtà indipendente che supera l'ambito della coscienza. La trascendenza metafisica, invece, indica una realtà che è esterna ai confini del mondo visibile e all'esperienza sensibile.

<sup>7</sup> P. CODA, *Per un'ermeneutica cristologico-trinitaria*, pp. 65-66.

<sup>8</sup> Cfr. r. HANS URS VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, Jaca Book, Milano 1991, p. 8.



C'è la trascendenza dell'*uomo che supera infinitamente l'uomo*, come ha detto Pascal: l'uomo può valicare i confini della sua fatticità. E c'è la trascendenza teologica che è tipica di quell'Assoluto che è indipendente e radicalmente altro nei confronti del mondo e delle possibilità dell'uomo.

Rimane sempre aperto il problema di chiarire quale mediazione simbolica o concettuale è più adatta ad esprimere la trascendenza. La tradizione occidentale è ricorsa ad una concezione dialettica del divino, oppure ad una anticipazione del divino che è nascosta nell'interiorità della coscienza, che viene dal di fuori e che non può essere il risultato di una ricerca umana; oppure ha trovato nella tradizione ebraico-cristiana quel Dio che è signore della storia, personalità libera che liberamente si è rivelato all'uomo.

L'Occidente cristiano moderno ha anche guardato a Dio come al futuro escatologico dell'uomo e ad un evento che darà compimento alla storia. C'è, infine, chi ha pensato Dio come l'infinito che supera ogni capacità della coscienza umana e che proviene da una estraneità radicale. Secondo questa interpretazione la creatura umana si trova in una condizione di passività insuperabile. Solo l'irrompere dell'Altro può disturbare.

• *L'alterità* oggi viene intesa come «quel supplemento di trascendenza necessaria per rivelare ciò che il pensiero classico ha occultato, ossia il fatto che l'unico modo adeguato di dire Dio è quello di rispettarne l'alterità che eccede il pensare e non può essere recuperata in un pensiero del fondamento o della causa prima»<sup>9</sup>.

L'incontro con altre persone è un cammino verso il totalmente Altro a condizione che superiamo ogni senso di estraneità minacciosa quando incontriamo altri esseri umani, non oggettiviamo l'altro e ci sentiamo eticamente responsabili verso il nostro prossimo. Non va dimenticato che in questa esperienza l'alterità fondamentale di Dio non va collocata allo stesso livello di altre alterità. È una esperienza della differenza, è l'incontro col "volto" che, una volta visto, inquieta il cuore e lo sguardo<sup>10</sup>.

In questo contesto l'incontro con Dio avviene in chiave personalistica e dialogica. Secondo quest'ottica Dio si rivela come l'Amore nascosto che incontriamo solo amando. Ma c'è qui posto per il Dio di Gesù Cristo che si è rivelato nella storia? La fede cristiana non può ignorare la oggettività cristologica. Non basta nemmeno rifarsi alla Trinità «intesa come simbolo ultimo dello scambio comunicativo e gratuito», ma è necessario invocare «il nome del Padre, che il Figlio Gesù ci ha affidato nello Spirito»<sup>11</sup>. Ciò non toglie che i quattro termini chiave – totalità, differenza, trascendenza e alterità – possano costituire una mediazione critico-interpretativa per accostarci all'induismo antico.

<sup>9</sup> A. COZZI, *Dio ha molti nomi. Dire oggi il nome eterno del Padre di tutti*, Paoline, Milano 1999, p. 197.

<sup>10</sup> Cfr. r. E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980; ID., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, ID., *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983.

<sup>11</sup> A. COZZI, *Dio ha molti nomi*, p. 202. Per una sintesi dei quattro termini chiave, totalità, differenza, trascendenza e alterità cfr. il volume di Cozzi, pp. 169-202.



## 2. LA RELIGIONE DEI VEDA

La religione nei Veda non era come nell'Occidente moderno, un settore della vita sociale distinto dalla cultura, ma un complesso di esperienze, idee, rituali e regole di comportamento che integrano e permeano tutte le dimensioni dell'esistenza. Esistevano correnti filosofiche che cercavano di spiegare il mondo, le relazioni che legavano le potenze cosmiche personali e impersonali tra di loro e con gli esseri umani.

L'uomo vedico era convinto di dipendere da tali potenze con cui doveva cooperare mediante il culto e la preghiera<sup>12</sup>. Secondo il *Rg Veda* esistono **trentatré Dèi** (*deva*):

undici Dèi celesti: Sole Aurora, Viṣṇu, Mitra, Varuṇa ...

undici Dèi atmosferici: Indra, Rudra, Vayu, i Marut, le acque ...

undici Dèi terrestri: fiumi, Pṛthivī, Agni, Soma ...<sup>13</sup>.

Queste figure più importanti concepite come personali hanno molto in comune; ogni Dio però svolge il suo compito a proprio modo e con mezzi propri. Talvolta una "figura di Dio" è più una funzione determinata che una persona.

Su questo sfondo va introdotta l'ideologia delle tre funzioni promossa e sostenuta principalmente da Giorgio Dumézil, ma ora accettata, non senza contrasti e perplessità, da molti studiosi dell'antica cultura indiana. Secondo l'autore francese, la mitologia comparata, o meglio lo studio comparativo delle religioni dei popoli indoeuropei, mostra come non solo la religione, ma anche la loro società e la loro cultura sono impennate su tre funzioni che hanno trovato una sistematizzazione rigida e in parte riduttiva nei tre *varṇa* (o caste) indiani dei *brāhmaṇi*, degli *kṣatriya*, dei *vaiśya*<sup>14</sup>. C'è una realtà misteriosa che trascende la struttura della società e che è nello stesso tempo il corrispondente referenziale della stessa società.

Il rapporto dell'uomo e del cosmo col divino è interpretato in modi diversi. Non esisteva una delimitazione precisa tra Dio e l'uomo. I *deva* non sono sempre indipendenti, spesso non godono di qualità superiori a quelle umane. Essi, come le potenze naturali e la potenza in generale, possono essere temporaneamente o permanentemente rappresentati da animali o oggetti inanimati. Le loro manifestazioni esteriori e il loro modo di agire vengono descritti in maniera più o meno antropomorfa. Per quanto ne sappiamo, però, non furono rappresentati figurativamente né venerati in idoli. Al di sopra di essi non troneggiava alcun sovrano assoluto.

In questo "politeismo" diffuso, determinate funzioni potevano manifestare una grande affinità con quelle di altre figure o con entità autonome o addirittura identificarsi con esse. Tale fenomeno ha dato luogo a ogni genere di spostamenti, di identificazioni e di assorbimenti<sup>15</sup>, come le divinità duali o triadi.

<sup>12</sup> Cfr. J. GONDA, *Le religioni dell'India. Veda e antico induismo*, Jaca Book, Milano 1981, pp. 48ss.

<sup>13</sup> Ci sono anche altri modi di dividere gli dei in gruppi: es. otto Yasu, undici Rudra, dodici Aditya, i due Asvin ecc.

<sup>14</sup> Cfr. r. G. DUMÉZIL, *Mito ed epopea*, Einaudi, Torino 1982, pp. XVIII.XVII.

<sup>15</sup> Cfr. r. J. GONDA, *The dual deities in the religion of the Veda*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1974; ID., *Triads in the Vedas*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1976.



Tutto questo rende comprensibili le relazioni infinitamente varianti e spesso cangianti tra gli dèi. Il cosiddetto atteggiamento *enoteistico* dei poeti, per il quale anche figure o essenze di secondo piano potevano apparire come "dio principale", è in parte frutto della loro tendenza ad assolutizzare l'importanza di determinate funzioni ascritte ai *deva* e di per sé indispensabili e ad accentuare la divinità dei loro portatori.

C'è poi una certa preferenza data all'uno o all'altro Dio o evento mitico in determinati circoli (tribù, famiglie sacerdotali). A questo riguardo bisogna tener presente che l'interesse degli autori brahmanici del *Rg Veda* per un Dio non dimostra che questi godesse della stessa popolarità anche nel popolo.

G.U. Thite sostiene che non solo si deve parlare di enoteismo, ma anche di enoritualismo: «Ho la sensazione che non ci sia solo l'enoteismo e che esso non sia solo nel *Rg Veda*, ma c'è un enoteismo generale nel pensiero indiano; non solo di volta in volta qualsiasi divinità è considerata suprema, ma anche qualsiasi cosa che formi l'argomento di attenzione in un determinato momento diventa per l'occasione l'onnipotente, il sublime, l'unico identico al Tutto. L'enoritualismo dei testi Brahmana è soltanto una parte di quell'enoteismo<sup>16</sup>.

Per il rapporto tra gli Dèi e l'Assoluto nel mondo vedico sembra pertinente l'osservazione di Maryla Falk: «i testi non giustificano quella seducente costruzione di un graduale passaggio del politeismo vedico attraverso il monoteismo al monismo speculativo delle *Upaniṣad*; il monismo speculativo si afferma già nel *Rg Veda*, senza escludere il politeismo, ma semplicemente sovrapponendogli e assumendolo quale forma secondaria e derivata nel suo quadro complessivo del reale». A chiarimento di questo modo di vedere la realtà, leggere *Rg Veda* X,71-72; 81; 121; *Atarva Veda* 10,8 e *Rg Veda* 1,164,46: «Indra, Mitra, Varuna, Agni (lo) chiamano, ed è il celeste uccello bene alato (il sole). Ciò che è uno i cantori nominano in vari modi; (lo) chiamano Agni, Yama, Matarisvan»<sup>17</sup>.

## 2.1. *Ṛta*

Il concetto di *ṛta* risale ai tempi prevedici, come è provato dal fatto che è presente anche nella religione iraniana; tuttavia l'interpretazione vedica non si colloca in uno stretto parallelismo con l'Avesta. H. Lüders scrive che *ṛta* corrisponde esattamente all'avestico *asha* per quanto riguarda il nome, ma che c'è una differenza: «*ṛta* è assolutamente primordiale ed è collocato al di sopra di tutti gli Dèi, mentre *asha* è creata da Ahura Mazda»<sup>18</sup>. La concezione vedica di *ṛta* non ha paralleli nel resto delle tradizioni indoeuropee. *Ṛta* è considerato nella concezione vedica il primo principio ed il suo punto centrale.

Per mezzo di *ṛta* il mondo è venuto all'esistenza, per mezzo di *ṛta* questo o quel Dio ha esteso tre o quattro volte il cielo e la terra. E come è per mezzo di *ṛta*

<sup>16</sup> Cfr. G.U. THITE, *Sacrifice in the Brahmana Texts*, University of Poona, Poona 1975.

<sup>17</sup> M. FALK, *Il mito psicologico nell'India antica*, Adelphi, Milano 1986, p.11.

<sup>18</sup> H. LÜDERS, *Varuna*, vol.I, *Varuna und die Wasser*, ID., *Varuna und das Ṛta*, (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen) 1951; 1959, p. 652.



che il mondo è venuto all'esistenza, così è per mezzo di *rta* che è mantenuto: *rta* è ciò che l'aurora irradia, che i fiumi fanno scorrere, *satya* è ciò che il sole emana. Sembra esserci una perfetta coincidenza tra *rta* da una parte e sacrificio o *yajña* dall'altra o anche, come vogliono altri autori, tra *rta* da una parte e verità, canto sacrificale dall'altra.

Per quanto riguarda l'origine etimologica del termine due sono le soluzioni più comuni, anche se piuttosto divergenti. Alcuni lo fanno derivare da *\*ar* = unire, tenere insieme cfr. *απαρίσκω*, *artus*. In questo caso *rta* indicherebbe «ciò che tiene insieme», qualcosa come «legame cosmico, ordine cosmico». Però a volte si applica alle acque; in questo caso il significato di *tenere insieme* si adatta male. Esso è inoltre sinonimo, a volte, (nel Veda) di *satya*, che esprime ciò che mette in moto. Da ultimo *rta* è contrapposto al suo negativo *anṛta* che indica costrizione, oppressione.

Altri lo fanno derivare da *r* (cfr. *ῥπνυμι*, *ῥπόω*, *orior*, *remus*, *aro*) = andare verso, raggiungere, fissare in un posto, legare. Quindi *rta* significa ciò che mette in moto, che agisce, che lavora, azione. Anche il significato di giuramento (RV 10,34,12), *mantra* (3,55,3), verità (9,113,4) mostra l'idea di efficacia, di potere operativo.

Secondo Gonda «sotto il profilo etimologico il termine indica verosimilmente ciò in cui si è realizzato il concetto del comporre e dell'adattare. Il *rta* non è identico, bensì un concetto complementare di *satya*, ciò che corrisponde allo stato reale delle cose (*rtan ca satyam ca*)»<sup>19</sup>. Secondo Charles Malamoud *rta* è «il pieno differenziato. A *rta* si oppone la *nirrti* "disordine", "disorganizzazione"»<sup>20</sup>.

Nell'India post-vedica il *dharma* svolge lo stesso ruolo del *rta* nel Veda, ossia la coerenza e la continuità del mondo. L'inno del *Rg Veda* 4,23 descrive poeticamente la potenza di *rta*:

*rta* ha cibo vario che irrobustisce;  
il pensiero del *rta* cancella le trasgressioni  
la lode del *rta*, elevante, luminosa,  
apre le sorde orecchie dei viventi.  
Stabili sono i fondamenti del *rta*;  
nelle sue splendidi forme ci sono molte bellezze.  
Per mezzo di *rta* ci portano cibo  
per mezzo di *rta* le vacche vengono al nostro rito.  
Rendendo stabile il *rta* egli lo sostiene  
Veloce si muove la potenza del *rta* e vince il bottino  
*rta* appartiene alla vasta terra e al cielo  
le mucche da latte offrono il loro latte al *rta*.

<sup>19</sup> J. GONDA, *Veda e antico induismo*, p. 122, nota 27.

<sup>20</sup> C. MALAMOUD, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Adelphi, Milano 1994, p. 79.



## 2.2. Ṛta e sacrificio

*Ṛta* indica anche il sacrificio. Senza *yajña* (sacrificio) nessun *ṛta* è possibile agli occhi degli indiani vedici<sup>21</sup>. Quindi, eccetto in casi in cui il contesto esiga la loro diversificazione, *ṛta* e *yajña* sono sinonimi.

Per indicare il carattere preminente di *ṛta* il *Rg Veda* lo pone alla sommità dell'universo, nel quarto piano, dopo la terra, l'atmosfera e il cielo. La *Maitrayana Samhita* ripete spesso: *Ṛta* solamente è il supremo; nessuno va oltre *ṛta*, su *ṛta* la terra è fondata.

Anche le acque sono messe sulla vetta del mondo, il che conferma l'identificazione di *ṛta* con le acque. L'abitazione del sacrificio è pure sulla vetta dell'universo. L'identificazione con il più elevato in senso fisico sottolinea, in termini mitici, il più importante, il primigenio. In questa prospettiva lo zenith coincide con l'ombelico - ὀμφαλος -, il punto di partenza da cui tutto il cosmo, spesso concepito come un embrione, si sviluppa:

«Io ti domando dell'estremo termine della terra;  
domando dove è l'ombelico del mondo.

Questa *vedi* è l'estremo della terra

Questo sacrificio è l'ombelico del mondo»<sup>22</sup>.

Raggiungere il fondo di *ṛta* o delle acque rappresenta il raggiungimento del potere supremo e la sovranità. Gli Dèi dipendono da un ordine liturgico più alto: essi infatti, come anche i *pitr* (antenati), celebrano la loro liturgia nel seno del *ṛta* o, il che è lo stesso, nelle acque. Questo vuol dire che nell'esercizio delle loro funzioni i *deva* e i *pitr* sono totalmente circondati e protetti dal supremo potere di *ṛta* o delle acque (*Rg Veda* 5,62,1).

L'azione sacrificale stessa degli Dèi è sottoposta ad un più alto *ṛta* o *yajña*. Con l'aiuto del sacrificio gli Dei offrono il sacrificio; questi furono i primi fondamenti del mondo come pure dell'«ordine sacrificale» (*Rg Veda* 10,90,16).

Anche i *pitr* all'inizio della creazione celebrano in cielo il loro sacrificio per mezzo di un altro sacrificio (*Rg Veda* 5,15,2)<sup>23</sup>.

Il senso di tutto ciò è che come il sacrificio terrestre è condizionato da un più alto sacrificio, nella stessa maniera l'ordine sacrificale celeste è condizionato da un ordine sacrificale superiore, grazie al quale gli abitanti del cielo celebrano il *ṛta* o *yajña*. Di Mitra e Varuna si dice «quelli che sono signori del *ṛta* per virtù del *ṛta*»<sup>24</sup>.

Lo scopo, la meta del sacrificio non sono gli Dèi, ma la sede del *ṛta*, secondo *Śatapatha Brahmana* 4.4.4.13-14<sup>25</sup>: «Compiuto il sacrificio lo stabilisce nel sacrificio e così unisce il sacrificio al sacrificio, dicendo: "O sacrificio, va al sacrificio, al Signore del sacrificio, al tuo stesso seno"»<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. *Maitrayana Samhita*, 1,10,12.

<sup>22</sup> *Rg Veda* 1,164,35.

<sup>23</sup> Cfr. r. anche *Rg Veda* 7,56,12; 5,68,4; 8,86,5; 5,12,3.

<sup>24</sup> Cfr. r. *Rg Veda* 1,23,5.

<sup>25</sup> Cfr. r. *Śatapatha Brahmana* 4,4,4,13-24.

<sup>26</sup> Cfr. r. anche *Śatapatha Brahmana* 3,2,2,7; 1,1,4,3.



In questa linea il sacrificio che ascende alla sua sede suprema appare come un ritorno al suo punto di partenza, al suo grembo. Quindi l'ascesa del sacrificio presuppone la sua discesa, così che ci si può immaginare che il sacrificio compia una traiettoria circolare. Difatti tutta la creazione potrebbe essere descritta alla stessa maniera.

Gli Dèi sono nati dal *ṛta* e sono nutriti in esso, crescono per suo mezzo. Essi, inoltre, appartengono essenzialmente all'ordine del *ṛta*. Di Agni si dice: *ṛta asa nama te*, «la tua vera essenza è in *ṛta*» (RV 5,44,2).

È perché sono dotati della natura di *ṛta* che gli Dèi agiscono in conformità del *ṛta*, cioè sacrificano, lasciano passare l'inesauribile corrente spirituale e le ricchezze materiali, mentre i poteri di *anṛta* vi si oppongono, essi perciò sono *adeva*, *ayajña*. È in questo senso che gli Dèi sono poteri di *ṛta* o *yajña*.

C'è una forte somiglianza, un'omologazione, tra gli Dèi derivanti da *atman/brahman* nelle *Upaniṣad* e la loro dipendenza da *ṛta/yajña* nel *Rg Veda*. Se monoteismo vuol dire accettazione di un principio supremo dal quale ogni cosa dipende in tutti gli aspetti, bisogna dire che esso è già presente nel *Rg Veda* mediante il concetto di *ṛta*. Questo monoteismo non si è sviluppato dal politeismo, ma da altre premesse.

L'Essere supremo non è chiamato (eccetto qualche raro caso) "*deva*" nelle *Upaniṣad*, ma *atman*, *brahman*, *īśvara*... e nel *Rg Veda* non è chiamato divinità (*devatman*), ma *ṛta*, *yajña*, le acque ...

Dice Gonda: «Lo sviluppo rettilineo della religione che procederebbe in ordinata sequenza dall'animismo al monoteismo attraverso il politeismo, che era stato adottato negli ultimi decenni del secolo scorso da molti studiosi, si è dimostrato insostenibile»<sup>27</sup>.

Dall'immagine dei carri i vedici è stata presa l'idea di *ṛta* o *yajña* come un carro maestoso che va per l'universo, trasportando ogni sorta di beni. È un unico carro, ma gli aurighi variano, a volte sono gli Dèi, a volte gli uomini (RV 10,130,7). Visto da questa angolatura il sacrificio degli Dèi non è un nuovo sacrificio, ma la guida del sacrificio supremo in una direzione particolare: creativo o distruttivo, verso l'alto o verso il basso. L'immagine vedica degli Dèi come aurighi del grande *ṛta*, che è da identificarsi con il *ṛta* supremo, è perciò un'altra immagine che indica la connessione di continuità che esiste tra il sacrificio supremo e quello celeste.

Come nella fase discendente del sacrificio gli Dèi sono gli aurighi del supremo *ṛta*, alla stessa maniera nella fase ascendente o nella fase di ritorno, essi sono gli aurighi del sacrificio terrestre<sup>28</sup>.

Il sacrificio terrestre non è nient'altro che il sacrificio celeste disceso in terra ed operante tra gli uomini, i quali si limitano a promuovere o a lasciar passare attraverso di loro le correnti di *ṛta* che procedono dal piano degli Dei<sup>29</sup>. Quindi la liturgia sulla terra è la continuazione della liturgia celeste.

<sup>27</sup> J. GONDA, *Change and Continuity in Indian Religion*, Munshiram Manoharlai, Delhi 1985, p. 131.

<sup>28</sup> Cfr. *Rg Veda* 6,55,1 con 8,11,2.

<sup>29</sup> Cfr. *Rg Veda* 2,28,5.



### 2.3. *Ṛta* e la morte, la morale e il male dell'uomo

Dopo la morte l'uomo deve raggiungere il luogo del riposo: questo luogo coincide con la sede del *ṛta* e con il fondo delle acque. La sede del *ṛta* però si può raggiungere non solo dopo la morte, ma già fin d'ora. Il raggiungimento del *ṛta* non è un ideale solo per gli uomini, ma anche per gli Dèi. Confrontando il raggiungimento del *ṛta* con il raggiungimento del *Brahman* nella tradizione posteriore emergono due differenze importanti:

- dal *Brahman* non c'è ritorno mentre si ritorna dalla sede del *ṛta*;
- il raggiungimento del *Brahman* rappresenta l'estinzione della pluralità, mentre il raggiungimento del *ṛta* non sembra presupporre questa estinzione<sup>30</sup>.

*Ṛta* è in connessione anche con *Varuṇa*, il grande Dio, custode dell'ordine morale nel *Rg Veda*. Egli è il sostenitore e la fonte del *ṛta* (*Rg Veda* 2,28,21).

*Ṛta*, in questo contesto morale, è una forza impersonale, che però richiede una collaborazione da parte nostra per il suo mantenimento. *Ṛta* è un ordine cosmico ed etico. Il sole è l'occhio di *Varuṇa* e il volto di *ṛta*. *Varuṇa* in quanto signore e controllore del *ṛta* è anche il signore e il controllore delle acque.

La connessione tra *ṛta* e *Varuṇa* ci introduce nel problema morale e della colpa. Si tenga presente però che il concetto di colpa è più in connessione con le potenze che con *Varuṇa*. L'uomo vedico sentiva il bisogno di difendersi contro le sostanze potenti o le potenze concepite in modo materiale, molteplici, pensate prevalentemente come impersonali, apportatrici di malattie o di infelicità, e in misura non minore contro i nemici e i rivali, che potevano mettere in movimento il mondo abitato.

Non meno temuti erano la macchia e il "contagio", che uno poteva contrarre. La trasgressione, anche quella inconscia o inintenzionale, causava la macchia della colpa, che aderiva come un'infezione morbosa al trasgressore o alla sua vittima sacrificale. Pure il contatto con lui era pericoloso. La macchia della colpa veniva bruciata, lavata via o annientata con un rito di purificazione. Si poteva espiare anche la colpa di altre persone. Quasi mai la colpa ha valore di un'azione cattiva commessa contro gli Dèi.

Gli esseri divini, anche quando sono concepiti come persone, non sono in genere delle entità etiche. Nel culto degli *Aditya* (il gruppo di *Varuṇa*, davanti al quale si vuole apparire "senza peccato") spicca più fortemente un elemento etico, questo però è solo un aspetto di un legame generale alla norma. Gli *Aditya* presiedono a un ordine (*ṛta*) esistente indipendentemente da loro.

<sup>30</sup> Va rilevata che non è lecito interpretare alla luce delle formulazioni seguenti della dottrina del *karman* e della rinascita il problema concreto della discesa degli Dèi e dei *pitṛ* dalla sede del *ṛta* per assumere posizioni sacrificali; essi infatti pur scendendo non l'abbandonano. Inoltre i passi che parlano dell'estinzione di pluralità nella sede del *ṛta* sono affiancati da altri che invece affermano la pluralità degli esseri in quella sede. È difficile conciliare le due serie di affermazioni. Si può pensare che ci siano due modi di arrivare al *ṛta*, alle acque, alla realtà suprema: uno è l'entrarvi per rimanerci, per ottenere l'unità originaria, per ricostruire il *Puruṣa/Prajāpati*; l'altra è semplicemente per ottenere qualcosa, per "rubare" qualcosa da quella sede che è il repository di ogni bene e di ogni ricchezza. L'ascensione è piena di pericoli e non è sempre facile raggiungere la sede illesi. Spesso uno sbaglio fatale fa precipitare la persona in un abisso oscuro dal quale solo l'aiuto divino può sollevare.



## 2.4. Il sacrificio

Secondo l'*Atharva Veda III,1,1* sei sono le colonne che sostengono la terra: *satya* = vero (esistente); *rta* = ordine, struttura (riguardanti la struttura dell'universo); *tapas* (calore, fervore, concentrazione, fatica riguardante la creazione); *dikṣa* (iniziazione), *yajña* (sacrificio), *brahman* (formula riguardante il sacrificio).

*Yajña*, proprio in quanto è una delle colonne della terra, non è solo *sacrum facere*, come la parola "sacrificio" farebbe supporre. Etimologicamente *yaiña* è imparentato con *ἄγος* = sacrificio, espiazione; *ἄγιος* = sacro; *ἄγνός* = venerato, purificato; *ἄξιωμαί* = venerare profondamente, vergognarsi.

In Grecia e in Israele si descrivono sacrifici, ma non se ne fa una teoria sistematica; il sacrificio è per lo più solamente un atto di culto, non un soggetto di speculazioni filosofiche; non c'è una filosofia o una teologia del rito/sacrificio.

In India il sacrificio è in relazione alla creazione, all'Assoluto, a *Vāc* (la Parola), alla magia (dominio sulla natura), alla scienza; tutto è orientato verso *yajña* o parte da esso, anche molto dopo il tempo vedico: ad es. il teatro è considerato come *yajña*. Nella Grecia antica non c'è un libro sul sacrificio, i riti vanno dedotti da poemi, miti ecc. In India i testi più antichi e sacri sono delle raccolte di materiale per il sacrificio o con esso strettamente connesso. Sappiamo quasi tutto sul sacrificio pratico e teorico in India e ben poco di quello greco e romano. L'India che non ha la storia conosce la storia del rituale<sup>31</sup>.

Il sacrificio, secondo il nostro modo di vedere, suppone un Dio, un peccato, una vittima sostitutiva, il sangue versato. In India tutto ciò è presente solo parzialmente. Predominano la teoria e il simbolismo della creazione, della generazione, il potere, l'ordine, l'unicità, il fuoco, Agni ecc. Secondo la tradizione indiana quattro sono i livelli di interpretazione della realtà: uno di questi è quello rituale:

- *ādhidāivika* = cosmico (o del divino)
- *ādhibhautika* = sociale (o degli esseri)
- *ādhyātmika* = microcosmico (o dello spirito)
- *ādhiyānika* = rituale (o del sacrificio)

Quest'ultimo livello ha influssi anche sugli altri; ad es. i *dasyu* sono nemici perché non offrono sacrifici e non parlano chiaro. Tutta la vita del popolo *arya*, dice Chaubey, girava attorno allo *yajña*<sup>32</sup>.

Il sacrificio è l'ombelico del mondo<sup>33</sup>:

- è il principio di vita
- è l'atto che fa l'universo (allora, adesso)
- è il centro dell'universo<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> S. LEVI, *La doctrine du sacrifice dans le Brahmanas*, Presses Universitaires de France, Ernest Leroux, Paris 1998, p.138.

<sup>32</sup> Cfr. r. B.B. CHAUBEY, *The Institution of Sacrifice in its Sociological Perspectives*, in "Vishveshvanand Indological Journal" XXII (June-Dec 1984), 86-103.

<sup>33</sup> Cfr. *Rg Veda* 1,161,35, citato sopra.

<sup>34</sup> Cfr. il simbolismo del "centro" in M. ELIADE, *Immagini e simboli*, Jaca Book 1987, pp. 29ss. e *Trattato di Storia delle Religioni*, Boringhieri 1986, pp. 386ss.



Quindi il sacrificio è l'inizio del mondo; il legame tra cielo e terra (si vedano albero cosmico, montagna, colonna)<sup>35</sup>. Ciò che esiste, nel cosmo e nella società, esiste in quanto partecipa del sacrificio<sup>36</sup>. Tutto ciò che è in noi (sensi, vita) ci viene tramite il sacrificio<sup>37</sup>. Il sacrificio, a dire di Lévi, ha fatto l'uomo a sua immagine.

Il sacrificio è un processo generativo e ciclico. Il sacrificio innanzi tutto è utile per ottenere progenie ed è offerto da Prajāpati per creare gli esseri. Il sacrificante stesso nasce dal sacrificio: «Prajāpati, divenuto un embrione, nacque dal sacrificio, similmente il sacrificante divenuto un embrione nasce dal sacrificio»<sup>38</sup>. In verità «non-nato è l'uomo finché non offre il sacrificio. È per mezzo del sacrificio che egli nasce»<sup>39</sup>.

Per la generazione è fattore indispensabile la coppia; ecco quindi la tendenza dei testi Brahmana di mostrare come in ogni rito particolare sia coinvolta una coppia di oggetti, di atti, di riti ecc. di cui, basandosi per lo più sui generi grammaticali, uno è maschile e l'altro è femminile: ad es. *prana* (respiro) / *vāc* (voce, parola); sacrificante / sua moglie; la pentola e il carbone; il fuoco e la legna ecc. Il simbolismo del seme, del grembo, della crescita nel grembo, della nascita ecc. viene usato spesso per indicare e descrivere i vari riti o i loro risultati<sup>40</sup>.

Il sacrificio è principio generale di vita: è il Sé, l'*Ātman*, di tutti gli esseri; è il *Brahman* assoluto; è il *ṛta*, la struttura portante, l'ordine stesso delle cose, è il centro<sup>41</sup>.

Questa visione del sacrificio come totalità e principio di creazione fa dire a R. Panikkar che l'universo nella sua totalità, secondo la visione indiana, non si appoggia su una realtà extracosmica, su un altro fondamento diverso da se stesso, sull'assunzione di un Essere primordiale dal quale sarebbe venuto. All'origine di tutto, di ogni essere, c'è un sacrificio che l'ha prodotto. Detto in altre parole: il sacrificio è il dinamismo

<sup>35</sup> Cfr. *Rg Veda* 90,121.

<sup>36</sup> «Ciò che il sacrificante offre nel fuoco offerto agli Dei, per esso gli Dei esistono; e ciò che viene consumato nelle varie sedute sacrificali, offerto agli uomini, per esso gli uomini esistono... Quelle creature che non sono ammesse al sacrificio sono abbandonate... e così tutto ciò che esiste qui sulla terra tutto è ammesso al sacrificio» (*Śatapathabrahmana* III,6,2,25-26).

<sup>37</sup> «Alla nostra vita venga ogni potere per mezzo del sacrificio  
ai nostri polmoni ogni forza per mezzo del sacrificio  
ai nostri occhi ogni energia per mezzo del sacrificio  
ai nostri orecchi ogni forza per mezzo del sacrificio  
alle nostre schiene ogni energia per mezzo del sacrificio  
Ogni potere sia al sacrificio per mezzo del sacrificio» (*Yajurveda* 9,21).

<sup>38</sup> *Śatapathabrahmana* III,2,1,11.

<sup>39</sup> *Jaiminyopanisadbrahmana* III,3,4,8:

«Ajato ha vai puruso yavan na yajate».

Si noti il tentativo di assonanza tra *ayato* (non.nato) e *nayajata* (non sacrifica).

Secondo la tradizione vedica indiana l'uomo nasce tre volte: dai genitori, dal sacrificio, alla morte. Si veda il Capitolo *Dikṣa* in J. GONDA, *Change and Continuity in Indian Religion*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1985, pp. 315-362 e G.U. THITE, *Sacrifice in the Brahmana Texts*, pp.112-123.

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, pp. 244-256.

<sup>41</sup> Cfr. *Śatapathabrahmana* XIV,3,2,1 e III,1,4,15; V,3,2,1. La funzione e l'importanza dell'*Ātman* e del *Brahman* ci introducono già nel pensiero posteriore delle Upanisad. Cfr. *Atharva-Veda* XIX,42.



interno dell'universo<sup>42</sup>. Secondo Thite il sacrificio è un'operazione meccanica che agisce per energia intima. Nascosto nel seno della natura, se ne libera solo sotto l'azione magica del sacerdote. Uno dei risultati del sacrificio infatti è quello di far piovere<sup>43</sup>.

Nettamente contrapposta a tale concezione meccanicista però, sta un'altra tendenza pure molto comune e che si può sintetizzare con questa espressione: «Questi fuochi, in verità, sono costruiti con la mente; e tutti gli esseri in ogni tempo li costruiscono per colui che sa ciò, anche quando dorme; per mezzo della conoscenza soltanto questi fuochi sono costruiti per colui che sa ciò»<sup>44</sup>.

Varie sono le identificazioni e i paragoni per descrivere la natura del sacrificio: il sacrificio è un vestito, una collezione, una giara, un'antilope, un cervo, un carro, una barca, un traghetto, un cavallo, un volatile, un albero, è la parola<sup>45</sup>.

Il sacrificio è anche Agni, Visnu o altri Dèi; il sacrificio è il Veda. «Come i fiumi che scorrono in varie direzioni hanno nomi diversi, ma quando arrivano al mare perdono il loro nome e si chiamano "mare" soltanto, similmente, tutti i Veda con la letteratura ausiliaria vengono chiamati sacrificio (*yajña*) quando s'incontrano con esso»<sup>46</sup>.

Il sacrificio è concepito come un microcosmo; tutto ciò che succede nel microcosmo viene riflesso nel macrocosmo e tutto ciò che avviene nel macrocosmo si riflette nel microcosmo. I testi sostengono che si possono controllare i fenomeni naturali per mezzo di riti, formule ecc. D'altra parte tutto il macrocosmo è inteso come un microcosmo; così il mondo stesso è un sacrificio, tutto ciò che capita nel mondo è sacrificio. Il fuoco offre se stesso al sole nascente; il sole, al tramonto, offre se stesso in sacrificio nel fuoco della sera. La notte offre se stessa al giorno e il giorno alla notte; l'espiazione offre se stessa in sacrificio all'inspirazione e l'inspirazione all'espiazione. Il sacrificio pertanto pervade ogni cosa: l'universo e l'individuo, l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo, la materia e lo spirito<sup>47</sup>.

Numerosi sono i riti sacrificali e i nomi dei sacrifici; essi però, secondo Śatapathabrahmana XI,5,6 sono riducibili cinque grandi sacrifici (*mahayajña*): agli esseri, agli uomini, agli antenati, agli dèi e al *brahman*. Il sacrificio al *brahman* si compie con lo studio dei Veda, quello agli dèi con le offerte sul fuoco, agli antenati con l'acqua lustrale, agli uomini con l'omaggio agli ospiti, a tutti gli esseri con un'oblazione versata al suolo.

Ma il sacrificio è "uno": «uno invero è il sacrificio» (*JaimB* II,70). Esso è l'Essere supremo, è Prajapati. Questa identificazione è ripetuta spesso nei testi. In Prāja-

<sup>42</sup> R. PANIKKAR, *The Vedic Experience, Mantramanjari*, Darton, Longman and Todd, London 1979, pp. 347ss.

<sup>43</sup> Cfr. G.U. THITE, *Sacrifice in the Brahmana Texts*, p. 226. Anche recentemente si sono fatte a Poona, con sovvenzioni governative, ricerche di carattere meteorologico con velivoli dell'aeronautica per studiare l'influsso dei fuochi artificiali sull'atmosfera.

<sup>44</sup> Śatapathabrahmana, X,53,12.

<sup>45</sup> Cfr. G.U. THITE, *Sacrifice in the Brahmana Texts*, pp. 280ss.; H. AGUILAR, *The Sacrifice in the RgVeda (Doctrinal Aspects)*, Bharatiya Vidya Prakashan, Delhi, Varanasi, 1976, pp. 66-67.

<sup>46</sup> G.U. THITE, *Sacrifice in the Brahmana Texts*, p.289.

<sup>47</sup> Il pensiero è in *ivi*, pp. 293-298 e in J. GONDA, *Change and Continuity in Indian Religion*, p. 196.



pati, sacrificio, risiedono tutti i desideri, cioè la sorgente di ogni attività e immortalità. Il sacrificio della terra non è altro che l'immagine del sacrificio di Prajāpati che sacrifica se stesso e crea la controparte (*pratima*) del suo sacrificio e la dona agli uomini (*Śatapathabrahmana* 11,1,8,3). Anzi il corpo stesso di Prajāpati è il sacrificio.

Come per mezzo del sacrificio gli dèi conquistarono il cielo e divennero dèi, così «Indra si è seduto sul trono del cielo, dice Lévi, come i re si siedono sul trono in terra; ma al di sopra di lui si eleva ancora, impercettibile nella sua misteriosa essenza, il sacrificio...».

Il sacrificio è stabilmente basato sul *rta* così come dal *rta* stabilmente proviene; ed è illimitato, potendo essere “teso” all'infinito; principio e soffio universale di vita. Il sacrificio è spirito unito a *vāc* che rende immortali e che distingue gli *arya* dagli *asura*, il sacrificio è dunque l'anima di tutto<sup>48</sup>: «Il sacrificio è il sé di tutti gli esseri e di tutti gli dèi» (*Śatapathabrahmana*, 14,3,2,1).

Il sacrificio infine è l'uomo (*puruṣa*). I vari riti o le varie parti dei riti vengono identificati come membra del corpo umano; così ad es. la cerimonia del *pravargya* è considerata la testa, il fuoco *ahavaniya* è la bocca, l'altare elevato (*uttaravedi*) è il naso ecc.: «Il sacrificio è l'uomo, dice il *Satapathabrahmana*, perché è l'uomo che lo tende e il sacrificio, una volta teso, ha esattamente la stessa estensione dell'uomo».

Questa identificazione tra sacrificio e *puruṣa* (uomo) verrà usata dalla speculazione seguente per lo sviluppo della dottrina del *puruṣa*. Il sacrificio è efficace. Gli dèi vivono perché sono nel sacrificio. Per mezzo del sacrificio gli uomini e gli eroi compiono le loro imprese. Il sacrificio riscatta dalla morte (*Śathapathabrahmana* III,6,2,16).

Importante però è il ruolo della *śraddha* cioè della fiducia, fede, confidenza sia nel sacrificio che nella conoscenza delle cerimonie. «È la *śraddha* che costituisce la durata all'infinito del sacrificio compiuto una volta per tutte; se si sacrifica con *śraddha* il sacrificio che si è fatto non è mai perduto».

## 2.5. Cosmogonia e sacrificio

Bisogna riconoscere innanzi tutto che nei Veda c'è una compresenza di varie cosmologie. Parallelamente alle varie preferenze e sottolineature date a singoli Dèi o alla prevalenza più o meno marcata di un rito sull'altro – ciò che abbiamo descritto come enoteismo ed enoritualismo, – si constata tutta una gamma di visioni cosmologiche reciprocamente poco amalgamabili e ricche di suggerimenti speculativi. A volta a volta uno o l'altro degli Dèi è considerato all'origine dell'universo o la causa della realtà; il sacrificio è spesso pensato come la fonte primaria di tutto ciò che esiste, Dèi compresi; e incluso nel sacrificio anche il *rta* non manca di avere una valenza cosmologica. Le potenze, e prima di tutte il *Brahman*, sono considerate cause fontali degli esseri. Le visioni mitiche sull'origine del mondo si mescolano alle speculazioni filosofiche e alle riflessioni religiose o agnostiche.

<sup>48</sup> *Vac* rappresenta la “lettera” del sacrificio, che però viene offerto per mezzo della mente (*manas*): cfr. *Aitareyabrahmana* III,11.



La riflessione filosofico-teologica sulla creazione tende a partire dai dati offerti dalla tradizione, che però non è unica né unitaria. Come già nella Grecia pre-socratica le "opinioni" sull'arché erano diverse, così nel periodo vedico sia i punti di vista circa l'origine dell'universo che l'ambito stesso della ricerca che riguardava l'origine (se esso debba essere ristretto alla fase iniziale del mondo o estendersi alla conservazione delle cose) hanno fornito ampia materia di ricerca e di soluzioni<sup>49</sup>.

Anche in questo settore della ricerca si manifesta la natura della speculazione indiana; essa non è inclinata né alla apologetica per dimostrare falso il punto di vista dell'avversario (tale spirito apologetico apparirà sulla scena indiana più tardi, al tempo dei *darśana* filosofici) né alla sintesi per riunire in un quadro coerente i vari punti di vista. La sintesi, nel periodo che stiamo considerando e limitatamente al problema della cosmologia, è propriamente una *synthesis* in cui gli elementi a volte molto disparati vengono semplicemente presentati come validi, di volta in volta, e accostati ad altri con essi non omogenei.

Tralasciamo il problema se l'uomo vedico abbia concepito l'origine del mondo come una creazione o un'emanazione, come un rifacimento od ordinamento di materia preesistente, se abbia considerato la possibilità di vari tipi di creazione, come più tardi si penserà a vari livelli di rivelazione. I testi che ci sono stati tramandati, nella loro apparenza scarna e a volte incomprensibile, non ci permettono di dare delle risposte sicure limitatamente a questo periodo più antico. Solamente più tardi, nelle *Upaniṣad* prima e nei sistemi filosofici poi, si andranno delineando delle soluzioni più chiare.

Molti studiosi hanno raggruppato le varie cosmologie vediche sotto tre titoli che fanno capo, per comodità di esposizione, alle tre funzioni della società indoeuropea o almeno vedica che abbiamo già incontrato: la funzione di forza fisica è principalmente guerriera, la funzione di sovranità magica e giuridica è rappresentata dal sacrificio, e c'è la funzione contadina dell'abbondanza tranquilla e feconda. Ci limitiamo alla funzione sacerdotale.

## 2.6. Procreazione e sacrificio: le cosmogonie in prospettiva sacrificale

L'attività creatrice si confonde con la celebrazione del sacrificio. Ogni atto rituale (*karman*) infatti produce necessariamente dei frutti (*phala*). Se dunque l'intenzione è di creare, il sacrificio offerto al momento voluto e secondo le regole richieste avrà come conseguenza ineluttabile la creazione.

Se Indra è l'eroe centrale della creazione intesa come opposizione alle forze negative e Viśvakarman è l'attributo della divinità creatrice in quanto facitrice ed ordinatrice, Prajāpati è la denominazione che qualifica l'attività cosmogonica nella prospettiva della procreazione e del sacrificio. I riti, attività propria della prima funzione, cui la cosmogonia che qui trattiamo fa riferimento, suppongono un attore; essi non esistono se non per mezzo suo, secondo la sua volontà, la sua intenzione, il suo

<sup>49</sup> Si vedano le osservazioni di J. VARENNE, *Cosmogonies vediques*, "Les Belles Lettres", Paris-Archè, Milano 1982, p. 53.



desiderio, le sue conoscenze tecniche ... “Se non c’è nessuno per celebrare l’*agnihotra* come potrà sorgere il sole?”. Se questo è vero del sacrificio terrestre lo è anche del sacrificio divino. Se esistono degli Dèi è perché c’è all’origine un sacrificio e se si è celebrato un rito all’inizio c’era un “sacrificatore”: questo attore primordiale è Prajāpati.

Il processo creatore di Prajapati è descritto in una frase breve: *Prajāpatih praja asrjata* «Prajāpati creò gli esseri» (*Śatapathabrahmana*, 10,1,3). La radice *srj* che sarà poi, nel corso dell’induismo, privilegiata come espressione tecnica per indicare il fatto creativo, indica propriamente “far colare, emettere” ed allude all’emissione dello sperma divino che feconda le acque originali perché il germe, o l’embrione, l’uovo, vi si sviluppi. Questo germe splende come l’oro (dove il nome *hiranyagarbha* = il germe d’oro e può forse indicare il tuorlo dell’uovo) e verrà chiamato *brahmanda* «il brahman in quanto uovo o feto» (*Atharva Veda* 4,2,8).

Prajāpati non solo suscita lo sviluppo del germe, ma anche gli permette di vivere e di dare vita a molteplici esseri: «Che egli sia – dice – che egli sia, che si moltiplichi» (*Śatapathabrahmana* 6,1,1,10). Prajāpati con il suo soffio infonde la vita al germe e lo fa moltiplicare. Gesto e Parola: siamo dunque nel mondo rituale proprio della funzione sacerdotale.

Ma da dove viene Prajāpati? Secondo alcune fonti il Dio è presente da tutta l’eternità nelle acque o più particolarmente nel germe che esse contengono. Il Dio è là nascosto nel cuore dell’oceano, nel mezzo dell’universo e la sua attività dà origine al processo cosmogonico. Egli irradia la vita e si potrebbe pensare che non ha bisogno di nascere lui stesso: «Prajāpati si rende attivo all’interno del germe; benché non-nato egli nasce e si diffonde in mille modi. I saggi contemplano la matrice dove egli si trova: in essa ci sono tutti i mondi!» (*Vajasaneriasamhita* 33,14).

Il germe è contenuto nelle acque ed è in esse che si trova Prajāpati; esse sono dunque all’origine del cosmo come lo erano nel mito di Indra Vṛtra. In un certo senso le acque sono le madri del Demiurgo... «All’inizio, invero, non c’erano in questo mondo se non le acque, l’onda. Le acque desiderarono: come potremo procreare? Esse fecero degli sforzi, arsero di ardore e in esse che così ardevano si sviluppò un uovo d’oro ... In un anno un uomo si sviluppò (nell’uovo): era Prajāpati ...» (*Śatapathabrahmana* II, 1,6,1-2).

Prajāpati allora è il primo o il secondo? È il Principio, il Dio che trascende l’universo o è solo un demiurgo, un creatore uscito dal suddetto principio con il solo scopo di formare gli esseri e di proteggerli? La seconda ipotesi, secondo Varenne, sembra la più probabile se ci si limita solamente alle Samhita e al Brahmana.

Comunque sia, appena ha inizio l’opera cosmogonica, Prajāpati procrea. I primi ad essere creati sono gli Dèi. Poi da lui uscì la Dea Splendore, tutta bella, raggiante, scintillante; ella è l’unica donna della creazione.

Prajāpati è anche in stretta relazione con il sacrificio e il suo atto creatore è di fatto un sacrificio in cui egli offre se stesso come già s’è visto sopra. L’idea che il Dio creatore possa offrirsi come vittima sacrificale per creare si esprime in modo chiarissimo in *Rg Veda* 10,90 che trova in questo contesto la sua giusta collocazione.



### 2.7. I tre grandi inni della creazione<sup>50</sup>

I tre inni contengono la dottrina più profonda dei Veda sulla cosmogonia.

#### a) *Puruṣa Sūkta* (Ṛg Veda 10,90)

Questo inno, insieme con il 10,129 è uno dei più importanti poemi cosmogonici del Ṛg Veda.

L'apparizione dell'Uomo-cosmico non è spiegata; ci è indicata però la sua qualità d'androgino. Vi si afferma che la *viraj* è nata da lui e che lui è nato dalla *viraj* (v.5); è questo un modo per sottolineare l'indissolubilità della coppia. È questo però l'unico accenno all'elemento femminile del *Puruṣa*, di cui non viene poi più evocato il ruolo di "madre degli Dèi" nel resto dell'inno (si veda invece Ṛg Veda 10,72).

Solo un quarto del *Puruṣa* è utilizzato come sostanza oblatoria al momento del sacrificio che permette all'universo di venire all'essere (vv. 3-4). Nel Ṛg Veda (1,164,45) si dice che tre parti della Parola furono deposte nel segreto, mentre la quarta fu messa a disposizione degli uomini in questo mondo. C'è il linguaggio simbolico e c'è il mistero nascosto.

Di solito, il *Puruṣa* (*Prajāpati*) appariva come primo, all'inizio è lui solo che decide di moltiplicarsi, estraendo da se stesso gli elementi costitutivi dell'universo. In questo inno invece il *Puruṣa* sembra avere una funzione passiva. Infatti anche se egli è in alto, il sacrificio creatore è compiuto dagli Dèi, non da lui. Egli è solamente oblazione, vittima, di cui non si dice nemmeno se era consenziente ...

Queste considerazioni mostrano che questo inno è dedicato soprattutto a stabilire delle analogie tra il macrocosmo (l'universo) e il microcosmo (l'essere umano) proprio come faranno più tardi le *Upaniṣad*.

L'intenzione del poeta sembra sia stata quella di sottolineare l'attualità del sacrificio e di mostrare che esso ricostruisce il mondo o assicura il mantenimento del mondo ripetendone la creazione da parte degli Dèi. È questa tutta la teologia dei brahmana dove, per esempio, il rito della costruzione dell'altare del fuoco (*agnicayana*) è presentato come una "fabbricazione" del *Puruṣa*, sul quale e a partire dal quale, il sacrificio propriamente detto assicurerà la perennità dell'universo.

#### b) *Hiraṇyagarbha* (Ṛg Veda 10,121)

Quest'inno combina alcuni tratti teologici della cosmologia indraica con il tema principale di *Prajāpati*, ritenuto l'unico creatore. Il chiamare il creatore re del mondo (v. 3), evocare l'estensione del cielo, lo svolgimento dello spazio, la stabilità della terra (v. 5), parlare di armate in battaglia (v. 6), celebrare lo scorrere delle acque contenenti il fuoco sembra un richiamo eloquente al vocabolario tipico delle gesta creatrici di Indra.

Si parla tuttavia di *Prajāpati* (v. 10), dell'Uno, che dà "*l'ātman*", che è l'unico principio di vita degli Dèi (v. 7), ha la paternità delle acque stesse (v. 9) e quindi di tutto ciò che esiste, compresi gli Dèi.

<sup>50</sup> Cfr. Ṛg Veda 10,90; 10,121; 10,129.



Il termine però per definire questo essere misterioso di cui non si osa quasi fare il nome e che viene richiamato continuamente con il pronome interrogativo *a chi?* è forse meglio lasciarlo incerto. Un Dio ancora da conoscere, che, per il momento non può esser descritto che con i termini conosciuti delle cosmogonie di Indra e di Prajāpati, ma che non può essere definitivamente descritto o limitato da esse.

### c) Nāsadiya śukta (Rg Veda 10,129)

È l'unico inno che cerca di approfondire esclusivamente il problema cosmogonico e tratta dell'origine delle cose, l'inizio assoluto quando non esisteva ancora né il Non-essere né l'Essere (v. 1). Nello stesso tempo si afferma l'eternità e la solitudine del Principio che qui è chiamato *Quello* (*tad*, v. 2) come più tardi nelle *Upaniṣad* o l'Uno al neutrale (*ekam*, v. 2, cioè il *brahman*).

Il processo cosmogonico si svolge in serena maestà: l'Uno-neutro, per mezzo del suo ardore-creatore (*tapas*, v.3), mosso dal desiderio (*kama*, v. 4) di moltiplicarsi, nasce nelle acque (v. 3; tema del germe d'oro: *hiranyagarbha*) e mette in moto il processo cosmogonico.

## 3. INTUIZIONI COSMOTEANDRICHE

Raimon Panikkar da anni insiste sulla sua concezione cosmoteandrica della realtà<sup>51</sup>. Secondo lui «La realtà mostra questa triplice dimensione: un aspetto metafisico (o trascendente o apofatico), un fattore noetico (o cosciente o pensante) e un elemento empirico (o fisico o materiale)»<sup>52</sup>. Si tratta del divino, dell'umano e del terrestre. Questo significa che non solo ogni cosa è direttamente o indirettamente relazionata a qualsiasi altra cosa, ma che questa relazione è costitutiva della totalità del reale. Queste tre *dimensioni* del reale non sono riducibili l'una all'altra, ma non possono nemmeno essere separate se accettiamo una visione olistica del reale. Quando l'aspetto umano o creaturale è separato dalla totalità abbiamo l'autonomia, quando il sacro è separato dal profano o lo domina abbiamo l'eteronomia. L'ideale di Panikkar è l'ontonomia teandrica. Anche Paul Tillich parla di teonomia, eteronomia e ontonomia riferendosi al rapporto tra ragione e fede come è stato concepito nella storia dell'Occidente<sup>53</sup>.

Per interpretare con queste categorie ermeneutiche il fatto cristiano dobbiamo approfondire il mistero trinitario, quale relazione esiste tra la Trinità economica e la Trinità immanente e a quale dei quattro concetti di trascendenza sopra elencati ci vogliamo riferire.

<sup>51</sup> Panikkar ricorre spesso, nelle sue opere, a questa visione del reale. Qui ci limitiamo a riferirci a *La nuova innocenza*, CENS, Cernusco S/Naviglio (MI) 1993.

<sup>52</sup> Cfr. R. PANIKKAR, *La nuova innocenza*, pp. 67ss.

<sup>53</sup> Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology*, 1, The University of Chicago Press, Chicago 1951, pp. 71ss.147ss.



Anche per quanto riguarda la dottrina vedica del rapporto tra uomo-mondo-Dio, Panikkar usa le tre categorie. Tuttavia rimane sempre aperto il problema del modo con cui i mistici-poeti dei Veda hanno interpretato Dio e la creazione. Abbiamo già visto che può trattarsi di monismo, politeismo, monoteismo.

Può trattarsi anche di creazionismo, emanatismo, panteismo o panenteismo. Rimane il fatto che la visione vedica del reale non è dualistica e si pone all'interno di una concezione unitaria del Tutto che non intende opporsi alla pluralità, ma cerca di conciliarla, se non di armonizzarla nell'Uno. C'è una visione circolare e dinamica del reale, che abbraccia cielo e terra, eternità e tempo, uomo, mondo e Dio.

Abbiamo visto che *ṛta* richiama la centralità del sacrificio e anche la totalità. Anche *dharma* che in seguito occupa, sotto certi aspetti, il posto di *ṛta*, sottolinea la totalità e l'ordine cosmico. Il mito dell'uomo cosmico (*Puruṣa*) e del sacrificio cosmico (*Rg Veda* 10,90) è l'inizio di un filone simbolico, religioso, filosofico e mistico che accompagna tutta la tradizione indù.

Francis X. D'Sa osserva che «Sullo sfondo di tutto il pensiero indù sta sia l'idea del sacrificio sia il mito dell'uomo cosmico. L'essenza del significato dell'idea di sacrificio è l'intima appartenenza e la reciproca dipendenza di tutti gli esseri. Sacrificio significa sempre dipendenza e connessione»<sup>54</sup>.

Tutto è connesso col tutto e dipende dal tutto. Come attraverso il corpo possiamo accedere alla persona così attraverso il mondo organico possiamo accedere allo *Spirito* del mondo. E tutto è differenziato. Tutti gli esseri hanno una capacità fondamentale di immolare se stessi e di sacrificarsi perché l'unità sia ricostruita incessantemente, ma non a scapito della pluralità organica.

Altri hanno cercato le analogie tra il sacrificio di *Puruṣa*, il sacrificio di Cristo e l'eucaristia<sup>55</sup>. Certamente siamo lontani dal modello trinitario e cristologico. Ci sono intuizioni oscure, c'è il linguaggio mitico-simbolico e la cultura dei Veda è lontana dalla nostra.

Una lettura trinitaria dei vari periodi della tradizione indù può offrirci elementi che non emergono da una lettura antropologica, fenomenologica o filosofica. Essi vanno interpretati nella prospettiva totale della storia della salvezza e in prospettiva escatologica.

<sup>54</sup> F. X. D'SA, *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto. Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia 1996, p. 30.

<sup>55</sup> Cfr. K. COOMARASWAMY, H. AGUILAR e R. PANIKKAR. In particolare: G. FAVARO, *L'unico sacrificio nel pensiero di Sant'Agostino. Convergenze analogico-strutturali con la visione cosmoteandrica del sacrificio nei Veda. Il trascendimento simbolico del sangue*, in: *Mysterium Sanguinis. Il sangue nel pensiero delle civiltà dell'Oriente e dell'Occidente. Valenze simboliche e terapeutiche*, a cura di A. Amadi, Università di Ca' Foscari di Venezia. Dipartimento di Studi sull'Asia Orientale, Venezia 2000, pp. 83-98. Vedi anche: G. PADINJATTUKARA, *Sacrifice and Cosmos. A Confrontation Between the Vedic and Eucharistic Sacrifice*, Institute of Pastoral Liturgy, Abbey of St. Justine-Padua, Doctorate thesis No.25. Padua 2000. L'Istituto è incorporato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Sant'Anselmo di Roma.



Totalità, differenza, trascendenza e alterità sono categorie da adottare anche per un approfondimento dell'idea di Dio nei Veda. Esse gettano un ponte tra l'Occidente e l'Oriente. I risultati non sono molti. Ma il dialogo interreligioso, l'ascolto dello Spirito nascosto nel Cuore e nei simboli religiosi dei popoli, la condivisione sacrificale dell'amore possono aiutarci a cogliere il mistero del Dio vivente che si rivelerà in pienezza nell'unico Cristo che ama se stesso, come diceva Sant'Agostino, nell'ottavo giorno del compimento della creazione e della salvezza.

### *Riassunto*

L'articolo parte dal mistero trinitario e dalle quattro categorie della totalità, differenza, trascendenza e alterità per addentrarsi in una lettura cristiana del senso del divino e del sacrificio inteso come centro del mondo nell'antica tradizione religiosa dei Veda. Ne emergono alcuni spunti dialogici in cui si possono ascoltare le risonanze tra la tradizione cristiana e quella indù, oscuri e impliciti punti di contatto che possono aiutare cristiani e indù a camminare insieme. L'idea di sacrificio, l'intima appartenenza e la reciproca dipendenza di tutti gli esseri, una visione del tutto, l'accento indù posto sul cosmo e l'accento antropologico cristiano sono luoghi di incontro in cui la memoria degli indù e quella della Chiesa, popolo di Dio possono aprirsi alla profezia e alla speranza.

### *Summary*

Starting from trinitarian mystery and from the categories of totality, difference, transcendence and alterity, the article penetrates in a Christian lecture the sense of divine and sacrifice, understood as world's centre in Veda's old religious tradition. Some dialogue statements arise, in which resonances between Christian and Hindu tradition can be listened to. They are dark, but implicit, contact points helping Christians and Hindu to go on together. The idea of sacrifice, the intimate belongings and mutual dependence of all beings, the Hindu emphasis put on universe and the anthropological Christian one, are meeting points where the memory of the Hindu and the one of the Church can open to prophecy and to hope.