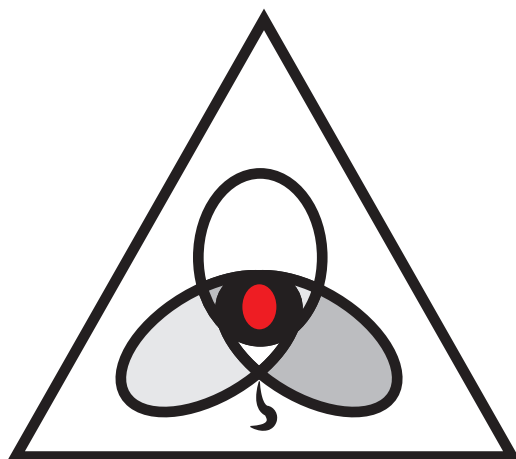


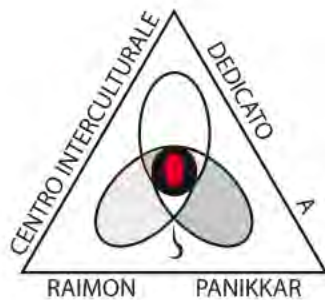
CIRPIT REVIEW

Rivista Internazionale On-line



Anno 2015

Centro Interculturale dedicato a Raimon Panikkar
www.cirpit.raimonpanikkar.it



Comitato Direttivo / Board of Directors

M. Roberta Cappellini (Cirpit President)
Giuseppe Cognetti (Cirpit Vice-President – Siena Univ.)
Anna Natalini (Cirpit General Secretary)

Comitato Scientifico / Academic Board

Giuseppe Cognetti (Univ. Siena)
Young-Chan Ro (George Mason Univ. Washington, D.C.)
Fred Dallmayr (Notre Dame University, Indiana)
Errol D’Lima (Jnana-Deepa Vidyapeeth, Pune)
Marcello Ghilardi (Univ. Padova)
Mohamed Haddad (Université La Manouba Tunis)
Jacob Parappally (Tejas Vidya Peetha Institute, Bangalore)
Victorino Pérez Prieto (Univ. de Santiago de Compostela)
Joseph Prabhu (California State University)
Giorgio Taffon (Univ. Roma Tre)
Luciano Mazzoni Benoni (Dir. *Uni-versum*)
Achille Rossi (*l’altrapagina*)
M. Roberta Cappellini (Presidente Cirpit)

Direttore Responsabile / Editorial Director

Anna Natalini (Cirpit General Secretary)

Segreteria di Redazione / Editorial Office

Angela Morelli
Gino Alberti



Index

- 4 **In Memoria di Alberto Cesare Ambesi**
- 6 **M.Roberta Cappellini**
René Guénon *Homo Viator*
- 13 **Juan Carlos Valverde,**
Raimond Panikkar et Arne Naess en dialogue
- 33 **Victorino Pérez Prieto**
La filosofia como sabiduría del Amor
- 35 **Anthony Savari Raj**
The hope of traditions for human future
- 45 **Diane Pendola**
What we do not believe
- 48 **Joseph Prabhu**
The game-changer in the Vatican: thoughts on Pope Francis and his *Laudato Sii*
- 56 **M.Roberta Cappellini**
I nove punti del Manifesto della Terra di Raimon Panikkar
- 60 **Anthony Savari Raj**
The cosmic confidence in interreligious spirituality
- 68 **Giuseppe Cognetti, Gabriele Goria**
Il silenzio attivo (Cirpit Review Monograph 2/2015)
- 71 **Ron Kronish**
Conference Report: The future of interreligious dialogue in Israel
- 74 **Recensioni /Reviews**

Articoli - Articles

Raccolta degli Articoli apparsi nell'anno 2015 sul sito
www.cirpit.raimonpanikkar.it

In memoria di Alberto Cesare Ambesi

Desideriamo ricordare l'amico Alberto Cesare Ambesi (Torino 1931 - Saronno 2014) già docente di semiotica, editorialista e saggista, Direttore editoriale della Rivista *Atrium* di Studi metafisici ed umanistici, attraverso un suo contributo sulla poesia tratto dalla prefazione alle raccolte poetiche di Giuseppe Billoni (*Il Fumo Segreto*, Hera, 2007)



Chi lo avrebbe mai detto ? La poesia, l'autentica poesia, sta ritornando. Forse di soppiatto, ma ritorna. Ascolta le voci della notte e le parole del giorno. Descrive attenta i luoghi dell'anima e si sofferma sul mondo che ci circonda per verificare con quale interiore impegno si potrà sperare di riacquisire fondanti intuizioni esistenziali. Compito non da poco, giacché le ideologie dello scorso secolo hanno marchiato profondamente le poetiche, oltre ad avere ostacolato lo sviluppo di un'autonoma filosofia dell'arte che fosse in grado di ampliare le ramificazioni della scienza estetica.

Per fortuna, sono sopraggiunti in soccorso, nel frattempo, gli sviluppi della psicologia del profondo, per cui, oggi come oggi, diventa pressoché indispensabile rifarsi a talune sue conquiste, per cercare di comprendere (e d'influenzare) le rinnovate ricerche poetiche, ma senza dimenticare che pure la speculazione filosofica ha qualcosa da suggerire in argomento, alla condizione che non si afflosci come "pensiero debole".

A quale fenomenologia intendo alludere ? E' semplice : alla dialettica che vede coinvolte tutte le dimensioni della coscienza, sempre in bilico fra opposte polarità, quando non si trovino "inflazionate" da particolari pulsioni provocate dall'infrarosso psichico già individuato e magistralmente descritto da Carl Gustav Jung (1875-1961), di contro a quella superiore "*soglia dell'ultravioletto*" che tanto infastidi i suoi colleghi psicanalisti. Ma non si fraintenda. La "malattia" che si è ora evocata e che può coinvolgere la totalità animico-spirituale del pensiero, non è da

confondersi, in nessun caso, con altre tensioni intellettuali, pure se foriere di parallele scissioni emotive, in quanto si tratterà, in codesti casi, di “squilibri” o tormenti per gran parte consapevoli. Come se l’Uomo – il poeta- si trovasse preso nella morsa fra due contrapposte nostalgie. La prima, appartenente ad un passato più o meno recente (il trapassato remoto appartiene al Mito, soltanto al Mito.), l’altra, ad un futuro anteriore di ardua definizione. Orizzonti temporali entro cui sorgono, culminano e tramontano luci e ombre di varia natura : gli affascinanti fuochi fatui dell’espressione sentimentale, le notti stellate degli antichi Dèi, già cantate da Hölderlin (1770-1840), le aurorali speranze cristiane di Novalis (1772-1801) e gli esercizi “theosofico-ultrafanici” di W. B. Yeats (1865-1939).

Nomi che non ho fatto a caso, poiché nell’operatività poetica di Giuseppe Billoni tutti gli elementi evocativi e speculativi che ho elencato sono di volta in volta o delineati o riplasmati mediante articolazioni linguistiche che ora sembrano attingere a lontane fonti asianico-ellenistiche, ora a sollecitazioni di uno stampo che sarei tentato di definire sciamanico (alludo a talune accentuazioni immaginative) se non vi fossero i suoi paralleli studi nell’ambito figurativo a ricordarmi che egli persegue la conquista di una visione e di un’espressività in grado di abbracciare dissomiglianti riferimenti culturali: l’arcaico e il costruttivo, in primo luogo. [...]

Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (IISF) Dicembre 2014

Presentazione del testo di Giuseppe Cagnetti *L'età oscura. Attualità di René Guénon*
(Ed Cirpit-Mimesis)

René Guénon, *homo viator* Maria Roberta Cappellini (CIRPIT)

Tratto da Rivista Atrium Studi metafisici ed umanistici, (Cenacolo Umanistico Adytum) Anno XIII, n.4



Ci si potrebbe chiedere chi fosse esattamente René Guénon (Blois 1886- Cairo 1951)¹ perché rimane indubbiamente difficile e controverso oggi, a distanza di più di mezzo secolo dalla sua morte, poterne definire la figura, indubbiamente atipica per i suoi tempi. Guénon fu forse un filosofo? In realtà egli rifiutò di definirsi tale, rimanendo critico nei confronti del panorama filosofico moderno e dell'ambito accademico. Fu forse un Maestro? Guénon non volle discepoli. Forse un tradizionalista reazionario? Ma in fondo si dimostrò consapevole della necessità del rinnovamento costante delle forme tradizionali. La sua figura si presta dunque a molteplici interrogativi ed interpretazioni, ma indubbiamente ciò che si può dire senza alcun dubbio è che Guénon fu un intellettuale sui generis, rappresentativo di un'orbita eccentrica rispetto alla cultura del suo tempo ed un acuto interprete di alcune tradizioni di Oriente ed Occidente, non solo un interprete di penna ma anche e soprattutto di vita, che con le sue intuizioni profonde riuscì a precorrere i tempi.

Ma al contempo si può parlare di una controversa quaestio guenoniana, riferibile alla sua vita, che comprese un particolare passaggio, (scandaloso agli occhi di qualcuno), dal mondo cattolico all'Islam. Un passaggio anomalo in effetti poiché non si trattò né di un'abiura, né di una conversione e fu accompagnato da un itinerario altrettanto ricco di frequentazioni occultistiche, probabilmente discutibili, ma che per lui divennero argomento di critica al moderno e di rettificazione del punto di vista tradizionale. E' ancor più controversa la quaestio, perché il suo pensiero ha prestato il fianco a interpretazioni politiche estremiste che hanno tentato di confinarlo nelle aree di estrema destra (Evola), quando Guénon, in realtà vide nel fenomeno nazista e fascista due momenti parossistici della decadenza occidentale.

¹Piero di Vona, *Evola, Guénon, De Giorgio*, Sear Edizioni, Reggio Emilia, 1993; Nuccio d'Anna, *René Guénon e le forme della tradizione*, Il Cerchio, Rimini, 1989

Altrettanto difficile e controversa risulta l'opera di Guénon per la vastità degli ambiti non solo indagati, ma anche intensamente vissuti. Ambiti tra gli Orientali e gli Occidentali tali per cui un approccio di tipo filosofico-speculativo postumo risulterebbe semplicistico o insufficiente, come affermano Nuccio D'Anna e Piero di Vona, poiché "il piano guenoniano è diverso e inusuale" e al fine di comprenderlo realmente sarebbero necessarie alcune condizioni.¹

In particolare un cambiamento di mentalità poiché come osserva un autorevole interprete dell'Islam, Alberto Ventura, è problematico e difficile per la nostra occidentale spogliarci delle nostre categorie mentali, per poter penetrare i modi orientali alquanto diversi per forma mentis : i primi facendo capo al principio di contraddizione, i secondi a quello di identità.²

Un cambiamento di mentalità si renderebbe necessario, ma anche una certa dimestichezza con i testi delle tradizioni e lingue orientali, ossia con la materia con la quale Guénon si confrontò lungo l'arco della sua esistenza. La sua opera come lui stesso affermava, non rappresentò un sistema di pensiero ma un'interpretazione del corpus dottrinale tradizionale (non solo scritto ma anche orale) che egli sviluppò attraverso esperienze dirette, dunque dall'interno dei diversi contesti tradizionali che ebbe l'occasione di attraversare, dal Taoismo all'Induismo, dall'Islam all'Ebraismo, dal Cristianesimo ed Esicismo all'Ermetismo, dalla Libera Muratoria, al Compagnaggio.

Dal punto di vista della riflessione filosofica benché si debba essere cauti ad applicare tale termine al pensiero di Guénon, si può considerare la sua opera articolata in due momenti fondamentali : la parte destruens (la fase critica) e la parte construens (la fase comparativa), benché non separabili.

Il primo è rappresentato dalla critica al moderno da lui avviata, abbozzata od approfondita, forse secondo criteri sufficientemente o non sufficientemente scientifici ed accademici (aspetto controverso), permanendo comunque come una potente critica alla modernità, quantomeno nutrita come si è detto, da intuizioni profonde. E' impossibile infatti prescindere dagli aspetti più smaccatamente ideologici del suo pensiero nella considerazione della prospettiva, priva di dubbi o cedimenti, relativa ad un panorama tradizionale orientale integro, e per contro ad un'attribuzione all'Occidente post medioevale di ogni decadenza in senso tradizionale. Così come rimane indubbiamente criticabile e insufficiente il suo approccio al mondo della filosofia, non indagata a fondo nelle fonti citate, né ricondotta ad un confronto con la contemporaneità. A tal proposito la critica apportata da Giuseppe Cagnetti all'opera di Guénon ne rileva l'esclusivo approfondimento

² Alberto Ventura, *L'esoterismo islamico*, Atanor, Roma, 1981

monotematico metafisico che il filosofo perseguì per tutta la vita ed il particolare approccio, riscontrabile nei suoi studi non di tipo analitico bensì sintetico ed intuitivo.³

Ma René Guénon fu anche definito come “il più grande pensatore esoterico del XX sec. (Antoine Favre) e come “il rappresentante più importante e significativo dell’esoterismo contemporaneo” come ebbe a dire di lui Eliade, o un sapiente come lo definì Valsan.⁴ Sebbene non siamo più nel ventesimo secolo e le tendenze del mondo delle idee siano cambiate, vale comunque la pena chiedersi cosa rappresenti oggi una figura come quella di Guénon e se possa avere ancora un senso parlare di esoterismo ?

Per rispondere a questo veniamo al secondo aspetto dell’ opera guenoniana, la fase *construens*, riferibile a quella che oggi chiamiamo “apertura degli orizzonti interculturali”, di cui il Nostro fu un indubbio antesignano, avvertendo prima d’altri od insieme a pochi altri l’esigenza di un’apertura, di un cambiamento radicale del pensiero occidentale, anticipando i tempi. Ci riferiamo alla comparazione da lui avviata tra culture e religioni, tra Oriente e Occidenti, attraverso il commento ermeneutico alle forme della «Tradizione», intesa non come l’ insieme di usi e costumi, ma come la «trasmissione» del patrimonio mitologico-simbolico e metodologico dell’umanità, che Guénon distinse secondo due livelli di partecipazione : «exoterico», cioè esteriore e alla portata di tutti e «esoterico», cioè interiore, più profondo, di conseguenza meno facilmente comprensibile e che richiede l’avvio iniziatico.

Comparazioni che nel Nostro, come abbiamo già sottolineato, non rappresentarono un esercizio intellettuale, ma testimonianze di vita, abbracciando esperienze profonde e non solo teorie o dottrine, non secondo un facile e raffazzonato sincretismo, ma secondo un’esperienza spirituale integra, olistica, che diede spessore e rigore al suo pensiero. A tale distinzione se ne ricollega una seconda : quella tra tradizione scritta, rappresentata dai testi sacri, sapienziali, e tradizione orale, rappresentata dalle vie iniziatiche.

Entrambe fondamentali sulla via di realizzazione spirituale, che come ci ricorda Guénon, prevede le propensioni interiori (o qualificazioni), un’appartenenza ad una via autentica e la trasmissione dell’influenza spirituale, che si manifesta attraverso una continuità tradizionale, di cui le collettività umana sono in tal senso veicolo. E’ in tale alveo iniziatico che la coscienza umana può gradualmente aprirsi attraverso una serie di passaggi e processi, alla consapevolezza della Realtà in senso intero olistico ed alla sua visione esoterica più profonda.⁵

³ Giuseppe Cognetti, *L’arca perduta, Tradizione e critica del moderno in René Guénon*, Angelo Pontecorboli Editore, Firenze, 1996

⁴ Michel Valsan, *La funzione di René Guénon*, Edizioni del Veltro,, Roma, 1985

⁵ René Guénon, *Considerazioni sulla via iniziatica*, Basaia, 1988, Cap.II

Ma a quale esoterismo si ricollegava Guénon? Secondo Di Vona si tratterebbe di un tradizionalismo esoterico religioso, da cui a caduta sarebbero derivate le sue concezioni filosofiche, ponendo invece come secondario l'aspetto critico. In tal senso Guénon sarebbe stato il primo vero maestro islamico europeo nel senso più completo del termine, benché avesse partecipato ed attinto ad altre tradizioni orientali, rimanendo fondamentalmente sufico per la sua instancabile affermazione dell'Unità della Tradizione e Rivelazione date al genere umano.

Ma a ben vedere esisterebbe anche, come mostra Cognetti attraverso una serie di continui rimandi tematici e concettuali, "una sorta di sottotesto" nell'opera del Guénon collegabile sotto certi aspetti ad un grande rappresentante della Tradizione Indù: Sri Aurobindo.⁶ Entrambi infatti non si definirono filosofi benché avessero scritto di filosofia ed ebbero un comune obiettivo, il processo di divinizzazione considerato come destino dell'essere umano, attraverso le alterne fasi cicliche dell'universo, che Guénon intravvide o forse più che altro auspicò in una possibile "élite intellettuale", e che Aurobindo individuò nell'"uomo transizionale" contemporaneo e nel suo lento processo di affrancamento volto al superamento del livello mentale, verso la divina gnosi o Coscienza di Verità.

Sorge quindi un dubbio: fu forse Guénon più vicino alla filosofia vedantica che non al sufismo? A qual tipo di metafisica faceva infatti riferimento Guénon? Alberto Ventura nell'approfondire la questione metafisica la descrisse come una delle più importanti e determinanti della dottrina esoterica islamica, riguardante i rapporti tra unità e molteplicità. Rapporti complessi che hanno peraltro generato spesso equivoci di fondo nelle interpretazioni in materia. Entrando in merito alla delicata questione, commentando positivamente l'interpretazione guenoniana, egli fa riferimento ad un doppio concetto di unità: l'Unità pura (*Ahadiyah*): "ciò che contiene tutte le indefinite possibilità di manifestazione" e l'Unicità (*Wahdah*) ossia l'Unità considerata in rapporto di relazione con la molteplicità. Sostanzialmente due dimensioni: la prima relativa al Non manifestato e la seconda relativa alla Manifestazione degli esseri.⁷

L'Esistenza Universale dal punto di vista dell'esoterismo islamico risulta quindi "Unica" e contemporaneamente riflesso dell'Unità principiale da cui si origina e da cui pertanto è distinta ma non separabile (a-dualità). La molteplicità procede dunque dall'Unità. Esattamente come la circonferenza ed i suoi punti si originano dal centro del cerchio, che ne determina i raggi corrispondenti. Tanto per usare una simbologia cara a Guénon. Applicando a tale simbologia il criterio della duplice visione, emerge che mentre quella exoterica attraverso il principio di non

⁶ Giuseppe Cognetti, cit.

⁷ Alberto Ventura, cit., cap.III

contraddizione tende a separare i Molti dall'Uno, in quella esoterico iniziatica al contrario prevale l'elemento di unione distintiva tra l'Uno e i Molti.

Un altro simbolo chiarificatore in tal senso è rappresentato dalle onde del mare, la cui molteplicità è apparente se considerata dal punto di vista d'insieme (il mare appunto), ma parimenti possiede una propria esistenza nelle singole onde. Haydar Amoli sintetizza tale visione osservando che il mare si moltiplica nelle forme delle onde, pur restando uno in realtà, così come le onde si fondono nell'unica forma del mare pur restando in sé molteplici. La visione fa dunque riferimento ad un'unità metafisica di tipo a-dualistico.

Anche un noto ed autorevole esponente di un'altra tradizione, quella vedantica, Shankaracharya, utilizzando lo stesso simbolo a rappresentare un particolare aspetto della propria dottrina metafisica si esprime in senso omeomorfo, affermando che benché le onde non siano differenti dall'acqua del mare, non si può concludere pensando che esse svaniscano l'una nell'altra". Tale visione corrisponde anche in questo caso benché in diverso contesto e con le debite profonde differenze religiose e culturali, ad un punto di vista metafisico a-dualistico che considera cioè l'armonizzazione di tutti gli aspetti possibili della manifestazione nell'unico ordine dell'universo. Prospettiva definita come "la contemplazione dell'unità nella molteplicità e della molteplicità nell'unità", in cui nessuno dei due aspetti viene considerato a detrimento dell'altro.

L'opera di Guénon è indubbiamente fondata su questa ispirazione a-dualista. A proposito dell'unità metafisica egli afferma infatti :

“Ci si è spesso domandati e piuttosto inutilmente come la molteplicità potesse uscire dall'unità senza accorgersi di aver mal posto la questione. Infatti la molteplicità non esce dall'unità. Essa è compresa nell'unità primordiale e non cessa di esserlo per il solo fatto del suo sviluppo in modo manifestato”⁸

Per rispondere dunque all'interrogativo da cui eravamo partiti e cioè a quale tipo di "metafisica" l'opera guenoniana facesse riferimento: se ad una dottrina vedantica o ad una sufica, potremmo allinearci con Valsan quando osservava che l'opera esoterica di Guénon trascende gli aspetti più propriamente distintivi indu o islamici pur comprendendoli in sé, essendo interpretabile in senso lato e tradizionalmente in senso metafisico uni-pluriversale , in quanto condotta non da un sincretismo bensì da una sorta di sintesi interiore aperta. Come affermava Guénon tali dottrine infatti, nelle loro distinzioni e diversità possono essere considerate analoghe quando si tratti del punto di vista della realizzazione metafisica, che consiste nel trovare la pienezza dell'essere e dunque nello sviluppo di tutte le sue possibilità di manifestazione, corrispondente alla presa di

⁸ R.Guénon , *Les états multiples de l'être*, Paris 1973, cap.V, 38-9

coscienza della realtà tempiterna. In tal caso le dottrine ne rappresenterebbero le varie e molteplici forme esteriori.

Oltre ai testi relativi alla metafisica, l'opera di Guènon è dedicata in gran parte alla comparazione ed all'ermeneutica dei simboli e dei miti delle varie Tradizioni. Un vero e proprio universo di simboli che per natura ci appartengono, come le diverse forme tradizionali ci mostrano e come vuole anche la stessa psicoanalisi. (Sebbene in un senso molto diverso) Essi rappresentano un veicolo imprescindibile per accostarsi alla «metafisica», quivi considerata quale conoscenza sovrarazionale, realizzabile nell'immediatezza dell'attimo (non mediata dalla ragione riflessiva) dall'*intuizione intellettuale*. Quest'ultima viene descritta da Guènon come quell'identificazione tra conoscente e conosciuto che può avvenire solo mediante l'*intelletto superiore*, facoltà trascendente che partecipa della natura divina insita nell'essere umano. In tal senso la «metafisica», intesa non come teoria ma come esperienza interiore, processo di indimento, viene interpretata come la Verità, essendo «l'adeguamento della conoscenza alla Possibilità universale e totale»: in definitiva, la realizzazione dell'Infinito.

Una lettura di tal genere è consona ai nostri tempi ? E a chi si rivolge ? All'élite auspicata da Guènon, o ad un pubblico più vasto ? O forse più a nessuno ? Non possiamo oggi non considerare il nostro tipo di società complessa, i nostri tempi di “disincanto” e di vuoto metafisico che caratterizzano il post-moderno, ma d'altro canto non possiamo nemmeno sottacere la fine di una civiltà e di un modo di essere. Il cosiddetto “post-umano e la società degli atomi insignificanti”, nella considerazione della nostra attuale ideologia scientifica e del suo esclusivo mondo di oggettività totalizzante e dei suoi meccanismi causali, che non lasciano spazio mentale alle soggettività ed alle loro rappresentazioni affettive ed immaginative.⁹ Poiché è evidente che nell'epoca postmoderna le insufficienze della nostra attuale visione del mondo emergono in senso più che mai inquietante a tutti i livelli (personale, politico, sociale, psicologico, economico, religioso) E' indubbio che debba essere recuperata una certa dimensione sapienziale pena la sparizione dell'homo sapiens, e rivalutata la dimensione umana ineliminabile del mito e del simbolo perché è anche attraverso di essi che l'uomo continua consapevolmente o meno a costruirsi .

L'uomo permane infatti *homo symbolicus* poiché il simbolo è alle radici della sua creatività e relazionalità con l'universo.¹⁰ Il simbolo appella la nostra parte intuitiva ma anche il pathos profondo, e permette di sensibilizzarci e relazionarci alle diversità, aprendoci ad orizzonti di vita e di pensiero più vasti e contemporaneamente di acquisire una più equilibrata percezione critica di noi stessi e delle nostre relatività, avviandoci ad un riapprendimento di un senso della vita, e di

⁹ Pietro Barcellona, *Il sapere affettivo*, Diabasis, Reggio Emilia, 2011,

¹⁰ Facciamo riferimento alle note tesi di Mircea Eliade, Gilbert Durand e Paul Ricoeur relative all' *homo symbolicus*.

conseguenza ad una riscoperta di valori relativi ai rispettivi contesti. Fase essenziale e più urgente al fine della possibilità di sopravvivenza dell'essere umano e del suo ambiente vitale. La lectio di Guénon è anche tutto questo e in quanto tale permane valida tutt'oggi ad indicare il cammino di quell'*homo viator* che lui stesso fu.

Raimond Panikkar et Arne Næss en dialogue. L'écologie, nouveau paradigme écologique.

Juan Carlos Valverde (Univ. de Strasbourg)

Introduction

La crise écologique est, sans doute, une question de vie et de mort, mais surtout de Vie. Le modèle de société, le "Système" comme beaucoup l'appellent, dans lequel nous vivons, est porteur de discrimination, de douleur, d'angoisse, d'incertitude, de pauvreté, pour une grande partie des habitants du monde ; en un mot, de mort. Il véhicule ou suppose une certaine conception de la vie qui mène, à vrai dire, plutôt vers la mort, vers la disparition de la vie sur terre, notamment de la vie humaine. Mono-rationnelle, mono-culturelle et auto-suffisante, cette vision du monde ne fait qu'aggraver la situation.

Cependant, la Vie se fraie un chemin, peu à peu, dans les ténèbres. Un nouveau paradigme voit le jour et veut s'imposer. Ce nouveau paradigme plonge ses racines dans un fervent désir de vivre en plénitude, les uns aux côtés des autres. C'est un souci de communion qui envahit les esprits. Ce nouveau paradigme questionne les racines individualistes, d'une société technocratique, qui font sombrer l'être humain dans le désespoir. La crise écologique touche avant tout le pauvre. C'est la vie des plus faibles qui est en danger. Les sociétés contemporaines menacent la Vie sur notre Terre. Le vieux paradigme – encore présent – tendait (tend !) à séparer, à distinguer ou à faire disparaître certains aspects de la réalité. Le dualisme marquait (marque !) le rythme, accompagné d'un temps linéaire et d'un espace froid et sans mystère. La divinité, avions-nous dit, n'avait (n'a !) plus de place. Elle était (est !), simplement, inutile. La mentalité scientifique et technologique – régie par le *logos* – s'est emparée de tous les recoins de l'univers, humain et non-humain. Même les discours *écologiques* font appel au *logos* pour trouver une solution à la crise. Des solutions, toujours technologiques, ont été proposées, il semble que cela ne soit plus suffisant. Il faut faire un pas de plus dans la direction d'une *sophia*, d'une sagesse. Nous ne sommes plus dans le temps de la division, mais dans le *kairòs* de l'unification. Il faut ramasser les débris pour que la réalité soit, de nouveau, une seule.

Dans cet essai nous allons étudier deux approches de l'écologie, celle d'A. Næss (1912-2009), philosophe norvégien et celle de R. Panikkar (1918-2010), scientifique, philosophe et théologien espagnol. En effet, les deux intuitions semblent pouvoir être rapprochées, elles cheminent, apparemment, toutes deux dans la même direction. Il importe peu de savoir qui a été le

premier¹¹ à faire une telle proposition, tous deux, croyons-nous, font partie de ce courant que l'on nomme aujourd'hui "Écosophie". Ils osent proposer une nouvelle approche pour chacune des deux disciplines, préoccupées par le problème environnemental. L'intuition cosmothéandrique et toute la démarche de R. Panikkar rejoignent et dépassent la proposition de la "Deep Ecology", telle qu'elle a été avancée par A. Næss. Rejoint, car elle utilise une série de termes et de notions similaires à celles de ce mouvement ; dépasse, car elle fait un pas de plus.

L'intérêt de ce travail de rapprochement est de dire, d'une part, que la proposition de R. Panikkar n'est pas isolée, elle s'inscrit dans un mouvement beaucoup plus ample dont fait partie, sans aucun doute, son initiateur A. Næss ; et, d'autre part, de souligner ses nouveautés et points forts. Cela nous permettra, du même coup, d'entrer en contact avec la pensée de notre auteur et de mieux saisir son travail théologique, vis-à-vis d'une construction plutôt philosophique.

Quatre grands thèmes pourraient résumer les ressemblances des deux pensées. D'abord, les présupposés qui définissent l'écosophie ; puis, la critique faite à l'égard de la rationalité occidentale et la technologie ; ensuite, la thèse principale concernant l'unité et la diversité de la réalité ; et enfin, nous aborderons la question de l'engagement politique dans l'écosophie. Ces "ressemblances" montreront, bien entendu, les singularités de chaque auteur, ainsi que les originalités de chacun d'entre eux. Avant cela, essayons de comprendre comment chacun comprend le terme "écosophie".

1. La compréhension d'un terme

Commençons, donc, par la définition du terme lui-même. A. Næss le comprend comme une pratique ou une sagesse pratique : "En écosophie, à la différence de la philosophie académique, ce ne sont pas les généralités auxquelles on peut s'élever qui comptent, mais les décisions et les actions"¹², il est question donc de prendre des décisions et d'agir. En effet, lorsque la philosophie essaie de résoudre des problèmes qui concernent la nature et nous-mêmes, elle devient une écosophie. L'"écophilosophie" conduit donc vers l'écosophie. Le discours philosophique doit devenir, ainsi, une pratique individuelle, en vue du bien commun. Il doit se transformer en "écosophie personnelle"¹³. Il ne s'agit pas, non plus, d'une recherche rationnelle ou scientifique abstraite. "C'est sur la base d'une écophilosophie qu'il est loisible, en un second temps, de

¹¹ On affirme, unanimement, qu'A. Næss est le fondateur de l'écologie profonde et le premier à employer le terme d'écosophie. Nous le croyons aussi. On chercherait en vain, dans les publications de Næss, une quelconque référence à R. Panikkar. En revanche, R. Panikkar cite, au moins une fois, A. Næss et reconnaît que le terme qu'il utilise avait déjà été employé par l'auteur norvégien, tout en disant qu'il lui donne un autre sens qui se rapproche davantage de celui d'"éco-philosophie" donné par H. Skolimowski (dans son ouvrage *Eco-philosophie et éco-théologie : pour une philosophie et une théologie de l'ère écologique*, Jouvence, Genève, 1992). Cf. R. Panikkar, *Vision trinitaire et cosmothéandrique : Dieu-Homme-Cosmos*, Cerf, Paris, 2013, p. 357, note 14.

¹² A. Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 82.

¹³ *Ibid.*, p. 73.

développer une écosophie personnelle en vue d'aborder les situations pratiques dans lesquelles nous sommes impliquées",¹⁴ dit-il. Chez Panikkar, le terme d'écosophie renvoie à une sagesse dans la gestion de l'habitat humain qu'il appelle également sagesse de la terre. C'est donc aussi une action plutôt qu'une réflexion, c'est une *Sophia* et non pas un *Logos*, bien que l'un ne puisse pas se faire sans l'autre. "Ce n'est pas un cercle vicieux, mais un cercle vital. Toute théorie surgit d'une praxis et toute praxis dérive de la théorie"¹⁵, dit Panikkar.

2. Les présupposés

Nous avons donc, d'une part, une sagesse qui aide à prendre des décisions pratiques concernant la nature et nous-mêmes et, d'autre part, une sagesse dans la gestion de l'habitat qui renvoie à la Vie dans son ensemble. Les propositions des deux auteurs contiennent un certain nombre d'idées sous-jacentes qu'il faut connaître pour mieux saisir leurs enjeux.

a. L'intuition

Cette sagesse n'est pas une connaissance académique ou une accumulation de savoirs logiques, c'est une "intuition". En effet, il ne s'agit pas d'une pensée logique, dans le sens mathématique, mais d'une autre manifestation du réel, car le réel ne se réduit pas à ce qui est sensible. L'écosophie affirme que la réalité ne peut pas être réduite à une réflexion scientifique. Un grand nombre d'aspects de cette réalité ne peuvent pas être mesurés, encadrés ou limités à un chiffre. L'intuition est ainsi établie par Næss comme le centre de l'écosophie : " [...], conformément à l'intuition qui est au centre de l'écosophie, il importe de ne pas perdre de vue qu'il y a quelque chose que nous appelons la réalité et qui est l'unité de tout ce qui vit. L'idée de totalité ne peut être négligée. Les études fragmentaires ne sont satisfaisantes que parce que les questions posées sont partielles et qu'elles doivent l'être dans la mesure où il est impossible de tout étudier simultanément".¹⁶ Cette "intuition" dit que la réalité ne s'épuise pas dans les descriptions de la "physique mathématique et mécaniste"¹⁷, faire cela implique vider la nature des qualités que nous expérimentons spontanément ; signifie, en outre, qu'elle ne serait qu'un stock de ressources pour l'homme. De son propre aveu, à l'origine de ses propositions se trouvent d'abord des intuitions, qui proviennent de sa fréquentation de la nature :

¹⁴ *Ibid.*, p. 73.

¹⁵ "No es un círculo vicioso, sino un círculo vital. Toda teoría surge de una praxis y toda praxis deriva de la teoría»; cf., R. Panikkar, *El Espíritu de la política*, Ediciones Península, Barcelona, 1999, p. 157. La traduction est nôtre. Voir aussi, R. Panikkar, *The Rythm of Being*, Orbis Book, New York, 2010, p. 31, où l'auteur développe, en outre, la relation entre le Tout et le Particulier "The Whole and the Concrete".

¹⁶ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, p. 138-139.

¹⁷ *Ibid.*, p. 119.

"Dès mon plus jeune âge et jusqu'à la puberté, j'ai passé des heures entières, des journées et des semaines, les pieds dans les rivières peu profondes, à étudier et à m'émerveiller de la diversité et de la richesse prodigieuse de la vie marine. Le grouillement magnifique de ces formes minuscules dont personne ne se soucie et que personne ne voit indiquait la présence d'un monde apparemment infini, mais qui était néanmoins mon monde. Tandis que le monde des hommes me laissait bien souvent indifférent, je m'identifiais volontiers à la nature."¹⁸

Ce sont donc des expériences bien réelles et concrètes qui nourrissent une réflexion ; ces expériences donnent, également, les moyens pour exprimer et développer les intuitions "abstraites" et, souvent, indescriptibles.

Dans la pensée de Panikkar, l'intuition occupe également une place fondamentale ; elle renvoie, en même temps, à d'autres notions, également essentielles. L'intuition évoque, d'abord, une sagesse et la sagesse, à son tour, une expérience qui se fait à l'intérieur de la personne. Panikkar affirme qu'il est deux genres d'expériences, en lien, certes, l'une avec l'autre, mais différentes. Il y aurait, en premier lieu, les expériences de tout genre que font les personnes, parfois insaisissables, c'est-à-dire le contact avec les choses et le monde, qui permettent d'appréhender la réalité sous sa forme physique et intellectuelle. Ces expériences sont définies à l'aide d'une formule, à savoir, $E = e + m + i + r$. Panikkar l'explique de la manière suivante : "L'Expérience (E) est un ensemble d'expériences (e), de la mémoire que l'on conserve de ces expériences (m), de notre interprétation (i) et de la réception (r) dans le contexte culturel de notre temps et lieu".¹⁹ Les données sur 'm', 'i' et 'r' sont d'habitude assez nombreuses, en revanche, il n'est pas facile de dire quoi que ce soit sur 'E' si l'on ne connaît pas 'e'. L'Expérience (E) est elle-même une somme de petites expériences. Celles-ci restent dans la mémoire et sont, ultérieurement, interprétées en fonction des contextes, temporel et spatial. En deuxième lieu se trouvent les expériences que notre auteur appelle "ultimes" et qui dévoilent une réalité également ultime, c'est-à-dire une réalité que l'on ne peut pas déduire de quoi que ce soit, ou réduire à quoi que ce soit. Les expériences ultimes ne peuvent pas être comparées, car il n'existe pas de point de repère méta-ultime, neutre ou impartial. Elles ne sont donc pas "mathématisables". Ces expériences se font à l'intérieur de la personne et elles ont un caractère mystique.

Aussi bien Panikkar que Næss affirment que la raison fut érigée comme reine dans la modernité et ce fut la plus grande disgrâce qui ait entraîné les occidentaux vers la crise écologique. Descartes²⁰, héritier sans doute d'une mentalité, semble avoir été un vecteur important, pour qui la

¹⁸ Voir A. Naess, "How My Philosophy Seemed to Develop", A. Mercier et M. Svilar (éds.), *Philosophers on Their Own Work*, Peter Lang, New York, 1982, p. 270. Cité dans A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, p. 21. Préface de D. Rothenberg.

¹⁹ R. Panikkar, *La Plénitude del hombre. Una cristofanía*, Siruela, Madrid, 2004, pp. 68-70.

²⁰ " [...] l'heure était à la victoire sans partage d'une représentation mécaniste de la nature et à la généralisation d'un rapport pratique d'exploitation de ses ressources. Toutes les conditions étaient dès lors réunies pour que Descartes

vérité est dans la non-contradiction. Il n'acceptait comme vrai que ce qu'il pouvait voir d'une manière claire et distincte. Malheureusement, ce qui n'était qu'un principe épistémologique, est transformé en une conclusion ontologique : la vérité n'est que ce qui apparaît à nos yeux comme clair et distinct. "A partir de ce moment-là, la vérité reste prisonnière de la raison humaine"²¹, dit Panikkar. Cependant, Descartes n'est que le début de la chaîne car, en effet, c'est Kant²² qui a changé le rôle passif de la raison en une fonction plus dynamique. La vérité n'est pas seulement ce que nous pouvons voir avec clarté, mais ce dont nous sommes absolument sûrs, car nous contrôlons le fonctionnement de l'intellect. Pour lui, il ne faut pas transgresser les exigences des données empiriques. Pour Hegel la raison devient Esprit et l'Esprit, la Réalité Suprême, c'est-à-dire Dieu. "La conscience est un moment essentiel de la vérité"²³, dit Hegel. C'est le royaume de l'idéalisme, dans lequel la dignité de l'homme se trouve dans la participation de ce mouvement de l'Esprit. La praxis, dans ce schéma, dit Panikkar, est mal représentée, voire même absente. La réaction vient avec Marx et Engels, les fidéismes, les volontarismes et les romanticismes, assure notre auteur. Ce qui va finalement arriver, c'est l'éloignement progressif de l'homme de la nature, du cosmos, dû à cette ascension de la raison. L'homme devient le seigneur de l'univers. Il est la figure centrale, autour de laquelle toutes les choses tournent.

Panikkar affirme avec radicalité que le monde actuel ne pourra pas être "sauvé" qu'avec les discours rationnels : il faut aussi le cœur. Il est peu probable, cependant, que Panikkar invite au rejet radical de la raison, il serait plutôt question d'une prise en compte de l'action de l'Esprit. Encore une fois, le *logos* et la *sophia* doivent aller ensemble. Cette démarche implique un changement de la vision du monde qui se fera, dit l'auteur²⁴, dans la mesure où la foi²⁵ change les repères habituels. Pour le chrétien, par exemple, la manifestation du Christ²⁶ peut transformer une vision purement rationnelle de la réalité. Voilà une notion propre à l'intuition de Panikkar, absent de la pensée du philosophe norvégien. Il s'agit, alors, d'une invitation à cultiver un aspect qui, d'après lui, a été négligé longtemps par les Occidentaux. Il ne faudrait donc pas rester dans "l'algèbre conceptuelle d'Occident"²⁷, comme s'il s'agissait d'un paradigme neutre et universel.

proclame triomphalement dans son *Discours de la méthode* : [...]." Cf. A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, p. 302.

²¹ R. Panikkar. *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid, 1999, p. 54.

²² Panikkar cite la préface à la *Critique de la raison pure* de Kant, voir *La intuición cosmoteándrica*, p. 55, note 56.

²³ Cité par Panikkar dans *La intuición cosmoteándrica*, p. 55.

²⁴ R. Panikkar. *La intuición cosmoteándrica*, p. 42.

²⁵ La foi est une notion fondamentale chez Panikkar. La foi ne peut pas être raisonnée. Elle se reçoit comme un don. Elle peut être décrite comme une attitude réceptive du mystère

²⁶ Que Panikkar appelle "christophanie" ; cf. R. Panikkar, *La Plenitud del hombre. Una cristofanía*, Siruela, Madrid, 2004.

²⁷ C'est ce qu'il appelle les "équivalents homéomorphiques", c'est-à-dire des mots que l'on trouve dans plusieurs traditions ou cultures mais qui peuvent ne pas avoir le même sens. Cf. R. Panikkar. *Sobre el diálogo intercultural*, Ed. San Esteban, Salamanca, 1990, p. 124.

Nos habitudes langagières nous font comprendre les mots d'une certaine manière oubliant, ou laissant de côté, d'autres possibilités.

L'expérience dont parle notre auteur est décrite comme une expérience mystique.²⁸ Ce mot, nous le savons, possède une charge sémantique importante en Occident, généralement associée à des "phénomènes bizarres, paranormaux ou parapsychologiques".²⁹ Panikkar rejette ce qu'il appelle l'habitude Occidentale de grouper, d'organiser dans des champs spécialisés, car cela a eu pour effet de classer la mystique dans différents domaines.³⁰ En effet, on l'a classée aussi bien comme un phénomène irrationnel, que comme une expérience glorieuse réservée à un petit nombre. Panikkar veut dire, par-là, que lorsque l'on essaie de trouver le spécifique de quelque chose en l'assimilant à l'essence, on brise la connexion intrinsèque avec la réalité totale. La mystique veut être expérience de toute la réalité, ce qui renvoie à l'intuition cosmothéandrique³¹ dans laquelle tout est connecté (Dieu, Cosmos et Homme), dans un système de relations trinitaires. Ceci est sans doute un tournant décisif.

Dans l'introduction du livre *Mystique, plénitude de vie*, Panikkar définit la mystique comme une "expérience intégrale de la Vie".³² C'est l'expérience elle-même et non pas une interprétation de l'expérience. La société d'aujourd'hui, affirme le théologien espagnol, n'invite pas à réaliser des expériences complètes, les gens vivent distraits, à un niveau superficiel. Dans ce sens, la mystique est une conscience profonde d'être vivant. Panikkar semble renvoyer à la pensée de Heidegger.³³ D'après ce dernier, notre existence quotidienne se caractérise par des conduites inauthentiques qu'il nomme "la trivialité" et qui occultent l'être, tout en le précipitant dans une vacuité ontologique ou l'"enfermement ontique".³⁴ En effet, comme il a dit dans la conférence *Le Dépassement de la métaphysique*³⁵, l'histoire de la philosophie est un oubli de l'être. Pour se libérer de cet enfermement ontique, l'être humain doit écouter la voix de l'Être dans les mythes. Nous retrouvons, chez Panikkar, ces idées autrement formulées, appliquées, notamment, à la vie de tous les jours et de tous les hommes. En effet, lorsque Panikkar décrit la situation de notre société actuelle, il dit que sa principale caractéristique est le désenchantement. La science et la technique

²⁸ A cette tradition appartient aussi T. de Chardin d'après A. Dupleix et E. Maurice dans l'ouvrage *Christ présent et universel. La vision christologique de Teilhard de Chardin*, Mame/Desclée, Paris, 2008, p. 79. P. Knitter classe aussi Panikkar dans le courant mystique, voir *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Book, New York, 2012, pp.126-134.

²⁹ R. Panikkar, *La Plénitude de l'homme*, p. 68.

³⁰ *Ibid.*, p. 208.

³¹ Cette notion fondamentale de sa pensée réfère aux dimensions cosmique, divine et humaine de la réalité.

³² R. Panikkar, *Mystique, plénitude de vie*, Cerf, Paris, 2012, p. 17.

³³ Panikkar avait une sincère amitié avec Heidegger ; ils s'entretenaient souvent comme le montre le texte : R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, p. 152.

³⁴ M. Heidegger. *Être et temps*. Paris : Gallimard, 1986, p. 145, notamment la notion de "déloignement".

³⁵ M. Heidegger. "Dépassement de la métaphysique", *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958, p. 80-115.

pensaient offrir le salut, mais rien de cela n'est arrivé. Le futur n'est plus sûr, il ne reste plus que le présent. En outre, la société a généré une compétition entre les individus qui ne cherchent alors qu'à gagner en éliminant tout obstacle, proches y compris, mettant de côté l'amour et le respect. Comme Heidegger, Panikkar affirme l'inauthenticité et le vide des actes humains. Il faut tourner le regard vers ce qui est vraiment important : l'amour. La raison a failli, il faut se laisser guider par l'esprit, par l'intuition. Ce n'est plus à travers les seuls discours logiques que l'on va retrouver le salut.

La mystique est ainsi étroitement liée au quotidien, au *saeculum*,³⁶ à la vie de tous les jours. Un mystique n'est pas une personne qui fait des expériences spirituelles extatiques, mais celui ou celle qui vit et expérimente le temps. Ainsi comprise, la mystique reste essentiellement humaine ; l'homme est un mystique, car il "[...] est plus un esprit incarné, un animal spirituel, qu'un vivant rationnel".³⁷ La mystique possède, en conséquence, une dimension anthropologique, elle a rapport à la vie, elle n'est pas étrangère à l'homme. Le lieu de la mystique est alors la vie elle-même, c'est-à-dire ce qui se passe dans l'ordinaire de tous les jours. L'expérience mystique n'a donc rien à voir avec des phénomènes étrangers à la vie humaine, elle a rapport aux questions ultimes, certes, mais ceci renvoie, encore une fois, à la Vie, avec un grand "V". La mystique, dit Panikkar³⁸, ne siège pas sur la stratosphère, mais sur la terre des hommes.

Par ailleurs, ce qui est le plus cher à l'être humain, c'est son expérience et elle ne peut être emprisonnée ni dans le transcendant ni dans l'immanent. Næss pourrait y adhérer sans problème, certes, même s'il n'aborde pas cette question directement. La mystique libérerait de ces deux conditionnements, en aidant à reconnaître que les paroles ne révèlent pas tout à fait ce qu'elles disent. Il y a quelque chose de plus derrière les mots. Au commencement était la parole, disent plusieurs textes sacrés (Jn 1, 1, par exemple), mais la parole n'est pas le commencement. La mystique, et donc les mystiques, aspire à ce "commencement" qui est identifié, par notre auteur, avec le Silence.³⁹ Avant la parole était le Silence. Ainsi, il n'y a pas de chemin pour arriver au mystère, il n'y a pas, non plus, de clé pour déchiffrer ou dévoiler la vérité au-delà de sa propre expérience. Le silence a donc une place privilégiée dans la mystique, c'est, dit Panikkar, "le dernier voile de la réalité [qui] ne peut pas être enlevé".⁴⁰ Il n'existe pas d'objectivité, la réalité n'est ni purement objective, ni purement subjective. Cette objectivité fait aussi partie de la critique d'A. Næss : "Les philosophes et les scientifiques ont tenté de fournir des descriptions compréhensibles

³⁶ Cf. R. Panikkar, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1999, p. 29-30.

³⁷ R. Panikkar, *Mystique, plénitude de vie*, p. 14.

³⁸ R. Panikkar, *Mystique, plénitude de vie*, p. 209.

³⁹ Voir, une fois encore, la relation avec Comte-Sponville, *Op. Cit.*, p. 178.

⁴⁰ R. Panikkar, *Mystique, plénitude de vie*, p. 212.

des choses en soi, des descriptions absolument indépendantes de ce que les sens en saisissent. [...]. Nous avons accès, non pas aux choses en soi, mais à des réseaux ou à des champs de relations auxquels les choses participent et dont elles ne peuvent être séparées. "⁴¹

Panikkar affirme qu'il y a, en outre, différents types de langages : "La parole d'un sage n'est pas la même chose que celle d'un érudit".⁴² Ainsi, il y aurait, au moins, trois langages ou paroles, dont, bien entendu, le langage mystique. Le premier est le *langage scientifique* qui voudrait être univoque. En réalité, il ne s'agit pas d'une parole, c'est une écriture qu'il faut apprendre à déchiffrer. Les scientifiques ne prétendent pas être des sauveurs, même s'ils affirment que la lumière est blanche "oubliant d'autres longueurs d'onde".⁴³ Ce langage reste un intermédiaire. Panikkar mentionne aussi le *langage philosophique*. Pour lui, ce langage part aussi des postulats scientifiques réductionnistes, bien que cela ne fût pas ainsi au début. Les prismes de la philosophie peuvent aussi déformer la réalité. La philosophie a voulu être un langage salvateur mais, à cause des avatars de l'histoire, elle a succombé à la tentation de vouloir être un savoir spécialisé. Finalement, il y aurait le *langage mystique* qui ne se contente pas du rationnel, car il considère que la réalité va au-delà du rationnel. Nous retrouvons là, la critique au rationalisme occidental et l'invitation à l'écoute. Le langage mystique ressemble plutôt au langage poétique – dit Panikkar –, car ils sont, tous deux, symboliques, même si le langage mystique le dépasse, car il ne se contente pas de la réalité subjective. Il veut nous porter vers un niveau ultime de réalité. La catégorie principale de ce langage est la connaissance amoureuse et sa méthode – voilà que revient ! – l'intuition ; il a comme critère d'analyse la liberté et son instrument de travail est le symbole. Panikkar semble envisager, de la sorte, le monde de l'homme comme un univers renouvelé où l'amour sera le principe qui rassemblera, tout et tous, dans une seule et même famille ; l'amour n'est pas rationnel, mais il libère les personnes qui se laissent guider par lui. Amour et liberté sont inséparables. L'intuition renvoie, comme nous le voyons, également à l'amour, mais aussi à la foi, c'est-à-dire à un processus qui se réalise, non pas dans "la tête", mais dans "le cœur". Pour que cet amour advienne, il faut un changement d'attitude qui mènera vers une nouvelle conscience ou innocence.

b. Un changement d'attitude

La crise écologique ne trouvera pas une issue positive tant qu'il n'y aura pas un changement "conscient d'attitude à l'égard des conditions de vie dans l'écosphère [ce qui] présuppose que nous

⁴¹ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, p. 92.

⁴² R. Panikkar, *Mystique, plénitude de vie*, p. 215.

⁴³ Ce commentaire est intéressant, car Panikkar "se bat" contre toute absolutisation. Il affirme qu'il y a toujours d'autres univers inconnus.

ayons élaboré une position philosophique pour pouvoir trancher les problèmes essentiels que pose toute prise de position".⁴⁴ Cette nouvelle attitude repose sur la conviction d'appartenir à un ensemble plus vaste qu'est la nature. Une simple réforme ponctuelle ne suffit plus, il s'agit d' "une orientation substantielle de notre civilisation tout entière".⁴⁵ L'on retrouve ici l'esprit radical du mouvement dit d' "écologie profonde" : une situation critique appelle aussi des réponses radicales. Il faut donc changer tant la manière de percevoir le monde que la manière de se percevoir dans le monde. Ainsi, Næss dira que : " [...] l'éthique de chacun en matière environnementale repose dans une large mesure sur la manière dont ils perçoivent la réalité".⁴⁶ Ceci passe, bien entendu, par les valeurs que l'on assigne à tout ce qui entoure l'être humain, ainsi que par la suppression d'une vision purement mathématique du cosmos. Næss considère également que la gravité de la crise environnementale actuelle implique de changer l'idéologie de la croissance, du progrès et du niveau de vie, ainsi que, les modes de production et de consommation, idées qui façonnent les habitudes de nos contemporains. La citation suivante montre clairement de quoi il est question : "Le style de vie personnel adopté en conformité avec la conscience écologique s'oppose de manière spectaculaire à la manière dominante de vivre dans nos sociétés industrielles".⁴⁷ Ce qui veut dire faire une place privilégiée à la qualité de vie et non pas au niveau de vie. Autrement dit, la prise de conscience dont il est question " [...] consiste à effectuer une transition vers une conduite plus égalitaire à l'égard de la vie et du développement de la vie sur Terre. Cette transition ouvre à l'*Homo sapiens* les portes d'une vie plus riche et plus satisfaisante [...]".⁴⁸ Bref, c'est une conscience écologique qui " [...] marque le développement d'une forme de vie sur Terre capable de comprendre et d'apprécier ses relations avec toutes les autres formes de vie et la globalité de la Terre".⁴⁹

Le changement d'attitude implique, chez Panikkar, un processus qui prend comme point de départ l'individu lui-même. "La réforme doit commencer par soi-même"⁵⁰, reconnaît, d'emblée, notre auteur. Dans ce sens, le chemin emprunté par la science écologique est erroné, car il ne touche pas la cause principale, la racine du problème : l'être humain lui-même. Il est question d'une "mutation radicale"⁵¹, d'une "transformation profonde"⁵², d'une "*métanoïa* radicale"⁵³,

⁴⁴ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, p. 75.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 120.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 153.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 156.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 266.

⁵⁰ "La reforma debe empezar por uno mismo. "; R. Panikkar, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid, 1994, p. 51. La traduction est nôtre.

⁵¹ *Ibid.*, p. 28.

⁵² *Idem.*

⁵³ R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, p. 63. Ce terme apparaît, de plus en plus, dans la littérature écologique, chrétienne ou pas ; ainsi, par exemple, Serge Latouche, *Renverser nos manières de penser. Métanoïa pour le temps*

comme condition *sine qua non* pour la survie de l'humanité. Seule une *métanoïa* radicale peut nous faire reprendre le bon chemin.⁵⁴ Il faut un changement complet du cœur et de l'esprit, changement qui portera également sur la reconnaissance de la dignité du corps, sachant qu' "Aucune tentative de restauration écologique du monde ne triomphera tant que nous n'arriverons pas à considérer la Terre comme notre corps et le corps comme notre soi-même".⁵⁵ La dignité humaine est liée également à la dignité divine, chose inacceptable pour Næss qui pense que la vie a une valeur en elle-même et non pas en fonction des autres. Ce qui fait problème est surtout la divinité, superflue, semble-t-il, dans la pensée de Næss. Panikkar, lui, dit que : "[...] le destin de la terre dépend de celui de l'homme, et le destin de l'homme de celui de Dieu ; c'est-à-dire que tous les trois sont impliqués dans une même aventure qu'est l'aventure de l'existence, l'aventure de la vie".⁵⁶ La principale difficulté surgit lorsque l'être humain se voit comme un individu et non pas comme une personne. Comme individu, il reste isolé, il n'a besoin ni des autres individus, ni du monde, ni de Dieu. Tout est déconnecté. Or, la réalité est harmonie, elle est une relation constitutive, tout est en relation : les uns avec les autres, avec le monde et avec Dieu. Le moment est venu, affirme Panikkar, de changer de cap, à vraie dire, la transfiguration a déjà commencé à avoir lieu vers un horizon ouvert, vers une vision unifiée de la réalité, même si cette "*oikòs* se trouve encore dominé par le logos humain".⁵⁷ L'être humain est donc personne et non pas individu. Comme personne, l'être humain est relation, le "je" n'apparaît que dans un "tu", à travers le "nous". Il faut, alors, un changement d'attitude et cela a des conséquences bien réelles.

c. Les conséquences

Le changement radical ou *métanoïa* dont il est question suppose, entre autres choses, une vie bonne et simple, ainsi qu'une meilleure qualité de vie, en opposition au niveau de vie tant désiré par les sociétés contemporaines. Dans tous les cas, il est évident que le tout tourne autour de la "Vie". Il est question de bien vivre.

Le style de vie promu par la technologie compromet la qualité de la vie – humaine et non-humaine – sur Terre. Le progrès, tant vanté, ne garantit qu'à court terme le bien-être, et cela à une petite partie du monde et sous la forme d'une abondance matérielle qu'A. Næss considère " [...] par elle-même destructrice"⁵⁸ et qui pourrait " [...] précipiter la venue d'un *Armageddon*

présent. *Entretiens avec Daniele Pepino, thierry Paquot et Didier Harpagès sur la genèse et la portée d'une pensée alternative*, Mille et une Nuits, Paris, 2014.

⁵⁴ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, Ediciones Península, Barcelona, 1999, p. 41.

⁵⁵ R. Panikkar, *Ecosofía*, p. 151.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, p. 55.

environnemental".⁵⁹ Quelles seraient donc les qualités de cette vie bonne ? Næss énonce une série de principes ou des normes fondamentales vers lesquels tous les efforts doivent être dirigés. Il n'est pas question de les énumérer tous ici, ce n'est pas le but de notre travail. Le lecteur intéressé peut se référer à l'ouvrage de référence.⁶⁰ Pour notre propos, il est fort intéressant de constater que vie bonne et totalité vont main dans la main, elles sont étroitement liées. La vie bonne a quelque chose à voir avec la réalisation du Soi – avec un grand "S" – et du soi, avec un petit "s". Il n'y a pas de vie bonne pour moi, s'il n'y a pas de vie bonne pour tous. Næss affirme : "La réalisation de Soi est comprise à la fois au plan personnel et au plan communautaire, mais elle est également liée à un certain type d'accomplissement de la réalité comme totalité".⁶¹ Cela se comprend bien si l'on pense que pour cet auteur, la Vie est comprise comme une unité inséparable. Næss reconnaît s'inspirer de Spinoza : "Le mouvement d'écologie profonde s'inscrit dans la lignée de l'éthique spinoziste, en accomplissant un pas supplémentaire en ce qu'elle appelle de ses vœux le développement d'une identification profonde des individus avec toutes les formes de vie".⁶²

Cette vie bonne sera aussi une "vie simple". L'écosophie est marquée par une certaine austérité, ce qui lui a valu, d'ailleurs, qu'on la considère comme radicalement opposée au développement technologique. Næss le sait et le répète maintes fois : "[...] l'objectif de la vie bonne en est venu à être considéré comme étant une menace ; [...]"⁶³, ou encore, "[...] l'idéal d'une vie 'simple' est tenu pour un obstacle au 'progrès' ".⁶⁴ En réalité, il n'en est pas ainsi, l'écosophie sait mesurer l'importance de l'opulence, la richesse, le luxe et l'abondance, en fonction, non pas du niveau de vie, mais de la qualité de vie, affirme son fondateur.⁶⁵ La vie simple est, en elle-même, une critique du système économique qui ne fait qu'encourager à une consommation matérielle, oubliant d'autres aspects plus importants de la vie. De fait, la société de consommation a créé de "nouveaux besoins", comme solution à la constante et nécessaire demande de croissance matérielle exponentielle.

Panikkar reconnaît, comme Næss, que la Vie est la valeur suprême⁶⁶, mais cette vie n'est déconnectée ni du monde, ni de Dieu. La réalité est cosmothéandrique, c'est-à-dire le cosmos, l'homme et Dieu sont en relation constitutive et inséparable. Avec cette idée, Panikkar marque, sans doute, une autre distance par rapport au mouvement d'écologie profonde. Ajoutons, au

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 143-146.

⁶¹ *Ibid.*, p. 147.

⁶² *Ibid.*, p. 148.

⁶³ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 283.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 152.

⁶⁶ R. Panikkar, *Ecosofia*, p. 112.

passage, que Næss considère que la Bible et les religions ne transmettent pas un message clair en ce qui concerne la nature. Ce message est plutôt équivoque⁶⁷, la Bible ne communique pas de message "écosphique", même la conception d'homme comme étant le gardien de la Création reste quelque peu ambiguë. Le développement proposé par la société contemporaine n'est qu'une nouvelle forme de colonialisme qui menace la vie elle-même.

Revenons à Panikkar. La vie doit donc avoir un sens, puisqu'elle est la valeur suprême, "même si toutes les idoles faillent".⁶⁸ Comme pour Næss, la de vie dépend de la qualité et non pas de la quantité, même s'il en faut un minimum quantitatif pour vivre. Ceci a rapport avec la justice et le refus d'un certain discours⁶⁹ qui renvoi le salut à un futur incertain. "La qualité de la vie dépend aussi de la qualité de la mort. Apprendre à bien vivre est inséparable d'apprendre à bien mourir"⁷⁰, assure Panikkar. La mort ne signifie pas toujours repos dans le Royaume, car elle a pu advenir comme le fruit de l'injustice. Et ce Royaume, insiste toujours Panikkar, citant les évangiles, "[...] est parmi vous. [...] Le Royaume de Dieu est dans la relation constitutive entre les hommes ; il est parmi les hommes ; au sein d'eux-mêmes et dans leurs relations ; dans la solidarité interne de toute la création [...]".⁷¹ Vie digne et mort digne sont aussi inséparables. La Vie a donc relation avec la totalité, elle traverse toute vie, elle a désormais une dimension cosmique ; mais elle est, aussi et avant tout, un présent obstiné et radical. C'est ici et maintenant que tout se joue et non pas dans un avenir inconnu. Pour Panikkar, "[...] la sécularité représente un *novum relativo* dans la vie de l'homme sur terre"⁷², sécularité et non pas sécularisation ni sécularisme, c'est-à-dire le *saeculum*, le présent, le maintenant, comme dernière sphère de la réalité. Bref, la sécularité est le scénario où se joue le destin de tout ce qui existe, car la vie a un caractère divin : " Les choses humaines sont divines, le ciel est sur la terre, la compassion et l'amour sont les vertus suprêmes, la quotidienneté est la perfection et le séculier est sacré".⁷³ Tout ce qui vient d'être énoncé renvoie, d'emblée, à une critique rigoureuse de la technologie, notamment de l'esprit technocrate de la civilisation contemporaine.

⁶⁷ "La théologie chrétienne ne délivre pas de message univoque, et il impossible (sic.) de tenir pour négligeable la grande variété des points de vue exprimés dans la Bible. " ; cf. A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, p. 296-297.

⁶⁸ R. Panikkar. *La intuición cosmoteándrica*, p. 158.

⁶⁹ "[...] le véritable salut auquel l'homme aspire n'est pas celui d'un paradis perdu et retrouvable, [...]". Cf. R. Panikkar, " Le temps circulaire : temporisation et temporalité", S. Latouche (éd.), *Pluriversum. Pour une démocratie des cultures*, Cerf, Paris, 2013, p. 267. Cet article fut publié pour la première fois dans E. Castelli (éd.), *Temporalité et Aliénation*, Aubier, Paris, 1975, p. 207-246.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 264.

⁷¹ *Ibid.*, p. 266.

⁷² R. Panikkar, *El mundanal silencio*, p. 22.

⁷³ *Ibid.*, p. 56.

d. La critique de la modernité

Sur ce point, les deux auteurs sont entièrement d'accord, même si les façons d'aborder et de critiquer la Modernité sont quelque peu différentes. La critique touche, chez A. Næss, essentiellement, la question du développement technologique et les graves conséquences qu'il a entraînées pour une vie harmonieuse et équilibrée sur la planète. Chez R. Panikkar, cette critique semble être plus vaste ; elle a, comme point d'ancrage, le souci de la fragmentation de l'être humain, advenu avec l'esprit rationaliste et mathématicien de la Modernité. Cette fragmentation a charrié une série de problèmes dont la technologie en est un bon exemple.

Næss aborde la question dans le chapitre quatre de son texte majeur, *Ecologie, communauté et style de vie* ; cependant, l'on peut trouver, dès le début même de cet ouvrage, des allusions claires à sa thèse : "Une culture globale, de type techno-industrielle, envahit actuellement le monde entier en tous ses milieux, en profanant les conditions de vie des générations futures".⁷⁴ La crise écologique n'est plus contrôlable, car le développement technologique et les intérêts économiques ne le sont plus, eux non plus. La vie bonne a été mesurée en fonction de la quantité de biens matériels accumulés et cette accumulation des biens matériels suppose une croissance exponentielle et davantage de technologie pour subsister. La vie moderne est devenue artificielle à cause de la "machinerie économique".⁷⁵ L'industrialisation qui s'en est suivie est l'outil d'une production standard et de masse. C'est, finalement, affirme l'auteur, la recherche d' "un revenu toujours plus élevé"⁷⁶, qui remplace peu à peu les relations interpersonnelles.

La critique de la technologie est en relation étroite avec le thème de la vie. En effet, le problème est simple : la technologie n'améliore pas toujours la manière de vivre, et, surtout, n'assure pas le bonheur. En outre, il semblerait que ce développement technologique contribue à la disparition des cultures. Næss exige que la technologie soit "testée culturellement"⁷⁷, car l'importation de technologies étrangères s'avère être une véritable invasion qui produit à son contact, de surcroît, une érosion culturelle. Næss ne croit pas que cette technologie soit capable d'apporter la solution à la crise écologique, car ses défenseurs ne tiennent pas compte de la prise de conscience individuelle, ni ne considèrent nécessaire une modification du système économique. Les technologues, dit le philosophe norvégien, se croient capables de réduire la pollution à des niveaux tolérables et d'empêcher l'épuisement des ressources. Le vrai problème est qu'ils se préoccupent plus des moyens que des fins.

⁷⁴ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, p. 51.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 54.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 159.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 162.

Un autre souci en rapport à la technologie, est celui de la production de masse, car elle est "violente, nuisible du point de vue écologique, abrutissante pour l'esprit humain et, en fin de compte, autodestructrice en raison de sa consommation de ressources non renouvelables".⁷⁸ Cette production en masse implique que certains veuillent la généraliser. A cette initiative Næss répond en invitant à adopter un niveau de vie tel que l'on puisse raisonnablement désirer que tous les êtres humains l'atteignent aussi s'ils le veulent. Cependant, le niveau de vie des pays industrialisés est insoutenable et irrationnel, donc non souhaitable pour les pays soi-disant non-développés. L'écosophie d'A. Næss propose plutôt de marcher " [...] sur Terre d'un pas léger"⁷⁹, c'est-à-dire rechercher un équilibre entre vrais besoins et réelles capacités de la planète.

Panikkar, lui, a comme point de départ la fragmentation de l'être humain, survenue avec la Modernité ; c'est une crise qui entraîne la possibilité d'une mutation, d'une destruction, assure-t-il. Il s'agit d'une fragmentation de la connaissance, c'est-à-dire que l'homme moderne a cru que la réalité pouvait être fractionnée en petites particules. La conséquence la plus importante est la fragmentation de l'homme lui-même. Il est question donc d'une crise anthropologique. Ce fractionnement est ancré dans une vision mathématicienne de la science, alors qu'elle était, au départ, la capacité de l'être humain d'entrer en communion avec la réalité tout entière. Avec la "nouvelle science" de G. Galilée qui ne cherchait qu'à mesurer et prévoir, et le désir de dominer la réalité de F. Bacon, "le ciel où doit aller le chrétien n'a plus de relation avec le ciel du scientifique, ce ciel devient une idéologie dans la tête des théologiens et une idée abstraite dans les calculs des scientifiques".⁸⁰ Le ciel de la science n'a plus rien à voir avec la vie des hommes. Finalement, la science devient un pur calcul, la science moderne croit que la dimension quantitative de la réalité est la dimension définitive de la réalité⁸¹ et cela ne touche pas le cœur des hommes. Ce changement de perspective introduit une accélération, une rupture des rythmes naturels. Nous sommes ici au cœur de la proposition de Panikkar : c'est la notion même du temps qui a été bouleversée.

Panikkar parle d'une civilisation technocratique et d'un technocentrisme, soutenus par une vision mécaniciste et quantitative de la réalité, dont la technologie en est l'exemple le plus évident. L'homme moderne, dominé par la technologie, se trouve, tout de même, dans une situation paradoxale qui frôle les limites du réel. "L'homme actuel, affirme Panikkar, a le pouvoir d'éliminer de la terre toute trace de vie, humaine et animale. [...]. Il n'est plus question d'une nation ou d'un empire, mais du destin de la planète tout entière. Voilà la difficile situation provoquée par la

⁷⁸ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, p. 166.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 167.

⁸⁰ R. Panikkar, *Ecosofia*, p. 23.

⁸¹ *Ibid.*, p. 25.

technologie [...]".⁸² Le problème n'est pas simple, la crise écologique plonge ses racines dans la technologie, le système économique et la politique, qui dominent la société contemporaine. De cela Panikkar a une conscience claire : "L'empire économique, tout comme la question écologique, est transnational. [...]. Nous ne sommes pas suffisamment informés, mais nous nous rendons bien compte que [les multinationales] représentent des forces super-étatiques".⁸³ Et tout cela, opéré dans un empire technocratique qui ne connaît plus de frontières et qui impose sa propre dynamique. L'homme est sous la domination de la technologie, pour sortir de cette crise, il doit pouvoir s'en émanciper.

Il est clair que la question de la technologie occupe une place importante dans la vision de notre auteur espagnol, comme chez le philosophe norvégien A. Næss. Cependant, la perspective de Panikkar est beaucoup plus vaste, elle s'insère dans une optique globale qui touche tout l'être humain et la société contemporaine, la technologie n'est qu'un aspect d'un grand ensemble. Ce qui est certain, c'est que chez ces auteurs il y a un vrai souci d'intégration et d'unité. La science moderne et la technologie ont brisé cette unité. De quoi s'agit-il ?

e. L'unité dans la diversité

Næss emploie la métaphore du réseau pour expliquer son idée. La réalité est comme un filet, nous n'avons pas accès à la chose en soi, mais " [...] à des réseaux ou à des champs de relations auxquels les choses participent et dont elles ne peuvent être séparées".⁸⁴ De fait, penser les choses isolées de tout ce qui les entoure est une tentative vouée à l'échec et une formulation erronée du problème, car "la vie est fondamentalement une".⁸⁵ Ainsi, il faut renoncer à se référer à des points fixes et solides, pour privilégier des relations persistantes et relativement directes d'interdépendance. Il en va de même de la nature, les descriptions dites "objectives" de la nature ne sont en réalité que des descriptions ponctuelles de certains aspects de la nature. La preuve c'est que l'extinction d'une seule espèce entraîne celle de beaucoup d'autres. Dans la nature, tout est en relation d'interdépendance, toutes les espèces sont "microcosmes"⁸⁶ d'une plus vaste réalité ("macrocosme"). Il s'agit, finalement, de privilégier une pensée relationnelle dans laquelle la diversité, chaque particule, s'intègre dans une totalité : "tout est interconnecté"⁸⁷, dit Næss, de manière qu'il n'y a pas de réalisation de Soi, sans la réalisation du soi. "La tâche qui incombe est dorénavant de réaliser une forme d'être-ensemble (*togetherness*) avec la nature, qui nous soit au

⁸² R. Panikkar, *El mundanal silencio*, p. 64.

⁸³ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, p. 110. La traduction est nôtre.

⁸⁴ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, p. 92.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 265.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 109.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 129.

plus haut point avantageuse. Cette formulation est recevable si par 'avantage' on entend 'celui du grand Soi' et non pas seulement celui de l'ego individuel ou celui des sociétés humaines".⁸⁸ La chose ne peut pas être plus claire : dans la réalité, il n'y a pas de "monades" indépendantes, tout est en relation ; de la sorte, la croissance du soi doit, forcément, impliquer la croissance du Soi, et vice-versa ; s'il n'en est pas ainsi, c'est que quelque chose ne fonctionne pas correctement.

Comme nous l'avons déjà dit ailleurs⁸⁹, J. L. Meza⁹⁰ affirme que la pensée de Panikkar a trois axes fondamentaux, à savoir, l'interdépendance, le pluralisme et l'interculturalité. L'interdépendance propose que la réalité est pure relation, c'est-à-dire qu'elle est relativité radicale. Les choses existent en tant qu'elles sont en relation les unes avec les autres. Pour s'expliquer, Panikkar cite, tout comme A. Næss, la métaphore d'un filet⁹¹ qui est composé de plusieurs fils en relation les uns avec les autres. Le filet ne serait pas tel sans les fils qui le composent et qui se retrouvent dans les nœuds. Panikkar propose la relativité radicale à la place de la conception substantiviste d'Aristote.

La réflexion de Panikkar reste toujours ancrée sur une préoccupation concernant l'état actuel de notre société. "Nous avons vécu, pendant très longtemps, dans l'illusion, croyant qu'avec un effort constant et une bonne volonté, nous pourrions arriver à résoudre les problèmes du monde. Une attitude morale est nécessaire, le moralisme n'est plus suffisant. L'enfer est pavé de bonnes intentions, dit le proverbe. Il faut reconnaître que cette attitude était illusoire. Nous constatons non seulement que les ressources sont limitées, mais aussi que les pays pauvres deviennent de plus en plus pauvres. Le mal est plus profond".⁹² Le pluralisme est une évidence et une nécessité, c'est une urgence dans le monde contemporain car, dit-il, d'un côté l'Occident a commencé à perdre sa crédibilité d'antan et, d'autre part, la globalisation a généré une rencontre inévitable entre les deux continents. Le monde n'est plus un, mais pluriel. C'est pour cette raison que l'interculturalité apparaît aussi comme la réponse à ce monde pluriel. Une seule culture ne peut pas offrir la réponse aux complexités de notre société actuelle. Il faut reconnaître le monde d'autrui comme légitime. Il faut, urgemment, une ouverture interculturelle.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 269.

⁸⁹ Cf. J.-C. Valverde, *La christophanie chez Panikkar*. Mémoire de master. Strasbourg : 2013, p. 15-17.

⁹⁰ J. L. Meza. *La antropología de Raimond Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*. Bogotá : Pontificia Universidad Javeriana (Thèse doctorale), 2009, p. 64-75.

⁹¹ Cette métaphore se trouve dans l'ouvrage de F. Cook. *Hua-yen Buddhism : The Jewel Net of Indra*, University Press, Pennsylvania, 1977. Cité par J. L. Meza. *La antropología de Raimond Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, p. 64, note 72.

⁹² R. Panikkar, *El espíritu de la política*, p. 40-41. La traduction est nôtre.

La pensée et la philosophie orientale aident, sans aucun doute, Panikkar à façonner sa proposition théologique, notamment l'école Advaita Vedanta. De quoi s'agit-il ? Vedanta⁹³ signifie "fin" ou "terme du Veda" et désigne, soit la littérature upanishadique qui clôt le Veda, soit le système ou l'École (darshana) qui est basé sur les conclusions tirées des upanisads⁹⁴. Les Vedas, eux, désignent un ensemble de textes religieux rédigés en sanskrit et dont la composition s'échelonne du XVIII^e au VII^e s. avant J.-C. Le mot "veda" signifie "savoir" et s'applique au savoir liturgique et théologique. Notons que la doctrine Advaita est la philosophie indienne la plus répandue du Vedanta et se caractérise par l'affirmation du non-dualisme. Pour les membres de cette école, Brahman (l'Absolu) et l'atman (le Soi) ne sont pas deux réalités distinctes. Acquérir un état de conscience veut dire distinguer la différence entre l'un et l'autre et cela porte vers la Vérité.

Cette doctrine aura différentes "colorations" en fonction de leurs représentants. Ainsi, pour Shankara, auteur qui a sans doute influencé de manière significative la pensée de Panikkar, le Brahman est à la fois l'Absolu, l'Etre, la Conscience et la Béatitude ; il est éternel, pure lumière et ne se différencie pas de l'atman ou Soi spirituel de l'homme. Le monde extérieur n'est que Mâyâ, c'est-à-dire apparence de la réalité, pure illusion. Pour la doctrine Advaita⁹⁵, l'Absolu ne peut être personnel, ni objet d'une adoration. De cet auteur Panikkar prendra l'idée de l'Absolu impersonnel. Ramajuna est un autre représentant important, même s'il n'est pas aussi radical par rapport à la non-dualité, car, pour lui, le Brahman est, certes, l'Absolu, mais il demeure une Personne dont la forme suprême est inaccessible et se manifeste dans notre monde dans des réalités auxquelles elle donne un support. Ainsi, la création n'est pas une fausse apparence de la réalité mais réalité relative. Pour Ramajuna, l'âme, le monde et la Personne Suprême constituent trois entités réelles, bien que de valeur différente. En revanche, le Soi est une partie du Tout qui ne peut pas se saisir indépendamment du Tout, et pourtant il faut les distinguer comme on distingue la partie et le Tout. L'influence de cet auteur sera évidente dans la notion de cosmothéandrisme, où le Tout et les parties jouent un rôle très important pour Panikkar, ainsi que la division âme, monde et Dieu (ou Personne Suprême). Ajoutons ce que M. Fédou explique⁹⁶ concernant la tradition Vedanta. En effet, c'est Isvara qui révèle Brahman, celui-ci étant Absolu et inconnaissable. Isvara est son aspect personnel, il opère la création du monde et le conduit à la connaissance de Brahman. Il est le Dieu qui descend et se manifeste sous la forme des *avatars* (incarnations) ; il est en même temps identique et différent de Brahman. Le parallélisme avec l'incarnation du Christ est évident.

⁹³ Cf. P. Poupard (ed). *Dictionnaire des religions*. Tome 2, PUF, Paris, 1984, p. 2109.

⁹⁴ Les upanisads sont des textes didactiques brefs de l'hindouisme et qui contiennent une doctrine spirituelle. Cf. P. Poupard (ed). *Dictionnaire des religions*. Tome 2, p. 2077.

⁹⁵ P. Poupard (ed). *Dictionnaire des religions*. Tome 1, p. 13.

⁹⁶ M. Fédou, *Regards asiatiques sur le Christ*, Desclée, Paris, 1998, p. 38.

La relativité – non pas le relativisme – est donc la base de l'intuition du théologien espagnol. "La réalité est constituée de trois dimensions, liées les unes aux les autres, comme une périchorèse trinitaire, de manière que, non seulement l'une n'existe pas sans l'autre, mais, en outre, elles sont imbriquées inter-in-dépendamment"⁹⁷, affirme-t-il. S'il y a un lien étroit qui unit l'homme à tout ce qui l'entoure, il serait donc inacceptable qu'il se désintéresse de la réalité matérielle. Il doit, d'une manière ou d'une autre, s'engager dans et pour le monde.

f. L'engagement politique

C'est l'"écopolitique" dont parle A. Næss dans le chapitre 6 de son ouvrage et la "métapolitique" chez Panikkar. "Toutes nos actions et toutes nos pensées, même les plus privées, ont une importance politique"⁹⁸, dit A. Næss, car l'écopolitique concerne tous les aspects de la vie. Cet auteur souhaite que tous les partisans du mouvement écosophique s'engagent politiquement. C'est la seule manière d'arriver à changer le monde. Cet engagement politique implique de se battre pour, entre autres, faire une place aux communautés locales⁹⁹, décentraliser¹⁰⁰, prêter attention à la diversité culturelle¹⁰¹ et prôner le désarmement¹⁰². D'après le philosophe norvégien, il faut, comme nous l'avons déjà noté, renoncer à l'idée d'une croissance économique, car elle risque de conduire au désastre planétaire.¹⁰³

R. Panikkar propose de faire un pas de plus vers ce qu'il appelle la "métapolitique", c'est-à-dire "[...] le fondement anthropologique du politique".¹⁰⁴ Malheureusement, la politique a été absorbée par les Etats, uniformisée partout dans le monde : une seule technocratie, une seule administration publique aux processus similaires, fonctionnant au détriment de la participation des citoyens et de la diversité culturelle. Il faut respecter la diversité culturelle, certes, mais l'Etat, dans la vision du monde actuel, ne peut pas être pluriculturel, il doit s'appuyer sur une seule structure, s'il veut garder le contrôle. En outre, la séparation Eglise-Etat, affirme Panikkar, a fait que les églises soient exclues du discours et de la praxis politique, faisant qu'elles ne s'emploient qu'à préparer le chemin vers "la cité de Dieu".¹⁰⁵ Il est évident que, pour notre auteur, le système ne fonctionne plus et la seule alternative exige de "[...] reconnaître le droit d'exister d'autrui – ces autres que le Système a tendance à ignorer. [...] Nous avons besoin les uns des autres, non pas

⁹⁷ R. Panikkar. *La intuición cosmoteándrica*, p. 16.

⁹⁸ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, p. 211.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 232.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 229.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 231.

¹⁰² *Ibid.*, p. 256.

¹⁰³ Voir tout le chapitre 5 sur l'économie, notamment les § 5, 6, 7 et 8 qui traitent la question du PNB. A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, p. 183-201.

¹⁰⁴ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, p. 11.

¹⁰⁵ Référence évidente et explicite du texte de saint Augustin.

comme les états souverains [...], mais parce que nous sommes tous solidaires. *Esse est coesse*, 'Etre est être ensemble' ".¹⁰⁶

3. Conclusion

Après avoir fait ce parcours, il est plus qu'évident que la pensée d'A. Næss et de R. Panikkar est très proche. Les points en commun sont nombreux, bien que le contenu puisse varier un peu, en fonction des intuitions personnelles. La proposition d'A. Næss paraît se trouver à la base de celle de R. Panikkar qui, ensuite, suit son propre chemin, dans la direction Trinitaire que nous avons mentionnée.

Dans cet essai nous avons abordé un certain nombre de thèmes qui nous ont paru se trouver aussi bien chez A. Næss que chez R. Panikkar. Il pourrait s'agir, sans doute, d'un fond commun à l'écosophie, qu'elle soit philosophique, théologique ou autre. L'écosophie, chez notre théologien espagnol, doit être lue à la lumière de son intuition cosmothéandrique. Elle est la base de toute sa pensée. Panikkar est convaincu que la théologie doit faire des progrès et repenser un certain nombre de ses notions. Il se sert de la notion de "croissance" pour expliquer ses propos. En effet, la religion, tout comme la philosophie et la théologie, ne sont pas simplement des objets d'intérêt archéologique ; ces disciplines sont principalement tournées vers le futur, c'est-à-dire tournées vers l'espoir. Comme dans la vie d'une personne, l'absence de croissance dans la vie d'une religion, d'une spiritualité ou de la théologie signifie le déclin, la stagnation et la mort. Le dogme doit se déployer aussi bien que la conscience religieuse. La réalité dans son ensemble doit grandir : l'Homme, le Cosmos et Dieu, à la lumière d'une vision plus relationnelle de la réalité.

La plus importante nouveauté du théologien espagnol, par rapport à la proposition du philosophe norvégien, est, sans doute, d'avoir pris en compte la divinité dans ce que tous deux appellent la réalité. Panikkar a réussi à articuler Dieu-Homme-Monde dans sa "Trinité Radicale", alors qu'A. Næss semble garder seulement les deux derniers éléments. Il nous semble important que la Trinité comme étant relations constitutives soit, de plus en plus, prise en compte en théologie. Il est urgent de repenser l'ensemble de lieux théologiques à la lumière du Dieu Trine. C'est, sans doute, un important chantier à développer. La question écologique a été abordée, en théologie, par le biais de la théologie de la création ; on pourrait se demander : ne faut-il pas compléter l'écologie avec une écosophie et faire en sorte que toutes deux cheminent ensemble ? Ne doit-on pas faire accompagner, voire précéder, la théologie de la création, d'une théologie trinitaire renouvelée ? Ne faudrait-il pas affirmer avec J. Moingt : "Il est donc urgent de repenser la création dans une perspective trinitaire, pour qu'elle remplisse à nouveau le rôle de chemin de l'homme vers

¹⁰⁶ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, p. 132-133. La traduction est nôtre.

Dieu que lui assigne la révélation, et de renouer à cet effet le lien entre l'acte créateur et les relations d'origine qui structurent l'existence trinitaire de Dieu" ?¹⁰⁷

¹⁰⁷ J. Mongt, *Dieu qui vient à l'homme. De l'apparition à la naissance de Dieu*, t. II, vol. 1, Cerf, Paris, 2005, p. 294-295.

Pensando Piensamientos

La filosofía como sabiduría del Amor

Victorino Pérez Prieto, *Filósofo y Teólogo*

(Pontificia Univ.Javeriana Bogotá)



Un año más, la Pascua cristiana nos ha traído el triunfo del amor y de la vida que vencen el odio y la muerte. Creo que amor y vida tienen mucho que ver no solo con la fe y la teología cristiana, sino también con una buena filosofía. Tradicionalmente desde Platón la filosofía es entendida como "amor (filo) a la sabiduría (sophia)". Pero, desde la modernidad, esto ha llevado demasiado a una absolutización de esa sabiduría como conocimiento/razón, más que como verdadera "sabiduría" (de sapere, "saborear" la vida), cayendo en un racionalismo que olvida el sentimiento y el amor. Por eso, el filósofo y teólogo Raimon Panikkar hace una reinterpretación de esa clásica comprensión, invirtiendo los términos, para definirla como "sabiduría del amor"; pero precisando, de qué "amor" se trata: no simplemente eros, agapé o filia, sino la verdadera sophia griega o lajnana hindu; un amor que es reflexivo y al mismo tiempo extático/no reflexivo, en el que entra el espíritu: es el arte y la ciencia de la vida, que emergen cuando el "amor del conocimiento y el conocimiento del amor se unen" (La filosofía como estilo de vida). La absolutización y endiosamiento de la razón, desde el racionalismo cartesiano ("el hombre es una caña pensante") y hegeliano ("todo lo real es racional"), es lo que ocasiona la escisión del hombre occidental contemporáneo, ahogando su vida interior. El



pensador catalán y universal piensa que es necesario un cambio: hacer entrar en la filosofía el corazón. el amor, para llegar a una filosofía como sabiduría del amor.

Curiosamente, una conocida figura de la izquierda hegeliana, Ludwig Feuerbach - que no cita nunca Panikkar-, propone también como un nuevo comienzo para la filosofía la incorporación del principio del corazón al lado del de la razón: "Si la vieja filosofía decía: 'lo que no es pensado no es', la nueva filosofía dice: 'lo que no es amado ni puede ser amado no es'" (Principios de la filosofía del futuro). No es el único caso en esta perspectiva de la filosofía, pero lo señalo particularmente por lo que ha representado en la "alienación religiosa" que denuncia el marxismo.

La filosofía debe ser sabiduría del amor, o "sabiduría amorosa", y el filósofo debe ser un "amador"; no solo un amante del saber, si no un "sapiente del amor", como dice Panikkar. Por eso, el filósofo debe tener un estilo de vida que busque la armonía entre conocimiento y amor; un amor que debe estar también unido a una ética, sobre todo con sensibilidad por los que mas sufren, por los últimos. Para hacer buena filosofía se necesita un "corazón puro", un espíritu ascético y una total entrega. El filosofar incluye el aspecto crítico y la lógica, pero los trasciende para culminar en una experiencia única en comunión con el Espíritu y el Misterio que todo lo envuelve. Lo contrario de los filósofos mercenarios y burdamente materialistas. Y es que sin amor no hay verdadero conocimiento ni comprensión posible: solo conocemos realmente a quien y lo que amamos. Solo el amor abre verdaderamente el terreno en el que entrar humildemente para comprender. Y, como el amor, la filosofía no termina nunca; el filosofar, como la actividad amante, nunca acaba, no es algo estático, si no dinámico, en constante movimiento. El verdadero filósofo debe empezar una y otra vez cada día; podrá y deberá a aprender de sus mayores, pero deberá enamorarse personalmente de la realidad que es constantemente nueva y sorprendente.

La unión sagrada entre conocimiento, amor y ética es lo que genera la verdadera filosofía como sabiduría. Por el contrario, la escisión entre los tres lleva a la esquizofrenia del humano contemporáneo, con su falsa contraposición entre razón, ciencia y espiritualidad. Esta filosofía como sabiduría del amor nos ayuda a superar la dicotomía entre exterior e interior, entre acción y teoría, entre razón y sentimiento; en definitiva, entre acción y contemplación. Y es el antídoto contra la superficialidad que todo lo degrada.

The “Hope” of Traditions for Human Future

Anthony Savari Raj
Manipal University Jaipur, India

Introduction



This article would like to be a small contribution to the dialogue of cultures which indeed has become a contemporary fact as well as a necessity.

Scholars tell us that we presently live in a ‘second mutation period’¹⁰⁸ – an age in which cultures, religions, world-views, disciplines and people are meeting and mingling on a scale which we have never witnessed before. The boundaries and barriers are breaking and a cross-cultural wind is blowing.

In this new contemporary cross-cultural human situation, I submit, cultures are invited and even expected to perform a double task : to universalize their truth experiences ; and to overcome their blind spots in mutual criticism and dialogue.

Universalizing truth experience does not mean proclaiming one’s truth to be universally valid or absolute. But it implies making an effort to present one’s heritage and wealth to a wider universe in such a way that a person belonging to another clime, time and tradition might be able to have some kind of resonance of what is being presented, in his or her own tradition.

On the other hand, overcoming the blind spots basically boils down to realizing that no tradition, however ancient, modern, glorious and divine it may claim itself to be, is sufficient in constructing the entire picture of reality all by itself, with a growing conviction that no single culture, tradition, religion, discipline or person is sufficient even to face – let alone solve – any of our human predicaments single handedly. It ultimately boils down to a humbling belief and fact that nobody can claim to possess a 360 degree view of the world. The perspectives of our tradition, therefore, need to be stimulated, provoked, corrected, relativized, and complemented by a tradition other than our own.

¹⁰⁸ For the notion of the First Axial Age, see Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, ed. S.N. Eisenstadt (New York : State University of New York Press, 1986) where he points to the emergence and blossoming of some important civilizations of the world.

I may perhaps introduce here the notion of “*cultural innovation*” which every tradition is invited and even expected to explore, especially in our contemporary cross-cultural human situation.

By cultural innovation, I understand the following : Each tradition, inasmuch as it is not stagnant, has to innovate, transform and regenerate itself not only from *within* but also from *without*, i.e. by accepting inspiration, provocation and even correction from outside. But this external stimulus will become effective, however, only when a tradition is able to find resonance and acceptance in its very heart.¹⁰⁹

It is in the backdrop of this cultural innovation, I would like to explore and examine, very briefly, the value of “hope” as embodied in human traditions by focusing, in a spirit of dialogue, on two myths belonging to two different traditions: the *Myth of Development* – which is very peculiar and important to the modern-western-technological world-view and the myth of *Ūzh* or destiny which is deeply rooted in the Tamil (Indian) psyche, and which has also been portrayed in the aphorisms of the *Thirukkural*.¹¹⁰

As it will be elucidated, the myth of Development is based on a particular western understanding of hope, that is, *a hope of the future*, and an Indian understanding represents *a hope in the invisible*. While acknowledging greatly their positive contributions to humanity and for human future, my aim is to show, how in our times, both myths need a revision in the face and light of one another, in mutual criticism and dialogue, in the backdrop of *a hope in the rhythm of reality*.

1. A Western Understanding of Hope: “Hope of the Future”

Let us begin our considerations on the dominant and contemporary idea of development which seems to signal, promise and promote a hope for an ideal future for humanity.

After an initial enthusiasm regarding development, we also now begin to wonder whether it is not a continuation, in disguise, of the previous western colonial attitude and mentality.¹¹¹

The essence of colonialism, as we know, is the belief in the monomorphism of culture. It considers everything only in terms of one culture. Not too long ago, this meant one king, one God, one religion, one empire. Now this is passé – but we go on – one World Bank, one world

¹⁰⁹ Cf. R. Panikkar, “The Dharma of India,” *World Affairs*, Jan-Mar 2002, Vol. 6 No 1, p. 116.

¹¹⁰ The *Thirukkural* (also known as *the Kural*) is one of the most important works in the Tamil language. It is a classic *Tamil Sangam Literature* consisting of 1330 couplets. It was authored by Thiruvalluvar, popularly known as Valluvar.

¹¹¹ See Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995) Also, Bill Berkeley, *The Graves are not yet Full: Race, Tribe and Power in the Heart of Africa* (New York: Basic Books, 2001).

democracy, one development, one science, one technology, one world market, and one network of everything.¹¹²

We discern a particular kind of anthropology that seems to operate behind the myth of development.

It has an underlying anthropology, which sees Man as a bundle of potential needs, which require only development in order to make life happy and meaningful. Development, in this sense, seems to be the anthropological counterpart to the biological theory of evolution. Man develops in the same manner as the universe is set on evolution.¹¹³ It vouches for an unquestioned validity and superiority of a single culture involving a kind of “noetic Darwinism” – an ideology of evolutionism in which other cultures and perspectives can be placed on a single evolutionary scale and absorbed within the last, most “progressive” item on that scale.¹¹⁴ No wonder, development leads to a ruthless competition for the survival of the ‘fittest.’

No wonder, too, death is such a tragedy for those who believe in development, because one can never be sufficiently developed. We are “on the way to development,” then, death comes so suddenly, shattering all our dreams and ideals. We are almost there, then, it comes like a blow... Can we ever rest and even kiss our child or beloved without getting a guilt complex, because we are not as yet developed, and very incomplete in all that we are and in all that we do? Fulfillment while we have not yet developed, joy while we are struggling – will not be possible. There is always a mirage to go towards – further and farther.

More basically, behind the myth of progress and development there seems to be a particular understanding of time at work. Here, time is extrinsic to Man which serves as a measure and consequently as an arrow impelling him always to go “somewhere.” This can be easily discerned in our “modern” culture in which time has been externalized and simply been put outside our selves. We are made to believe that our life consists simply in running on the highway, climbing the mountain, or going somewhere – to heaven, *nirvana*, earthly paradise, development, riches, progress, absurdity, or whatever. In other words, one has to be always on the run to achieve something or reaching somewhere. And till one reaches the desired goal, one’s life will be ‘unachieved’ and ‘useless.’ Consequently, time becomes a scarcity and even a commodity, which ultimately leads to a sense of alienation and fragmentation.

¹¹² See Riall Nolan, *Development Anthropology Encounters in the Real World* (Boulder, CO: Westview Press, 2002).

¹¹³ See R. Panikkar, “Ecosophy,” *New Gaia*, Vol. 4, No. 1 (Michigan: Eco-Philosophy Centre, Winter 1995), p. 3.

¹¹⁴ See “Raimon Panikkar on Colonialism and Interculturality,” *Harvard University Center for the Study of World Religions*, Fall 1994, Vol. 2, Number 1, p. 3.

The modern science is an important dimension of western culture and the whole advancement of modern science can be seen in terms of acceleration, that is, modification of time. What the machine ultimately does is to modify time, speed a particle and accelerate. The machine is useful, powerful, and meaningful only because it saves and condenses time, realizes in “less” time something that otherwise would require “more” time. Of course this conception of time is important to Man and even essential to science or western culture, but it is not universal.¹¹⁵

At this juncture, we may ask, why at all should science and technology place so much emphasis and importance on acceleration and its attendant repetition? A probable answer to this may lead us to reflect on the quantitative and pan-economic vision of life. Once again we may detect here the fragmented notion of time playing a leading role. For the quantitative world-view, the more we have of a thing the better and cheaper it is. Hence the need for acceleration and repetition which would “save” time and also ensure more production so that the “future” will be secure. The hope of the future seems to be the essential characteristic of “modern” Man. He works under the mirage and hope of an historical future to be achieved, a great empire to be built, and so on. Panikkar notes thus :

And this historical time, called “human” time, is mainly understood as the thrust toward the *future* – in which the fullness of existence or definitive welfare, be this of the individual, the tribe, the nation or all humankind, will be achieved. This human time implies the conviction that we are in bondage, not yet completed, and for that reason we must struggle against Nature, against Fate, against the Earth or Matter. It is a struggle for freedom against anything supposedly antagonistic to Man. Our destiny is (in) the Future.¹¹⁶

In a word, the presuppositions behind the hope of the future are: time as an arrow, life as progress, development as goal, etc. “Fulfillment” in life is seen in some future time to come, and not in intensely living out every moment here and now.

2. An Indian Understanding of Hope: “Hope in the Invisible”

Seen cross-culturally, the above vision of life with an ideal of development appears to be monocultural and is only a particular vision, with a particular meaning. This vision may even be right and beneficial, but is not the only one. The archetype underlying the idea of development

¹¹⁵ “In English, a clock runs, but in Spanish, *el reloj anda*, he “walks.” This simple difference has enormous implication. If clocks run, there isn’t minute to lose! If they walk, we can take our time.” Stuart Chase, *The Proper Study of Mankind* (London: Phoenix House Ltd., 1957), p. 97. See also, R. Panikkar, “Modern Science and Technology are Neither Neutral nor Universal,” *Europe-Asia: Science and Technology for their Future*. ETH Zurich: Forum Engelberg (March 26-28, 1996), pp. 205-9.

¹¹⁶ R. Panikkar, *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*. Scott Eastham, edited, with Introduction (New York: Orbis Books), p. 100. For short, *CE*.

implies an anthropology and a cosmology that seem to be not shared universally by all cultures and also proves inadequate for three quarters of the world population.

And we may well affirm that not all cultures operate with a sense of future paradigm and have seen life as a “progression,” where the goal or destiny is kept outside of life, to be reached somewhere else. For them, life is not a development – but a constant creation, a constant surprise, which does not go through a highway. Again, not all cultures have the idea that the human being is on a kind of instrumental wheel going towards the New Jerusalem or Heaven or whatever... the quicker, the better with a sense of mastery over destiny. The humans do not project themselves primarily as actors, but they find themselves as spectators and partakers of life that has been given or allotted to them.

It is here, I would like to situate my reflections on the typical religiosity of the Tamil tradition, embodied in beliefs such as *ūlz* and *ūlzvinai*,¹¹⁷ which indicate, among other things, that we are ultimately *spectators* in life, despite all our desires, decisions, efforts and actions. Nobody in life can really be held responsible, since what happens is beyond any one’s supervision and control.

I shall confine myself to the portrayal and interpretation of this belief as represented in *the Tirukkural* which is also widely diffused in the general mentality of the Tamil (Indian) psyche. Valluvar has devoted an entire chapter to *Ūlz* (371-380) -- which I prefer to translate as destiny (more in the sense of fate).¹¹⁸

Valluvar, in the last analysis, seems to believe in the ultimacy of providence and Man’s helplessness in its presence.

When he says,

தெய்வத்தான் ஆகா தெனினும் முயற்சிதன்
மெய்வருத்தக் கூலி தரும்.¹¹⁹

or again,

ஊழையும் உப்பக்கங் காண்பர் உலைவின்றித்
தாழா துஞற்று பவர்.¹²⁰

¹¹⁷ Scholars do make a distinction between *ūlz* and *vinai*. The latter implies that we are actors who have to face the consequences corresponding to our actions, and the former represents the spectator aspect of the human condition, where nobody can be held really responsible. Cf. Karu. Arumugam, “*ūlz – vinai*,” paper presented at the National Seminar: *Philosophical Insights in Classical Tamil Tradition*, jointly organized by the Central Institute of Classical Tamil, Chennai and St. Joseph’s Capuchin Philosophical College at Kotagiri, Tamil Nadu, from 25-27 March 2009.

¹¹⁸ Fate is from the Latin *fatum* (that which has been spoken and thus determined). But it also has the connotations of *fame* and *fable*, which open up room for freedom. Destiny, from *de-stanare*, to settle, fix; from *stare*, to stand. Cf. R. Panikkar, *CE*, p. 128.

¹¹⁹ *Thirukkural* (619): “Though fate-divine should make your labour vain, effort will yield result, in proportion to bodily exertion.”

Valluvar implies that human effort can circumvent the inexorability of fate and the so-called destiny could be thwarted by constant vigil and tireless effort. But who knows that even these efforts could be part of this overshadowing fate or destiny? The inexorable nature of *ūlz* and its inevitability are supreme; Valluvar recognizes it like Kaniyan Pūnkundranar (an influential Tamil philosopher from the *Sangam* age) who bemoans the inexorability of fate and likens the hapless soul, operated by destiny, to a tiny boat in a mighty current which rolls away huge rocks.

நீர் வழிப் படுஉம் புணை போல ஆருயிர்
முறைவழிப் படுஉம் என்பது திறவோர்.¹²¹

Are human beings then victims of an unescapable fate, or do they really have the power to create their own destiny? This is the age-old question that has plagued philosophers, theologians, and even the common person on the street. Valluvar responds to this question thus:

ஊழிற் பெருவலி யாவுள மற்றொன்று
சூழினுந் தான்முந் துறும்.¹²²

Or again,

நல்லவை யெல்லாஅந் தீயவாந் தீயவும்
நல்லவாஞ் செல்வஞ் செயற்கு.¹²³
ஆகூழால் தோன்றும் அசைவின்மை கைப்பொருள்
போகூழால் தோன்று மடி.¹²⁴

To be sure, there seems to be a kind of ambivalence in Valluvar's thinking on the operation of fate: it can be thwarted as well as it is invincible. What is it then really? The usual compromise is to suggest areas in which fate is unalterable and in which it can be outwitted. But what are these areas? If once it is imagined that fate has been circumvented, who knows if the circumvention itself had not been predestined?¹²⁵

Valluvar constantly falls back on two sources of correction and iniquity: one, a kindly fate and two, a providentially kind hearted source of authority (a king etc.). The role of fate again is implied in the latter: Whatever is destined to happen, will happen, do what we may to stop it.

¹²⁰ *Thirukkural* (629): "Those who strive hard with unfaltering mind will even make the fate show its back."

¹²¹ *Puram* (192): "We know that precious life makes its way like a raft riding a powerful huge river that roars endlessly, fed by cold rains with bolts of lightning as it crashes against rocks."

¹²² *Thirukkural* (380): "What power is stronger than of Destiny? It stands before the very way that tries to overcome it."

¹²³ *Thirukkural* (375): "While acquiring wealth, every favourable thing may become unfavourable, and every unfavourable thing may become favourable, through the power of fate."

¹²⁴ *Thirukkural* (371): "Perseverance comes from a prosperous fate, and idleness from an adverse fate."

¹²⁵ Cf. N. Subrahmanian and R. Rajalakshmi, *The Concordance of Tirukkural (With a Critical Introduction)*. (Madurai: Ennes Publications, 1984), pp. LXIV-LXVI.

Whatever happens is due to *prārabdha*, to borrow a word from another tradition, a man's balance-sheet of destiny acting rigorously according to a law of cause and effect.

Hence the acceptance of the given order with changes suggested by an essentially good conscience, *plus* a sense of urgent need to stick to it, *plus* a prayerful hope and an ardent wish that nothing will or shall wreck it. This seems to be the attitude of mind and recommendation for life that we may discern from the aphorisms on *Ūlz*.¹²⁶

In an interesting verse, Valluvar advises the individual distracted by misery to have an inward laugh at it and suggests that there is no better remedy against it:

இடுக்கண் வருங்கால் நகுத அதனை
அடுத்தூர்வ தஃதொப்ப தில்.¹²⁷

There is no advice to face or confront misery but one is asked to ignore it or laugh it away. In fact, adjustment, accommodation and acquiescence are recommended and not efforts to face the challenge. The point is, *ūlz* is not a challenge which calls for a countervailing response. The humans have to put up with it as gracefully as possible.

Interestingly, the attitude of the Greek Hellenistic philosophers, particularly the stoics, seems to echo Valluvar's stand on this question: Stoicism earns its reputation as a stern way of life with recommendations that we accept whatever destiny brings us without complaint, concern, or feeling of any kind. The stoics show how we should live when circumstances beyond our control seem to render pointless everything we try to accomplish. For Epictetus, for instance, the key is to understand how little of what happens is within our control and since family, friends and material goods are all perishable, he held, we ought never to become attached to them. Instead, we treat everything and everyone we encounter in life as a temporary blessing or curse, knowing that they will all pass away from us one day naturally.

3. An Intercultural Understanding of Hope: "Hope in the Rhythm of Reality"

The above considerations are adduced not to justify any sense of helplessness/resignment in life or to uphold the concept of *ūlz*, as represented by an Indian tradition. I have only indicated its *functional/performative* role in society – which in our cross-cultural human situation, however, seems to be exploding and breaking. It remains for us to explore how the myths of development and *ūlz* need to be revised, corrected and complemented in the face of one another in mutual criticism and dialogue. And it is here I like to discern and explore the intercultural synergy of *hope in the rhythm of reality* which has indeed become an important cross-cultural value for our times.

¹²⁶ Cf. Ibid.

¹²⁷ *Thirukkural* (621): "When troubles come, laugh; Laughter alone can drive away sorrow."

From a cross-cultural point of view, if history, progress and development are the measurements of human life and experience, then obviously a greater part of humanity would not be able to fit into this scheme. And yet, for millennia years, cultures do have nourished millions of people, even when they could not “make it” according to the dominant economic, political and developmental paradigm.

We may wonder, what is the meaning of life for that immense majority – the aboriginals, the slaves, the outcastes, the starving, the sick, the hungry, the oppressed, the women – who have not “made it?” Even in the hardest times and in face of greatest survival struggles, people could face life with joy and dignity precisely because they have been sustained by some kind of hope. This hope, however, is *not merely of the future*, but perhaps in *the invisible dimension of life and reality*.

Of course, as Panikkar reminds us, “to make out of the necessity a virtue may not be sociologically advisable, but for the oppressed and disadvantaged, it seems to be the only way of upholding and sustaining their human dignity. It is certainly not a vice.”¹²⁸

In this context, Panikkar points to a kind of *transcendental attitude*, which does not necessarily mean an explicit belief in transcendence. It implies an awareness accompanying every action, that life on earth, is only a kind of “comedy” – divine or not – a sort of play, a re-enactment of something bigger than ourselves and yet taking place within ourselves. *Karma*, rebirth, *ūlz* or *ūlzvinai*, transmigration, heaven, moral responsibility and so on, whatever religious or cultural underpinnings they may have, entail a firm sentiment that we are not private proprietors of our life, but actors and spectators of it. Perhaps it is this sort of, what he calls, “cosmic confidence” that does not allow people to be totally crushed by circumstances, however inhuman they may be.¹²⁹

In a word, the myth of destiny points to a dimension of hope which is not merely of the future, but in the invisible. It is this hope that allows Man to go beyond the perceptible dimension of reality to what we may call the depth-dimension of reality. It is this depth-dimension that can help face life and life’s vicissitudes, especially when Man stands helpless in the face of inexplicable tragedies and sorrows. It is this dimension that could form the basis of optimism that everything has a meaning, though everything need not be perfect and alright in the future.

On the other hand, the myth of development with its thrust and orientation towards future has an important correcting and complimenting value to the myth of destiny. As an external stimulus, it could inspire, intensify and promote the effort of the traditional cultures to revitalize themselves as they face the new situation of humanity. This inspiration may be seen in the effort of

¹²⁸ Panikkar, “Ecosophy,” op.cit., p. 7.

¹²⁹ Ibid., pp. 283-4.

the traditional cultures to take history and progress seriously and to identify and overcome all the traditional notions and elements which have not been so very helpful to a fuller flowering and flourishing of authentic human life.

More concretely, this would mean paying a greater attention to the questions of human right, poverty, appalling conditions of women, a degeneration that has come about in the caste structure and all the conditions that deny a normal human living to millions of people. Pressing problems such as lack of food, housing, healthcare and education would need an immediate attention. In other words, the traditional cultures should do a re-assessment of their traditional values in the light of human welfare, particularly of the oppressed and downtrodden. This re-assessment would be greatly stimulated, complemented and enhanced by the dominant modern culture with its focus on the human dimension.

If the myth of development stands for a *human confidence*, and the myth of destiny for a *cosmic confidence*, then the meeting and synergy between these two experiences indeed signal a *rhythmic confidence*. A hope of the future and a hope in the invisible perhaps can meet in a *hope in the rhythm of reality* with a sense of carefreeness. Synergising the *careful* mentality of human confidence (development) and a kind of *careless* attitude of cosmic confidence (destiny), the rhythmic confidence evokes a *carefree* awakening to the dynamism of life. A participation in the dynamism, freedom or rhythm of being/reality surely would include a striving and even an expectation for a “better world,” but surely not a “foreseeing.” “Rhythm has an ‘ever more,’ but it does not have, properly speaking, a future.”¹³⁰ Human life, in other words, is not to be seen as a linear progression towards God or some known or unknown future, but it embodies a rhythm in which every moment is filled with a kind of eternal/escaping moment in the very temporal moment. Reality is tempiternal, that is, temporal and eternal in one and the same time in a non-dualistic relation.¹³¹ Human life, in this sense, implies a striving where the latter is “neither the dream of an earthly paradise nor the inner self (*antar ātman*) alone,”¹³² but it is an urge to discover and live in the present the fullness of life with a struggle for “a world with less hatred and more love, with less violence and more justice.”¹³³

Further, the encounter of the myth of destiny and the myth of development in our cross-cultural human situation indeed signal a transformative process. As Panikkar notes: “This task of

¹³⁰ Panikkar, *RB*, p.46.

¹³¹ Cf. R. Panikkar, "Alternative à la Culture Moderne (Texte II Dialogue)," *Interculture* 15 (October-December 1982), p. 25.

¹³² R. Panikkar, R. Panikkar, *The Rhythm of Being* (New York: Orbis Books, 2010), p. 351. For short, Panikkar, *RB*.

¹³³ *Ibid*.

transforming the cosmos is not achieved by a merely passive attitude nor by sheer activism... The world does not 'go' independently from us. We are active factors in the destiny of the cosmos. Otherwise, discourse about the dignity of Man, his 'divinization' or divine character is an illusion."¹³⁴ "What is needed is a 'synergy' in which human beings are seen neither as designing engineers of development nor victims"¹³⁵ of destiny. They are creative and active participants in the adventure, dynamism and rhythm of reality.

To share in that rhythm is our destiny and our responsibility. For this we need purity of heart which will allow us to be attentive to the real rhythms of Being, detectable, first, in the revelation that comes to us from the others, the joys as much as the sufferings of humanity and Nature. It is a dance that is as much ethical as it is metaphysical and cosmic... We are players and chorus, actors, spectators, and co-authors in the rhythm of the real. Paradoxically enough, this openness to the other and the exterior requires a concentration on our interiority.¹³⁶

It's here, Panikkar's concept of the metapolitical assumes a significance. The experience of the metapolitical allows us to touch the depths of the human being without however being alienated from reality. It does not deny transcendence but only awakens our consciousness by making us see that to be fully human we must surely insert ourselves into political or developmental activity, but must neither drown in it nor escape to some beyond or even interiority. It is by protesting, rebelling, transforming, failing and even dying to better our situation and that of our own fellow men and the oppressed of the earth, that we shall reach this fullness.

Basically, the hope in the rhythm of being or reality is therefore an affirmation, celebration and flourishing of "Life." As Panikkar pleads, "plenitude, happiness, creativity, freedom, well-being, achievement etc., should not be given up but, on the contrary, should be enhanced by this transformative passage from historical to transhistorical Man."¹³⁷ This transformative passage would surely include and take into account life's contingencies and hardships, but it is important to realize that the uniqueness of a human life has meaning, even under the weight of tragedy. And it is into this life that a synergy of hope in the rhythm of reality inserts itself in order to help discover the fleeting, poor but joyous, meaning of naked existence. It is this hope that can constantly remind us that the meaning of Life is *Life itself*, lived in all its fullness, intensity and depth.

* * * * *

¹³⁴ Ibid., p. 350.

¹³⁵ Cf. Fred Dallmayr, "A Secular Age? Reflections on Taylor and Panikkar," *International Journal for Philosophy of Religion* (2012) 71, p. 201.

¹³⁶ Panikkar, *RB*, p. 106.

¹³⁷ Panikkar, *RB*, p. 359.

Skyline - December 2015

EARTHLINES ***What We Do Not Believe***

Diane Pendola

We do not see what we do not believe. This was announced in a dream I had last night. I remember it this morning on waking to the first full day of summer. The calls of the migrating song-birds are among the first voices I hear as the dawn light of the morning draws my eyes open from the dark hours of sleep.

Among all of the variety of birds flitting and flying among the Pine and Oak canopy around my home lately, I have been watching the many Black-headed Grosbeaks that have made their nests close to the wild plum trees outside our deck and kitchen window. Listening, watching and observing them through binoculars they adeptly straddle— upside down, side-ways and all around—the stems and branches holding the not-yet ripe plums. The adults carry the treasured fruit to their calling young, delivering it from their thick sturdy beaks into the waiting mouths of their fledglings.



In the dream I recall the birds. In the dream I ask myself, *Do I believe the birds have something of value to reveal to me? Do I believe they are a revelatory experience of the Divine?*

I know my attention is absorbed most of the time in conditioned reality. By conditioned reality I mean those places I have been conditioned to attend to since childhood. I attend to my thoughts and my memories. I attend to my plans for the future. I attend to my projects and my emotional life. I attend to the story I tell myself about how I feel, or about what I think about things or other people. I listen to the news on TV, most of it bad. I listen to my human world in habitual ways. I give these objects of my attention the power of reality, because I give them the power of my belief.

Jesus said: *Not even a sparrow falls to the ground without the Divine Father/Mother knowing, tending, receiving...* Do I believe that? Do I believe that my attention can bring me to experience the preciousness of every life?

On this beautiful summer day in the foothills of the Sierra-Nevada Mountains bird-song is everywhere. Everywhere the birds are living their own bird lives among the trees and the border areas between woods and fields. What would it be to allow them to absorb my attention? How would this small shift change my experience? They would draw my conditioned awareness from the thoughts in my mind into direct experience of the present moment.

The moments when I get really present— which means when I become quiet enough to really listen to reality as it is— these are the moments when I know that there is infinite depth revealing itself. In those revelatory moments is the wisdom that can show me a healing way for myself and the planet. In this becoming quiet and receptive to the inner depths of “things” there is also the experience of their infinite depths, which implies a journey, don’t you think? An “always more,” since infinite means a kind of constant becoming or unveiling. So this deeper listening requires a discipline which is akin to learning a new language. Not only is there the aspiration to enter the mystery of the other, but there is also the labor. Not only is there the desire to commune but also the dedication to communicate in and through this language which is revelatory of the divine depths of every living subject whether flying, swimming, crawling or walking on this beautiful earth.

So I start here with the Grosbeaks: the males with their bright rust colored breasts, black heads, and striped wings; the females in their subdued tawny and grays; both tending to the constant *eee-youuuu* calling of their young.

I’m reminded of a story I heard once. I don’t know if it is literally true but it is certainly symbolically true. When some of the first Spanish ships appeared on the horizon of the sea outside of the Native lands of South America, the indigenous people could not *see* the ships because they did not believe such a thing could *be*. These floating beings with great sails catching the wind and propelling them ever closer to their shores had no reality for them because the people had no context for understanding them. The ships were outside their collective experience.

I feel, in some ways, how those people must have felt. Eventually they came to believe, and came to see, the impact of those ships on their lives and culture, their past and future. We have many things on our horizon that we cannot see because we do not believe. We do not believe we can destroy the life-systems of the planet earth any more than the indigenous people could believe those foreign ships could destroy their way of life. We do not believe that climate change will destroy some of the most beautiful expressions of life on earth. We do not believe the Polar Bear and the Salmon can go extinct because we cannot see how we might, even now, change that outcome.

The birds outside my window are awakening in me a belief that can show me a way... if I will take on the discipline of learning their sacred language, and inhabit the beauty of their song.

The Game-Changer in the Vatican: Thoughts on Pope Francis and His *Laudato Sii*

Joseph Prabhu

California State University, L.A.



When Cardinal Jorge Bergoglio of Argentina was elected Pope by the College of Cardinals in March 2013, and chose the name of Francis in honor of St. Francis of Assisi, the choice of name was significant. It was the first time that the name was chosen in the history of the papacy and signaled both a message and a personal style to go along with it. Like the 13 C. Umbrian saint, Pope Francis was pointing to an engagement with the world rooted in a love for both the created world and those whom the human world marginalizes, those whom Franz Fanon once called the “wretched of the earth.” In a simile that he later used, Francis wanted the Church to be like a field-hospital tending to society’s outcasts and also to the wounds inflicted by humanity on the earth, a church of and for the poor. The matching manner that went along with that message was one of simplicity, candor, straightforwardness and humility. Like his Umbrian predecessor, Francis was indicating that the Church exists to serve the world and its needs and not to succumb to the all-too-common temptations of worldly power and materialism cloaked in “spiritual” guise. And while he did not don the rags of the *poverello*, Francis eschewed the grandeur of the Papal palace and chose a modest suite of rooms in a Vatican guest-house, the Casa Santa Marta, and dresses in a simple white cassock adorned by a pectoral cross.

The first full-fledged text in which Pope Francis articulated his vision for the Church came in November 2013, his Apostolic Exhortation, *Evangelii Gaudium*, (The Joy of the Gospel), in which he clarified the mission of evangelization in the contemporary context. While that text was written in the form of a pastoral letter addressed primarily to the 1.2 billion members of the Roman Catholic church, it nonetheless touched on many of the themes that are spelled out more fully in the recent encyclical –the concern for the poor, the obligation to establish just and sustainable social and political orders, the priority of the common good over individual self-interest, and the imperative to see societal wealth more in terms of rich and relational human lives, rather than in monetary terms. With his penchant for straight talk, Francis questioned the priorities of a world where it is not considered newsworthy that an elderly homeless person dies on the streets, but it is a prominent news item when the Dow Jones average loses two points. *Evangelii Gaudium*, primarily

addressed the need for ecclesial reform and renewal that would better equip the Church to fulfil a radical change of priorities and the tasks associated with them--- in the words of St. Francis to “preach the Gospel ; use words, if necessary.”

Laudato Si dated May 24, 2015, the Feast of Pentecost in most Christian churches, and officially published on June 18, has been much anticipated for more than a year. It was well known that Pope Francis consulted widely with an array of thinkers and activists, spanning environmental scientists, economists, theologians, philosophers, policy-makers, and advocates for change. The document reflects that broad scope and multi-disciplinary and multi-level focus. Nonetheless, it is not an academic treatise but a pastoral appeal addressed not just to Christians but to all people, reflecting both the universal nature of the ecological crisis in which we find ourselves, and the need for a universal response at different levels, -- political, social and personal,--to the crisis. This is manifested in the subtitle of the encyclical “On Care for our Common Home.” It is an urgent call addressed to humanity at large for changes in outlook, consciousness, practices and lifestyle. Needless to say, a document as ambitious and as deliberately pondered as this one merits careful study and thoughtful response. Francis clearly feels that this is a watershed moment in human evolution and has issued a summons to pay heed and to change our ways.

This brief essay represents just a few preliminary reflections evoked by a quick first reading of the text. There are several noteworthy features of the encyclical which I shall comment on, before engaging with a few issues at somewhat greater length.

First, an encyclical in contrast to, say, an exhortation or a pastoral letter signifies the highest level of teaching in the Catholic Church and becomes part of the official social teaching of the Church. The rigorous preparation for and the wide consultation point to the fact that these are not just the personal views of the Pope, but views from a broad spectrum of opinion, much of which is cited in the endnotes. A whole team of experts was brought together under the able leadership of Cardinal Peter Turkson of Ghana, the President of the Pontifical Council for Justice and Peace which produced a first draft, which then went through many revisions. Never the less, it is the Pope’s vision and spirit that permeate the text. He goes to great lengths to acknowledge candidly that it is neither possible nor desirable to get a complete consensus on these matters, and indeed invites further reflection, dialogue and discussion. The encyclical is now an official statement of the Church.

Second, this is the first encyclical in the history of the Church that addresses the environment, and to my mind it ranks up there with *Rerum Novarum* of Pope Leo XIII in 1891, which dealt with the rights of labor and capital in the modern economic system, and *Pacem in*

Terris of Pope John XXIII in 1963, which concerned itself with the arms race and nuclear non-proliferation in particular. Mention should also be made of the powerful encyclical *Evangelium Vitae* (The Gospel of Life) issued by Pope John Paul II in 1995, which in many ways is a precursor to *Laudato Si*. When historians write the history of Catholic social teaching I wager that *Laudato Si* will be seen as one of the most significant encyclicals of modern times, a profound statement dealing with fundamental questions of the purpose and destiny of creation and of humans within it. Leonardo Boff, one of the grandfathers of Latin American liberation theology has dubbed it “The Magna Carta of Integral Ecology.”

Third, for all its profundity, it is written in a simple, direct and warmly appealing style, reflecting the desire of Francis for it to be widely read, studied and discussed. While the personal popularity of this Pope might initially draw people, perhaps out of curiosity, to the text, its literary craft and sincerity, not to mention the importance of its subject matter might well induce a wide readership to go further and read it through. In the short period of time since its publication (this is being written on July 6), it has already evoked much discussion. Indeed this very volume, edited by one of the most renowned and prominent eco-theologians of our time, Prof. John B. Cobb Jr., is further testimony to its importance

Fourth, while it engages with many pressing scientific, political, ethical and economic issues, *Laudato Si* is primarily a spiritual and devotional text. It begins with the famous *Canticle of the Creatures* of St Francis, *Laudato si, mi’ Signore*, (“Praise be to you, my Lord) and ends with a long prayer, which concludes the lines:

*O lord, seize us with your power and light
help us to protect all life,
to prepare for a better future
for the coming of your Kingdom
of justice, peace, love and beauty.
Praise be to you!
Amen*

Indeed, part of its literary skill is that it is able to enfold scientific, moral and political arguments within a theological and devotional context, signaling that for Francis, theological talk about God is inextricably and necessarily linked with reflection on human destiny and the fate of the earth. I see it as a text within the Franciscan devotional tradition translating St. Francis’s robust and challenging spirituality to our times. All too often, St. Francis is presented in art and in popular representations as a sentimental, innocuous figure who preached to the birds, and swooned over the sun and the moon. What is overlooked, and what Pope Francis picks up, is how counter-cultural his

espousal of poverty was and how in our own day the “poor in spirit” might better be able to hear the cries of the earth than those intoxicated by the “technological paradigm” and dreams of material progress.

Fifth, it is a significantly ecumenical document, drawing on a wide range of wisdom, Christian, Jewish and Muslim, and also on deliberations in conferences in many parts of the world. The Pope makes special mention of the greatly respected Ecumenical Patriarch Bartholomew of the Orthodox Church, one of the most respected religious voices on the environment (see Paragraph 7). It is also noteworthy that the three people invited to officially launch the encyclical on June 18 were the above-mentioned Cardinal Peter Turkson, President of the Pontifical Council for Justice and Peace, the Orthodox Metropolitan John Zizioulas of Pergamon, one of the outstanding environmental theologians of our day, and Professor John Schellnhuber, Director of the Potsdam Institute for Climate Change. Already in Buenos Aires, Francis was well-known for his close ecumenical ties with Rabbi Abraham Skorka and Imam Omar Abboud. Recognizing the global nature of the eco-crisis, the Pope here reaches out to all people, religious and secular.

Sixth, in spite of the ecumenical and multicultural references in the encyclical it is important to remember that Francis, as an Argentinian, is the first Pope from the Americas. And indeed this is a very Latin American document marked by the style and temper of Latin American liberation theology. Not only are there ample references to at least three important conferences of Latin American Bishops in Medellin (1968), Puebla (1979) and Aparecida (2007), there is a characteristic liberationist methodology adopted in the encyclical which I might summarize as : observe, analyze, listen deeply to the cries both of the earth and the poor, and then act for freedom and dignity. This is reflected in the composition of the text. Chapters one and three are respectively entitled, “What is Happening to our Common Home” and “The Human Roots of the Ecological Crisis”; chapters two and four address “The Gospel of Creation,” and “Integral Ecology”; and, finally, chapters five and six speak to “Lines of Approach and Action” and “Ecological Education and Spirituality.”

Having commented on some broad features of the encyclical I want to make two slightly more extended remarks, the first theological, and the second political-economic.

In an influential article in 1967 entitled “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis,” the historian Lynn White Jr. laid the blame for our environmental crisis largely on Christianity with its account of creation and anthropocentric world-view both of which legitimize human insensitivity and indifference to the natural world and our consequent exploitation of nature. But precisely because the roots of the crisis are religious in nature, the solution must also be “essentially religious, whether we call it that or not.” He concludes his essay thus: “We must rethink and re-feel our

nature and destiny. The profoundly religious, but heretical, sense of the primitive Franciscans for the spiritual autonomy of all parts of nature may point a direction. I propose (St.) Francis as a patron saint for ecologists.”

Some 50 years later, Pope Francis has heeded Lynn White’s call for an “alternative Christian view” along Franciscan lines that might ground and empower a healthy natural and social ecology. He writes early in the encyclical: “I do not want to write this encyclical without turning to that attractive and compelling figure, whose name I took as my guide and inspiration when I was elected Bishop of Rome. I believe Saint Francis is the example par excellence of care for the vulnerable and of an integral ecology lived out joyfully and authentically. He is the patron saint of all who study and work in the area of ecology ...He shows us just how inseparable the bond is between concern for nature, justice for the poor, commitment to society and interior peace.” (Paragraph 10)

In his exegesis of the two creation accounts Francis is at pains to show they have been incorrectly interpreted to imply dominion over the earth and nature. He emphasizes the injunction in *Genesis* 2.15 where we are enjoined to “Till and keep the earth,” where “tilling” refers to cultivating and ploughing, while “keeping” implies caring, preserving and sustaining. And he then concludes this biblical reflection with the words:” peace, justice and the preservation of creation are three absolutely interconnected themes, which cannot be separated and treated individually without once again falling into reductionism. Everything is related...”

Francis then buttresses this integral ecology with what I might call an integral theology. What we call the Divine cannot be separated from the human and the cosmic, or else we fall into the dualisms of the divine and the human, and the human and the natural which theologically speaking are precisely what have enabled the ecological crisis. But while the Divine, the Human and the Cosmic should not be separated, it is not entirely clear how they should be related. Traditional Christian theology has usually seen the Divine as ontologically preeminent and to the extent that humans are created in his or her image, some of that ontological preeminence rubs off on humans, which in turn leads to the human domination of nature. Metaphors of “care” and “stewardship” still carry an anthropocentric charge and however much such anthropocentrism might be tamed in asking us to care to “till and keep the earth,” we have not yet moved to a truly “integral theology”

A more promising candidate for such an “integral theology” is the cosmotheandric vision of Raimon Panikkar where the Divine , the Human and the Cosmic exist in co-constitutive relationality and have no individual and independent ontological status. As Panikkar puts it: “There is no matter without spirit and no spirit without matter, no World without Man, no God without the

universe etc. God, Man and World are three artificially substantivized forms of the three primordial adjectives which describe Reality.”

Allied with that theological weakness in *Laudato Si* is a related cosmological inadequacy. The modern form of *homo sapiens* emerged in the last 200,000 years. Human history has to be placed within the 14 billion years of the universe’s and the 4.5 billion years of the earth’s existence. Modern industrial civilization is a mere two hundred or so years old, and yet has managed to destroy in that short interval many of the life forms and much of the bio-diversity built up over the life span of the universe. Metaphors of “care” and “stewardship” acquire context and depth, and are themselves questioned, when placed within the histories of the earth and the universe. The account of the interplay between human and evolutionary history provided by Thomas Berry and Brian Swimme in *The Universe Story*, and the “deep history” of *homo sapiens* given by Yuval Harari in *Sapiens*, to provide just two examples of what is becoming a fast-growing field, allow us to see and to understand more vividly our human place in nature and our belonging to it. This body of important research is relatively neglected in *Laudato Si*, an understandable omission given its already sizable length, but nevertheless research which might call into question both our anthropocentric tendencies and our hyper-present imaginations, fueled by technologies that speed up time and constrict space.

While I am not an unqualified admirer of the Pope’s theology, I am, however, a strong supporter of his notion of integral ecology. “We urgently need a humanism capable of bringing together the different fields of knowledge, including economics, in the service of a more integral and integrating vision. Today, the analysis of environmental problems cannot be separated from the analysis of human, family, work related and urban contexts, nor from how individuals relate to themselves, which leads in turn to how they relate to others and to the environment.” There is a tendency at times to see the environmental crisis as a largely scientific-technological one having to do with reliance on different forms of energy, and questions of poverty and inequalities of power and wealth, by contrast, as a largely socio-political crisis. The Pope shows clearly the error of this way of thinking and demonstrates how both the social and environmental crises are inextricably linked and are part of one complex problem. This perception is clearer to a person from the Southern hemisphere, because much of the extraction of oil, gas and coal, and much of the deforestation required to feed modern industries have come either from the South or from areas previously under colonial control. In particular it is important to see how a rapacious capitalist economic system, which relies on the accentuation of desire and on consumerist lifestyles for its profits drives the relentless extraction of resources and the exploitation of the earth, which most severely affect the poor.

As I was reading Francis's critique of the modern industrial system it brought back memories of a remarkably similar critique assayed more than a hundred years ago by Mahatma Gandhi, who in his 1909 tract *Hind Swaraj* comes up with a similar set of criticisms of the modern techno-economic system, which Gandhi likewise saw as materialistic, soulless and fundamentally violent toward both nature and human life. It mistakes material comfort for progress, constant motion for purposeful movement, restlessness and distraction for vitality and dynamism, speed for efficiency and consumerism for an improved quality of life. In Gandhi's analysis as well, the ones who pay the highest price for these mistakes are the earth and the poor. In a similar vein, Pope Francis writes: "Once more we need to reject a magical conception of the market, which would suggest that problems could be solved simply by an increase in the profits of companies or individuals. Is it realistic to hope that those who are obsessed with maximizing profits will stop to reflect on the environmental damage which they will leave behind for future generations? Where profits alone count, there can be no thinking about the rhythms of nature, its phases of decay and regeneration, or the complexity of ecosystems which may be gravely upset by human intervention." (paragraph 190)

Much has been said about the need for cooperation between science and ethics as part of an integral ecology, but it seems to me that what the analyses of both Gandhi and Francis reveal is the co-responsibility of modern economists, who increasingly see their discipline as part of the mathematical and natural sciences instead of the social and moral sciences where it truly belongs. The very word "economics" comes from the Greek words *oikos* (household) and *nomos* (law or rule) and from Aristotle to as recently as Keynes, economics was seen as a moral science. The father of modern economics, Adam Smith, was a professor of moral philosophy at the University of Edinburgh, and his famous book, *The Wealth of Nations* which describes some of the workings of the market as an institution, depends heavily on a prior book *The Theory of Moral Sentiments*, which emphasizes the importance of trust in society and of cooperation. Both economics as a discipline taught in the modern academy and economists who advise governments, corporations, banks and other institutions which help to shape policy have had, I would argue, a largely baleful effect on modern society for which they have not been held accountable. It is not that there have not been critiques of modern economics and economists, as for example in the work of Amartya Sen, Jeffrey Sachs, Joseph Stiglitz, Herman Daly, Tim Jackson, and many others. It is rather that these critiques have had relatively little impact on the nature of the discipline and on mainstream economic thinking. It is to be hoped that *Laudato Si* will add fresh impetus to a long overdue reevaluation of the discipline and its sadly distorted and misplaced priorities.

Any thoughtful person looking at our world today cannot be filled with much optimism. Violence, poverty and instability of many different kinds mark our situation and it is easy to succumb to despair. It is therefore especially valuable and refreshing to encounter a text which is both clear-eyed and sober in its analysis and yet manages to be hopeful, which is, of course, a quite different thing from optimism. Within a brief compass, I have tried to provide some preliminary reflections which I shall in time, together with many others, deepen. There are strong signs that *Laudato Si* is serving as a rallying cry and a summons to contemplation and action, of which this book itself is a reflection. It seems best to let Pope Francis have the last word: “Many things have to change course, but it is we human beings above all who need to change. We lack an awareness of our common origin, of our mutual belonging, and of a future to be shared with everyone. This basic awareness would enable the development of new convictions, attitudes and forms of life. A great cultural, spiritual and educational challenge stands before us, and it will demand that we set out on the long path of renewal.” (paragraph 202).

Sublimar, Milano, Giugno 2015

I Nove Punti del Manifesto della Terra di Raimon Panikkar

M.Roberta Cappellini (CIRPIT)



La metafora del Novenario o dei Nove Sutra è ricorrente nell'opera panikkariana e non rappresenta un modello di compiutezza, ma una sintesi aperta. Ricordiamo che i Sutra per Panikkar non sono consigli pratici, né principi astratti, ma affermazioni teoretico – pratiche da vivere.

Attraverso la moltiplicazione del ternario, il novenario rappresenta quella forma simbolico-ritmica cosmo teandrica, indicativa del dinamismo vitale dell'universo. Esistono molteplici novenari nell'opera di Panikkar riferiti all'ecologia, all'etica, a Dio, alla filosofia della pace, alla ritualità culturale, alla cristofania ed anche alla visione cosmoteandrica, fondamento e sintesi del suo pensiero.

In particolare Panikkar analizza e rielabora filosoficamente negli anni la sua visione, secondo una serie di approfondimenti ed un insieme di interrelazioni semantiche, filosofiche e teologiche. Da questo complesso ed elaborato modello di riferimento sono estrapolabili aspetti salienti dai quali emergono alcuni punti basilari della sua Ecosofia, attraverso cui è possibile individuare un "Manifesto della Terra". Essi si collegano ai nove punti programmatici d'ordine più pratico, riportati dallo stesso autore nel testo *Ecosofia, la saggezza della terra*, (Jaca Book, 2015) Oltre a questo, i testi di riferimento sono *Spiritualità, il cammino della vita* (Jaca Book, 2011), *Visione Trinitaria e Cosmoteandrica* (Jaca Book, 2010) e *La porta stretta della conoscenza*, Rizzoli 2005

Su tale sfondo vorremmo dare alcuni cenni su alcuni punti determinanti:

1) Il primo punto che può a nostro avviso costituire il fondamento del Manifesto della Terra è il primato della vita nei tre aspetti relativi alla materia, all' uomo ed al divino. I tre mondi partecipano dell'unica realtà (a gradi differenziati), la realtà della vita che non muore. Tutto vive, tutto quindi ha anima, in quanto ha vita (Anima Mundi). E questa vita è costituita dalla relazione tra questi tre mondi. Ne segue la doppia portata simbolica della Terra, fisica e metafisica. In tal senso la Terra non è solo il suolo sul quale viviamo, ma è anche l'energia vitale che si manifesta nel suo aspetto di fertilità in grado di trasformare il seme in frutto abbondante. Essa è dunque luogo di manifestazione del mistero della vita e contemporaneamente della fede dell'uomo che semina.

2) L'Ecosofia intesa come "saggezza della Terra", è rappresentata dal genitivo soggettivo. La Terra è Soggetto e l'uomo ne è interprete. In tal senso la Terra non è materia inerte, ma è soggetto vivo (pertanto non oggettivabile) quindi con una coscienza sui generis, un impulso proprio (gr. dynamis), un ordine interno (gr.kosmos) . Le sue parti si rapportano tra loro come in un organismo vivente, in rapporto di interindipendenza di cui è la relazione a costituirne la vita. Ne segue il valore intrinseco, la dimensione qualitativa di ogni sua parte, in quanto costitutivamente partecipa delle tre dimensioni dell'Essere.

3) Conoscere la Terra significa conoscere se stessi. Questo processo non può avvenire attraverso l'esperimento, ma attraverso l'esperienza. L'esperimento che prevede a monte la dicotomia soggetto/oggetto, consiste infatti nell'oggettivazione da parte di un soggetto esterno dominatore e manipolatore. Nell'esperienza invece, il soggetto e l'oggetto sono distinti ma indivisi in quanto essa presuppone il coinvolgimento e la partecipazione olistica della persona.

4) Coltivare il rapporto con la Terra come un'amicizia, attraverso un contatto fatto di attenzione, ascolto, partecipazione sensibile, condivisione, adesione, in umiltà (come indica l'etimologia latina di humus: terra), rivela la conoscenza del limite secondo un sapere di non sapere, che si traduce in un'adesione ai cicli stagionali , ai ritmi naturali, secondo un "under-standing" (pertanto una rinuncia all'atteggiamento dominatore),trattandosi di un comprendere secondo natura, che educa alla cura amorevole dell'ambiente in cui viviamo. Diversamente dagli esiti prodotti dalla nostra tecnocrazia, come ad esempio l'inquinamento acustico e l'accelerazione del tempo, che rompono i ritmi naturali ed anche gli equilibri dell'uomo.

5) Cogliere la saggezza della Terra. Si tratta di un sapere pratico, di una sophia intesa nel senso di un sapere esperienziale che porta in sé i sapori e i profumi della sensorialità, i colori delle emozioni ed un senso di consapevolezza di appartenenza e condivisione del mistero della vita . La nostra relazione con la Terra è essenziale per la nostra auto comprensione, poiché siamo terra e la terra non è solo il grembo vitale che ci accoglie e ci nutre, poiché da essa apprendiamo la condivisione del nostro corpo con la materia. La terra non è solo bios, cioè genetica, ma è anche zoe, cioè vita a livello principiale. Detto in altre parole essa è natura naturata che svela l'aspetto divino immanente della natura naturans (diversamente il divino sarebbe solo un'astrazione).

6) Amare la Terra è come amare il nostro corpo o la nostra casa, essendo un moto spontaneo del nostro essere, che avviene per naturale attrazione, quando scopriamo di essere costitutivamente in relazione con essa. L'interrelazione implica la scoperta dei legami "simpatetici" con gli enti esistenti che permettono il perpetuarsi della vita, la solidarietà cosmica (come per esempio la dimensione sacrificale del nutrimento) nel rispetto per tutti gli esseri viventi visibili ed invisibili,

insieme alla compassione cosmica, nel momento in cui l'essere umano diventi agente di trasformazione consapevole rispetto all'ambiente ed ai propri simili.

7) Imparare dalla natura significa apprendere dal suo dinamismo e dai frutti della Terra, la spontaneità e la gratuità della vita, la bellezza del suo costante rinnovarsi e quindi l'arte della natura, che ci rende consapevoli che l'attività dell'uomo ecosofico non può ridursi ad un'arida tecnologia ma deve elevarsi, costruendo secondo un'analogia arte (gr. *techné*), in sintonia consapevole con la natura e con il cosmo (come ci ricorda l'etimologia greca di *kosmos* indicativa d'ordine, ornamento e bellezza). Gli antichi parlavano del Libro della Natura, come fonte imprescindibile di apprendimento e al contempo di mistero. La Natura pullula infatti di forze in parte conoscibili, in parte inconoscibili ed imprevedibili. Questo aspetto ne costituisce la libertà e pertanto l'aspetto divino.

8) Sviluppare un atteggiamento femminile, ricettivo ed empatico, nel rapporto relazionale tra noi e l'alterità, tra noi e l'ambiente (superando le trincee dell'individualità) significa imparare ad attendere, a ricevere, ad accogliere i frutti della terra/vita. Rappacificarsi con la terra significa sviluppare un atteggiamento di pace con se stessi, con il mondo e con i nostri simili. Significa risvegliare l'atteggiamento contemplativo attraverso la consapevolezza della dimensione del silenzio, e l'esperienza della tempiternità.

9) Scoprire la sacralità della Terra, attraverso l'azione culturale, il terzo occhio della fede, nel momento in cui ci rivolgiamo al suo mistero, (la sua parte inconoscibile, la sua libertà) ossia la sua dimensione divina, nella relazione di compenetrazione cosmoteandrica, significa scoprire l'Uomo quale mediatore tra Cielo e Terra. Scoprire la possibilità di "una conversione alle origini" da parte delle religioni attraverso una nuova liturgia imperniata sui quattro elementi, al fine di riunirli alla Terra nella preghiera in una comunione di destino insieme agli esseri terrestri e cosmici, (di cui esempi sono il Yajna vedico e l'Eucaristia Cristiana).

La "Sacra Secolarità" di Panikkar fa capo a quella RELIGIOSITA' che lega gli esseri umani tra loro ed alle dimensioni dell'esistenza (lat. *religare*), connettendo la coscienza individualizzata con la terra, con il mondo, con le cose, con gli Dèi, con il divino, con il mistero.

In tal senso l'Ecosofia intesa quale saggezza della Terra, non rappresenta un'ideologia, ma un'esperienza mistica, interiore, trasformatrice, in grado di cambiare l'atteggiamento dell'uomo nei confronti del suo ambiente e della vita.

Non si tratta di una nuova religione, ma di una religiosità basica che può essere riscoperta quale fondamento della maggioranza delle religioni, costituendone un punto d'incontro nel processo di conversione alle rispettive origini.

I Nove Punti della Prassi Ecosofica

I nove punti che Panikkar sviluppa nel testo *Ecosofia, la saggezza della Terra*, e che riportiamo in una breve sintesi, sono da considerarsi in progress, in quanto rappresentativi del “divenire dell’essere”, pertanto suscettibili di continue variazioni ed ampliamenti, secondo un invito a riflettere criticamente sui tempi in cui viviamo e sulla possibilità di un miglioramento delle condizioni della vita sul pianeta e del pianeta.

- 1) Demonetizzazione della cultura.
- 2) Smantellamento della Torre di Babele
- 3) Superamento dell’ideologia degli Stati-Nazione
- 4) Ritorno della scienza moderna ai suoi limiti
- 5) Correzione della tecnocrazia attraverso l’arte
- 6) Superamento della democrazia attraverso una nuova cosmovisione
- 7) Recupero dell’animismo
- 8) Pace con la terra
- 9) Riscoperta della dimensione divina.

Cosmic Confidence in interreligious Spirituality

Anthony Savari Raj
Manipal University Jaipur, India

(Paper presented at the International Seminar "The Role of Spirituality in Promoting Reconciliation," jointly organized by the Council of Research in Values and Philosophy (RVP), Washington D.C., the Romanian Academy - Iași Branch and the Bretanion Institute, in Constanta, Romania, from 17th to 23rd August 2015).

Introduction



Situating and reflecting on the need for cosmic confidence in interreligious spirituality, the seminal contribution of philosopher-theologian Raimon Panikkar comes immediately to our mind. Panikkar has been one of the greatest scholars of the 20th century in the areas of comparative philosophy/theology, cross-cultural philosophy of religion and interreligious dialogue and spirituality. Aptly styled, “the child of diverse cultures and the academic product of several disciplines,” “the finest fruit of the East-West fecundation process,” Panikkar, “one of the leading religious thinkers of our times,” “a mutational man in whom the thinking of the new century has already begun,” and “a pioneer and an apostle of interreligious dialogue,” had all through his life one overriding concern: cross-cultural communication.

The real challenge to Panikkar, however, is the crucial question: What is the response of his cross-cultural and interreligious vision to the burning issue of justice, especially in a social context like in India? Stated differently, in a wider frame work, the important issue for our analysis is: what is the relation between pluralism and justice?

Let me begin the analysis with the words of Kenneth Surin: To “proclaim peace amid diversity” when there is really “inequality and oppression amid diversity” is to turn pluralism or dialogue into an ideological weapon.¹³⁸ Triggered indeed by this rather poignant statement, I propose to make a small reflection on the conversation that has taken place between two important

¹³⁸ Cf. Kenneth Surin, as quoted by Knitter, in “Cosmic Confidence or Preferential Option?” *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Joseph Prabhu, ed., (Maryknoll, N.Y.: 1996), pp. 184-5.

dialogue theologians of our times: Raimon Panikkar and Paul Knitter, focusing of course on the issue of pluralism and justice.

In the first part, I summarily present the context and direction of Panikkar's pluralistic vision, particularly with a focus on his central insight of Cosmic Confidence. In the second part, I shall indicate a challenge to Panikkar's cosmic confidence in terms of a preferential option for the poor—a spirit, of course, of liberation theology, but also that gets reflected in the challenge thrown by Knitter. And in the final part, I shall show some implications of their mutual dialogue for the issue of pluralism, justice and reconciliation.

I. Panikkar's Pluralism:

Choosing clearly pluralism over inclusivism, Panikkar appears to be a “*radical pluralist*,”¹³⁹ and this is explicitly evident in his conviction, which he has repeated time and again, that in our contemporary cross-cultural human situation, no single culture, no single religion, no single tradition, and no single person can even face – let alone solve—any of our human predicaments single handedly. We need a mutual fecundation, a cross-cultural sharing or even healing.

The grounds for this pluralistic conviction of Panikkar, of course, are many and I now quickly indicate just two:

1. The first, a more immediate ground, is the prevalent context of *Cultural Monomorphism*.

Panikkar draws our attention to the western civilization's thrust toward a monolithic unity and universalization since the Greeks up to our times,¹⁴⁰ which he calls the “colonialistic cultural monomorphism” which attempts to bring everything into one fold, one form, one bag.

This monomorphizing tendency has taken many avatars or incarnations in history: one truth, one God, one religion, one church, one king, one empire, one science, one technology, one world economy, one world bank, one democracy, one development, one superpower, and now one world market and one net-work of everything. “Truth is one, and I alone have it” is its basic presupposition. “Outside the church, no salvation” is another expression of the same mentality.

2. The second, and we may say, the ultimate ground for Panikkar's pluralistic proposal, is the very trinitarian nature and structure of reality, which he calls as the *Radical Trinity*.¹⁴¹

¹³⁹ See Paul F. Knitter, “Cosmic Confidence or Preferential Option ?” *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, ed., Joseph Prabhu, (Maryknoll, N.Y.: 1996), 178.

¹⁴⁰ See R. Panikkar, *The Invisible Harmony. Essays on Contemplation and Responsibility* (Minneapolis : Fortress Press, 1995), 147-50.

¹⁴¹ For a more detailed study of this radical trinity, see Anthony Savari Raj, "The Radical Trinity. R. Panikkar's Revision of Advaita and the Trinity," *Crossing the Borders. Essays in Honour of Francis X. D'Sa*. R. Rocha and A. Amaladas, eds., (Satya Nilayam Publications, Chennai, 2001), 179-92.

Panikkar works out an entire theology of religion in terms of an “advaitic trinitarianism,” where the advaita inspires the trinity towards unity, and the trinity in turn inspires the advaita towards diversity.¹⁴²

This “Advaitic Trinitarianism” is only a pointer to, or to be viewed in the backdrop of, the “Radical Trinity” – the universal trinitarian structure of reality, which, Panikkar believes, to be an emerging religious consciousness of our times. What is more significant, however, is his extension of the Trinitarian understanding of God to the *entire reality*. The Trinity then is not merely a privilege of the Godhead or to do only with the life of God, but it is to do with the very character of the entire reality.

Every reality that we encounter, therefore, is trinitarian, or to use Panikkar’s neologism: “cosmotheandric” – cosmic, divine and human. Just to state this trinitarian or cosmotheandric vision very simply: “There is no matter without spirit and no spirit without matter, no world without Man, no God without the universe, etc. God, Man and World are three artificially substantivized forms of the three primordial adjectives which describe Reality.”¹⁴³

This means that reality is cosmotheandric: cosmic, divine and human at the same time.¹⁴⁴ These three dimensions of reality are only three aspects of anything that is real. Distinctions could be and should be made between them, but no radical separation. We may say that there is a kind of dynamism of the three toward the one without ceasing to be different. This insight is also reflected in one of Panikkar’s inimitable statements: “I 'left' [Europe] as a Christian, I 'found' myself a Hindu and I 'return' a Buddhist, without having ceased to be a Christian.”¹⁴⁵

To indicate very quickly SOME IMPLICATIONS of this trinitarian vision of reality for religions and religious dialogue...

1. Panikkar’s vision seems to echo the *perichoresis* – an insight of the Greek theologians of the early centuries, which stands for a mutual indwelling of the trinity. The immediate implication here for religions is: *Each religion is only a dimension of the other*. No religion can live in splendid isolation.

¹⁴² Cf. R. Panikkar, *The Rhythm of Being* (New York : Orbis Books, 2010), esp. pp. 212-232.

¹⁴³ R. Panikkar, "Philosophy as Life-Style," Mercier A., Svilar M., eds., *Philosophers on Their Own Work*, Vol. IV (Berne 1978), 206.

¹⁴⁴ For a clear exposition of this insight, see R. Panikkar, *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness* (New York: Orbis Books, 1993). For an elaborate study of this intuition, see Anthony Savari Raj, *A New Hermeneutic of Reality. Raimon Panikkar's Cosmotheandric Vision* (Berne, Berlin, Frankfurt, New York, Paris, Wien: Peter Lang AG: 1998).

¹⁴⁵ Panikkar, *The Intrareligious Dialogue* (London : Paulist Press, 1978), p. 2.

2. The religious traditions of the world can dance in dialogue with each other and so grow in both difference and togetherness. *Harmony is not in spite of differences, but because of differences.*

3. Religions are invited and expected to perform the festivity of incompleteness by the dynamics of universalization and also overcome their blind spots in mutual criticism and dialogue. (A dip in a cosmotheandric solution might help a religious tradition to develop its own picture of reality, which needs to be completed by the neighbor. After all, it's only in *receiving, conceiving* will take place).

4. Religions cannot focus any longer only on the element of God or Divine. If they do so, it becomes a one-sided endeavor. The authentic religious task would include the integration of all dimensions of reality – the cosmic, divine and human, including the reconnecting of the spirit to the body.¹⁴⁶ Panikkar's insight of *sacred secularity* and cosmotheandric spirituality may be helpfully recalled here. In this regard, the commonality of problems can offer a good starting point for religions to rally together.

The Role of Cosmic Confidence:

For Panikkar, it is not only *necessary* that the religious traditions exist and interrelate to one another, but it is really *possible* so. We may ask, in this connection, how does Panikkar know and assume this *possibility* of dialogue? It is here Panikkar's "cosmic confidence" inserts itself as an answer.

Panikkar really does not know how religions could radically be different and diverse in their perspectives and orientations, and, at the same time, feel the need and have the ability to be connected to one another. Yet, he only *trusts* that his is so.¹⁴⁷ We find ourselves trusting that despite or because of our differences, we can and we must talk to, and learn from, and be changed by each other.

It is a trust that conversations between traditions are possible despite utter differences and that if we strive together in mutual trust, there is really a possibility of a mutual construction. In a word, it is a trust in the togetherness of reality and in our common endeavor in ever shaping it.

II. Cosmic Confidence or Preferential Option?

I now submit Panikkar's cosmic confidence to a critique. As I've already mentioned, this critique come from persons like Knitter who prioritize preferential option for the poor and

¹⁴⁶ Cf. Raimon Panikkar, *Religion and Religions*, Opera Omnia, Vol. II, Orbis Books, 2015.

¹⁴⁷ See Knitter, "Cosmic Confidence or Preferential Option?" *op.cit.*, p. 181.

oppressed, over cosmic confidence, thus indeed calling for “globally responsible, soteriocentric correlated dialogue of religions.”

1. The Need for a Critical Stand

Paul Knitter surely acknowledges the validity of Panikkar’s warning and proposal that our conversation is possible only when there is a shared “cosmic trust” in the value of differences and the prospects of learning from and cooperating with each other.

Yet he offers a critique that, by itself, Panikkar’s image of cosmic trust is still too general or too mystical and that “Panikkar is either encouraging or permitting a bourgeois mystical understanding of religious pluralism and dialogue.”¹⁴⁸ Therefore, he believes that Panikkar’s views tend to be only harmonizing and does not provide space for suffering and ruptures in human life – at least obviously. In other words, Panikkar is criticized for not taking seriously the power relations and their correct use within each religious tradition as between them.¹⁴⁹

For Knitter, unless in our interreligious conversations we are able to confront and pass judgement on intolerable realities such as starvation, oppression of some human beings by others, torture, and economic injustice and wars that destroy both human and planetary life, the dialogue itself would become immoral.

Panikkar is therefore criticized as not to have sufficiently laid out the criteria-or the procedure-by which we can confront and oppose what seem to be the intolerables.¹⁵⁰

To be sure, Panikkar, according to Knitter, does recognize the need for critical stances, but “he does not elaborate on how such stances are to be found, or what are the “positive and concrete reasons” for determining “evil” or intolerables.”¹⁵¹ In other words, a hermeneutic of confidence is not enough, what is needed is a hermeneutic of suspicion.

In a word, For Knitter, cosmic confidence, by itself, is insufficient in assisting one to enter in the difficult task of not only understanding but also of confronting and opposing each other.

2. The Kairos Confronting All Religions

Knitter further believes that the kairos confronting all religions is the necessity and opportunity to meet the priorities and needs of the poor of the world through dialogue and conversation. Such a preferential option to respond to the human and ecological suffering that

¹⁴⁸ Knitter, “Cosmic Confidence or Preferential Option?” *op. cit.*, p. 183.

¹⁴⁹ Also see Rudolf von Sinner, “Ecumenical Hermeneutics for a Plural Christianity: Reflections on Contextuality and Catholicity,” at <http://religion-online.org/>, visited on 28 April 2005.

¹⁵⁰ Knitter, “Cosmic Confidence or Preferential Option?” *op. cit.*, p. 184.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 185.

crisscrosses our cultures and religions would form the starting point, the basis, the heuristic for interreligious cooperation and conversation.¹⁵²

Hence he calls for a “*soteriocentric*” approach to dialogue and global responsibility, centering on the human and ecological suffering that confronts all of us. It is for this reason, he suggests that Panikkar’s vision is grounded and inspired by a shared preferential option for the victims of this world. And he believes that this option for the suffering human of the suffering earth would give greater content and practicality to Panikkar’s vision, besides receiving a grounding and a direction that would integrate its mystical content with concrete prophetic concern.

III. A Panikkarian Response: From Option to Attitude

I shall now discern a Panikkarian response to Paul Knitter’s critique.

1. With Knitter

In fact, there seems to be no contradiction between the preferential option as suggested by Knitter and Panikkar’s proposal of cosmic confidence. Indeed Panikkar’s insight of *sacred secularity* which evokes the togetherness of heaven and earth, temporality and eternity, would really offer an authentic base and inspiration to all our liberative commitments and programmes.

Panikkar’s vision would only include the Divine plus the cosmic in the “human” welfare, and would encourage an element of joy in all our enterprise. This critique may also indicate how Panikkar goes beyond Knitter in his enterprise and orientation.

2. Beyond Knitter

As I’ve mentioned, Panikkar goes with Knitter as far as to recognize the intimate link between pluralism and justice and to direct all our energies in the direction of socio-economic and political justice. But he is tempted to reinforce Knitter’s position of a preferential option for the oppressed by stressing “cosmic confidence” as the basis.

In other words,

The concern for the poor presupposes precisely a cosmic confidence. In fact, why do we get so indignant at injustice, premature deaths, and sufferings if not because we assume a cosmic confidence in reality, in which somehow we trust and believe that life cannot be so senseless, unjust and cruel as to justify such manmade oppressions? It is that cosmic confidence which triggers the healthy decision of the “option.” It is the awareness of injustice, which leads to the “option.” It is the awareness of injustice which leads to the “option.” But this injustice is only detected because of our presupposition that there is a *comic order* which the injustice has precisely violated.¹⁵³

¹⁵² Ibid., pp. 186-8.

¹⁵³ Ibid.

To be sure, cosmic confidence and option for the poor do not belong to the same universe of discourse. It looks therefore, both Panikkar and Knitter share the same *pathos*, the former is an ultimate attitude, the latter a moral option—though both required; only their *logos* seems to be somewhat different.¹⁵⁴ Panikkar shows the direction of Knitter’s *logos* through some critiques. I just indicate two: one anthropological, the other cross-cultural.

a. *Anthropological Comment*

Through this comment Panikkar tries to show how attitude is deeper than option. Authentic actions spontaneously flow from a deeper attitude than a conscious option made in favour of the needy.

I wonder if Christ made an option to die on the Cross, if Francis of Assisi made an option to embrace poverty, if Luther made an option (“Here I stand and I can’t do otherwise!”), or even if a loving mother makes an option to kiss her child or to spend a sleepless night beside her ailing baby, or an artist paints a canvas, an author writes a poem or a composer creates music out of clear options of love, service, beauty or whatever. It is something stronger than options, more powerful than decisions.¹⁵⁵

He states further:

“I feel I have no option but to strive for justice. I have no option but to stand at the side of the oppressed. We have no option but to speak the truth. I have no alternative other than to set my life at stake for the sake of peace. My conscience has no other option.”¹⁵⁶

b. *Cross-cultural Comment*

Panikkar’s second comment, cross-cultural in nature, exposes the monocultural context and nature of the “option for the poor” and also relativizes the role of will. It reminds us that other cultures often do not start from those premises.

In his words:

Within the framework of dialectical materialism the so-called conscientization leads to despair. With merely historical conscientization the oppressed become conscious that for many of them there will be no liberation at all. In spite of all our most strenuous efforts to opt for the liberation of the oppressed, thousands of children are going to starve *today*, and millions of refugees and victims of wars are not going to be liberated in their lifetime. We may console *ourselves* with the view of a brighter future, but what is our answer for those people? Either there is a transhistorical reality (now or later) or there is no hope for them.¹⁵⁷

We may wonder, in this context, what is the meaning of life for that immense majority – the aboriginals, the slaves, the outcastes, the starving, the sick, the hungry, the oppressed, the women – who have not “made” it? Even in the hardest times and in face of greatest struggles, people could

¹⁵⁴ Ibid., p. 282.

¹⁵⁵ Ibid., pp. 282-3.

¹⁵⁶ Ibid., p. 283.

¹⁵⁷ Ibid.

face life with joy and dignity precisely because they have been sustained by some kind of hope. This hope, however, is not merely of the future, but hope in the invisible dimension of life and reality.¹⁵⁸

Here is where traditional cultures speaking of heaven, *karma*, nirvana, God and brahman have something essential to contribute. To realize that our life has a meaning (sense) which is *life*, even if we have been invited to the banquet of Life just for a few moments, is the only saving hope for many and another exemplification of what I mean by cosmic confidence.¹⁵⁹

¹⁵⁸ While acknowledging greatly its positive and vital contribution, it is important to discern how, in our contemporary cross-cultural human situation, the *cosmic confidence* (with its characteristic *hope in the invisible*) has to meet, in mutual criticism and dialogue, the *human confidence* (with its characteristic *hope of the future*), in the backdrop of a *rhythmic confidence*, i.e., a *hope in the rhythm of reality*. Cf. Anthony Savari Raj, "The 'Hope' of Traditions for Human Future," paper presented at the International Conference on *Asian Values and Human Future*, from 7-9 July 2015, organized by Don Bosco University Guwahati (Assam), in collaboration with Hubei University China. Also, published in www.cirpit.raimonpanikkar.it

¹⁵⁹ Knitter, "Cosmic Confidence or Preferential Option?" *op. cit.*, pp. 283-4.

Verso Torino Spiritualità 2015 Circolo dei lettori, 27 Settembre

Il silenzio Attivo. Reinventare la Spiritualità con la ricerca artistica.

(Cirpit Review Monograph n.2/2015, by **Gabriele Gorìa**)

Presentazione di Giuseppe Cognetti.



Il dialogo fra me e Gabriele Gorìa sul suo libro *Active Silence. Reinventing spirituality through art- research*, nel contesto di Torino Spiritualità e alla presenza di un folto pubblico, soprattutto giovanile, ha messo a fuoco diverse suggestioni di cui do brevemente conto.

L'interrogazione fondamentale del volume, incardinato nella nozione di “pluralismo esperienziale”, era se sia possibile ricercare e mettere in atto un approccio meditativo alle *performing arts* e nel contempo coltivare un'attitudine creativa e dinamica verso le pratiche spirituali incentrate nel silenzio (onde “silenzio attivo”, un'altra parola chiave del libro).

È cioè possibile non tanto conciliare questi apparenti opposti in una sintesi mentale, al livello del concetto, quanto *viverli* insieme senza conflitto? È anzi possibile, nel campo del teatro, della danza etc., una “pedagogia del silenzio?”. Può una *performance* diventare meditazione, e può la meditazione, senza tradire se stessa, essere offerta ad un largo pubblico nel corso di uno spettacolo?

Per affrontare il problema occorre congedarsi dalle precomprensioni tipiche della nostra tradizione filosofica, ingabbiata in dualismi ontologici e metafisici rigidi in cui gli opposti aspetti dell'esistenza vengono pensati come separati e inconciliabili, o conciliati, per es. nella filosofia di Hegel, con una dialettica che si svolge tutta nel pensiero.

Un modello di riferimento può essere il *tai chi chuan*, un'arte di combattimento e una scienza pratica del benessere psico-fisico definito spesso, in modo apparentemente contraddittorio, “meditazione in movimento”, e che affonda le sue radici nella tradizione taoista cinese.

Qui il silenzio è un caso del Vuoto, nozione centrale in questa tradizione, che viene vissuto come esperienza, non meramente pensato, ottenibile attraverso la meditazione. Si può dire che le arti cinesi (e anche giapponesi) siano forme di esercizio meditativo incardinate nel Vuoto.

Il Vuoto non coincide col nostro Nulla, ed invece l'opposto/complementare del Pieno: non è



però un principio metafisico diverso rispetto alle dualità del reale, che il taoismo descrive con la coppia *yin-yang*. E cioè non c'è un Vuoto come ipostasi metafisco-ontologica, indipendente dal suo opposto. Non c'è un vuoto allo stato puro, un silenzio allo stato puro, così come la luce non è indipendente dal buio. Vuoto, luce, silenzio non esistono prima delle loro determinazioni, c'è un intreccio dialettico, anzi meglio un dialogo ininterrotto fra tutti i cosiddetti opposti.

Allora interrogarsi sulla possibilità di un silenzio attivo ha senso per noi occidentali, che nella nostra unilateralità non comprendiamo questo legame e abbiamo anzi nel corso dei secoli esasperato e reso quasi esclusivo un opposto, il Pieno, l'azione, il rumore, la velocità etc. È una domanda che non sarebbe neppure pensabile in altre tradizioni culturali.

Nel taoismo la meditazione trasforma il concetto del vuoto in un'energia reale, il vuoto, come dimostra ampiamente la pratica del *tai chi*, è potenza ed energia, corporea e mentale. Ma basta pensare ad un oggetto qualsiasi, per es, un vaso, come troviamo nel cap.11 del *Tao te ching*, per capirlo.

Se non ci fosse il vuoto di un vaso, il vaso non potrebbe esistere, non si potrebbe riempire né...svuotare. Il vuoto di qualsiasi cosa è massimamente efficace: il vuoto del mozzo in una ruota, il vuoto di porte e finestre etc. Il pensiero taoista ha intuito che il non essere è costitutivo dell'essere, il vuoto del pieno, il silenzio del suono, l'immobilità del movimento etc. Il vuoto costituisce un vaso *allo stesso titolo* del pieno. Questa è la “conoscenza suprema”: la vita è *insieme* nascita (pieno) e morte (vuoto).

Il non essere nel taoismo costituisce l’“utilità”: il vuoto di un vaso è ciò che lo fa essere vaso, rende funzionale la sua “argilla”. *Il non essere è insomma la funzione costitutiva dell'essere.*

L'agire del vuoto nel pensiero cinese si chiama *wu wei*, non agire, agire spontaneo, non strumentale, distaccato dai frutti dell'agire stesso. Nel *wu wei* le conseguenze risultano dal non intervento, che sollecita il loro dispiegarsi, mentre un intervento le frenerebbe. Se a lezione parlo troppo agli studenti, li inibisco nel loro desiderio di interagire con me, di sviluppare le proprie potenzialità. Le cose nel mondo si fanno *grazie* al non fare del *Tao* (il principio ultimo, la Via di ogni cosa); gli allievi attivano le loro potenzialità grazie al non intervento dell'educatore che li aiuta a... Il *wu wei* del tao è *inattività attiva*, *silenzio attivo*, proprio di chi *lascia agire* esseri e cose, permette il loro estrinsecarsi, e quindi si limita alla spinta strettamente necessaria, non invade, mette

in atto una pedagogia del non fare, del silenzio.

Il dialogo ha chiarito come naturalmente quest'orizzonte di senso sia molto importante non solo nella vita di tutti i giorni, ma anche per un nuovo modo di gestire tutte quelle attività che generalmente definiamo artistiche, soprattutto quelle dove la dimensione “spettacolo” e il contatto con un pubblico è fondamentale.

Jerusalem, December 2nd, Van Leer Institute, on the occasion of the 50^o Anniversary of
Nostra Aetate

Conference: The Future of Interreligious Dialogue in Israel

Ron Kronish

Founding Director, Interreligious Coordinating Council in Israel

What does the future for interreligious dialogue look like in Israel? At a time when stabbings on the street have become almost a daily occurrence and tension is high, can Jews, Muslims and Christians -- all citizens of the state of Israel -- envision a better future for the followers of their religion in this country? How we bring the reality closer to the ideal? In which areas, and with which target groups, should we focus?

These were the questions that were discussed at the Van Leer Jerusalem Institute before an overflowing audience of more than 150 people, on Thursday afternoon and evening, December 2nd 2015. My organization--the [Interreligious Coordinating Council in Israel](#), a department of [Rabbis for Human Rights](#) (since January 2015) --co-hosted this conference with 3 other Jerusalem-based organizations -- the [Sisters of Zion](#), the [Tantur Ecumenical Institute](#), and [the Van Leer Jerusalem Institute](#)-- to explore these issues and to reflect upon them together in an atmosphere of mutual respect and genuine trust.

Our first speaker, **The Very Reverend Hosam Elias Naoum**, who serves as the Dean of the St. George's Anglican Cathedral in Jerusalem offered serious and sensitive reflections. The first Palestinian dean of this Anglican cathedral, he outlined two main challenges to our work: First, the ongoing political situation, and the difficulty to separate religion from politics in our region. The goal, he said is for religions to be part of the solution, not part of the problem. Second, the challenge of fundamentalism and extremism in all three monotheistic religions in our country--Judaism, Christianity and Islam -- is a challenge that we all face. There is an immediate need for moderate voices to be raised, heard and have more influence.

How can we improve the situation? Fr. Naoum delineated two areas in which religious leaders in our country can play a significant positive role. The first is in Education, especially through schools. There are many Christian schools in Israel, which teach the values of living together. Yet, this can be done better and more systematically in the future. The second area is through Worship and Study--through sermons from the pulpit and through Bible study groups. Much more can be done through these frameworks to promote peaceful coexistence. Fr. Naoum

stressed that we need to work with religious leaders at all levels, from the top to the grass roots, since they have the power to make things happen, to effect change.

The second speaker, **Rabbi Noa Sattath**, Director of the [Israel Religious Action Center](#), the advocacy arm of the Reform Jewish movement in Israel, also addressed the problem of religious extremism, which is growing in Israel. She spoke passionately of the need for liberal religious groups to offer an alternative religious vision to the negative one that occupies so much attention in the media. "This is our moment," she said. "We need to reach out to the silent majority." Rabbi Sattath even offered a practical creative idea to go along with her philosophy. She suggested that three thousand Jews and Christians could gather together in Jerusalem on Jerusalem Day next year, to hold hands around Jerusalem, to prevent the anti-Arab violence on the part of Jewish religious/nationalist extremists that has become the hallmark of Jerusalem Day in recent years.

Our third speaker, **Issa Jabber** -- the mayor of the Israeli Arab town of Abu Gosh, and a former chairperson for many years of the Interreligious Coordinating Council in Israel--said poignantly:

We all have a dream, a vision of what we would like....we need to change the conditions in our reality. We need a more peaceful life, based on harmony rather than killing each other. We need to end injustice, and the frustration that results from ongoing injustice. And we have a lot to do to achieve our visions. We need to be more courageous. We need to speak the truth. And we need to develop more trust, through dialogue, among us.

In addition, as an educator for most of his life, Mr. Jabber emphasized that we need to change many things in our education system, so that it can educate young people for coexistence in more significant ways. Also, we ought to reach out in more systematic ways to the mass media to get our message of moderation and peaceful living to be heard louder and more often.

Following the opening panel discussion, people at the conference were able to choose from one of three workshops to discuss the issues in greater depth. One was on "The Future of Jewish-Muslim Relations in Israel"; another was on "the Future of Jewish-Christian Relations in Israel"; and the third one was on "Engaging Young Adults and the Role of Social Media". I attended the first one.

At the workshop on Jewish-Muslim Relations in Israel, the Jewish presenter was **Rabbi Michael Melchior**, who has invested more time and energy on this issue than any rabbi in Israel, and continues to do so. He is the founder and Chairman of the Mosaica Center for Religious Conflict Transformation in the Middle East, and of several other organizations dedicated to such causes as religious peacebuilding, promoting dialogue among different sectors of Israeli society and building bridges for coexistence and justice between Israeli Jews and Israeli Arabs. In his own

unique passionate and persuasive style, Rabbi Melchior talked about the need for religious peace, not just secular peace. The secularists who led the Oslo Peace Process left out religion and religious leaders. This was a major mistake. According to him, in order to have peaceful coexistence in the future, we will need to involve religious leaders and their followers much more than in the past, if we are going to succeed.

In my own work in interreligious dialogue over the past 25 years, I too have been engaged much more in Muslim-Jewish Relations than in Jewish-Christians Relations, especially lately and especially locally. The wars with Christianity ended a long time ago. The Crusades are over. We have been in active and successful dialogue with major Christian denominations, since the promulgation of "[Nostra Aetate](#)" by the Catholic Church a half a century ago.

Now we have to develop a systematic, sensitive and substantive dialogue with Muslim religious leaders, educators, cultural leaders, youth, young adults and women's groups in ways that we have not done in the past. The good news is that there is much interest in this among the moderate Muslim majority in Israel. Yet, new ways of bridging the gap between Israeli Jews and Muslims have not yet been developed significantly within Israel. In my view, this is the major challenge facing Jews engaged in interreligious relations in Israel (and in the Diaspora) in the years ahead. Taking up this challenge-- as well as resolving the political one --will be major tasks for the next generation. Both will be essential for the ongoing development of our common life in this country in the decades ahead

Recensioni-Reviews

Michele Moramarco, *I Magi Eterni*, OM Edizioni

Recensione di M.Roberta Cappellini



Si presenta come un'opera insolita il ricco testo di Michele e Graziano Moramarco sui Magi Eterni, per i legami che stringe tra Iran ed Israele e per i ponti che lancia tra Ebraismo, Cristianesimo e Mazdeismo. Indubbiamente un testo, che ha il coraggio dell'"inattualità", poiché ritorna ai miti e ai loro contenuti simbolici (Durand) per tracciarne un quadro di profonda interreligiosità. Un testo che si pone indubbiamente più sul piano ermeneutico religioso esistenzialista, anziché su quello strettamente esegetico, poiché l'interpretazione pur basandosi su abbondanti dati storici, fluttua tra i ricordi d'infanzia, la riflessione religiosa, gli interrogativi filosofico-esistenziali e l'esperienza vissuta a livello profondo, finanche nelle sue sfumature più poetiche.

La metafora "magica", epifanica, personificata dai Magi evangelici (Matteo e Luca) e in particolare rappresentati nell'icona del Presepio, raffigura un viaggio nella ierostoria intrapreso tra mondi ermeneuticamente paralleli, rappresentati da figure bibliche, avestiche ed evangeliche, attraverso i rispettivi testi sacri, di cui l'autore ne intreccia sapientemente le fila, sottolineandone le corrispondenze, fino a tratteggiare una visione mazdeo-cristiana che attraversa le Chiese particolari per approdare alla Chiesa Spirituale. Quest'ultima intesa quale prefigurazione dell'avvento del "regno di Dio nella meraviglia", coglibile cioè attraverso quell'Intelletto d'Amore di iranica memoria che ha tanto impregnato di sé anche la nostra tradizione rinascimentale, recuperabile solamente, come viene chiaramente indicato, attraverso un'educazione estetica o degli "amorosi sensi".

La premessa, costituita dalla continuità storica ed ierostorica tra le figure di Noè, Zarathustra e Gesù, evidenzia quello scambio interreligioso che fin dall'alba dei tempi mesopotamici e babilonesi ha fecondato le tre tradizioni, appunto quella ebraica, quella zoroastriana e quella cristiana, come ben mostrano "i lasciti" scritturali: dall'angelologia ebraica, alla metafisica della Luce e alla Parola giovannea, fino a giungere ad una possibile lettura mazdeo-cristiana dei Vangeli, in chiave dualistica (Luce/tenebra, Bene/male, ecc).

In particolare l'icona della Natività, attraverso la potenzialità infinitizzante del suo simbolo, annuncia, quale mondo tra due mondi, quel *mundus imaginalis* di teosofica, iranica memoria (Corbin) riferito alle idee, agli archetipi, che richiama una metafisica dell'Immaginazione. Non a

caso i termini immaginazione e mago/magia sono etimologicamente affini, rivelando una funzione cognitiva, un valore noetico, non una fantasia irrealistica, come interpreta l'uomo della modernità. E' in questo meta-spazio immaginale che si colloca la sensibilità contemplativa, la visione interiore, l'iniziazione, la preghiera, la vita dello spirito. L'immagine dunque come strumento di esperienza interiore propria dell'*homo religiosus* (lat *religo*, collegare), di colui cioè che vive la vita in senso pieno nelle tre dimensioni, umana, cosmica, divina. In tale ottica il pellegrinaggio dei Magi, di questi antichi sacerdoti persiani (gr. *magòì*), è un'allegoria dell'esperienza mistica (cui peraltro invita il testo).

Ma l'icona del Presepio rappresenta anche la Natività, che continuamente si rigenera, ossia il nucleo originario della vita rappresentato dalla triade *Mater, Pater, Filius*, quel nucleo familiare in cui “*circola lo stesso amore primario che tiene insieme il Cosmo*”, “*vero tramite sacro, trascendente e metastorico, che unisce Mazdeismo e Cristianesimo*” (e non solo aggiungiamo noi a proposito della tradizione ebraica, sulle orme di Moshé Idel e di Moshe Weinfeld), qui letti nella parentela spirituale suggellata dal viaggio dei santi Magi a Betlemme.

Questo viaggio “iniziatico” che è al contempo una delicata autobiografia, attraverso le tracce lasciate dall' *homo viator* - che si estendono in molteplici direzioni e preludono a svariati panorami spirituali- ha indubbiamente il merito di superare gli steccati dogmatici, recuperando antiche simbologie che parlano direttamente all'anima attraverso la *koiné* immaginale. In tal senso il testo non solo fa opera di interculturalità religiosa, ma anche di “sociatrìa”(Durand), intendendo quell'opera terapeutica di equilibratura sociale, in grado di recuperare e al contempo rinnovare la nostra dimensione spirituale perduta.

Testo rivolto non solo agli studiosi di religioni comparate, ma anche ad un pubblico colto più laico e financo massonico, per l'elevato tenore culturale ed etico dei contenuti, in grado di spaziare tra differenti culture e lingue dall'antichità ai giorni nostri e di tracciarne i collegamenti tra arte, religione e filosofia, come mostra il dotto *excursus* insieme al particolare corredo iconografico. Non solo quindi i Magi quivi descritti “nella loro essenza eterna, ma anche lo stesso testo, si configurano “*come costruttori di ponti spirituali che solcano i secoli e le culture*”, verso l'unica Patria Eterna, come ben delineato nel Manifesto universalista della Fraternità Mazdeo-Cristiana che chiude il libro.

Possiamo pertanto concludere, sulla scia dell'”Utopia Suprema”, affermando che è sempre l'uomo, ritrovato alla fine di questo interessante viaggio, - rigenerato nella sua luce spirituale, in quanto riconosciuto “Figlio di Dio” in ugual misura, sebbene in forme diverse, dalle tre fedi monoteistiche, ebraica, mazdea e cristiana - a ricostituire l'infranto, prodotto dal “principe di questo

mondo” e a rinnovare pertanto il proprio religioso compito esistenziale, quale autentico “Fedele d’Amore”.

Cirpit, Febbraio2015

Gianni Vacchelli,

L'attualità dell'esperienza di Dante. Un'iniziazione alla Commedia.

Cirpit-Mimesis Ed./ Collana Triquetra

Recensione di Patrizia Gioia



“*L'attualità dell'esperienza di Dante*”, un impegnativo lavoro di anni, frutto della grande passione di Gianni Vacchelli per la Conoscenza e soprattutto del rischio che questa comporta.

Il libro è edito da Mimesis e fa parte della Collana TRIQUETRA del Cirpit, Collana che si occupa di divulgare il pensiero di Raimon Panikkar e che dunque non a caso ospita questo libro.

Non so se tutti conoscete questo saggio del nostro tempo, uno dei maggiori fautori del dialogo interculturale e inter-intra-religioso. Panikkar è senza dubbio un Maestro, anche se lui non amava essere chiamato così, un uomo molto amato, la cui presenza ha senza dubbio fecondato e trasformato la mia vita, uno studioso con cui Vacchelli ha avuto la fortuna di confrontarsi e che attraversa le pagine di questo libro come preziosa filigrana.

La sua opera ci apre alla necessità di una continua relazione dialogica tra *dentro e fuori*, pensiero critico e pensiero del cuore sono entrambi necessari, così come il tenere insieme tutti i saperi e tutte le culture con le loro imprescindibili visioni del mondo e le differenti, a volte inconciliabili, intuizioni religiose, il tutto senza etichette e senza separazioni.

Vacchelli esalta il pensiero panikkariano senza oscurare quello dantesco; aprendoci alla possibile esperienza della visione cosmoteandrica, ci libera da una dogmatica “trinità” e dai conflitti che monismo e dualismo necessariamente compongono; come *virgilio* ci accompagna nel necessario viaggio mistico iniziatico dove il Maestro non può mancare; risvegliandoci alla pienezza dell'uomo prende fiato e luce dal Cristo di Dante, sino ad arrivare ad abbeverarci alla sorgente del mistero di Beatrice.

Gianni Vacchelli, narratore, saggista e docente, ha saputo da sempre cogliere i fertili e innovativi semi dei Grandi, ed è in questo movimento, come un aratro che dissoda la terra, che i classici, e Dante è uno di questi, tornano attuali insieme a noi, aprendoci a un nuovo sguardo, offrendoci nuova Realtà tra terra e cielo, una eredità e una promessa da loro *sempre* mantenuta.

L'attualità dell'esperienza di Dante, come cita il titolo, è proprio questo “mettersi sempre in atto “e questo libro ci indica che oggi più che mai è necessario riattualizzare le eterne parole del Vate per uscire “dalla selva oscura”, questo stato catatonico, un riduzionismo dell’umano strangolato e asfittico in cui crediamo di essere prigionieri.

Ma prigionieri lo siamo solo se non ci facciamo carico del nostro inferno, personale e comune, prigionieri rimarremo se mai inizieremo il nostro trasformativo e responsabile viaggio. Come anche Dante ci indica, nessun altro ci farà *riveder le stelle* se non il renderci vulnerabili all’esperienza di un possibile cambiamento, una esperienza trasformativa che ci renderà consapevoli che cosmo umano e divino sono inscindibilmente coinvolti in quello che può oggi essere un cambiamento di civiltà o una autodistruzione. E anche, permettetemi, un cambiamento teologico, vorrei davvero una “theologia ludens”, del resto è vero quel che Panikkar ci diceva sorridendo: *un saggio triste è un triste saggio*.

L’etica viene dopo l’ontologia e la mistica; è un movimento che viene più dal cuore che dalla mente e non possiamo dimenticare che Dante è anche il sommo Poeta, dove Poesia significa vivere secondo la Sapienza e dove la Parola è creatrice: *dicendo fa e facendo dice*. La realtà che Dante illumina è anche - e forse soprattutto - simbolica, ma i simboli, come Vacchelli suggerisce, vanno reinventati e rivissuti.

Il sogno dantesco di un’unità sopranazionale, che però contiene e onora tutte le sue singolarità, ci può oggi aiutare a uscire dalla follia del villaggio e del mercato globale, dalla follia di un riduzionismo a moneta unica, a lingua unica, a cultura unica, a dio unico, che mi pare abbia un solo nome: danaro. E Dante, come Panikkar, ci apre al pluralismo inter-intraculturale, certo non privo di tensioni, di condizionamenti e di contraddizioni, ma vivo, dinamico, reale.

La Commedia vive in quello che, con il critico russo Bachtin, potremmo chiamare “tempo grande”, la Commedia fa parte delle opera-mondo, la sua capacità profetica e visionaria ci offre uno stato di coscienza possibile d’altra e nuova espansione, ci gira e rigira come polli sullo spiedo per farci vedere davanti e dietro, sopra e sotto, la caricatura di quello che siamo diventati, probabilmente epigoni di una cultura terminale che va radicalmente e rischiosamente ripensata e soprattutto trasformata.

Dante ha tutti gli ingredienti che necessitano per questo risveglio e ve li lascerò illuminare dal magnifico *chef* che Gianni Vacchelli è, niente a che vedere con quelli che spadellano in tv, Gianni è un superbo *chef* perché ha saputo sapientemente reimpastare antichi ingredienti aggiungendo all’impasto qualcosa che c’era ma che noi ancora non conoscevamo (certo ha avuto incomparabili Maestri e ..erbe e saporite spezie!- del resto Dante era uno speciale e Panikkar

laureato in chimica) ma a differenza di molti altri cuochi, Vacchelli ha offerto al nostro comune banchetto un *manicaretto* di cui sono certa - e senza mancare di rispetto alcuno- ...lo stesso Dante si leccerebbe i baffi!

Non voglio qui dimenticare “ *gli amanti volanti tra amore, conoscenza e critica* “, come lui stesso li descrive. Beatrice e Dante, un femminile e un maschile che ci possono aprire ad una nuova consapevolezza di relazione d’amore, un amore, fisico e agapico, erotico, razionale, appassionato, spirituale e politico.

Dante è “*l’amico mio / non de la ventura*” ci ricorda Beatrice ed è con questa immagine di profondità e Amicizia che vi lascio al libro e alla parola all’autore : *l’amico mio / non de la ventura* : Gianni Vacchelli.

i semi della gioia

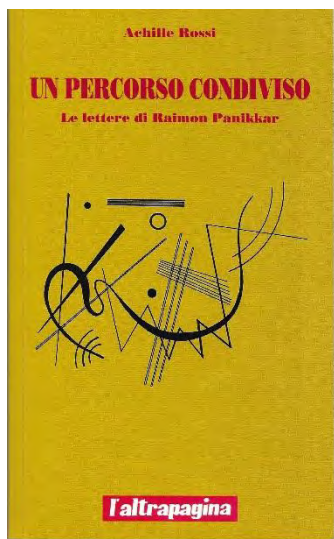
www.paziosstudio.net

Gennaio 2015

Achille Rossi, *Un Percorso Condiviso. Le Lettere di Raimon Panikkar*

Ed. L'altrapagina

Recensione di M.Roberta Cappellini



Si tratta di un carteggio prezioso, testimonianza di una profonda amicizia che ha legato per lungo tempo Raimon Panikkar e Achille Rossi: dal loro primo incontro avvenuto nel 1978 fino alla morte del filosofo nel 2010.

Leggere questo carteggio inviato dal filosofo indo-catalano all'amico e al teologo così come allo studioso e al sacerdote Achille Rossi - poiché molteplici appaiono gli aspetti di questo profondo e fecondo rapporto costruito negli anni-, è un po' come ripercorrere l'esperienza dell'ultimo trentennio della sua Vita, con le pene, le gioie, gli affanni, ma anche l'ironia, le aspettative, le delusioni, le difficoltà con l'ordine clericale cattolico, la quotidianità. I dialoghi, gli incontri, gli amici comuni, le visite di Raimon conferenziere in Italia e quelle di Achille a Tavertet: momenti di conversazione, di studio, di meditazione, di collaborazione intellettuale. Ma anche di riposo, di quiete contemplativa, di reciproca confidenza e di conforto nella malattia che ha afflitto entrambi.

Ne emerge chiara una figura appassionata e dinamica sempre in movimento tra tre mondi (India e Europa e Stati Uniti), una personalità vivace e sempre in fermento, quella di Panikkar, nonostante gli anni e gli acciacchi, che ha animato il Centro di Studi interculturali Vivarium a Tavertet, fino a poco prima della morte e che non ha mai cessato il continuo lavoro sui testi pubblicati e ripubblicati, riscritti e riveduti, frutto di una continua riflessione mai scissa dalla vita. Ed altrettanto chiaro ne appare il messaggio: vivere la vita in pienezza nei suoi triplici aspetti umano cosmico e divino, interattivi e presenti in ogni momento di ogni esistenza. Acquisirne la consapevolezza del qui ed ora, nella relazione viva con tutto ciò che ci circonda: in questo consiste l'esperienza mistica - e a tal proposito parla di mistica della mente, dell'azione e dell'amore- senza la quale secondo Panikkar non può esserci futuro per l'umanità, poiché l'uomo ha bisogno di ritrovare se stesso, le proprie radici, la pace profonda, il senso esistenziale davanti al Mistero della vita che tutto sovrasta ed avvolge, superando i confini logico-concettuali, in un protendersi della fede quale aspirazione profonda all'infinito. Non secondo un intimismo, come fa notare Vacchelli nel bel prologo, ma secondo la profondità del vissuto esistenziale.

Dall' indefesso lavoro intellettuale e spirituale, e dalla riflessione tra i due teologi elaborata nel tempo, si concretizzarono anche per Rossi a Città di Castello una serie di incontri, organizzati dalla sua Rivista *l'altrapagina* - con studiosi e insigni rappresentanti del mondo accademico, politico ed economico, tra i quali lo stesso Panikkar – i quali divennero una consuetudine, sviluppando un confronto sulle tematiche più urgenti della contemporaneità: dal disarmo culturale alla pace, dalla secolarizzazione all'ecosofia e alla decrescita, dal dialogo interreligioso all'alterità e al pluralismo, dal rapporto tra scienza e spiritualità al dolore ed alla povertà del mondo, dalla democrazia e tecnocrazia alla fede. Essi raccontano il continuo reciproco scambio fecondo, il comune impegno sociale ed intellettuale che ha caratterizzato la vita di entrambi. E soprattutto la fede aperta volta a sostenere l'incrollabile speranza nell'essere umano, nella relazione dialogica, vero fil rouge di questo intenso rapporto di amicizia e di amore e del comune cammino spirituale, di cui le lettere sono testimonianza.

E' un libro che fa riflettere sull'amicizia, la cura, la solidarietà umana, la fiducia, la fedeltà, la condivisione, la gratitudine, quei valori gratuiti riferiti all'alterità, che esulano dalla concettualità logica e dalla nota regola imperante del *do ut des*. Una riflessione sulla quale vale la pena soffermarsi perché ormai inusuale, anche alla luce di un altro breve scritto di Panikkar dedicato alla confidenza, nel quale il nostro esordiva parlandone in termini di "fonte di pace" e nel quale si può trovare una chiave alla lettura del carteggio. Nella confidenza con l'altro suo simile, l'uomo, enigma a se stesso, diviene consapevole di sé per effetto speculare. E questo si verifica quando si incontra un amico. Ma questo "se stesso", come afferma Panikkar nella sua analisi fenomenologica, non è quello elaborato dalla semplice riflessione razionale; c'è di più, poiché il campo di coscienza include il sentirsi, e quindi il sentimento. Dimostrazione ne è il fatto che quando ci si sente compresi, quando si può calare la maschera, esporsi, uscendo all'aperto, ci si sente autenticamente se stessi. E di conseguenza ci si conosce alla luce dell'altro.

Ed è in questa dimensione del sentire, in questa "patenza" per usare un termine panikkariano, che appaiono quegli aspetti umani, di cui si diceva, che esulano dall'usuale logica del quotidiano e che questo libro ci offre nell'implicita descrizione di un rapporto amicale autentico e vero basato sullo sguardo che non vede, ossia non giudica, ma che sostiene il riflesso dell'altro.