

# CIRPIT REVIEW

n. 7 – 2018



**Centenario Raimon Panikkar Centenary (1918-2010)**

**Centenary Raimon Panikkar (1918-2010)**

Atti /Proceedings

*Cirpit Colloquium,*  
Florence, June 2018



## **CIRPIT REVIEW**

### **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.)  
Errol D’Lima (Jnana-Deepa Vidyapeeth, Pune)  
Marcello Ghilardi (Univ. Padova)  
Jacob Parappally (Tejas Vidya Peetha Institute, Bangalore)  
Victorino Pérez Prieto (Univ. de La Salle Madrid)  
Giorgio Taffon (Univ. Roma Tre)  
Luciano Mazzoni Benoni (Dir. *Uni-versum*)  
Achille Rossi (*l'altrapagina*)  
M. Roberta Cappellini (Presidente Cirpit)

### **Direttore Responsabile / Editorial Director**

Aurelia Delfino

### **Segreteria di Redazione / Editorial Office**

Francesca Adamo

Gli articoli pubblicati sono sottoposti a procedura di *peer review*

*The published articles are submitted to peer review procedure*

# CIRPIT REVIEW

n. 7 – 2018

**CENTENARIO RAIMON PANIKKAR (1918-2010)**

**CENTENARY RAIMON PANIKKAR (1918-2010)**

Atti del Colloquium Cirpit  
Cirpit Colloquium Proceedings

*Raimon Panikkar e l'Oriente*  
*Raimon Panikkar and the East*

*Florence, June 16<sup>th</sup>, 2018*

FONDAZIONE SPADOLINI NUOVA ANTOLOGIA

A cura di/edited by M.Roberta Cappellini, Giuseppe Cognetti





**CIRPIT REVIEW**

*Intercultural Centre dedicated to Raimon Panikkar*

<http://www.cirpit.raimonpanikkar.it>

[www.raimon-panikkar.com](http://www.raimon-panikkar.com)

*Autorizzazione Tribunale di Milano n. 105 – 03 aprile 2013*



© 2018 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

Via Monfalcone, 17/19 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono: +39 02 89403935

E-mail: [mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)



**Index**

- 7 Editoriale  
9 From the Editors

**Articles**

- 11 **Maria Roberta Cappellini**  
Religion and Dharma and the future of times
- 23 **Giuseppe Cognetti**  
La coscienza storica. Suggestioni panikkariane
- 23 **Fred Dallmayr**  
Sacred Secularity and Prophetism: a tension in Panikkar's work?
- 41 **Leonardo Marcato**  
Elementi panikkariani per una diversa concezione di logos
- 53 **Victorino Pérez Prieto PhD**  
El sentido de la Revelación judeocristiana en Raimon Panikkar
- 63 **Peter C. Phan**  
Raimon Panikkar's legacy for catholic theology
- 71 **Young-chan Ro**  
Panikkar's Cosmotheandric Experience and its Confucian Implication
- 85 **Gaetano Sabetta**  
Raimon Panikkar. The Dharma of Hinduism as Mystical Experience
- 93 **Luigi Vero Tarca**  
La filosofia come religione dell'umanità
- 105 **Luigi Vero Tarca**  
Alcuni insegnamenti di Panikkar: ricordi e riflessioni di un filosofo
- 117 **Paolo Trianni**  
Panikkar filosofo del dialogo: una critica attraverso l'idealismo personalista
- 125 **Michiko Yusa**  
Francis of Assisi, Ramon Llull, Nicholas of Cusa, and Raimon Panikkar: The Tradition of Intrareligious Dialogue

**Appendix**

- 141 **Michiko Yusa**  
Raimon Panikkar Centenary Report from North-America
- 144 **Victorino Pérez Prieto PhD**  
Centenario de Raimon Panikkar en Catalunya,  
España y países de América Latina

## Editoriale

Questo Volume presenta gli Atti del Colloquium “*Raimon Panikkar and the East*” organizzato dal Cirpit a Firenze presso la Fondazione Spadolini Nuova Antologia, il 16 Giugno 2018, in occasione del centenario Raimon Panikkar (1918-2010), insieme ad alcuni contributi relativi a due precedenti Convegni Cirpit tenutisi ad Ascona in collaborazione con il centro studi junghiani Eranos (29-30 ottobre 2016), dal titolo “*Spiritualità e Scienza nella visione filosofica di Raimon Panikkar*” e a Bologna presso la European Academy of Religion (19 Giugno 2017), in occasione della Ex-nihilo Zero Conference, dal titolo “*The religious experience in the contemporary context starting from Raimon Panikkar’s vision*”.

I relatori, studiosi, ricercatori ed allievi diretti di Raimon Panikkar, partecipanti al Colloquium di Firenze, attraverso i loro contributi presentano un quadro pluralistico formato da diverse visioni interculturali ed interreligiose che toccano punti e interrogativi cruciali del pensiero contemporaneo. Un pensiero che si interroga sul futuro dell’umanità: dal versante della storia interpretata secondo i molteplici sensi del tempo, alla spiritualità cristiana e al Dharma hindù, che riportano le religioni ai loro miti e archetipi fondativi; dalle problematiche teologiche inerenti il difficile lascito panikkariano comprensivo delle prospettive giudaiche, cristiane, hindù e buddhiste poste tra secolarità e profetismo, tra olismo sistematico e olismo dinamico, a quelle filosofiche emergenti dall’incontro dell’ermeneutica tradizionale con il Buddhismo Zen ed il Confucianesimo. Per spaziare infine dalla logica del logos alla gnoseologia mistica, dalla fede viva alla fede cosmica, da una prassi liberatoria ad una prassi contemplativa. Quale sarà quindi la religione del futuro e quali i suoi agenti? Forse dobbiamo pensare alla filosofia come religione dell’umanità? Religione e filosofia potranno conciliare la parzialità dell’una con l’universalità dell’altra? La teoria dogmatica o l’astrattezza teorica con la concretezza della prassi, giungendo ad una mutua fecondazione asintotica o continueranno a scorrere parallelamente sui binari dualistici della diversità? Quale tipo di fede sopravviverà, quella umana o quella cosmica, quella laica o quella religiosa?

L’a-dualità di Panikkar non tende a risposte definitive, ma ad indicare un cammino condiviso mantenendo l’orizzonte aperto, il pensiero in fieri e il pathos dell’esperienza vivo; egli invita a trasformare il nostro sguardo intuendo nuovi orizzonti connotati non più dalla logica binaria oppositiva e univoca quanto piuttosto da un processo in costante costruzione tendente ad un’armonia che coniughi e concili paradossalmente l’inconciliabile. Forse la

speranza di un nuovo umanesimo cosmoteandrico reso possibile dalla consapevolezza dei molteplici stati dell'essere umano non più assolutizzati: quello primordiale, quello storico e quello mistico, contemporaneamente presenti alla nuova coscienza della simultaneità o tempiternità, che non si volge ad un passato né si proietta in un futuro, ma vive il presente qui ed ora in pienezza.

Il Colloquium è stato arricchito dalla presenza di alcuni ospiti: la curatrice dell'Opera Omnia, la D.ssa Milena Carrara Pavan, che ha letto e commentato alcuni frammenti tratti dai Diari di Raimon Panikkar (*L'acqua della goccia*, Jaca Book Milano 2018); il Prof. Christian Johnson dell'Università di Salisburgo, che ha relazionato sulle conclusioni del Symposium tenutosi presso la Facoltà Cattolica Teologica di Salisburgo; ed infine il Dr. Adrian Brink della Lutterworth Press, che ha informato sulla pubblicazione del testo *Raimon Panikkar, A companion to his life and thought*, a cura di Peter Phan e Young-chan Ro, in uscita nei prossimi mesi per la James Clarke & Co.

Il Cirpit ringrazia la Fondazione Spadolini Nuova Antologia<sup>1</sup>, nella persona del suo Presidente Prof. Cosimo Ceccuti, per avere generosamente accolto il Colloquium del Cirpit nella prestigiosa sede e nella splendida cornice della ricca Biblioteca. Ringrazia inoltre la Sua Segreteria per la perfetta organizzazione della giornata di studio.

---

<sup>1</sup> La Fondazione Spadolini-Nuova Antologia fu costituita da Giovanni Spadolini nel luglio 1980, con decreto del Presidente della Repubblica Sandro Pertini, al fine di assicurarle la proprietà della "Nuova Antologia", una delle più prestigiose riviste culturali italiane ed europee, nata a Firenze nel 1866. Spadolini, quale storico e giornalista, ne fu Direttore per quarant'anni ed alla sua morte lasciò la Fondazione erede di tutto il suo patrimonio culturale ed immobiliare. Oltre alle preziose collezioni storiche ed artistiche, una menzione particolare spetta alla Biblioteca famosa per il settore della Storia Contemporanea, dal Risorgimento al secondo dopoguerra.



## From the Editors

This volume presents the Proceedings of the Colloquium “*Raimon Panikkar and the East*” organized by Cirpit at the Spadolini Foundation<sup>2</sup> on June 16<sup>th</sup>, 2018, in Florence, on the occasion of the Centenary Raimon Panikkar, together with some contributions related to two previous Cirpit Conferences held in Ascona in collaboration with the Jungian study center Eranos (October 29-30<sup>th</sup>, 2016), entitled “*Spirituality and Science in the Philosophical Vision of Raimon Panikkar*” and in Bologna at the European Academy of Religion (June 19<sup>th</sup>, 2017), on the occasion of the Ex-nihilo Zero Conference, entitled “*The religious experience in the contemporary context from Raimon Panikkar’s vision*”.

The speakers, scholars, researchers and former graduate students of Raimon Panikkar, participants at the Florence Colloquium, through their contributions, presented a pluralistic framework formed by different intercultural and interreligious visions that touch some crucial points and issues of contemporary thought. A thought that questions the future of humanity: from the side of history interpreted according to the multiple levels of time, to Christian spirituality and to the Hindu Dharma, which bring religions back to their foundational myths and archetypes; from the theological problems inherent in the difficult panikkarian legacy including the Jewish, Christian, Hindu and Buddhist perspectives between secularity and prophetism, systematic and dynamic holism, to the philosophical ones emerging from the encounter of traditional hermeneutics with Zen Buddhism and Confucianism. Finally, from the logic of logos to mystical gnoseology, from the living faith to the cosmic one, from a liberating practice to a contemplative praxis. What then will be the religion of the future and what its agents? Should we think of philosophy as a religion of humanity? Will religion and philosophy be able to reconcile the partiality of the one with the universality of the other? Will the dogmatic theory or theoretical abstractness come

---

<sup>2</sup> The Spadolini-Nuova Antologia Foundation was established by Giovanni Spadolini in July 1980, with the decree of the President of the Republic Sandro Pertini, in order to assure the ownership of the “Nuova Antologia”, one of the most prestigious Italian and European cultural magazines, born in Florence in 1866. Spadolini, as a historian and journalist, was Director for forty years and at his death he left the Foundation heir of all his cultural and real estate heritage. In addition to the precious historical and artistic collections, a special mention has to be made to its Library famous for the Contemporary History sector, from the Risorgimento to the Second World War.

to a mutual asymptotic fertilization with the concreteness of praxis, or will they continue to run parallel on the dualistic tracks of diversity? What kind of faith will survive, the human or the cosmic, the secular or the religious? Panikkar's a-duality does not tend to give definitive answers, but to indicate a shared path, keeping the horizon open, the thinking and the pathos of the living experience in progress; he invites us to transform our gaze, sensing new horizons no longer connoted by the oppositional and univocal binary logic, but rather by a process in constant construction aiming towards a harmony that conjugates and paradoxically conciliates the irreconcilable. Perhaps the hope of a new theanthropocosmic humanism made possible by the awareness of the multiple states of the human being, no longer absolutized: the primordial, the historical and the mystical, simultaneously present to the new consciousness of tempiternity, which does not turn to a past nor projects itself into a future, but lives the present here and now in fullness.

The Colloquium was enriched by the presence of some guests: the curator of Opera Omnia, Milena Carrara Pavan, who read and commented on some fragments taken from Panikkar's Diaries (*L'acqua della goccia*, Jaca Book Milano 2018 ); Prof. Christian Johnson from the University of Salzburg, who reported on the conclusions of the Symposium held at the Theological Catholic Faculty of Salzburg in the same month; and finally Adrian Brink from the Lutterworth Press, who informed about the publication of *Raimon Panikkar, A companion to his life and thought*, edited by Peter Phan and Young-chan Ro, due out in 2018, for James Clarke & Co.

The Cirpit thanks the Fondazione Spadolini Nuova Antologia, in the person of its President Prof. Cosimo Ceccuti, to have generously welcomed the Colloquium in the prestigious location and in the splendid setting of the rich Library. Cirpit also thanks its secretariat for the perfect organization of the Colloquium.

## Religion and Dharma and the future of times<sup>3</sup>

Maria Roberta Cappellini  
(CIRPIT President)

*Vita humana symbolica est qui hoc non comprehendit homo non est. (Cardano)*

### Abstract

Starting from the consideration of the conceptual indefinability of the word-symbol Dharma the grounding element of religions, their human invariant representing their uniqueness and plurality – Panikkar establishes a homeomorphic connection regarding the archetype of priesthood present in abrahamic traditions, between the biblical figures of Melkisedeq and Christ, hermeneutically analyzed not in their anthropomorphic reality, but as symbols of the primordial intuition constitutive of the mystical core of faith. This archetype today can represent the foundation of a personal spiritual experience, as well as the meeting point of different traditions.<sup>4</sup> This is especially showed by the offer of bread and wine in its symbolic bearing that according to Ugaritic and Canaanite sources, finds interesting precedents in the Near East. Times are ripe for a new spirit of religion, not exclusively bound to any specialized institution, but also open to a personal path to be adapted to our secular times and to a higher degree of human awareness.

### Introduction

One of Panikkar's basic distinction (but not separation) is between religion and religiosity, strictly connected to the ones between belief and faith, orthodoxy and orthopraxis. Religiosity or Spirituality characterizes our human dimension in its deepness, in its ethos and uniqueness and in this sense precedes every religion intended as confession, dogma or religious institution, without denying any of them.<sup>5</sup>

In particular Religiosity or Spirituality represents the roots of every religion in its primordial aspect of constitutive connective relationship of the human being with the universe (lat.*religare*, link) and it is described by Panikkar in terms of cosmotheandric experience (Earth-Man-Heaven). Since the dawn of times this primordial intuition, this "historical invariant",

<sup>3</sup> The title refers in particular to Panikkar's reflection on the future of religion, in *Religione e Religioni* Jaca Book, Milano 2011, Chap.III

<sup>4</sup> R.Panikkar *Induismo e Cristianesimo*, 54-61, 79-81 (*Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*, 43-50)

<sup>5</sup> R.Panikkar, *Il Dharma dell'India*, Jaca Book, Milano 201743, ff.,(*Espiritualidad Hindu*, Kairos, Barcelona, 2005, 48, ff.)

is expressed by a plurality of symbols, myths and ritual practices defining the plurality of religions in their differences as well as homeomorphic equivalences.<sup>6</sup> By virtue of these two constituents, uniqueness and plurality, religions are incommensurable, but they do not exclude one another, each one revealing an “a-duality”, like the coexistence of the two sides of the same coin.<sup>7</sup>

### **Dharma and Tradition**

These premises are necessary to be introduced into the consideration of the Hindu *Dharma*. Not being a concept, we can try with Panikkar to consider it “the spirit of religion” as its homeomorphic equivalent, intending the word religion according to its Sanskrit etymological radical meaning DHR: grounding. In short the first element, uniqueness, the original and anthropological factor transcendent and at the same time immanent to every culture and religion is the immortal *Dharma*, *Sanatana-Dharma*.<sup>8</sup> Visiting this complex word, Panikkar considers it in its broad meaning of the Latin etymology of *religare*, connecting it to what is affirmed in Mahabharata and more precisely “what joins together and sustains the multiple dimensions of Life: human kind, cosmos and the divine”, i.e. their internal law, the eternal order of the whole reality and consequently the *substratum* of its multiple religious expressions.<sup>9</sup> We can think of an a-dual “tempiternal” *Dharma* with many names, representing what is handed down from generation to generation: *Dharma* comes to figure not only the order, the Law, but also tradition.

Panikkar speaks of tra-dition as something donated to men through generations (again the spirit of religion: *dharma*), distinguishing a *traditum*: the legacy of the past (a doctrine and a hermeneutics), from a *tradendum*: the transmission of something living, a spiritual tempiternal influence from an memorable past, “a *vivencia*”, that offers itself reappearing again and again, in many different times, places and forms, as God’s donation to man, i.e. his christic incarnation. Its actualization takes place in a religious/ritual action *hic et nunc* and implies a succession, an initiation and an act of faith to be realized.<sup>10</sup> This act of living faith, this awareness, interrupts the process of thought and of its interpretations, being constituted by an inner

<sup>6</sup> Cfr. also R. Guénon, *La grande triade*, Adelphi, 1980

<sup>7</sup> R. Panikkar, *Religione e Religioni*, Jaca Book, Milano 2011, Cap. III

<sup>8</sup> R. Panikkar, *Il Dharma dell’India*, Jaca Book, Milano, 2017, 17-23

<sup>9</sup> *Ibid.*, 35-40, 299

<sup>10</sup> R. Panikkar, *Il Dharma dell’India*, 292

acceptance, a participation to something hermeneutically inaccessible, but mystically constitutive.<sup>11</sup>

So to speak of *Dharma* and interculturally connect it to our West Religion, according to the three principles of integration (homogeneity, deepness and tradition), Panikkar applies his “diatopic” hermeneutics, an interpretative method based on the interreligious dialogue, considering not only the distance of space and time and the differences of the mythical and cultural dialogical contexts of understanding and self-understanding, but also some homogeneous elements (meeting points of understanding) allowing communication and connoting a common dialogical level (homogeneity principle).<sup>12</sup> The application of the diatopic hermeneutics requires new horizons of symbolic reading, not being evolutionistic, but a-dualistic, that is joining together logos and mythos, history and divine mystery, immanence and transcendence, universality and plurality.

In order to start this dialogic, imparative practice (term with which Panikkar corrects the dialectical-comparative method) between different and distant cultures, traditions and myths, in the first place it should be considered its basic condition represented by the symbolic language, to which contemporary man has become unaccustomed. The human being is *homo symbolicus*, needing symbols to express deep level realities beyond the most apparent ones and beyond conceptuality (principle of deepness). In this case his reference is constituted by more expanded cognitive modalities and open fields of consciousness – as reported by the Mandukya Upanishad – not exclusively eidetic or conceptual stages of knowledge, but synaesthetic-intuitive ontophanies, states of awareness, previous to the mental stage of separation between the subject and the object.<sup>13</sup>

Given these premises, to correlate *Dharma* to our West perspective of religion means to speak of a symbolic principle, an archetype present in our abrahamic traditions, a meeting point, a connective element, a “homeomorphic referent”, that allows us to establish a religious reflection and dialogue (principle of tradition). Panikkar refers to this archetype through the symbol of Christ, the triadic-trinitarian principle incarnated by Jesus, distinguishing (without separating) the historical Jesus of Christianity – the

<sup>11</sup> *ibid.*, 293-96. And: *Induismo e Cristianesimo*, Jaca Book, Milano 2018, Introduzione 43-62 (*Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*, Jaca book, Milano, 2008, 31-51), and *Cristianesimo. Una Cristofania (1987-2002)*, Jaca Book, Milano, 2016, 636-38 (*La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jaca Book, ed.1999, 82-4)

<sup>12</sup> R.Panikkar, *Induismo e Cristianesimo*, 240-3

<sup>13</sup> R.Panikkar, *La experiencia filosofica de la India*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, 63

Judean descendent of Abraham and the regal ancestry of David – from Christ, representing “the human invariant” previous Abraham (*Gv. 8,58*), preceding, connoting and following Jesus historical figure. This a-dual archetype is to be considered present in humanity since ever, not as an anthropomorphic reality, but as the primordial intuition constitutive of the mystical core of faith made aware. In this sense a uni-pluriversal symbol of faith. Christ is the Christian name that in other religions has different homeomorphical expressions, all concerning what is unknown or hidden, the Mystery that requires “the eye of faith”. This archetype can therefore be considered as the foundation of a personal spiritual experience, as well as the meeting point of different traditions.<sup>14</sup>

This intuition that in Panikkar is expressed in the form of the “cosmotheandric vision” of Reality, in Christian language becomes “Cristophany”, intended as the manifestation of that unique human condition that sees all things in God and God in all things, implying that everything is related to everything. It corresponds to a no-conceptual knowledge, manifesting itself in the immediate appearing of Being to our awareness.”Cristiania” is the word used to describe this existential, mystical experience, considered to be constitutive of every human being, representing the awareness of an invisible dimension.<sup>15</sup> It is known that for Panikkar it is only in the present concrete dimension of existence that the a-dualistic experience of the whole can be founded, reflecting itself in the practice of everyday life. In this sense the encounter with this Christic principle (our deepest identity) can represent the inner encounter with the center of ourselves, which is at the same time the center of reality. That is the reason why this process is considered to activate “the conversion of religion to its origins”, i.e. its *Dharma*, the spirit of religion.

### **Melkisedeq and Christ<sup>16</sup>**

This “gnosis” – which is not intellectual, but represents the concrete inner praxis of reality – is placed well beyond Christianity (history) and Christianism (doctrine), since it is the experience of the kenotic Christ (the

<sup>14</sup> R.Panikkar *Induismo e Cristianesimo*, 54-61, 79-81 (*Il Cristo sconosciuto dell’Induismo*, 43-50)

<sup>15</sup> R.Panikkar, *Cristianesimo. Una Cristofania*, 587, ff. (*La pienezza dell’uomo. Una Cristofania*, 34-35.). See M.R.Cappellini, *La Cristiania di R.Panikkar o dello spirito dei tempi*, in *Cirpit Review* 3/2012, 49-57

<sup>16</sup> The reference here is an essay of mine: Panikkar e Melkisedeq. Un’interpretazione, in *Atrium Studi metafisici ed umanistici*, anno XVIII n.2/2016, 132-150

renunciation, the ego-death) that only a mystical experience can allow to realize; a peak experience of deep awareness, to be considered as the overcoming and not the negation of the conceptual thought. It comes to represent here the core of the mystical dimension (Cristianità) and the possible encounter of religions<sup>17</sup>. And in this sense it is “a way of living the Christian event starting from oneself”, according to the evangelical, ecumenical religiosity traced in Jesus’ mountain speech. The living Christ can be realized and shared by everybody, starting from the inter-intra-religious encounter with our fellow. It is not a universal paradigm or model to be adopted, but a symbol to be spiritually lived, since Christ is “the direct manifestation”(gr. *phaneros*) of divine to the human conscience. And of course it does not concern only Christianity. In this precise sense Cristophany, the experience of Christ, concretely surpasses Christology (the discourse on Christ), even if not denying it, mystically opening itself to the universality of faith and to the dialogue with other faiths.

Panikkar’s words “We no longer want to be just children of Eve, Manu, Israel, Ishmael, but we want to be the Sons of Man”<sup>18</sup> clearly highlight that Christ, “the son of Man”, is not exclusive possession of Christians, as he embodies that tempiternal and uni-pluriversal mystery, anticipated by the biblical Melkisedeq, symbolizing its a-temporal (kairological) archetype. Suffice it to mention some hindu homeomorphic examples, in particular the tempiternal Ishvara or Purusha (human and divine), or the Vedic brahman Sunahṣepa (without father, mother etc.) as well as Manu (the first sacrificer, the Son of the Sun).<sup>19</sup>

In particular the priesthood of Christ in our Western tradition cannot be understood if not connected to its archetype represented by the biblical figure of Melkisedeq. So to assert his Christophany, Panikkar brings the figure of Christ closer to the biblical one, by means of his diatopic hermeneutics, in a sort of interreligious dialogue.

According to our Old Testament tradition the biblical Melkisedeq was “King of Salem, and Priest of the Most High God”, “King of Peace and Justice” – as indicated by his same etymology (the Hebrew roots: *mlk* afferent to kingship, *šdq* to justice and *slm* to peace). Of this primordial King-Priest, devoid of genealogical bonds, which suddenly appears on the

<sup>17</sup> R.Panikkar, *Induismo e Cristianesimo*, 80

<sup>18</sup> R.Panikkar, *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-Uomo-Cosmo*, Opera Omnia, Jaca Book, Milano, 2010, 60. (*Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Cittadella, Assisi, ed.1989).

<sup>19</sup> R.Panikkar, *Induismo e Cristianesimo*, 69 (*Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*, 59)

biblical horizon and just as suddenly disappears, Panikkar's interpretation focuses an aspect related to:

The meaning of the order, of the line, of the way, of the taxis, of the al-dibrāfī, with which God has designated His Only-Begotten Son Priest forever.<sup>20</sup>

In particular he refers to the line of a double priestly order, concerning the Primitive Testament and the Ancient Alliance, that would meet in the Christic figure.<sup>21</sup>

The idea of tradition appears here in its complementary principle of continuity, according to which every innovative process necessarily links to what comes first. This aspect highlights not so much the belonging of Christ to the priestly community of the house of Israel, as the continuity of the primitive priestly line of the Genesiac Melkisedeq (Gn.14,18) with the Christic figure, which is expressly attested in the meeting of Abram with the Priest-King (Gn.14,17-24) when, as the Scriptures state:

Melkisedeq, King of Salem, offered bread and wine; He was a priest of the Most High God and blessed Abram ...Abram gave him the tithe of everything. (Gn.14, 8-20)

These words constitute a central point not only in Panikkar's vision but also in his life, as his diaries reveal (where he declared himself to be priest according to the order of Melkisedeq).<sup>22</sup> They represent also the focus on which the panikkarian interpretation unfolds, because as he explains, Abraham is called to be not only the support of the chosen people, but also the Father of infinite generations – according to the genesiac words: “*all the families of the earth will be blessed in you*” (Gn. 12.3) – through a special link with the rest of humanity, in this case conferred by Melkisedeq's blessing and sacrificial offering.

It is interesting to underline here the connection between the East and

<sup>20</sup> R.Panikkar, *Religione e Religioni*, 171-186 (Meditación sobre Melquisedec” *Nuestro Tiempo IX* (102) Pamplona, Dic.1962, 675-695) The biblical reference here is Matthew's Letter to the Jews (5,1-10)

<sup>21</sup> Cfr. Bagatti-Testa, *Il Golgota e la Croce, Historical-archaeological research*, Jerusalem, 1978, reporting recent discoveries of some archaeological sites on Golgotha where an ancient liturgical substratum regarding the figure of Melkisedeq was found. At this regard also the Christian Ethiopian liturgical tradition attests in this sense ( Nuccio D'Anna, *Melkisedeq*, Il Leone Verde, Torino, 2014, 60-1).

<sup>22</sup> R.Panikkar, *L'acqua della goccia, Diari*, Jaca Book, Milano, 2018, 73.



West traditions as Abraham, the Patriarch of the chosen people, is blessed thanks to the contact with “a pagan”, the uncircumcised and unknown priest who probably came from Mount Carmel, the sacred place of the Canaanites, who in some way symbolically represented the continuity of the priesthood from the origins. And in particular, the offer of bread and wine according to Ugaritic and Canaanite sources, in its symbolic bearing finds interesting precedents in the Near East, where wine represented a ritual element in the ceremony of enthronement of the Sovereign during the annual festivals of cosmic renewal. The vegetable sacrifice also recalls the Genesis myth of creation, the time of the origins which is linked to Melkisedeq’s priestly templar function, as well as to Christ’s eucharistic sacrifice, containing the ontological value of the “divine qualities” of justice and peace, a prototypical condition of the sacred right of kingship and of the ritual activity of the priesthood of El Elyōn.<sup>23</sup> Therefore this first blessing would represent the original and universal priesthood of humanity as “eternal order” (*sanatana dharma*), linked to an indissoluble bond with God.

In this sense Christ is not considered by Panikkar as the founder of a religion, but as the Highest Priest of the New Testament who, on Melkisedeq priestly line, assumes in the New Alliance the priesthood of the Old Testament (Abraham’s) and of the Primitive one (Adam’s), becoming a bridging archetypical figure of mediation between the Absolute and the relative, between traditions of East and West, in this sense representative of the all-encompassing divine blessing (Grace) – and consequently the expression of a uni-pluriversal awareness present since the dawn of humanity up to our secular times.<sup>24</sup>

### Some considerations

Leaving aside for the moment the existing critics of Christocentrism regarding this complex and not easy panikkarian a-dualistic mystical position, there’s a philosophical question that can be asked: in what sense can Panikkar break the myth of universality in some way by reaffirming it?

Critical towards universalism as that “typical tendency of the western myth from the origins of the Greek philosophy to the process of current globalization” – according to his well known vision that no theory nor concept can be called universal because rationality cannot exhaust reality – he breaks this west universal myth, basically distinguishing between content and function. Differently from the universality of content, the universality

<sup>23</sup> Nuccio D’Anna, 67, ff.

<sup>24</sup> R.Panikkar, *Induismo e Cristianesimo*, 83 and *Religione e Religioni*, 178-9

or better the analogy of function is praxically expressed through the “homeomorphic equivalents” as it is clearly showed in this hermeneutical context, considered accordingly to both historical and archetypal aspects. The philosopher adopts the term: “homeomorphic equivalences” to indicate the differences in similarity, i.e. the “analogy of function”, that in this way is referred to orthopraxis and not to orthodoxy, without denying it. So in our case it can be stated that each religion would appoint and experiment the same priestly principle but in different forms, according to different “homeomorphic” aspects regarding the priest’s function, mediator between Earth and Heaven.<sup>25</sup>

But there’s a further more central question that could be raised: “what is the present meaning of this priest figure?” Panikkar speaks of a man symbol of Life, animated by a strong dharmic spirit, not tied to a specific institution or group, or particular religious vision, even if initiated to his specific religious confession, but strictly devoted to his vocation and more freely participant in the Order of Melkisedeq, who is without genealogy.<sup>26</sup>

Without entering in theological or doctrinal issues, that are beyond these observations, we could then consider the Christic figure symbolically referred to the tempiternal and uni-pluriversal priesthood of Man, in a quite more original (primordial) dimension (*Dharma*), if compared to the historical doctrinal Christian vision (product of our western culture), since in this case it is based on the rediscovery and conversion (*metanoia*) of our religion to its roots (religiosity) and since its aim wouldn’t be to build a new religious system, but to give life to a new spirit that is old and new (the new innocence). In one word: it is the spirit of Religion (*Dharma*) that appeals our constitutive religiosity. Consequently Panikkar’s vision reveals a different idea of priesthood to be researched in its traditional roots and adapted to our secular times and to a higher degree of human awareness, substantially moving from the consideration of a clerical church and its “moral agency” to a prophetic one.

The horizon of this vision had already been opened by the Second Vatican Council and by “its christological revolution, based on the recuperation of the idea of *kenosis*, of the historical figure of Jesus Christ and of its soteriological aspects.”<sup>27</sup> In this sense Panikkar used to say that our times are ripe, tracing an archetypal line able to renew the deepest value of human religiosity, depending on our capacity of *recherche*, made

<sup>25</sup> R.Panikkar, *Il dialogo interculturale e interreligioso*, Jaca Book, Milano, 2013, 39-40 (*Il dialogo intrareligioso*, Cittadella Editrice, 2001, 49-50).

<sup>26</sup> R.Panikkar, *Religione, Religioni*, cit., 249-52, *L’acqua della goccia, frammenti dai Diari*, 73

<sup>27</sup> R.Panikkar, *Cristianesimo Una Cristofania*, 581. (*La pienezza dell’uomo, Una cristofania*, 27).

of knowledge, deep experience and transformation. An art of living our uniqueness (divinity) here and now. A way that cannot be known except making it through renunciation (the kenotic Christ, which is the ego-death, a very crucial point to realize); in particular the renunciation to the spirit of our times, necessary to open ourselves to another one: the spirit of deepness, the knowledge of the heart, to bring out our hidden dimension, “the unknown Christ”, our divinity, that’s to say our humanity. He called this process *Cristianità* and addressed it to every human being according to the idea that the church, as a people, through the *sacramentum* of baptism, is a priesthood in Christ, by which (13) a direct access to God is possible through faith (Ex. 19.6, 1Pt. 2.5.9, Apc.1.6; 5.9-10; 2 1.6.)<sup>28</sup>

In this sense *Dharma* could be considered as the pivot of this *metanoia*, the revolution of the deepness (of human attitude and action) regarding the basic passage from belief to a living faith, from orthodoxy to orthopraxis, from religion to spirituality. Indeed this “lay revolution” first actuated by Jesus-Christ, who was born and dead layman<sup>29</sup>- born in a non sacred place: a cave (not in the Levi tribe) and dead in the most desecrating way on a cross like a slave, – has inaugurated another dimension of the sacred (the emptiness/purity of one’s heart, Mr. 7,14-23), and a new time of faith. For these reasons the newness of his Gospel doesn’t lay in sacred sanctuaries but into the heart of history and of human being. His evangelical words “Follow me” (Mr. 1,16-20), invite us to walk the streets of life bearing our witness of his agapic message (“Panikkar’s inculturation”), each one assuming one’s risk and responsibility. “Why do not you judge for yourselves what is right?” were the words with which Jesus addressed the crowd according to Luke (12,54-7), marking a fundamental passage from the primacy of authority to the primacy of conscience (“the Magisterium of the poor”), as we can find in Vatican Council II (*Lumen Gentium* n.316). This has undoubtedly marked another transition: from a teaching Church to the Church of God’s people (who are on the way), being based on a rediscovery of the values of the primitive, pre-constantine Church,<sup>30</sup> and also beyond the two thousand years of Christian-“ism”, as the symbolic figure of Melkisedeq has shown us.

<sup>28</sup> R.Panikkar, *Cristianesimo La Tradizione Cristiana (1961-1977)*, Jaca Book, Milano, 2015, 220

<sup>29</sup> R.Panikkar, *Induismo e Cristianesimo*, 74 (*Il Cristo sconosciuto dell’Induismo*, 66).

<sup>30</sup> Fabio Masi, *Un viandante sulle tracce di Dio, frammenti di un cammino*, Ed.Piagge, Firenze, 2016,15-7, 26-41

## Conclusions

Under this perspective the essential question that could be asked: “Given these premises why then Jesus’ atonement and crucifixion?”, finds its natural answer in this deep revolution of attitude and action, in this concrete sacrificial *metanoia* of agape (Christ donating his life for others to be).

Also this same instance, under another perspective, could undoubtedly be related to the crucial, biblical episode of Abraham’s sacrifice of his son Isaac. Apparently a paradox. In both cases in fact (of Jesus and of Abraham) we could speak of “the great scandal of religion”. As well expressed by Kierkegaard’s pathos – described as the “passion of thought” exceeding the limits of reason – it is evident that “the supreme paradox” requires the jump into the void (“the dark night”) of faith, awakening its inner, we could add, archetypal memory.<sup>31</sup>

In this regard we also would like to analogically remember some meaningful words from Jung’s Red Book, where he appealed to humanity recommending to set aside the spirit of our times and to open ourselves to the spirit of the deep (abode of the knowledge of the heart, remembrance), abdicating to every model, by simply surrendering to life:

The spirit of the profound has taken away my reason and all my knowledge to put them at the service of the inexplicable and of the paradoxical (...)<sup>32</sup>

Also we can find here the reference to another type of faith (*kenosis*), not comparable to belief, that opens another field of inner knowledge made of awareness. In this sense the case of Abraham’s acceptance of God’s request to sacrifice his son, as well as the Christ’s interrogative words on the cross “*Eli, Eli, lemà sabactàni?*” (“My God, my God, why have you abandoned me?” Mt.27, 39-46) can represent their heart annihilation, paradoxically confirming their jump into the trusting of faith. According to Kierkegaard as well as in the case of Panikkar in fact, it is still a question of placing ourselves within a philosophy of *pathos*, to understand this intuitive jump.<sup>33</sup> Not only the *Pathos* referred to the Greek etymology of *paschèin* (sufferings, suffering), as indicated by Aristotle, but also referred to the ancient Greek *thaumazein* (*thauma*), i.e. the ancestral dismay (Severino<sup>34</sup>), the anguished

<sup>31</sup> Soren Kierkegaard, *Briciole Filosofiche*, Queriniana, Brescia, 1987, 108-11

<sup>32</sup> Adriano Fabris, *Eranos Books*, 2009-11, Ascona, 706-71

<sup>33</sup> On the philosophy of pathos see my articles: Panikkar’s intra-inter-dialogical philosophy: imparative vs.comparative? in *Cirpit Review* 5/2014, 47-55 and Hermeneutics and the empeiria of the soul, in *Philosophy Study*, Vol.6/2016, 486-495.

<sup>34</sup> <http://laboratoriosandrucci.blogspot.com/2016/09/emanueleseverino-uno-dei-principali.html>

and at the same time astonished human gaze on life, driving us to our inner attitude to com-passion, able to share the same destiny with our fellow.

Concluding we could agree with Panikkar's words when he affirmed that the problem of the future of religion is not the religion of the future, underlying the western religious question of inadequacy between theory and religious practice.<sup>35</sup> A gap that has produced a shift from the Temple to the road, from the sacred rites to a secular praxis, from obedience to the institutions to the initiative of consciences. Today's shift concerns religious-social-humanitarian problems like hunger, war, injustice, totalitarianism, as well as cultural and spiritual ones. But this shift also shows how religion continues to constitute the encompassing myth of life and the horizon of human activities:

It is not a matter of new religions of the future, but of a new experience of the religious dimension of existence. This is the place of change.<sup>36</sup>

In this sense the religions of our nihilist age perhaps won't be overcome by secularization, acquiring a more authentic and deepest sense (archetype), to the extent that their religious institutions will be able to reorientate their spiritual directions, listening and welcoming the secular voice, the spontaneous and powerful impulse of the charisma of faith of God's people, simply accepting the common path of their living faith as the highest sense to follow and humbly share.

---

<sup>35</sup> R.Panikkar, *Religione e Religioni*, 235-6

<sup>36</sup> *ibid.*, 242



## La coscienza storica. Suggestioni panikkariane.

Giuseppe Cognetti  
*Università di Siena*

### Abstract

Ciò che oggi, in un tempo in cui violenza, ingiustizie e guerre sono diffuse su tutto il pianeta, cominciamo a comprendere, aiutati dalle scienze cognitive, dalle psicologie del profondo, dalla fisica e dalla genetica è che non siamo solo un'esistenza storica, che il *mito* moderno della Storia è finito.

Siamo legati alla vita della Terra, ai cambiamenti del clima, all'universo in generale, ai ritmi del nostro corpo, a istinti e pulsioni, molto di più di quanto l'uomo storico potesse immaginare. E torna anche, in una nuova figura, anni luce distante dalle Chiese, il Divino. Si delinea all'orizzonte un nuovo umanesimo la cui cifra non può più essere solo la ragione, né la ragione storica: a fronte della caduta di tutti gli idoli, progresso, civilizzazione, benessere per tutti, società giusta e senza classi etc., solo l' *amore* ci salva dal nichilismo e ci permette ancora di dire sì alla vita.

All'incirca nel III millennio a.C., con la scrittura e il passaggio dal villaggio alla città, comincia a emergere una coscienza del tempo che non elimina ma supera e compensa la precedente, e, fin dalle antichissime *meridiane*, sostituisce il sole con l'orologio. Sorge il tempo storico: esso si declina come *spinta verso il futuro* che lo differenzia dal tempo della natura senza storia (qui Hegel è esemplare); la precomprensione sottesa è la credenza che il futuro porterà pace, giustizia, pienezza, sicurezza, *libertà* (si ricordi il "sol dell'avvenire" della mitologia popolare marxista). La meta finale esige che si lotti contro tutto ciò che può ostacolarne la conquista, contro tutto ciò che è creduto antagonista: nasce l'opposizione dialettica alla natura che si dispiega in un divenire inteso come civilizzazione, passaggio alla *cultura*, processo in cui "chi si ferma è perduto", perché occorre a tutti i costi redimere la temporalità dalla sua frustrante indefinitezza. Che si tratti della vita eterna promessa dalle religioni, dell'Impero che unificherà i popoli, della società senza classi o del progresso tecnologico, la pienezza umana è sempre *oltre*, non qui ed ora: bisogna andare sempre avanti, conquistare lo spazio, navigare alla ricerca delle Indie, fare sempre nuove guerre, conquistare sempre più spazi per il mercato, insomma in qualche modo trascendere il tempo.

La coscienza storica è imperniata sul bisogno di *trascendere*, superare, andar fuori, accumulare esperienze di ogni tipo; l'uomo pre-storico tende

a una forma di *immanenza* che gli fa preferire vivere il presente in quanto continuità col passato, più che come attesa del futuro, e quindi essere più *spettatore* che *attore*. È noto come ancora oggi nei paesi del Sud una famiglia possa dar via tutte le proprie risorse o indebitarsi a vita pur di garantire a una figlia un matrimonio fastoso: è *quel momento* che va vissuto con la massima intensità e pienezza possibile, è esso che, in sintonia con un'un'usanza tradizionale immemorabile, dà senso all'intera vita, non c'è un calcolo sul futuro. È una questione di una diversa antropologia, non di primitivismo e ignoranza. Il sistema della dote in India è un caso tipico.

Anche la resistenza alla "modernizzazione" di molti popoli "non sviluppati" non ha nulla a che vedere con una presunta mentalità "primitiva", anche quando si presenta come ostilità agli indubbi vantaggi che la tecnologia procura al vivere quotidiano, ma piuttosto segnala un meccanismo di difesa identitaria, la volontà di difendere un ritmo di vita sconvolto da una coscienza del tempo a loro estranea. D'altra parte è noto che in Occidente la spaventosa accelerazione del tempo sta producendo stress e disastri fisici e psichici di ogni tipo.

La storia biblica di Esaù e Giacobbe mostra nel primo quasi un archetipo dell'uomo pre-storico, che trova il senso nel mangiare *qui e ora* un piatto di lenticchie, e nel secondo l'albeggiare della coscienza storica nel mondo semitico: egli comprende Abramo che lascia Ur per la terra promessa, il Regno che deve ad-venire, una nazione da costruire... nel futuro.

Un celebre testo evangelico sembra ritrovare la trascendenza non temporale, incardinata per Esaù nel simbolismo del cibo (che nei *Veda* è esso stesso *Brahman* !):

"Non affannatevi dunque per il domani, perchè il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena" (*Mt. VI,34*).

L'intero passo, da VI,25, è una critica della coscienza storica. Anche la nota favola di La Fontaine sulla formica e la cicala illustra bene la differenza di approccio: ancora adesso nei villaggi indiani è problematico far passare l'idea del risparmio, che è ovviamente cosa molto ragionevole se la vita è vissuta con un'ottica prevalentemente economica e se in vecchiaia ho bisogno di denaro per far fronte alle mie necessità più che di figli o nipoti che si prendano cura di me. D'altra parte la coscienza storica ha costruito un mondo in cui è impossibile rinunciare a pensare in termini di futuro (cfr. la centralità del *credito* nell'attuale ordine economico) anche nei più piccoli dettagli della vita quotidiana: ho scadenze mensili, bimestrali, annuali, per pagare bollette, tasse, restituire una somma, iscrivere i figli a scuola etc.

L'intera scienza moderna si fonda sull'abilità nel *controllare* attraverso la previsione, il sapere come le cose accadranno nello spazio e nel tempo:



*reale* è quanto può disporsi nella griglia spazio-temporale, e quindi si connota come un *fatto*, che diventa un fatto *storico* se accaduto nel passato. Solo la centralità della coscienza storica ha potuto immaginare che Gesù è tanto più vero quanto più se ne può accertare la consistenza fattuale, “terrena”, diversamente da quanto si riterrebbe nella cultura hindu, dove un Krishna perderebbe invece la sua realtà se venisse descritto solo come una figura storica <sup>1</sup>.

È un grande merito della ricerca etnologica aver mostrato che il trascendentalismo kantiano non illustrava affatto una struttura pretesa universale della razionalità, incardinata dappertutto in spazio, tempo e causa, e che c'erano modalità mitopoietiche del tutto differenti di intendere queste nozioni, estranee all'orizzonte disegnato dalla coscienza storica e dal progetto scientifico della modernità.

L'uomo storico si autorappresenta illusoriamente come svincolato dal divenire cosmico-naturale, il mondo umano *supera* freddo e caldo, giorno e notte, pioggia e siccità, si erge oltre le stagioni e il clima, demitizza la natura (la weberiana *Enzauberung der Welt*), la soggioga e la domina, usandone il potere per i suoi scopi. Non ci sono più spiriti, angeli, orchie, demoni, fate, ninfe, sirene ed elfi, anche se la coscienza storica non ha potuto e non può impedire il ritorno del rimosso e lo sviluppo delle psicologie abissali (il Novecento è il secolo della psicologia e delle pulsioni...) con al centro l'irrazionale e l'inconscio. Può far finta che non esistano altre dimensioni oltre quella storica, può esorcizzare con la ragione le forze oscure che si agitano nella psiche immaginando, per es., che dietro guerre e violenze ci siano sempre cause storico-culturali, ma non può “scomunicarle”, per così dire, ontologicamente.

La scissione dell'atomo, con la fine della vecchia credenza che il mondo si reggesse su elementi permanenti, ha reso le cose inaffidabili e ha portato con sé l'esplosione della coscienza storica. Il declino di ogni “fondamento”

---

<sup>1</sup> Molti si sono dati da fare, pensando onestamente e in buona fede di rendere un servizio alla causa cristiana, per dimostrare l'esistenza storica di Gesù e la storicità dei Vangeli (cfr. per es. in Italia i noti libri del pubblicista e studioso Vittorio Messori, *Ipotesi su Gesù*, SEI, Torino 1976 e *Inchiesta sul Cristianesimo*, SEI, Torino 1987). Se costoro si affannassero a spiegarlo ad un hindu di fede *vaiśnava* – il vaishnavismo è, insieme allo shivaismo e allo shaktismo, una delle tre più importanti “religioni” dell'induismo, affine al cristianesimo per l'enfasi posta su Vishnu come Dio personale (soprattutto sulla sua incarnazione Krishna, il protagonista della *Bhagavad-Gita* e sull'amore e la devozione che legano a Lui i fedeli -, costui non solo rimarrebbe indifferente ma addirittura riterrebbe Gesù, proprio perché storico, non degno della sua fede. Se invece affermiamo che Krishna è un personaggio non storico, quindi per noi “mitico”, cioè irreali, l'hindu lo interpreterà come divinamente e archetipicamente reale, *molto più reale* di Gesù.

rende impossibile una *Entwicklung*: un binario solido, appunto un “fondo”, un “letto” in cui si dispieghi quanto era implicito in un Inizio, non c’è più.

Ma la crisi della storia e soprattutto della convinzione che il dominio occidentale del mondo, economico e tecnologico, rappresenti il culmine di un processo che Hegel identificava col cammino glorioso della Ragione, e che anche Marx in termini differenti assolutizzava<sup>2</sup> ha anche altre motivazioni.

La crisi della convinzione che l’esistenza storica sia il destino dell’essere umano consiste propriamente nel fatto che l’epoca del dominio della coscienza storica oggi ci presenta uno scenario *disperato*, di cui i settemila bambini che ogni giorno muoiono per mancanza di cibo e di cure mediche adeguate sono per i paesi ricchi un ammonimento terribile che ricorda quello di Fra’Cristoforo a Don Rodrigo nei *Promessi Sposi*: “Verrà un giorno...!”

Scriva Panikkar:

Non c’è realmente nessuna possibilità di “sviluppo” per le masse affamate che costituiscono oltre la metà della popolazione mondiale. Non c’è nessuna consolazione per i milioni di persone che sono state mentalmente e fisicamente handicappate dalla cattiva nutrizione. Né si può rispondere proclamando che la tecnologia moderna può superare tutti questi fallimenti quando *di fatto* essa non può alleviare l’attuale scandalosa situazione di quanti sono nel frattempo sue vittime, e non risolve tutti i problemi che potrebbe (utopicamente) risolvere. Ma il peggio è che la gente ha perduto ogni speranza che il destino dei suoi figli sarà in qualche modo migliore. E questo senso comune prevale<sup>3</sup>

Ma anche la speranza di una vita migliore *dopo* la morte è tramontata, e il suo carattere alienante è oggi riconosciuto da moltissimi. E *qui ed ora* che la vita va vissuta. Ma è anche convinzione diffusa che l’attuale corso del mondo, dove i ricchi diventano sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri, è inarrestabile, pena un aumento del caos.

Le nostre economie collasserebbero, se fermassimo la produzione delle armi, che alimentano il 60% dell’economia dei paesi cosiddetti “sviluppati”, con conseguenze enormi per la nostra “civiltà”, e d’altra parte oggi siamo consapevoli che il neoliberalismo dominante farà prosperare solo individui, gruppi, classi, singole nazioni, ma non tutti i popoli. Fintantoché ci saranno mercati vantaggiosi: quando la povertà delle grandi masse del mondo ridimensionerà il mercato e abbasserà i profitti, la nostra economia esploderà. L’eclisse dell’ *humanum* nell’economia, la terribile speculazione sui bisogni

<sup>2</sup> “*Die Geschichte ist unser Eins und Alles*”, cfr. *Deutsch-Französische Jahrbücher* hrsg. von Arnold Ruge und Karl Marx. Paris 1844., 176.

<sup>3</sup> Cfr. Panikkar, *La fine della storia: la triplice struttura della coscienza umana del tempo*, in R. Panikkar e al., *Quaderni di psicoterapia infantile*, n.10, Borla, Roma 1984, 60.

elementari, che non dovrebbero essere soggetti alle “leggi” economiche, inventate dalla mente umana e proiettate in un cielo “oggettivo”, il tentativo di reintrodurre una dimensione relazionale mistificante perché interamente finalizzata a incentivare gli acquisti (cfr. pubblicità etc.), sono fra i sintomi più inquietanti di un “rovesciamento” simbolico propriamente “satanico”.<sup>4</sup>

Esso è visibile anche nell’idea di una “crescita” indefinita, di uno sviluppo illimitato, di un andare sempre “avanti”, la vecchia infinità divina traspunta sul piano materiale, dove alla qualità dell’evoluzione spirituale si sostituisce la quantità dello sviluppo economico, che presto diventa canceroso, e tuttavia non può essere fermato se non con una trasformazione radicale dei rapporti di produzione, la fine del capitalismo, che un tempo era, nella visione marxiana della storia, una certezza “scientifica” e “oggettiva” (benchè pessimisticamente ridimensionata nell’ultimo Marx); poi, crollato rovinosamente il mito, la residuale speranza incardinata nella soggettività rivoluzionaria.

Questa speranza è ormai alle nostre spalle, e l’alternativa sembra oggi essere una catastrofe o una dittatura planetaria, perché l’*impasse* della coscienza storica consiste proprio nel venir meno del futuro come orizzonte aperto in cui i problemi odierni, sia pure asintoticamente, verranno risolti. Il modello mitico di un tempo infinito è stato smascherato: non siamo in grado di lavorare per la sicurezza dei nostri pronipoti. I limiti dello sviluppo, la saturazione dei mercati, l’impossibilità di controllare l’enorme complessità della realtà attuale rappresentano una ipoteca sul futuro che di fatto è una ferita mortale per la Storia.

La differenza fondamentale fra le culture tradizionali e quella moderna è che nelle prime l’economia non è un valore assoluto, ma solo un aspetto, senz’altro importante, dell’ordine umano (il *dharma* hindu, che prevede *artha* come uno dei quattro scopi della vita). La modernizzazione, e poi la globalizzazione, hanno distrutto l’autosufficienza di quelle culture e introdotto il profitto, e quindi lo sfruttamento su larga scala dell’uomo sull’uomo, che però oggi in quanto profitto globale entra in contraddizione con se stesso. Non solo i mercati cominciano a esaurirsi a fronte della miseria di miliardi di esseri umani, ma si allargano vistosamente le sacche di contestazione anche dura del sistema (cfr. populismi, sovranismi, neofascismi etc.) e il problema dell’ambiente e dell’energia consumabile diventa vieppiù drammatico. Eppure il denaro rimane un assoluto, la competizione sociale aumenta con effetti ormai devastanti di disintegrazione inarrestabile, la politica è interamente asservita agli interessi dei grandi gruppi economici e della tecnologia.

---

<sup>4</sup> Si leggano su questo tema gli ultimi capitoli di René Guénon, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Adelphi, Milano 1982. Si veda anche il mio *L’età oscura*, Mimesis, Milano 2014.

La svolta che occorrerebbe è quindi direttamente legata al potere attualmente detenuto dall'ideologia tecnologica e pan-economica, che sta portando per es. paesi come l'India a sperimentare conseguenze devastanti per la maggioranza della popolazione, nonostante un aumento del benessere e delle opportunità per pochi.<sup>5</sup>

Dal punto di vista teorico, è innegabile che la suddetta ideologia sia intimamente collegata con quel tipo di coscienza storica che in Occidente si è declinata nei termini dei tre monoteismi e poi in chiave hegel-marxista.

Ne è prova il fatto che i tentativi di "coscientizzare" le masse sfruttate del mondo, i "dannati della terra", sono volti a farli passare dallo stadio preistorico ad una mentalità storica (attraverso l'alfabetizzazione) e a incitarli a diventare protagonisti e autori del loro "destino" per liberarsi dell'oppressione. Salvo poi dolorosamente scoprire che la storia l'hanno già scritta altri per loro!

Se si acquisisce una consapevolezza integrale, libera dal mito della storia, si comprende agevolmente come la paura di una terza guerra mondiale (nel futuro vicino o lontano) e di un disastro atomico riguarda gli abitanti agiati del primo e del secondo mondo, ma non certo gli affamati o i bambini siriani o i milioni di profughi dai paesi in guerra o i migranti chiusi nei lager, per i quali quel cataclisma è già avvenuto! Come da tempo sostiene papa Francesco, *la terza guerra mondiale è già cominciata*, e con ogni probabilità l'esito atomico sarà solo l'ultima fase di un dramma che non è più solo, come affermava G.Myrdal, il "dramma asiatico", ma una tragedia planetaria. Gli indici vanno oggi tutti in questa direzione!

Nel contesto descritto, per taluni aspetti angosciante, stanno emergendo, e non solo al livello individuale, i primi tratti di una *coscienza trans-storica*.

Il sogno delle "magnifiche sorti e progressive" si è rovesciato in un incubo, perché gli uomini oggi si rendono conto che credere di "fare la storia" era un'illusione: i messianismi di qualsiasi matrice sono falliti, la sopravvivenza della specie è un compito urgente e le democrazie fanno acqua da tutte le parti, e c'è il rischio molto reale che ritornino le dittature. In questo scenario si consolida la convinzione che il significato della vita *non sta nel futuro*, nel lavorare per l'avvento (chi sa quando) di una società diversa e migliore o nel trasformare la natura ma nel *vivere qui ed ora* con la massima intensità e profondità.

L'emergente coscienza trans-storica, che è stata sempre presente nelle speculazioni dei metafisici e nelle esperienze mistiche, oggi si diffonde senza affatto annullare le altre due forme di coscienza. Non si tratta di sottrarsi ai

---

<sup>5</sup> Cfr. David Smith, *Induismo e modernità*, Bruno Mondadori, Milano 2003. Anche Raimon Panikkar, *L'utopia concreta. L'astuzia di Indra*, Jaca Book, Milano 2016.

tentativi di migliorare il mondo, ma di non farsi illusioni (appunto porsi fuori dal mito) e lavorare nel quotidiano in vista di un'alternativa radicale (l'"altra cosa" del filosofo e maestro indiano Aurobindo) la cui condizione decisiva è la *metanoia*. Gli attuali movimenti per la pace, per il ritorno alla terra, per la salvaguardia dell'ambiente, per il disarmo, i milioni di praticanti di arti psico-fisiche orientali, coloro che si avvicinano alle spiritualità tradizionali, i vegetariani e i vegani, sono, anche come fenomeno di moda, il segno di un profondo cambiamento di mentalità *versus* il trans-storico, possibile solo nell'Occidente avanzato, che dovrebbe nutrirsi di una spiritualità basata sul definitivo superamento dei *monoteismi* e incardinata in un orizzonte *advaitico*. Una consapevolezza pluralistica, *a-duale*, permette di intuire la sacralità del secolare <sup>6</sup>, cioè l'indissociabilità di Essere e Tempo e *insieme* la non esauribilità dell'Essere nel Tempo. L'Essere è "più" e "altro" dal tempo, ma occorre dimenticare i vecchi schemi protettivi: non c'è un'eternità "dopo" il tempo, non c'è un'intemporalità "altra" dalla temporalità, la realtà è *tempiterna*. Senza fare quest'esperienza oggi è pressochè impossibile uscire dalle secche in cui l'umanità si è arenata, resistere all'impatto dei problemi che la modernità ha creato. E qui aiuta la mistica, non quella dei "fenomeni", ma quella della visione cosmoteandrica e dell'esperienza di un tempo non lineare, in cui le tre "estasi" sono contemporanee, in cui non c'è una "creazione" divina come evento situato nel lontano passato (credenza molto popolare) ma un intreccio appunto tempiterno fra "creazione" e "conservazione" del mondo (la *creatio continua*). Se si coglie il nucleo filosofico di queste formulazioni teologiche, ne risulta che il senso e il compimento della vita di ciascuno non sono legati al compimento del futuro storico della nazione cui appartiene, o della sua razza, o dell'intera umanità.

C'è una relativa *autonomia* degli esseri dai binari storici: come direbbe la tradizione hindu, il fine della mia vita è la distruzione di tutti i *karma* che ancora mi collegano al flusso del *samsara*, a *kala*, il tempo come divenire irredimibile. Oggi sono salvato, non quando avrò realizzato un compito storico, anche se, per es., nella visione tradizionale hindu e nella dottrina dei *purusartha* uno degli scopi della vita è *dharma*, assumersi nello spazio-tempo le proprie responsabilità sociali, politiche etc.

Occorrono alcune precisazioni. La cosmologia dell'uomo pre-storico, che vive sì nella natura ma ha bisogno anche di distanziarsene per non soccombere, genera alla lunga una duplicazione del mondo: si vive l' *hic et nunc* venerando il passato e in vista di ottenere in un altrove (il *mondo vero* di

<sup>6</sup> Cfr R.Panikkar, *Culto e secolarizzazione*, in *Opera Omnia*, vol.IX/1, Jaca Book, Milano 2008, 327-432.

Nietzsche) la pienezza e la salvezza. La filosofia platonica è un'espressione quasi archetipica della dialettica della coscienza pre-storica. L'uomo storico ritira la proiezione e sostituisce il futuro al mondo vero, ma alla fine anche questo movimento si rivela *illusione*. La coscienza trans-storica si incentra in un presente che non è più né mera continuazione del passato né preparazione o attesa del futuro, astrazioni della mente proiettiva. La filosofia buddista qui è esemplare: tutti i *dharma* sono momentanei (*ksanavada*), per entro una realtà discontinua (come oggi nella fisica quantistica) dove il tempo è una nostra creazione e l'unica realtà è l'istante creativo. "Storia" è qui propriamente l'immenso campo di quanto rimane del nostro agire qui ed ora, ma il significato della vita non sta nel *fissarsi* alla piana alluvionale, bensì nel riscattare l'inautenticità di un vivere fra ricordi del passato e aspettative del futuro (quindi in un *ex-tendere*) attraverso un *in-tendere*, aderire al momento con la massima intensità e profondità, sottraendosi all'heideggeriano *Dasein zum Tode*. Dice il Cristo al buon ladrone: "Oggi sarai con me in Paradiso": non c'è un domani storico o escatologico che darà finalmente senso al mio *e-sistere*, non c'è un'eternità *dopo* il tempo, un *sistere* liberandosi dell' *ex*.

*Nirvana* e *samsara* sono uno, purchè non mi appiattisca sul *samsara*, non "accumuli tesori che i tarli rodono", non mi *attacchi* alle cose, sia fedele a me stesso, trovi nel quotidiano la "perla preziosa", scelga il "pesce grosso" del vangelo di Tommaso. Si tratta di trasformare il senso stesso del morire, non con l'ennesima proiezione pacificante ma illusoria sul futuro (l'immortalità come ricordo che di me, del mio ego, avranno i posteri), ma superando la morte, possibile solo con la "crocifissione" dell'ego. Questo è il trans-storico, andare oltre l'ossessione della storia, vivere *insieme* storicamente e metastoricamente, sottrarsi alle dicotomie (realtà-apparenza, terrestre-celeste, noumeno-fenomeno, materia-spirito etc.), entrare nell'esperienza *mistica*.<sup>7</sup>

È interessante che la nuova coscienza trans-storica in varie forme emerga nel primo e nel secondo mondo, dove la disumanizzazione operata dal paneconomicismo e dalla tecnocrazia è al culmine e un numero crescente di persone, spesso confusamente, mostra di avvertire imperiosamente l'esigenza di quel che si è chiamato "nuovo umanesimo".

Le società pre-industriali, ad est e a ovest, tendevano ad una coscienza non-storica, le *elites* delle società dove è in corso la modernizzazione (soprattutto vastissime plaghe dell'Asia e dell'Africa) tentano di introdurre nella psiche della gente la coscienza storica, imprescindibile peraltro anche per le lotte

<sup>7</sup> Ha scritto Jacob Böhme "L'uomo... per il quale il tempo è come eternità, e l'eternità è come tempo, è liberato da ogni sofferenza". Cfr. *Christosophie, oder Weg zu Christo* (1624); trad. it. *La via verso Cristo*, Laterza, Bari 1933

contro la corruzione, lo sfruttamento etc., mentre le società post-industriali si aprono verso la coscienza trans-storica. Il mito emergente nelle democrazie dell'Occidente è che il significato, la pienezza della vita dev'essere realizzato qui ed ora e da tutti, senza distinzione di razza, cultura, religione.

E questo che distingue questo grado di coscienza dai rigurgiti reazionari e dalle prese di posizione di certe aree politiche contro l' "invasione" degli immigrati, per es., che rimangono nelle strettoie di una coscienza storica profondamente frustrata e ripiegata su se stessa e determinata ad alimentare paura e rancore e a promettere radicali cambi di rotta per esorcizzare il proprio fallimento.

Questo però significa rendersi conto che i tre quarti dell'umanità forse non hanno raggiunto il livello minimo dell'*humanum* e che si tratta di *agire ora*: il trans-storico è ritirare la proiezione alienante sul futuro, non disprezzare la situazione storica dell'Uomo e vivere il proprio presente in termini egoico-egonistici, come molta sedicente spiritualità *new e next age*, dove i rimandi alle dottrine asiatiche, al Tantra, allo zen e al loro invito a "vivere l'attimo" si traducono in una rimozione dello storico, non in una sua integrazione, e vengono confusi con il desiderio della gratificazione immediata, magari favorita da droghe, possibile peraltro solo a chi ha le risorse per poterselo permettere.

Il "nuovo umanesimo" che oggi molti auspicano,<sup>8</sup> si distingue dall'antico perché non è più principalmente volto verso il futuro ma al presente e reinserisce l'uomo nella più vasta realtà cosmoteandrica: qui non domina più il fato, l'*eimarmene* propria di un'umanità che non si sente protagonista ma semplicemente è e vive nell'universo come ogni altro essere, né il destino che l'uomo storico vuole governare, non semplicemente vivendo ma, direbbe Nietzsche, *giustificando* la sua vita con il suo *fare*, col suo lavoro (cfr. Vico). Qui, scrive Panikkar, c'è piuttosto la *sorte*: l'uomo interpreta volontariamente e consapevolmente la parte che gli è toccata, occupa il proprio posto nell'universo cosmoteandrico, in cui la storia è solo una dimensione.

Ciò che oggi cominciamo a comprendere, in ciò aiutati dalle scienze cognitive, dalle psicologie del profondo, dalla fisica e dalla genetica è che non siamo solo un'esistenza storica. Siamo legati alla vita della Terra, ai cambiamenti del clima, all'universo in generale (è l'autentico significato del rinnovato interesse per i saperi esoterici: astrologia, magia, alchimia), al Divino, anni luce distante dalle Chiese. E la cifra di questo nuovo umanesimo non può più essere solo la ragione: a fronte della caduta di tutti gli idoli, progresso, civilizzazione, benessere per tutti, società giusta e senza classi etc., solo l'*amore* ci salva dal nichilismo e ci permette ancora di dire sì alla vita.

<sup>8</sup> Cfr. il mio *Per un nuovo umanesimo. Itinerari*, Mimesis, Milano 2016.

Nell'orizzonte del nuovo umanesimo non c'è più spazio né per una salvezza puramente trascendente (e alienante) in un altrove immateriale, in una realtà "vera" ed eterna in cui la maggior parte degli uomini hanno da tempo cessato di credere, né per una salvezza solo immanente incardinata nella speranza di trasformare le strutture spazio-temporali nel corso di un processo storico che è progresso verso il meglio, oggi distrutta dal dominio del Mercato e della Tecnologia.

Un'esperienza umana trans-storica è forse la chiave per uscire da questa vecchia dicotomia *versus* una liberazione *integrale*, dove il tempo non è più alla lettera un accumulo lineare o una dialettica di "momenti", come nella *Fenomenologia* di Hegel, ma il *simbolo* di una possibilità di compimento che però non esaurisce l'umano: si tratta di vivere contemporaneamente i tre modi kairologici<sup>9</sup> della coscienza, nessuno dei quali, assolutizzato, delimita i confini dell'essere umano.

Uomo primordiale, storico, mistico dovrebbero cominciare tutti e tre a danzare dentro di noi, in una mutua fecondazione di schemi ultimi e incommensurabili: è questa l'avventura, la scommessa del nostro tempo.

Forse, se cominciamo a interpretare, oggi che stiamo per uscire anche dal "post-moderno", la coscienza storica prevalente nel Moderno come un mito produttivo di *senso*, ai fini della sopravvivenza – se ci priviamo del futuro a fronte delle tragedie del presente rischiamo di soccombere – diventa possibile quella salutare relativizzazione delle diverse cosmologie e quella possibile "fusione di orizzonti" che è l'esito auspicabile di un autentico dialogo interculturale.

---

<sup>9</sup> Cfr. R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica*, Jaca Book, Milano 2004, 43 segg.



## Sacred Secularity and Prophetism: a tension in Panikkar's work?

Fred Dallmayr  
*University of Notre Dame*

### Abstract

Focusing on such key terms like 'sacred secularity' and 'cosmotheandric vision', the paper argues that Panikkar's work is inhabited by a tension or conflict between the existing world chaos and the expected 'kingdom.' However, what rescues these terms from being oxymoronic is their built-in transformative quality, their prophetic promise of 'saving grace'.

Raimon Panikkar uses the expression "sacred secularity" as a central category in many of his writings – insisting that the phrase denotes neither a compact synthesis nor a contradiction in terms.<sup>1</sup> Given the centrality of the expression, Panikkar can rightly be described as a "holistic" or irenic thinker. The propriety of the label is further underscored by another phrase which serves as a recurrent *leitmotiv* in his texts: the phrase "cosmotheandric" or "theandrosomic" vision which links together closely the dimensions of the divine, the human, and the natural/material (or the categories of God, humanity, and nature).<sup>2</sup> Clearly, care must be taken not to misconstrue Panikkar's "holism" in the sense of an empirical, objectifiable framework or totality. There is in his thought also an "excess" which cannot be contained or domesticated and which points in an "ekstatic" and "apophatic" direction. This means that Panikkar's holism should not be seen as a finished system or life at rest, but as a dynamic (temporal and trans-temporal) movement – or what he elsewhere has called the "rhythm of Being."<sup>3</sup> In the following, I want to explore this predicament of rest and unrest by reflecting on a crucial tension prevailing in his (and any) dynamic holism: the tension between

<sup>1</sup> See especially Panikkar, *Worship and Secular Man* (Maryknoll, NY Orbis Books, 1973).

<sup>2</sup> See especially his book *The Cosmotheandric Experience*, ed. Scott Eastham (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993).

<sup>3</sup> See Raimon Panikkar, *The Rhythm of Being: The Gifford Lectures* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 2010). Compare also my "A Secular Age? Reflections on Taylor and Panikkar," in my book *Being in the World: Dialogue and Cosmopolis*, Lexington, KY, University Press of Kentucky, 2015, 119-150. On the "ek-static" character of human existence see especially Martin Heidegger, "Letter on Humanism" (1946), in *Heidegger: Basic Writings*, ed. David F. Krell (New York: Harper & Row, 1977), 203-297.

affirmation and radical critique or between sacred secularity and prophetism.

The issue is important because of Panikkar's assessment of modern secular culture – which is grim and uncompromising. In their combination, its constitutive features render that culture “unsustainable,” a prime example of Nietzsche's “growing desert.” Its intrinsic militarism has produced a “civilization of armed reason,” where reason is employed to create more and more deadly weapons. Thus, long-distance weapons are invented whose lethal effects are divorced from human reach or sensibility; Hiroshimas are unleashed with the mere push of buttons. Technocracy increasingly destroys the “human scale,” leading to the replacement of the “human measure” by “the measure proper to machines.” As a result, the human being is transformed from *homo loquens* into “technocratic man” and even into *homo telematicus* (remote-controlling man). Small wonder that, for Panikkar, this battery of calamities calls for radical remedies, for a resolute turning-about. As he writes, these remedies cannot be found in such fictive panaceas as “atomic deterrents,” “Star Wars,” or “New world order” – all based on hegemonic ideologies. Rather, the path to recovery presents a steep human challenge. “It is a revolutionary, disconcerting path, a path requiring the suppression of injustice, selfishness, greed.” The difficulty is “immense.”<sup>4</sup>

Although persuasive in its sheer urgency, Panikkar's presentation here raises important philosophical and theological issues. For, one may ask, is there any evidence of a human capacity or willingness for radical change? More importantly, the grim character of modern culture puts pressure on Panikkar's key notion of “sacred secularity.” For, what – one can query – is at all “sacred” about this secular culture? Are we not really facing here an oxymoron? At some points, Panikkar is willing to speak of “profane” secularity; but given its destructiveness, its propensity to catastrophe, is this term sufficient? Maybe one should invoke here Tillich's stronger term “demonic” and acknowledge that, in some respects, modern worldliness is abysmally counter-sacred. What opens up at this point is a gulf inside “sacred secularity” which it seems hard to bridge. Or can one still say that, despite demonic derailments and injustices, the world (the secular world) is still somehow hale or in God's hands? One is reminded here of a phrase of the poet Hölderlin (repeatedly invoked by Heidegger): “But where there is danger, there the saving grace (*das Rettende*) grows.” Does this mean that, in the midst of Nietzsche's “growing desert”

---

<sup>4</sup> Panikkar, *Cultural Disarmament: The Way to Peace*, trans. Robert R. Barr, (Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 1995), 22-23, 83, 88-94. For the statement “the desert grows” see Friedrich Nietzsche, “Thus Spoke Zarathustra,” in *Portable Nietzsche*, ed. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1968), 417.

(or perhaps as its consequence), an entirely different growth takes place? Panikkar at one point invokes the puzzling stanza placed by Dante over the gates of hell: “Divine majesty, highest wisdom, basic love.”<sup>5</sup>

In addition to raising questions of theodicy, Panikkar’s portrayal of modernity – as a looming catastrophe – also puts pressure on his “holism,” the irenic outlook pervading his work. Many of his comments clearly convey a sense of intense drama or tragic tension not usually associated with the notion of harmony. Hence, holism here needs to be carefully assessed. As used by Panikkar, holism evidently is not something which can be conceptually grasped or encompassed. This means that holism is always in some way “ekstatic,” pointing beyond itself; maybe it can be called “apophatic.” At another point, Panikkar enlists for his purposes Heraclitus’ statement: “Invisible harmony is stronger than the visible” (*Fragments* 54). What this phrase suggests is that harmony/holism is always dynamic, self-transgressing or on the move – a point resonating with Heidegger’s teaching that “potentiality” is greater than “actuality.” In a different register, the point also resonates with Paul Tillich’s emphasis on the necessarily “prophetic” quality of religious faith. One of the crucial bedrocks of Panikkar’s holism is (what he calls) “cosmic trust” or “confidence,” that is, trust in the ultimate wholeness or fullness (*pleroma*) of life. As he writes, this concept of plenitude is “in complete harmony with the central Christian doctrine of the *incarnation*” which expresses the *telos* of humanity and of all creation. But it now seems that this fullness also includes an absence: the cross and the experience of the “desert” – including the desert of late modernity. Thus, cosmic trust cannot be trust in a finished “cosmos,” but is pervaded all along by a prophetic promise or longing – which, to be sure, is not an empty day-dream but anchored (apophatically) in the foundations of the world or reality.<sup>6</sup>

What all of Panikkar’s writings convey is that neither trust nor holism

<sup>5</sup> *Cultural Disarmament*, p. 65. See Dante, *Divina Comedia, Inferno* III, 5-6. For Heidegger’s invocation of Hölderlin’s phrase compare his “The Question Concerning Technology,” in David F. Krell, ed., *Heidegger: Basic Writings*, (New York: Harper & Row, 1977), 310, 316.

<sup>6</sup> For the reference to fullness or *pleroma* see Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue* (New York: Paulist Press, 1978), 82. Regarding the ultimate anchoring of hope or promise in reality or some sense of “being,” compare his statements: “Peace can only be a harmony of the very reality in which we share when we find ourselves in a situation of receptiveness by virtue of not having placed obstacles in the way of the rhythm of reality, of the Spirit, of the ultimate structure of the universe... In the last analysis, only that which *is* [ontologically] enables us to measure, think, judge *what is*. What *has to be* is subordinate to that which *is*. But this *is*, understood as synonymous with *being*, also means *becoming* and ‘*oughting to be*.’” See *Cultural Disarmament*, pp. 10, 14.

can be humanly engineered or produced. Although both involve human action or practice, the latter has to be “autonomous” in character, that is, nurtured and sustained by spiritual engagement. An instructive example of this point is the “preferential option for the poor” favored by liberation theologians. Panikkar fully endorses this motto, but gives it a special quasi-prophetic twist. As he writes, the option for the poor, for the “suffering portion of humanity,” implies a challenge to the “evolutionary cosmology” underlying developmentalism (perhaps even cosmic trust). In a friendly-critical exchange, theologian Paul Knitter at one point chided Panikkar’s holistic pluralism as being perhaps too gentle and irenic, thus courting the danger of ideological obfuscation. What needed to be acknowledged more fully, for Knitter, is the reigning wasteland of our age: on the social level, “the specter of poverty, starvation, malnutrition caused not by ‘natural forces’ but by human choices ensconced in political-economic systems”; on the global level, “the horror of wars that can devastate and have devastated vast portions of civilian populations and that, if launched with the ever-expanding nuclear arsenal, can destroy the world as we know it”; on the ecological level, “a world *already* destroyed and sacrificed on the altar of commerce and consumerism.” To face up to these dismal realities, more is needed than holistic rhetoric: namely, “liberative praxis,” a practical engagement for the suffering – and the “preferential option” as an exemplary mode of such praxis. Religious people involved in such praxis, Knitter adds, would form not only “base Christian communities,” but “base *human* communities” – constituted by “co-pilgrims” from different backgrounds committed to the task of “*soteria*”: the “struggle for justice and life.”<sup>7</sup>

In his response, Panikkar is ready to second basically Knitter’s *pathos* or ethical commitment. As he writes: “I fully share his concern. How could I not?... I find the justification of my life in my total dedication to justice.” The only thing that troubles him is the notion of “option” which suggests a voluntary decision or autonomy; for “any option reposes in the will, a will supposed to be free – even rational.” But a life devoted to justice, service or love relies on something stronger than options or decisions; it is a matter of “being” not choosing. In his words: “I feel I have no option but to strive for

---

<sup>7</sup> Panikkar, *Cultural Disarmament*, p. 91. See also Paul Knitter, “Cosmic Confidence or Preferential Option?” in Joseph Prabhu, ed., *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1996), 187, 189, 195. In a critical vein, Knitter invokes the suspicion of David Tracy that holistic pluralism can easily lead to the temptation “to enjoy the pleasure of difference without ever committing oneself to any particular vision of resistance or hope.” See Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, (New York: Harper & Row, 1987), 90.

justice... no option but to stand at the side of the oppressed... no option but to speak the truth.” Traditional religious language here speaks of a vocation, of God calling, humans listening (*Shemah*). The call may come from God, but it resonates through the heart, the “innermost core of our being.” These comments clearly have relevance for the notion of “cosmic trust” or “confidence.” As Panikkar states (with definite prophetic and apophatic overtones): “Cosmic confidence is not trust *in* the world, confidence *in* the cosmos. [Rather] it is the confidence *of* the cosmos itself, of which we form a part inasmuch as we simply *are*.” Grammatically this is called a “subjective genitive,” meaning that “the confidence itself is a cosmic fact of which we are more or less aware, and which we presuppose all the time.” Ultimately, we have to trust what we experience and what we call “reality.” Hence, cosmic confidence is not just “our interpretation” of the world: it is “that awareness which makes any interpretation possible in the first place.” Differently put: “We cannot disclaim a cosmic order without assuming it already.”<sup>8</sup>

As one can see, confidence for Panikkar is a “fact” but it is also a response to a calling which resonates in human life – in a heart purified to perceive the calling. Thus, to return to an earlier point: secularity may be “sacred” all along; but it only discloses itself as such to a heart which is seasoned, having traveled through the desert of our secular world and been liberated from its compulsive dross. In traditional language, purification of this kind means *metanoia*, a turning-about or cleansing which, at least tendentially, is akin to monastic conduct. Somewhere in the middle of his life, Panikkar wrote a book reflecting on that issue; its title *Blessed Simplicity: The Monk as Universal Archetype*. In his presentation, “monkhood” is not a special occupation or profession reserved for particularly reclusive types; rather, it denotes a disposition which is *constitutive* of humanity as such: the disposition to care about existence and the meaning of being as such. As he writes: “By monk, I understand that person who aspires to reach the ultimate goal of life with all his being by renouncing all that is not necessary to it.” In a sense, everybody is meant to strive for this ultimate meaning, so that this quest is a universal human potential; the “monk” (so called) is distinguished only by the radicality of his quest. As he added: “One does not become a monk in order to do something particular or to acquire anything, but in order to *be*” (properly human). The basic hypothesis articulated in the text is that “monkhood, that is, the archetype of which the ‘monk’ is an expression,

---

<sup>8</sup> Panikkar, “A Self-Critical Dialogue,” in Prabhu, ed., *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, 276-277, 281-283. As he adds (p. 281): “The Vedic notion *rta* or cosmic order may be a homeomorphic equivalent of what we are saying.”

corresponds to a dimension of the *humanum*, so that every human being has the potentiality or possibility of realizing this dimension.... Not everybody can or should enter a monastery, but everybody has a monastic dimension that ought to be cultivated.”<sup>9</sup>

Given the basic character of the quest for meaning, honoring the “monastic dimension” clearly means also cultivating contemplation, mindfulness, and reflection. It means coming to one’s senses, to overcome the “oblivion of being” and thereby also the “abandonment of and by being” (as Heidegger called it). But contemplation, for Panikkar, is by no means a mode of solipsism, a retreat into privacy from the world as such; rather, it means a holistic recovery as a prelude to prayerful or “ontonomic” practice. As he states: Properly pursued, contemplation “leads to action.” Reflection makes us aware of the suffering going on around us in the world, of people dying of hunger, being oppressed and exploited in many ways. Observing this state of affairs, Panikkar says, “I cannot leave it at that; I will have to do something.... The real criterion of true contemplation is that it leads to praxis, even if that praxis consists only in transforming one’s own life and immediate environment.” In this respect, the “monk” or the person cultivating his/her monastic capability has “the strongest moral obligation – to denounce, to cry out, to speak and to act.” Contemplation here means consciousness-raising and civic enlightenment – which is “a dangerous activity” (as the examples of Socrates, Martin Luther King Jr., and many others demonstrate). Today, Panikkar adds, the “monk” is plunged into the cauldron of the wilderness of the world – with all the dangers this implies. If we do nothing, we become accomplices of all the miseries and injustices of the world; as accomplices “we bless and condone the status quo – which is already a political decision” as well as an abdication of our responsibility and our human calling.<sup>10</sup>

As one can see, cultivating our monastic vocation, in Panikkar’s presentation, is not like nurturing a fixed human capacity (like universal reason). Rather, as reflection on the ultimate meaning of life, monkhood is also responsive to the cultural and linguistic contexts of the quest. Given the embeddedness of any genuine search in language (as an attribute of *homo loquens*, not *telematicus*), the monastic disposition necessarily also reflects the difference of cultural and religious traditions – without making the latter a prison or fetish. In his words: “Monasticism is not specifically a Christian,

<sup>9</sup> Panikkar, *Blessed Simplicity: The Monk as Universal Archetype* (New York, Seabury Press, 1982), 10-12, 14.

<sup>10</sup> *Blessed Simplicity*, 98. Compare also my book *Mindfulness and Letting-Be: On Engaged Thinking and Acting*, (Lanham, MD, Lexington Books), 2014.

Jaina, Buddhist, or other sectarian phenomenon; it is basically a human and primordially a religious one.” Nevertheless, one can practice the vocation in a Christian, Hindu, Buddhist, and even a secular and atheist mode. A main reason is that “we do not speak ‘language’,” rather, “when we speak, we use only one language.” If this is so, Panikkar adds, “then monkhood is not the monopoly of a few [monastic orders] but rather a human wellspring which may be channeled in different degrees of purity and awareness by different people in many parts of the world.” As a summons to holistic awareness, responsibility and maturity, the monastic vocation calls on all people everywhere to develop seriously – in exemplary fashion and according to their cultural contexts – the “deepest core of our humanness.” When this happens, people everywhere emerge as “co-pilgrims” on the path toward a sacred secularity and *soteria* – thereby safeguarding both the natural ecological habitat and the primordial ethical-religious fiber of humanity.<sup>11</sup>

To conclude: The preceding reflections indicate that there is indeed a tension in Panikkar’s writings; but it is not a problem for, but a constitutive feature of his work. What emerges here is the possibility of a “holism” which is not totalizing or totalitarian; of a *summa* which does not sum up everything. As we know from Heidegger and Adorno, every cognitive totality is exclusionary – by exiling the non-total or “un-whole”; every cognitive grasp of “being” is exclusionary of non-being and the embryonic yearning for being. Hence, Panikkar’s formula of “sacred secularity” may not be oxymoronic after all. Once the nexus between the two terms is grasped as a radical potentiality, the irenic and seemingly placid formula becomes inhabited by a prophetic drama. Maybe this is also how one should think of “God.” Maybe God is the sum total of everything that is – and everything that is left out. Maybe God is the “one” – and the not-one; the omnipotent ruler of the world – and the world’s infinite suffering victim. To the extent that it suggests something like this, Panikkar’s work remains a source of endless reflection.

---

<sup>11</sup> Panikkar, *Sacred Simplicity*, 16.





## Elementi panikkariani per una diversa concezione di *logos*<sup>1</sup>

Leonardo Marcato  
*Università Cà Foscari Venezia*

### Abstract

L'interesse intorno al pensiero di Raimon Panikkar, nel centenario dalla sua nascita, sembra essere ormai maturo per poter parlare di pensieri che, a partire dalle sue posizioni, si muovono autonomamente, come da sempre avviene per i grandi pensatori del passato. L'articolo parte da questa premessa per analizzare il modo con il quale il concetto di *logos* viene espresso nel pensiero panikkariano, in relazione alla gnoseologia mistica dei Nove *sūtra* sull'esperienza mistica. Grazie alle peculiarità che così emergono, si procede quindi a identificare le caratteristiche panikkariane del *logos* concepito come  $\Lambda 4$ , pur senza formulare una sua espressione secondo una logica formale. In conclusione, si suggerisce come approcciare le scienze esatte dalla prospettiva di  $\Lambda 4$  possa essere in grado di stimolare la rinascita dell'Umano nell'attuale periodo di incertezza e conflitti.

### Introduzione

Il pensiero di Raimon Panikkar, nonostante la sua ricchezza e la sua influenza, sembra rimanere relativamente sconosciuto al di fuori degli specialisti. Continua però la pubblicazione di volumi che ne approfondiscono il pensiero secondo varie posizioni, non soltanto da parte di suoi allievi storici ma anche di studiosi che ne hanno incrociato l'opera quasi per caso. Non è una cosa che deve stupire, vista la vastità di argomenti che Panikkar ha trattato; grazie anche agli anni passati dalla sua scomparsa, in questo risveglio dell'interesse si può cominciare a vedere, semmai, una certa sedimentazione del suo pensiero. Nasce la domanda, quindi: qual è il futuro del pensiero panikkariano? La risposta gira in positivo questa domanda nell'espressione: "a partire da Panikkar". La storia del pensiero è fatta di uomini e donne che han presentato i propri lavori con maggiore o minore successo, costruito scuole, istruito allievi, che han poi portato avanti le proprie posizioni costruendo sulle fondamenta ricevute – appunto, *a partire da esse*.

Panikkar è una di queste fondamenta, ma con un elemento che gli permette di svilupparsi in modo diverso rispetto a pensatori e maestri che hanno dato origine a una scuola: il costante invito al dialogo, anche postumo. La sua

---

<sup>1</sup> Il presente paper è stato presentato, in forma riassunto, al convegno *Ex Nihilo. Zero Conference* della European Academy of Religion, Bologna, 18-22 giugno 2017.

stessa *Opera Omnia* può essere letta come la battuta d'apertura di un dialogo, un invito al lettore a rispondere agli stimoli esposti nei testi.<sup>2</sup> Un punto che, potrebbe ancora adesso esser visto come un problema nell'approcciarsi criticamente al pensiero di Raimon Panikkar, è la natura del suo pensiero. Parlare di "categorizzazione" sarebbe problematico, sottintendendo un tentativo atto a voler forzare un pensiero all'interno di caselle preimpostate. È veramente possibile parlare di Panikkar come di un filosofo o di un teologo in maniera secca, senza timore di sbagliare? E che dire dei suoi interventi in ambito sociologico, ecologico, chimico, o persino filologico? Non sarebbe più facile forse definirlo un "umanista", nel senso ormai dimenticato di questa parola che un tempo descriveva chi nel Rinascimento tentava di recuperare il bandolo della matassa del moltiplicarsi di discipline? Gli elementi per tentare di definire il pensiero panikkariano come prettamente filosofico o unicamente teologico, in fondo, ci sono, ed anche numerosi. Nella maggior parte dei casi il suo pensiero si sviluppa triadicamente, dalla proposta teoretica, all'esposizione, all'argomentazione. Il problema della categorizzazione e del suo lasciar compenetrare filosofia e teologia sembrerebbe legarsi strettamente al modo con cui, in alcuni passi, ha cercato di parlare dell'idea di *logos* inteso come razionalità, che anche solo accennata è in grado di rivelare un elemento teoretico fondamentale per l'idea del pensiero panikkariano come fondamento per pensieri successivi.

### **Il *logos* a partire da Panikkar**

La prospettiva peculiare sul *logos* ravvisabile dagli scritti panikkariani vede misticismo, corporeità (o meglio ancora, l'esser *situato* del *logos*) e rigore argomentativo concorrere egualmente nell'espressione del pensiero.<sup>3</sup> Si tratta di una posizione che può essere tranquillamente assimilabile all'ultimo periodo di Wittgenstein, nel quale il pensatore di Vienna ha proposto quella che è stata definita come "fenomenologia dello spirito":<sup>4</sup> un lasciare che i fenomeni dello spirito vengano compresi all'interno del linguaggio senza essere per questo tacciati di verità o falsità. A differenza di Wittgenstein, però, le pagine di Panikkar parlano costantemente del divino, declinandone gli aspetti caso per caso in relazione al tema trattato, strutturando argomentazioni filosofiche con una consapevolezza ed una profondità frutto della sua

<sup>2</sup> L. Marcato, *Le radici del dialogo*, Mimesis, Milano-Udine 2017, 75-76.

<sup>3</sup> L. Marcato, "Lo sguardo del *logos* sul mondo", in L. Candiotti e F. Berto (a cura di), *È tutto vero*, Mimesis, Milano-Udine 2018, 155-168.

<sup>4</sup> L.V. Tarca, *Il linguaggio sub specie aeterni. La filosofia di Ludwig Wittgenstein come attività razionale ed esperienza mistica*, Francisci Editore, Abano Terme (Padova) 1986, 237-242.

conoscenza di molteplici sistemi logici orientali e occidentali. Per questo motivo il pensiero panikkariano si presta a numerose chiavi di lettura; l'aver trattato di argomenti vasti e complessi ha permesso e tutt'ora permette a studiosi di varie discipline di studiarne ogni angolo e ogni implicazione. Inoltre, il rigore filosofico emerge con maggior forza e precisione soprattutto in quei passi dove l'afflato mistico sembrerebbe oscurare il concetto di *logos* più comunemente inteso.

Una chiarificazione terminologica e metodologica si rende però necessaria: la tesi di questo articolo viene esposta con piena consapevolezza che il termine *logos* nel pensiero e nel lessico panikkariano ha un significato ben preciso. Esso è legato strettamente al concetto di *mythos*, dove *mythos* e *logos* sono due forme della conoscenza umana.<sup>5</sup> Eppure, per quanto legati e inseparabili questi due termini sembrino, Panikkar ha parlato di gran lunga più del *mythos* che del *logos*. È probabile che ciò sia dovuto ad un suo dare per scontato che i lettori conoscessero questa parola di uso comune; cionondimeno, l'idea di *logos* che si può veder emergere dall'opera panikkariana non sembra essere perfettamente conforme alla concezione sedimentata nei secoli. Questa prima parziale indagine delle peculiarità e difformità del *logos* panikkariano fornisce degli elementi importanti per la chiarificazione della proposta di "Λ4", *logos* in dialogo con le forme principali che la storia del pensiero occidentale ha presentato: un discorso argomentato e razionale (Λ1), il principio ordinatore dietro la riflessione (Λ2) e un principio di carattere metafisico di origine divina, motore primo del reale (Λ3). Una prima definizione temporanea e operativa di Λ4 era già stata fornita altrove: «*logos* come incarnazione di razionalità, principio ordinatore e dimensione intrinseca al reale così come essa viene rielaborata dall'Umano, non soltanto dal punto di vista del mentale ma anche e soprattutto nella sua dimensione incarnata».<sup>6</sup> L'approfondimento di questa definizione, già figlia del dialogo tra Panikkar e il pensiero logico-teoretico di Luigi Vero Tarca, richiede di chiarificare il modo con il quale Panikkar si appropria al *logos* secondo quella interpretazione pericoretica del testo panikkariano già esposta e strutturata altrove.<sup>7</sup>

#### Λ4: il *logos* oltre la logica

Per la stessa struttura trinitaria che anima il pensiero panikkariano, la dinamica tra la dimensione spirituale e quella razionale del *logos* ha bisogno di un terzo elemento col quale fornire una spinta atta ad 'andare avanti'; e

<sup>5</sup> V. Pérez Prieto, *Diccionario Panikkariano*, Herder, Barcellona 2019, 206.

<sup>6</sup> L. Marcato, "Lo sguardo del *logos* sul mondo", op.cit., 165.

<sup>7</sup> L. Marcato, *Le radici del dialogo*, op. cit., 83-86.

questo terzo elemento risiede, come già accennato, nell'essere ogni pensiero situato, incarnato, *attualizzato*. L'essere umano non può prescindere dalla parola non solo per esprimersi, ma anche relazionarsi col mondo. Nel momento filosoficamente più pregnante e fondamentale dei suoi scritti, i *Nove sūtra sull'esperienza mistica*,<sup>8</sup> Panikkar esprime una gnoseologia estremamente rigorosa all'interno del settimo *sūtra*. In esso, egli argomenta come l'esperienza sia il risultato di svariati fattori: esperienza, linguaggio, memoria, interpretazione, ricezione, attualizzazione – o, per usare la sua formalizzazione,  $E=e(l.m.i.r.a)$ . L'essere umano *conosce* nel fluire dinamico del significato di un'esperienza compresa nel *linguaggio*, serbata nella *memoria*, *interpretata*, *recepita* e nuovamente *attualizzata* come nuova esperienza o comportamento. Ciascuno di questi fattori è egualmente importante per la definizione dell'esperienza, non ve n'è uno di più "importante". Senza memoria non si potrebbe attualizzare l'esperienza, senza linguaggio non la si potrebbe interpretare, e un'esperienza è tale per il semplice fatto d'esser recepita. Non ve ne sono di interscambiabili, però; una gnoseologia che propone la conoscenza umana come fundamentalmente mistica e profondamente *esistenziale* è in grado di rivelare come l'atto conoscitivo sia attraversato e animato da un momento antecedente al razionale e che senza il razionale non è in grado di esprimersi e fondare una conoscenza certa. «Deduciamo l'esperienza da uno stato di cose più complesso. E con ciò riluce, in una certa forma, l'impensabilità e l'impronunciabilità della realtà».<sup>9</sup> In questo senso ho parlato altrove di *gnoseologia mistica*:<sup>10</sup> quella panikkariana non è una mistica distaccata dal reale, che guarda il mondo e il secolo dalla cella di un monastero, ma un modo diverso di essere immersi ed osservare nella realtà, consapevole che c'è qualcosa "oltre". L'idea occidentale di *logos*, per quanto sempre dotata di una certa qual sfumatura trascendente, mantiene il rigore della razionalità umana, propria o derivata dal divino che sia. Ma la mistica nel senso panikkariano del termine è la consapevolezza che c'è qualcosa di più nel reale rispetto a ciò che è in grado di toccare con mano e descrivere con il rigore dell'indagine scientifica, «un fondo misterioso o forse misterico la cui realtà non si può nascondere»<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> R. Panikkar, *Opera Omnia*, vol. I "Mistica e spiritualità", tomo 1, "Mistica pienezza di vita", Jaca Book, Milano 2006, 196-274.

<sup>9</sup> R. Panikkar, *Opera Omnia*, vol. VIII, "Visione trinitaria e cosmoteandrica", Jaca Book, Milano 2010, 154.

<sup>10</sup> L. Marcato, "Mystical experience as existential knowledge in Raimon Panikkar's Navasūtrāni", in O. Louchakova-Schwartz (a cura di), *The Problem of Religious Experience*. Springer (in corso di pubblicazione)

<sup>11</sup> R. Panikkar, *Opera Omnia*, vol. I/1, op.cit., 150.

Senza negare l'idea di mistica che ha percorso e percorre tutt'ora le varie forme di religiosità dell'umano, Panikkar suggerisce che esse siano appunto solo *forme* di mistica, cioè diverse espressioni di un sostrato comune, e che ciascuna di essa si radichi o conduca (o entrambe le cose) in un "lasciarsi esperire" della realtà – l'idea che, appunto, c'è qualcosa di più, di nascosto alla ragione sola. Una gnoseologia mistica, quindi, non significa rimanere seduti nella posizione del loto finché non sopraggiunge l'illuminazione né entrare in un culto misterico per imitare la vita del dio; è semmai un aprirsi a ciò che c'è oltre/al di fuori/al di sotto/di fianco, ma con delle caratteristiche molto simili alla sapienza agostiniana assistita dal *recte diligere*.

La dimensione etica e morale della gnoseologia panikkariana però non possiede caratteristiche dottrinali, bensì nasce evolvendo in ambito etico e morale le fondamenta teoretiche ed ontologiche alla base dell'*E=e(l.m.i.r.a)*. L'unica "Verità" che la conoscenza può raggiungere è l'avvicinarsi alla comprensione del mistero cosmoteandrico ed alla dimensione "cosmica" della conoscenza stessa,<sup>12</sup> intendendo con questo la consapevolezza della forza simbolica delle categorie con le quali conosciamo il mondo. Il *recte diligere* panikkariano è il rifiutare che queste categorie *siano* il mondo – rifiutare, cioè, il dogma parmenideo dell'identità di essere e pensare.<sup>13</sup> È quella che Panikkar chiama "epistemologia del cacciatore":<sup>14</sup> fare violenza al mondo attraverso un'idea di esperimento che più che *experior* è *expetitur*, un lasciarsi guidare dalla brama verso l'oggetto della conoscenza, danneggiandolo. Nell'epistemologia del cacciatore conoscere significa fare violenza all'ente o al concetto operando una dissezione dei suoi elementi, invece di ascoltare ogni cosa nel suo essere *simbolo*. Compiere questo "peccato" significa pretendere che un singolo linguaggio, un unico modo di conoscere sia universale e assoluto, imprigionando il mondo dentro delle categorie prestabilite e rischiando di ridurre ogni cosa a ciò che questo linguaggio può dire, ritenendo non esistente ciò che non è in grado di dire. Rischio ulteriormente accentuato dallo scontrarsi di una simile visione del mondo con la sua complessità: ogni linguaggio umano viene "smontato" e "matematicizzato" in una formalizzazione grammaticale che di grammatica ha solo l'aspetto esterno, che vede ridotto ogni suo elemento in espressioni logiche, operatori e tabelle di verità. Se ogni

<sup>12</sup> R. Panikkar, *Opera Omnia*, vol. VIII, op. cit., 153.

<sup>13</sup> L. Marcato. "Ritorno o Fondamento?". *Filosofia e nuovi sentieri*/ISSN 2282-5711, 3 maggio 2015 (parte prima, <http://goo.gl/vr32oz>) e 10 maggio 2015 (parte seconda, <http://goo.gl/Mp7DMD>).

<sup>14</sup> R. Panikkar, *Opera Omnia*, vol. VI, "Culture e religioni in dialogo", tomo 1, "Pluralismo e interculturalità", Jaca Book, Milano 2009, 265.

modo di conoscere viene ridotto ad una singola forma di conoscenza, ne decade la specificità culturale e storica e il suo collegamento con la dimensione umana. La stessa proposta gnoseologica panikkariana sembrerebbe cadere in questo problema: se questa “esperienza pura” è antecedente al linguaggio ed all’interpretazione, allora anche la conoscenza di questa esperienza può essere slegata dal suo contesto storico, sociale e umano. Per questo Panikkar ribadisce la molteplicità di fattori: anche a fronte della stessa esperienza pura, una conoscenza non è né può essere identica in ogni momento e in ogni luogo, poiché (*almeno*) un linguaggio e (*almeno*) una memoria concorrono sempre alla sua formulazione.

Come ci si può concentrare su una faccia di un prisma per cogliere la luce di tutte le altre, ai fini di  $\Lambda 4$  il momento più importante è quello del *linguaggio*. Le parole sono fondamentali tanto quanto fondamentale è la riflessione che le deve investire; esse contribuiscono alla nostra visione del mondo, influenzandola, in-formandola, e l’umano deve essere consapevole del carattere maieutico e poietico (quasi demiurgico) del linguaggio. Da una parte le parole che usiamo nel quotidiano sono il momento nel quale comincia l’azione; dall’altra esse svolgono a tutti gli effetti un ruolo di *mediatori*.

Il linguaggio è l’unione tra il concreto e l’universale. Si parla *un* linguaggio; si dice *un* pensiero, però questo *linguaggio* e questo *pensiero* sono previamente comunicabili perché partecipano dell’universale (altrimenti nessuno potrebbe capirli); un universale, però, che non è la totalità, ma *un* universale.<sup>15</sup>

Si tratta di un passaggio da considerare molto attentamente. Nel suo complesso è abbastanza coerente con la *sacra verbi quaternitas* panikkariana, ovvero l’idea che la parola nasca nello spazio generativo che si instaura nella relazione tra parlante, interlocutore, mezzo e senso, un silenzio che fa da sfondo ad ogni parola e che è costituito dal *mythos* di parlante e interlocutore.<sup>16</sup> È un’idea relazionale di parola che si fonda sul concetto di *advaita*, o a-dualità. Ricco elemento del pensiero upaniṣadico, esso indica la mancanza di discriminazione metafisica della realtà, che per quanto si mostri discreta è fondamentalmente indifferenziata. *Tat tvam asi*, dice la *Chāndogya Upaniṣad*, “tu sei quello”: ogni cosa è collegata a ogni altra e non esiste differenza se non quella che viene percepita a seguito dell’azione-presenza del soggetto conoscente. I molti pensatori che vi si sono approcciati hanno tratto interpretazioni diverse da questo concetto, e Panikkar non fa eccezione. Il pensatore indo-catalano intende l’*advaita* con la sua visione di una Realtà interrelata e

<sup>15</sup> R. Panikkar. *Lo spirito della parola*, Bollati-Boringhieri, Torino 2007, 65.

<sup>16</sup> L. Marcato, *Le radici del dialogo*, op. cit., 45-51.

indivisa, dove non esiste cosa separata propriamente da un'altra cosa ma tutto concorre al Ritmo dell'Essere.<sup>17</sup> Non un caos negativo indistinto come quello che il demiurgo platonico sfruttò per plasmare il mondo ma una potenzialità armonica dalla quale ogni aspetto del Reale emerge, invisibile all'occhio della ragione se non nel punto dove ogni relazione incontra ogni altra, rivelando così la propria natura di a-dualità, perché gli elementi che collega non possono essere considerati dotati di autonomia ontologica *forte* al di fuori della relazione stessa. Per utilizzare una metafora geometrica: considerando A e B due punti congiunti da una linea, dove la geometria euclidea dice che la linea congiunge i due punti, dando quindi dignità ontologica autonoma a tutti e tre gli elementi, una visione a-duale riconosce come A e B non esistono al di fuori della linea che li collega: essi *sono* solo nel loro essere *relazionali*, e non *relazionati*. Uno dei momenti dove questa forza generativa della relazione a-duale è più evidente è, appunto, il silenzio interno alla *sacra verbi quaternitas*; soggetto parlante, soggetto interlocutore, mezzo e senso non solo si scambiano continuamente di posto all'interno di un dialogo ma esistono soltanto per il costituirsi del dialogo stesso. Al centro di essi, dal silenzio nel quale interpretano il loro atto, emerge la parola, simbolo non tanto del significato che si vuole trasmettere ma dell'atto stesso del dialogo. Una parola, infatti, per essere tale non deve essere solo *enunciata* ma anche *recepita*; non deve essere solo carica di *significato* ma deve avere un *medium* attraverso il quale esprimere tale significato; e porta con sé tutto il presupposto, tutto il *mythos* fondante degli attori del dialogo. Questa *quaternitas* è *sacra* grazie al silenzio di poco sopra: «il luogo dello *pneuma*, dello spirito, è il silenzio, inteso non come un *logos* represso o soffocato, ma un silenzio che non “contra-dice” il *logos*»,<sup>18</sup> che permettere alle parole di essere parole.<sup>19</sup> In essa quindi scorre il *pneuma*, terzo elemento e fattore divino che col *logos* e col *mythos* compone il modo col quale il simbolo cosmoteandrico si concretizza nella conoscenza umana. In questo senso Panikkar può dire che un linguaggio esprime “*un* universale”: non una totalità trascendente che ingloba ogni cosa, ma quell'universale che sta dietro il linguaggio usato nel momento della trasmissione della conoscenza, costruito dalla storia dei suoi parlanti, dalla loro tradizione, dalla loro visione del mondo. Non l'Universale del monismo o del linguaggio tecno-scientifico occidentale, quindi, ma quell'universale definito dal *mythos* che soggiace al linguaggio parlato. È un universale ancora una

<sup>17</sup> V. Pérez Prieto, op. cit., 31-40.

<sup>18</sup> R. Panikkar, *Opera Omnia*, vol. X, “Filosofia e teologia”, tomo 1, “Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures”, Jaca Book, Milano 2012, 124.

<sup>19</sup> R. Panikkar, *Lo spirito della parola*, op. cit., p. 47.

volta *relazionale*, e non relativo: la sua forza risiede nella consapevolezza dell'interrelazione a-duale offerta dall'*advaita*. Approfondendo ulteriormente in questa direzione, il linguaggio di un *logos* consapevole non può che essere un universale vacuo, intendendo con questo un linguaggio che accoglie la dimensione generativa del silenzio ed attraverso questo permette tanto la conoscenza quanto la trasmissione della stessa.

Un breve *excursus* sulla gnoseologia di sant'Agostino accennata poco sopra può aiutare a capire in che senso va intesa l'universalità di  $\Lambda 4$ . Dice il padre della Chiesa nel *De fide et simbolo* (4,6): «eadem Sapientia quae de Deo genita est, dignata est etiam in hominibus creari.» La sapienza, quella vera, quella al quale l'uomo tende con la sua ricerca e indagine nel mondo Creato, non è propria del Mondo ma di Dio. È discesa tra gli uomini e negli uomini insieme all'atto d'amore di Cristo e del suo sacrificio, rimanendo in essi grazie alla fede cristiana. Di per sé l'uomo, se conosce, erra; solo grazie alla luce della sapienza divina la sua conoscenza può aspirare, ma mai raggiungere, la verità. «Naturalis ergo», continua, «Filius de ipsa Patris substantia unicus natus est, id existens quod Pater est; Deus de Deo, Lumen de Lumine: nos autem non lumen naturaliter sumus, sed ab illo Lumine illuminamur, ut sapientia lucere possimus». Panikkar fa rientrare questa visione della conoscenza all'interno del momento ecumenico del suo *colligite fragmenta*;<sup>20</sup> per il pensatore di Tavertet, sant'Agostino è esempio principale di come la conoscenza si possa strutturare in una visione del mondo animata e viva e dove la vita umana è partecipe di questa illuminazione universale. Alla luce della cosmoteandria panikkariana, questo si traduce nella possibilità, attraverso l'apertura dell'umano al Ritmo dell'Essere ed al suo riconoscersi parte distinta ma non separata di ogni altra cosa, di una conoscenza che possa allo stesso tempo prescindere dall'azione del razionale e integrare quest'ultima in sé stessa. In questo modo la conoscenza non è propriamente umana, bensì l'umano è l'unico momento del ritmo cosmoteandrico nel quale la conoscenza può essere effettivamente pensata. Se infatti ogni momento di conoscenza è, grazie all' $E=(e.l.m.ir.a)$ , parte integrante di una gnoseologia mistica. nel senso in cui la *Māṇḍūkya Upaniṣad* esprime *turiya* come pura conoscenza senza soggetto né oggetto, allora si potrebbe avanzare l'ipotesi che ogni conoscenza anche scientifica pur necessitando dell'azione razionale dell'uomo sia strettamente legata all'uomo inteso come mistero cosmoteandrico – fondando in questo modo le verità scientifiche, seppur all'interno di una visione ontologica della scienza.<sup>21</sup> La luce di Dio di sant'Agostino

<sup>20</sup> R. Panikkar, *Opera Omnia*, vol. VIII, op. cit., 201-204.

<sup>21</sup> V. P. Calabrò, *Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne*, Diabasis, Reggio Emilia 2011.



che garantisce la conoscenza attraverso la fede, senza la quale ogni conoscenza umana non può che essere fallace, si tramuta nell'intero Ritmo dell'Essere nella sua dimensione divina, che grazie al *pneuma* fluisce nell'esperienza pura e che, attraverso i fattori che compongono quest'ultima, può essere riflesso, trasmesso e formalizzato. La gnoseologia mistica panikkariana, però, non può rimanere puramente intellettuale e prescindere dal fattore dell'*attualizzazione*, ossia dell'*in-corporare* la conoscenza. Essendo l'umano un mistero cosmoteandrico, questa deve essere "tradotta in azione", cioè fatta propria anche dalla dimensione corporale, materiale e, in quanto tale, cosmica. E non per caso la necessità di attualizzare la conoscenza è espressa dal passo che più esplicitamente aiuta alla comprensione del *logos* inteso come  $\Lambda 4$ :

Dicendo *logos*, non lo riduciamo a un fenomeno esclusivamente immateriale o intellettuale. *Logos* implica anche corporeità: suono, voce, gesto, danza, e tutti i nostri sensi. Il linguaggio, per esempio, è un'espressione del nostro corpo così come un movimento della nostra anima. Il *logos*, in tutti i suoi aspetti autentici, è una dimensione divina. Quella famosa definizione dell'Uomo come animale razionale è una versione distorta di ciò che Aristotele diceva e intendeva: "un (essere) vivente attraverso il quale transita il *logos*". Siamo molto vicini a Eraclito e alla tradizione successiva, che videro nel *logos* la caratteristica principale del Divino, permeando precisamente tutto ciò che esiste tramite il potere della parola [Framm. 1 e 72 D-K] con cui vengono sostenute tutte le cose, secondo la Lettera paolina agli Ebrei (1,3), e di cui l'*homo loquens* è un'incarnazione. L'uomo è un essere vivente che usufruisce di un dono divino, il *logos* – proprio il contrario di come fu poi interpretato. La consapevolezza di essere generati dalla parola è forse la nostra massima dignità, dal momento che ci porta a contatto con la più lampante dimensione divina. Siamo figli della parola e quindi partecipiamo alla natura della parola.<sup>22</sup>

Per sintetizzare, gli elementi panikkariani di  $\Lambda 4$  sono: *logos* inteso come *incarnazione* della razionalità e *partecipazione* della parola al *mythos* dell'umano e al Ritmo dell'Essere, momento nel quale conoscenza adeguata, rigore argomentativo, pratica filosofica e intuizione mistica concorrono nella consapevolezza dell'essere umano, contribuendo al suo riconoscersi come evento dinamico e come ogni cosa sia *relazionale*.  $\Lambda 4$  permette di calare all'interno del pensiero logico la relazionalità degli essenti, che da enti diventano eventi. Ogni discorso logico e ontologico su di essi non può prescindere dalle condizioni generative che ne permettono l'analisi e la sua realizzazione. La chiave perché questa concezione possa strutturarsi efficacemente è e non

<sup>22</sup> R. Panikkar, *Opera Omnia*, vol. X, op. cit., 434.

può che essere il dialogo, e alla luce della dinamica logomitica<sup>23</sup> ciò significa che il dialogo tra *logos* e *mythos* è fondamentale per  $\Lambda 4$  tanto quanto per la storia dell'umano. In esso, infatti, l'analisi razionale e la dimensione inesprimibile della cultura e del vissuto sono in una continua dinamica dove la prima indaga le profondità della seconda, spinta dalla forza del *pneuma*. Detto questo, è possibile esprimere  $\Lambda 4$  tramite una logica formale? La risposta è indubbiamente positiva, con però un *caveat* importante. Formalizzare vuol dire infatti entrare nel discorso di verità e falsità, della differenza tra dire/esprimere e mostrare/dimostrare; ma una concezione relazionale della verità mal sembrerebbe coniugarsi con una formalizzazione rigida che tendenzialmente spinge un concetto all'interno di categorie altrettanto rigide. La verità o meno di una proposizione in  $\Lambda 4$  deve quindi considerare i presupposti appena esposti: *incarnazione, partecipazione e relazionalità* dell'analisi razionale della dimensione mitica. Ad esempio, il riconoscere la partecipazione dell'umano al Ritmo dell'Essere fonda logicamente (nel senso di  $\Lambda 4$ ) la verità di un discorso di tipo ecosofico, poiché la salvaguardia dell'ambiente rientra appieno nell'indivisibilità inter-in-dipendente della realtà,<sup>24</sup> così come logicamente fondata può essere intesa una concezione ontologica della scienza. Procedere con questa formalizzazione, però, richiede ulteriori riflessioni anche alla luce di un sistema logico che accolga pienamente la visione della conoscenza proposta da Panikkar – oltre che il necessario, fondamentale incontro con la monolitica potenza dell'*elenchos*, scoglio col quale ogni forma di logica deve necessariamente confrontarsi.

### Il futuro dell'Umano

Se una definizione completa e approfondita di  $\Lambda 4$  non può prescindere dalla sua formalizzazione, si può comunque già trarne una conseguenza importante su come l'umanità sta cambiando a fronte della rivoluzione digitale e di come quest'ultima stia diventando strumento di potere. Il futuro dell'Umano, infatti, è strettamente legato a quanto detto prima sull'Universale: e il linguaggio che veramente pretende di essere Universale, per Panikkar, è quello della scienza occidentale. Ogni lavoro che ha a che fare anche solo parzialmente con la cultura, negli ultimi anni ha visto aumentare incredibilmente le proprie sofferenze. Non tanto, o meglio, non solo per il costante stigma sociale che da sempre accompagna il lavoro intellettuale: “povera e nuda vai, Filosofia! | dice la turba al vil guadagno intesa”. Alla

<sup>23</sup> L. Marcato, *Le radici del dialogo*, op. cit. 102-110.

<sup>24</sup> R. Panikkar, *Ecosofia. La saggezza della terra*, Jaca Book, Milano 2015 e R. Panikkar, *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra*, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2001.

concezione popolare secondo la quale chi lavora nel ramo della cultura ampiamente intesa non lavora *veramente*, si è aggiunta una componente informatica burocratizzante che inquadra il lavoro all'interno di schemi estranei al lavoro culturale, che sia educativo, museale, dell'intrattenimento o della ricerca. Non è un problema isolato all'ambito culturale, ma l'epifenomeno più sofferto della tendenza costante dell'umanità dei paesi sviluppati: i primi passi dopo la nascita di quella particolare forma di organismo, cioè di amalgami organici di materiale tecnico e materiale umano, che secondo Luigi Vero Tarca attualmente sovraordina la quotidianità dell'umano.<sup>25</sup> È vero che stiamo assistendo a una "neogestazione", per usare le parole di Tarca, di qualcosa di diverso rispetto a ciò che conosciamo, essendo i cosiddetti "tecnosauri" tarchiani ben diversi da stati o sistemi burocratici, molto più rispetto a quest'ultimi al servizio di una tecnica cieca, informatizzata, sterile, che non si cura di ciò che incontra. Ma si tratta pur sempre di qualcosa fondato in qualche elemento dell'umano stesso, che sia il suo desiderio di ordinare e semplificare una complessità che fa paura oppure l'istinto a dominare ed esercitare il potere – anche quando ciò significa asservirsi pur di poter continuare a curare il proprio orticello. Diventando parte dei tecnosauri, che sia esso l'iperburocratizzazione dell'accademia, una megacorporazione multinazionale o l'apparato di controllo statale, l'umano è in grado di sfruttare quella tecnica della quale partecipa per esercitare forme di controllo già intuite da Bentham e da Foucault. Questa tecnica, però, non è tecnica di *primo* grado ma di *secondo*: l'umano diventa strumento atto al raggiungimento di un ulteriore strumento. La prospettiva offerta da Λ4, d'altro canto, può aiutare l'umanità partoriente a rendersi conto del suo essere una crisalide.

Quando si dice "che c'è una crisi dei saperi umanistici", infatti, non dobbiamo dimenticarci che la prospettiva umanistica, non è parte solo delle discipline cosiddette, appunto, umanistiche, ma anche delle scienze esatte. La filosofia che salva non è M/FIL-01 (o 02, 03, 0n), ma lo sguardo filosofico che anche gli scienziati hanno e che guida le scoperte scientifiche. Come Aristotile diceva che la filosofia nacque quando alcuni uomini si fermarono a pensare ed a interrogarsi sul mondo, così chi fa scienza di mestiere è continuamente animato da questa meraviglia di fronte alla realtà, da questa ricerca dei processi che stanno "dietro e sotto" alla creazione. In questo senso, la visione pur molto romantica di Thomas Kuhn su come la scienza progredisca di mutamento in mutamento non differisce molto dalla dinamica logomitica; l'interpretazione dei dati articola un paradigma scientifico, ma il rovesciamento avviene attraverso un «lampo d'intuizione attraverso cui nasce un nuovo

---

<sup>25</sup> L.V. Tarca, *Verità e negazione*, Cafoscarina, Venezia 2016, pp. 283-285.

paradigma». <sup>26</sup> Nell'indagare la condizione umana e quale sia o possa essere il confine dell'umano «dobbiamo usare i miti viventi di oggi come punti di riferimento e come orizzonte di intelligibilità». <sup>27</sup> La tecnica di secondo grado e il suo "braccio armato", l'informatica, sono entrati all'interno della quotidianità col diritto delle armi, e quello che veniva un tempo invocato come un nuovo mondo, in grado di sbloccare il potenziale di un'umanità non più serva di spazio e di tempo, <sup>28</sup> ora si è rivelato essere sotto il controllo di quei governi che intendeva rovesciare. <sup>29</sup> Ma la sua potenzialità rivoluzionaria rimane; a tutti gli effetti l'informatica è il *mythos* vivente del nostro tempo, che sta venendo piano piano messo a tacere dal *logos* tecnico del potere. La consapevolezza di questa possibilità, intravista dai primi sognatori di un'informatica salvifica invece che serva di uno stato di polizia, può avvenire attraverso Λ4. Se infatti fosse un *logos* inteso nei termini sopra esposti, e non il *logos* razionalità burocratica, ad entrare in relazione col "mythos vivente del nostro tempo", la dinamica logomitica potrebbe permettere quel lampo d'intuizione che così tanto il nostro mondo contemporaneo necessita per aprirsi al paradigma della nuova innocenza.

---

<sup>26</sup> T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969, p. 152.

<sup>27</sup> R. Panikkar, *Opera Omnia*, vol. VIII, op. cit., 194.

<sup>28</sup> P. Lévy, *Collective Intelligence. Mankind's Emerging World in Cyberspace*. Perseus Books, Cambridge (Massachussets) 1997.

<sup>29</sup> "Does China's digital police state have echoes in the West?", *The Economist*, 31 Maggio 2018, <https://goo.gl/dpyUxD>.

## El sentido de la Revelación judeocristiana en Raimon Panikkar

Victorino Pérez Prieto PhD  
*Universidad de La Salle-Madrid*

### Abstract

Raimon Panikkar has not written anything specifically at all about the Bible and the Jewish religion. His field of study of the religions was limited only to the Hinduism and the Buddhism; though without forgetting the Christianity also presents in his writings. This article explores the concept of Judeo-Christian revelation in Raimon Panikkar, and as it is reflected in his publications. Generally the panikkarian' intuitions have not been applied to the Bible, especially in a systematic way. Even Panikkar has insisted that the Christianity must go out of what he calls the "Abrahamic myth" that impregnates the whole Hebrew tradition. But, though Panikkar has not written specifically on the Judaism, his knowledge of the Judeo-Christian Revelation is intimately joined to the study of the Bible, that's the reason why it is illuminating for us to know what Panikkar thoughts bring over of it and how he conceives this Revelation.

### Introducción

*Littera enim occidit. Spiritus autem vivificat (2 Cor; 3, 6).*

¿Si quiero ser judío, cristiano o musulmán, debo convertirme intelectual y espiritualmente en semita? (Raimon Panikkar).

Ya no queremos ser por más tiempo solamente hijos de Eva, de Manu, de Israel o de Ismael: queremos ser Hijos del Hombre (Raimon Panikkar, Trinidad).

En su larga lista de investigaciones, reflexiones y estudios filosóficos, teológicos y de fenomenología de la religión publicados a lo largo de más de 70 años de trabajo<sup>1</sup>, Raimon Panikkar no ha escrito nada específicamente sobre la Biblia y la religión judía. Como es sabido, su campo de estudio de las religiones se ha circunscrito más al hinduismo y el buddhismo, sin olvidar el cristianismo como teólogo cristiano que es desde sus comienzos, y que también está muy presente en sus escritos; particularmente en su Cristofanía<sup>2</sup>. El

<sup>1</sup> 74 libros según mi cómputo particular en 2016 (a los que hay que añadir algunos más entre 2017-2018), con numerosas ediciones en más de una docena de lenguas y cerca de dos mil artículos. Cf. V. Pérez-J.L. Meza, *Diccionario Panikkariano*, Herder, Barcelona 2016.

<sup>2</sup> R. Panikkar, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Siruela, Madrid 1998. También en

que fue gran amigo y conocedor suyo, Achile Rossi, escribe a este respecto:

Non che Panikkar ignori la *Bibbia*, ma la sua attenzione si è ha concentraa sui libri vedici, per permettere all'umomo contemporaneo [occidentale] di riprendere un'esperienza che altrimenti sarebbe rimasta sigillata dentro un linguaggio segnato dal tempo e da una cultura particolare... Non ha intrapreso una lettura della *Bibbia* nell'orizzonte di un dialogo tra le religioni che puri auspica e promuove.<sup>3</sup>

Generalmente las intuiciones panikkarianas no se han aplicado a la Biblia, sobre todo de modo sistemático; más aún, Panikkar ha insistido en que el cristianismo debe salir de lo que llama el “mito abrahámico” que marca toda la tradición hebrea. A Panikkar le ha preocupado sobre todo la búsqueda de la armonía entre las religiones, basada en un diálogo no solamente *inter-religioso*, sino *intra-religioso*, a fin de alcanzar una necesaria, y aún imprescindible, fecundación y enriquecimiento mutuo. La Biblia, como los Vedas, sería como “un capítulo del Testamento cósmico”, que dice Gianni Vacchelli en la obra citada en la nota anterior. Ambas y todas las demás Escrituras sagradas forman el arcoíris cósmico. La experiencia bíblica, como la experiencia védica, pertenecen a la universalidad del “fenómeno humano”. Nadie tiene el monopolio de la verdad, ya que la verdad es *pluralista*, y no solo *plural*, es *relativa* en sus diversas perspectivas y conceptualizaciones, aunque no *relativista*, como gustaba repetir. Por eso, necesitamos un verdadero *ecumenismo-ecuménico*, fundado no en un diálogo *dialéctico*, en el que unos se imponen sobre otros, sino en un verdadero *diálogo-dialogal*<sup>4</sup>. Se trata de caminar a un diálogo donde se ponga de relieve algo fundamental: *Amar al prójimo como a ti mismo* significa *quererlo tal como es, como alguien distinto*. Todas las religiones son caminos válidos de experiencia de lo sagrado, caminos de encuentro con el Absoluto, con Dios, bajo sus diferentes formas.

Pero, aunque Panikkar no haya escrito específicamente sobre el judaísmo, el conocimiento de la Revelación judeocristiana está íntimamente unido al estudio de la Biblia, por eso es iluminador conocer lo que Panikkar piensa acerca de ella y como concibe él esta Revelación.

Por otra parte, la hermenéutica panikkariana puede ser una gran ayuda para

---

*El mundanal silencio*, Barcelona 1999, donde Panikkar se acerca a textos cristianos desde la “secularización de la hermenéutica”. Y ya muchos años antes en ensayos como “Meditación sobre Melquisedec”, *Nuestro Tiempo*, 102 (1962), y en otros textos.

<sup>3</sup> A. Rossi, “Prefazione” a G. Vacchelli, *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, Servitium, Milano 2010, 9.

<sup>4</sup> Cf. *Il dialogo intrareligioso*, Citadella, Assisi, 1988. Para este concepto y otros fundamentales en el vocabulario panikkariano, cf. V. Pérez-J.L. Meza, *op. cit.*

el acercamiento a la Biblia, como reconoce el biblista y filólogo Gianni Vacchelli:

L'ermeneutica panikkariana... offrono spunti di straordinaria intensità per una lettura dell Bibbia che cerchi di essere creativa e che, proprio come la creazione dei teologi medievali sia –o aspiri ad essere– sempre nuova, continua. Fedelle a la tradizione, ma anche inedita. In questo senso alcune delle intuizioni panikkariane sono probabilmente imprescindibili per una lettura matura e ‘intera’ del Gran Libro biblico.<sup>5</sup>

### Revelación e inspiración en la Biblia

Raimon Panikkar se acerca al tema de la Revelación judeocristiana sobre todo en una de sus primeras grandes obras: *Mâyâ e Apocalisse* (1966), que vio la luz unos años después en castellano con un título que traduce respectivamente estas palabras del sánscrito y del griego: *Misterio y revelación*<sup>6</sup>. El capítulo 5 de la edición española lleva por título “El lugar de la Sagrada Escritura en el cristianismo”; en la edición italiana es el capítulo 6 (“La posizione della Sacra Scrittura nel Cristianesimo”).

El texto se inicia con una expresiva cita paulina: “Porque la letra mata, pero el Espíritu da vida” (2 Cor 3,6). La tesis de Panikkar es clara desde el comienzo: la revelación judeocristiana tiene más que ver con una experiencia vital, existencial, espiritual y mística, que con unas palabras escritas; es dejarse inundar por el soplo del Espíritu. Tras reconocer que el cristianismo, como todas religiones, tiene su Libro Sagrado y que no todas conciben de la misma forma la *sacralidad* de sus Escrituras, dice que la concepción cristiana de revelación se resume en el concepto de *inspiración*, que tiene sus referencias neotestamentarias en textos como 2 Tim 3, 14-16 o 2 Pe 1, 20-31.

Al respecto, Panikkar diferencia dos conceptos muchas veces confundidos o solapados: *inspiración* y *revelación*. El primero sería el concepto adecuado que expresa la visión cristiana de *Dios como autor de la Biblia*, junto con el hagiógrafo, respetando el conocimiento y la forma de ser de éste, tal como reflejan ya el Concilio de Trento y el Vaticano I. Después sería expresado en el Concilio Vaticano II, en su constitución *Dei Verbum*<sup>7</sup>. Desde esa perspectiva de la inspiración, hay que ver el concepto de Dios como “autor de

<sup>5</sup> G. Vacchelli, *La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, op. cit. 23.

<sup>6</sup> R. Panikkar, *Mâyâ e Apocalisse. Lincontro dell'induismo e del cristianesimo*, Roma, Abete, 1966; *Misterio y revelación. Hinduismo y cristianismo, encuentro entre dos culturas*, Marova, Madrid 1971, por donde citaré.

<sup>7</sup> Cf. Concilio de Trento (Denz. 783) y Vaticano I (Denz. 1787, 1952, etc.). *DV* cap. III, 11-12, texto que no recoge nuestro autor.

la Biblia”, que *inspira* al hagiógrafo, éste es por tanto el autor material según sus conocimientos y forma de ser.

Según la concepción más actual de la revelación/inspiración bíblica, habría que añadir que esta autoría material, aun teniendo que ver con la personalidad de los escritores bíblicos, lo tiene más aun con el camino y la experiencia histórica y religiosa de un pueblo, que va descubriendo progresivamente el rostro de Dios y la verdad de Dios sobre él y el mundo en su propio camino y experiencia; proceso en el que el Espíritu hace de mayéutica partera socrática de la Verdad<sup>8</sup>.

Con palabras de Panikkar (subrayado del autor):

La Sagrada Escritura contiene la Revelación de Dios a la humanidad –según la doctrina judeocristiana– pero la Biblia en cuanto tal no es *la* Revelación, ni tampoco contiene la totalidad de la Revelación.<sup>9</sup>

“¿En qué sentido es el cristianismo la religión de la Biblia? –se pregunta Panikkar– ¿Puede el cristianismo ser reconocido y deducido exclusivamente de la Biblia?”. Para el cristiano, Cristo es la *única plenitud de la Revelación*, el único *apocalipsis* o manifestación plena de Dios; una manifestación que va más allá de sus acciones e incluso de sus palabras<sup>10</sup>. El cristianismo es mucho más que un concepto y una doctrina con sus dogmas y sus creencias; es un proceso para “ayudarnos a *devenir* aquello que realmente *llegaremos a ser*”, es la condición del ser en peregrinación, “la situación del universo itinerante en su camino de vuelta a Dios”. Es “el crecimiento óptico de todas las partículas del ser –de los miembros del Cristo místico– hasta la plena Luz, que es el Cristo total”<sup>11</sup>.

La doctrina cristiana hay que encontrarla en la *relación inseparable entre Escritura y Tradición* como una realidad dinámica<sup>12</sup>:

La Tradición es el desarrollo vital del Cristo viviente –su mensaje– y la inter-

<sup>8</sup> Cf. entre la amplia bibliografía contemporánea a este respecto, particularmente, la gran obra de A. Torres Queiruga de expresivo título: *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987; actualizada y completa en *repensar la revelación. La revelación de Dios en la realización humana*, Trotta, Madrid 2008.

<sup>9</sup> *Misterio y revelación*, 139; en nota hace referencia a Jn 16, 12-15; 2, 25 y Mc 9, 37-39.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.* nota 5, comentando Heb 1, 1-3.

<sup>11</sup> *Ibid.* 140-141.

<sup>12</sup> Escritura y Tradición es la doble *economía de la salvación*: “no son dos fuentes independientes y separables de información; sino solo dos aspectos de una única y misma realidad... la palabra escrita y la palabra oral del único y mismo Espíritu Santo... en un único *círculo vital* de mutuo esclarecimiento”, *Ibid.* 143.



pretación existencial –la realización– de sus palabras y de sus acciones. Pero buena parte de estas palabras y de estas acciones han sido puestas por escrito y ‘la Escritura no puede ser anulada’ (Jn 10, 35).<sup>13</sup>

La Biblia sin la tradición no es la Sagrada Escritura cristiana, “solo sería un simple libro”. Por eso, Panikkar cuestiona el mismo concepto ampliamente defendido de que el cristianismo es “la religión de la Biblia”, como algo cerrado, y de que judíos y cristianos son “los hombres y mujeres *del Libro*”. Y es que ambas religiones, especialmente el cristianismo, son mucho más que un concepto, “más que una esencia o que un conjunto de fórmulas o dogmas”. Si, siguiendo a Jesucristo, el cristianismo es la verdad, “la verdad no es primariamente una *esencia*, sino una *existencia*”<sup>14</sup>.

Frente a una comprensión superada de la Revelación como un “dictado” de Dios al hagiógrafo, algo caído del cielo, Panikkar reconoce en otro lugar que la revelación no es algo que nos viene de fuera; revelar quiere decir *desvelar* algo que *ya está aquí*:

Si la revelación quiere decir una especie de *hot line*, de línea abierta, como algo que nos viene de fuera, estamos ante un concepto bastante ingenuo de la Revelación. Revelar quiere decir *desvelar* una cosa que *ya está aquí*. A partir de aquí veo esta cosa con una claridad más profunda, con una nueva dimensión.<sup>15</sup>

### **El papel de la Escritura en el cristianismo: lo sagrado no es un *Libro*, sino una *Persona***

Panikkar sintetiza la relación entre el cristianismo y la Biblia, en seis asertos o *sutras*<sup>16</sup>:

1) El cristianismo, por el hecho de ser algo más que una doctrina, “no puede estar plenamente contenido en ningún libro”.

2) Puesto que la doctrina cristiana es dinámica y viviente, “no puede estar congelada en las afirmaciones de ningún libro”.

3) Dado que la doctrina cristiana es la expresión de la revelación divina, no puede estar en contradicción con el principal documento inspirado: la Biblia.

<sup>13</sup> *Id.*

<sup>14</sup> *Ibid.* 140.

<sup>15</sup> R. Panikkar, “La vocación humana es fundamentalmente religiosa. Encuentro con Raimundo Panikkar”, Marcel Brisebois, *Nouveau dialogue*, 51 (1983); en *Antropos*, Barcelona, 53-54 (1985).

<sup>16</sup> Cf. *Misterio y revelación*, op. cit. 145.

4) Puesto que la Biblia es la expresión escrita de un mensaje vivo, “solo puede ser comprendida completa y verdaderamente desde el interior de la Tradición viva en la que alienta el Espíritu Divino”, que “sopla donde quiere” (Jn 3,8).

5) Dado que la Biblia es el libro que aporta una Revelación divina simple e inefable – el misterio de Cristo –, su mensaje no puede ser captado a base de tomar o de desarrollar afirmaciones aisladas de ella, sino que hay que considerarla en el conjunto. “La Biblia no es el código sagrado de las leyes del cristianismo” (nota 29).

6) Puesto que la Biblia ha sido escrita para ayudar a la humanidad en su camino hacia la salvación, “tiene que ser considerada, por encima de su carácter histórico, como un libro espiritual, místico y religioso y no como una obra científica o racionalista de la cual puedan extraerse lógicamente otras deducciones y consecuencias”.

En un libro-entrevista de Raimon Panikkar con Gwendoline Jarczyk, experta en el Maestro Eckhart, nuestro autor vuelve sobre estas mismas ideas escritas casi cuarenta años antes – en un capítulo titulado precisamente “La Biblia, los Vedas y las Escrituras cristianas” – con afirmaciones aún más expresas sobre la Revelación y el papel de la Escritura en el cristianismo:

Jésus n'a laissé aucun écrit, en sorte que l'on ne peut affirmer, au sens strict, que son message est fondé dans une *Écriture*. *Le christianisme n'est pas la religion du Livre, c'est une religion de la Parole...* Je ne crains donc pas de relativiser l'écriture et je ne pense pas que l'on puisse dire que les religions trouvent leur origine dans un texte. On a méprisé les cultures orales.<sup>17</sup>

Esta idea de que Jesús de Nazaret no ha dejado nada escrito, para que los cristianos no nos atáramos a unas palabras escritas, sino que pudiéramos vivir nuestra experiencia cristiana en relación con Cristo, la ha repetido Panikkar en más ocasiones. Para el cristiano, lo sagrado no es *un Libro*, sino *una Persona* y una *Palabra*, su palabra; no es una doctrina que está en un texto sino una experiencia. Por eso, *en la teología cristiana*, particularmente en la católica, *la verdadera revelación no es la Biblia, ni siquiera los Evangelios, sino Jesús mismo*; y por eso hablaba en parábolas. De este modo, Panikkar afirma rotundamente que las Escrituras “son *inspiradas* y no *reveladas*”<sup>18</sup>. Más aún, nuestro autor considera una verdadera herejía afirmar que la Escritura sea la *Revelación de Dios*.

<sup>17</sup> R. Panikkar, *Entre Dieu et les cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Paris, Albin Michel 1998, 28.

<sup>18</sup> *Ibid.* 30.

Por esta razón, Raimon Panikkar es crítico con la concepción habitual de la Revelación, como *Palabra de Dios escrita*:

Si la révélation est comprise comme l'expression ou le *langage d'un Dieu qui parle pour nous*, cela ne me convainc pas. La révélation comprise comme un *dévoilement* nous suggère que nous accédons à la réalité à travers des voiles: l'être lui-même est un voile (*velamen*) qui à la fois manifeste la réalité et la dérobe; c'est dire que ce *voile* est aussi médiateur d'une *révélation*, selon Maître Eckart.<sup>19</sup>

La Revelación es para Panikkar “el acceso a una verdad cuando ésta se encuentra desvelada”; por eso, “todo lo que el hombre está llamado a vivir depende de una revelación”<sup>20</sup>. La revelación es la manifestación de Dios *en la realidad*, aún de modo sorprendente; por lo que Panikkar se manifiesta totalmente contrario a absolutizar, y –con sus mismas palabras– “sobre todo *substancializar*”, la Revelación. Dios se revela no solamente en las Escrituras sagradas (las judeocristianas, las hinduistas, las musulmanas, etc.) sino también en el corazón de toda persona que lo busca con sincero corazón y en el cosmos.

Por otra parte, para Panikkar la Biblia es exclusivamente el Antiguo Testamento; recordando que hasta el siglo XV este fue el sentido que se impuso en toda la Iglesia, y el resto eran más bien “escrituras cristianas”. Consecuentemente, no está de acuerdo en designar las Escrituras cristianas con el vocablo “Nuevo Testamento”, apelación que incluso le parece un abuso:

Je ne pense pas en particulier que la place reconnue à la Bible dans le judaïsme soit la même que celle que le christianisme lui attribue... La Bible, selon moi, c'est exclusivement l'Ancien Testament... Sur un plan intellectuel ou théologique, je vois un abus de la part des chrétiens ou du christianisme, lorsqu'ils s'approprient la Bible.<sup>21</sup>

La apropiación bíblica por parte de los cristianos, ejercida a lo largo de toda la tradición de la Iglesia, corre el riesgo de ser un “colonialismo teológico” y la absolutización de una lectura, incluso en una perspectiva antijudaica<sup>22</sup>.

Raimon Panikkar ya había manifestado esto anteriormente en más de una ocasión. Así, escribe en un importante artículo de la revista catalana

<sup>19</sup> *Ibid.* 29.

<sup>20</sup> *Ibid.* 30.

<sup>21</sup> *Ibid.* 67-68.

<sup>22</sup> Cf. G. Vacchelli, *op. cit.* 32.

### *Qüestions de vida cristiana:*

En les dues religions monoteistes del tronc abrahamic, la llei é una part de la mateixa relació (*Thorah, Qur'an*)... No s'esdevé el mateix pel que fa al fet crístic. Els cristians pròpiament no tenen una llei pròpia. Durant molts segles, la Bíblia, per als cristians, volia dir solament 'Antic Testament'. El 'Nou Testament' no es considerava escriptura sagrada. El sagrat no era *un Llibre*, sinó *una Persona*, no una doctrina (continguda en un text) sinó una experiència (trobadada en un sacrament).<sup>23</sup>

Los cristianos no tienen una *ley* propia, como la *Thorah* judía o el *Qur'an* musulmán; los llamados "Mandamientos", no son la "ley cristiana". Por eso, durante muchos siglos, la Biblia era para la Iglesia solamente lo que hoy llamamos impropriamente el "Antiguo Testamento"<sup>24</sup>, el "Nuevo Testamento" no se consideraba una escritura sagrada. Como dijimos más arriba, para los cristianos lo sagrado no es *un Libro*, sino *una Persona*; no es una doctrina contenida en un texto, sino una experiencia vital, que, si acaso podemos encontrar en el sacramento de la eucaristía.

### **El judaísmo y su relación con Biblia**

En el libro-entrevista citado, habla Panikkar en particular del judaísmo y de su relación con Biblia:

Pour le peuple juif, la Bible est le document fondateur, pourrait-on dire; cela en dépit du fait que la praxis, dans cette tradition, précédé la théorie, dans la mesure où les faits relatés sont antérieures de mille ans à leur consignation; d'où l'importance de l'interprétation qui là s'exprime.<sup>25</sup>

Aunque los textos bíblicos, muy posteriores a los acontecimientos que narran, fueron escritos para justificar una praxis religiosa y social, para la concepción tradicional hebrea la Biblia constituye su identidad esencial y colectiva; es en la Biblia, particularmente la *Thorah*, donde está su esencia; hasta el punto

<sup>23</sup> R. Panikkar, "L'albada de la cristiania", *Qüestions de vida cristiana*, Montserrat, 161 (1992), 38.

<sup>24</sup> En realidad, los cristianos debíamos llamar a los escritos sagrados hebreos con el nombre propio judío de TANAK o TANAJ: *Thorah* (Ley), *Nevi'im* (Profetas), *Ketuvim* (Escritos). O como mucho, superar la vieja nomenclatura de *Antiguo* y *Nuevo Testamento* por la de *Primero* y *Segundo Testamento*, que resulta más respetuosa con las Escrituras hebreas.

<sup>25</sup> *Entre Dieu et le cosmos*, 68.

de que si la *Thorah* cayera por tierra, desaparecería la religión judía. El judaísmo hassídico, más místico, guarda una cierta distancia respecto a este punto de vista.

Una concepción bien distinta de la del cristianismo, para el que la Biblia, aunque tiene una importancia innegable, esta es relativa: “Las Escrituras cristianas son completamente accidentales con relación a la revelación cristiana”<sup>26</sup>. Panikkar incluso está en contra de que en el cristianismo se haga una referencia demasiado normativa a la historia de Israel, afirmando que ni siquiera el mismo Jesús es el *Mesías*, un concepto específicamente judío que suponía unas esperanzas concretas para un pueblo; sino el *Cristo*, un concepto que, lejos de ser la traducción griega de la palabra anterior, va mucho allá de aquellas esperanzas políticas, situando al salvador en el contexto trinitario.

Con todo, aunque para el judaísmo es fundamental el texto bíblico, no es menos cierto que su interpretación es susceptible de una amplia pluralidad de significados, como expresa el mismo Panikkar:

C’est le propre de la mentalité juive -et cela d’ailleurs fait sa grandeur- de donner tant d’importance au texte écrit. N’oublions pas pourtant que pour suivre le Talmud toutes les opinions possibles sont permises. C’est que le texte comme tel porte une multiplicité d’interprétations et de sens, jusqu’à la contradiction possible.<sup>27</sup>

### ¿La Biblia único punto de referencia para la verdad revelada?

Esta última afirmación de Panikkar acerca de que la Biblia -el hecho de que ésta, aunque tiene una importancia innegable, es relativa-, nos resulta hoy fundamental para una buena hermenéutica bíblica, pues nos invita a cuestionar el hecho de que la Biblia sea el único punto de referencia acerca de la verdad revelada, ya que históricamente el mismo texto ha sido utilizado en numerosas ocasiones para defender una cosa y para defender lo contrario. Tristemente, cristianos y judíos sabemos que en el nombre de la Biblia se han cometido algunas de las barbaridades más grandes de la historia humana. Y no necesitamos acudir al pasado, en los primeros años del siglo XXI, el judaísmo integrista utiliza la Biblia para justificar la política genocida de su gobierno contra el pueblo palestino, algo que nos parece absolutamente injustificable para un Dios “que sólo sabe amar”, como decía Isaac de Nínive, y que a sus hijos sólo pretende atarlos a él “con cuerdas de ternura, con lazos

<sup>26</sup> *Ibid.* 71.

<sup>27</sup> *Ibid.* 28.

de amor” (Os 11,4).

Para Panikkar, la revelación es un proceso continuo, y no reside tanto en las Escrituras clausuradas, está también en la historia humana, en las piedras... en toda la creación.

En base a la distinción entre *fe* y *creencia*, algo de lo que ha hablado en más de una ocasión<sup>28</sup>, Panikkar afirma con rotunda claridad en la entrevista con Gwendoline Jarczyk: “Las escrituras son útiles a los creyentes; pero son superfluas para la fe”. Es por eso que “sin el encuentro personal con este misterio en que los cristianos ven a Jesús, no hay Escritura santa posible”<sup>29</sup>. Para Panikkar, el cristianismo no encuentra su consistencia en el relato de unos hechos históricos; las Escrituras cristianas están vivas sobre todo en la Iglesia, la comunidad de los seguidores de Jesús, cuerpo místico de Cristo, de quien depende realmente la continuación de Cristo a lo largo de la historia, por medio de los sacramentos.

Acabamos con un expresivo texto que manifiesta esta novedosa concepción que Panikkar tiene de la Escritura, su crítica de la *historiolatría* o “mito de la historia”. Es conocida la repetida crítica panikkariana al hecho de que la historia sea en el pensamiento occidental sinónimo de *verdad* auténtica; en consecuencia, que no existiría más verdad que la que es *histórica*. Contrariamente, más que la narración histórica, Panikkar piensa que para los cristianos es la eucaristía la que tiene mayor importancia en el conocimiento y la continuación de Cristo a lo largo de la historia:

La continuation du Christ au long de l’histoire c’est l’eucharistie, qui l’exprime et la réalise, et non la narration historique. Et c’est l’eucharistie, qui est en relation constitutive avec l’Église, comme l’a montré magistralement Henri de Lubac et autres.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Cf. al respecto la entrada correspondiente en, V. Pérez-J.L. Meza, *Diccionario panikkariano*, op. cit.

<sup>29</sup> *Entre Dieu et le cosmos*, 29 y 32.

<sup>30</sup> *Ibid.* 71.

## Raimon Panikkar's legacy for catholic theology

Peter C. Phan  
*Georgetown University*

### Abstract

The essay examines the ways in which Raimon Panikkar can transform and enrich Catholic theology in terms of both method and substance. As to the way of doing theology, first Panikkar shows how to overcome the traditional fourfold division of theology into biblical, historical, systematic, and practical theologies and retrieve the unity of theology as an academic discipline; secondly, Panikkar opens the way to do theology in collaboration with religious studies and comparative religion. In terms of substance, Panikkar's first contribution is his elaboration of a Christian spirituality beyond "morphological hermeneutics" and "diachronical hermeneutics" and based on "diatopical hermeneutics" by which radically different cultural and religious horizons are brought together cross-culturally and interreligiously, with similarities and differences carefully acknowledged and preserved. His second significant contribution is the renewal of the doctrine of the Trinity through his concept of cosmotheandrisms. In addition, by identifying the Father with I, the Son with Thou, and the Spirit as We, Panikkar offers a new, albeit controversial, way of understanding the relations among the three divine Persons in both the immanent and economic Trinity. In sum, apres Panikkar, Christian theology can no longer be practiced as usual.

Raimon Panikkar's pithy description of his spiritual journey and multiple religious identities has widely been quoted: "I 'left' as a christian, I 'found' myself a hindu, and I 'return' a buddhist, without having ceased to be a christian."<sup>1</sup> To this triple religious identity, a fourth dimension must be added, namely, modern secularity, the fundamental character of the world in which Panikkar lived his long life (1918-2010).<sup>2</sup> My brief essay does not intend to examine the possibility of multiple religious belongings as such,<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *The Intrareligious Dialogue*, rev.ed. (New York: Paulist Press, 1990), 42.

<sup>2</sup> For a brief biography of Panikkar, see Milena Carrara Pavan, "Raimon Panikkar: Life and Work," in *Raimon Panikkar: A Companion to His Life and Thought*, ed. Peter C. Phan and Young chan Ro (Cambridge: James Clarke & Co., 2018), 1-18.

<sup>3</sup> On multiple religious belonging, see *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, ed. Catherine Cornille (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002); Peter C. Phan, "Multiple Religious Belonging: Opportunities and Challenges for Theology and Church," *Theological Studies* 64/3 (2003), 495-519; and Gideon Goosen, *Hyphenated Christians: Towards a Better Understanding of Dual Religious Belonging* (New York: Peter Lang, 2011).

nor the nature of modern secularity<sup>4</sup> and its alleged intrinsic connection with Christian-Hindu-Buddhist religiousness,<sup>5</sup> nor how Panikkar embodied his quadruple identity existentially and professionally. Panikkar's multiple religious identities were rooted in his biography, being a son of a Hindu Indian father and a Catholic Catalan mother. Professionally, it was sustained by his prolonged living in different parts of the globe.

Each of these four stands of Panikkar's thought as well as their combinations have been object of extensive scholarly studies. Here my intention is only to explore the impact that Panikkar's thought – a complex and fertile cross-fertilization of the Eastern and Western worlds, several academic disciplines, and a dozen languages – can and should have on the way Roman Catholic theologians practice their craft today.

In exploring Panikkar's legacy on Catholic theology I am of course not proposing that Catholic theology adopt his each and every philosophical and theological position. Indeed, there has been extensive criticism and even rejection, not least by some Catholic theologians, of several of Panikkar's viewpoints, even central ones, in particular his pluralistic conception of truth, cosmotheandric vision, radical Trinity, and symbolic Christology, just to mention a few controversial aspects of his thought.<sup>6</sup> More specifically, I will focus on the new areas or themes Panikkar opens up for theological discourse and the new ways or methodology he proposes to broach them. In other words, in perpetuating Panikkar's legacy, what are the key issues on which Catholic theologians must concentrate their attention, and which is the most effective way to deal with them, in order to meet the challenges facing church and society in our time. In what follows I will begin with the second question first.

### **A New Way of Doing Catholic Theology after Panikkar?**

Compared to twentieth-century Catholic theological luminaries such as Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar, Edward Schillebeeckx,

<sup>4</sup> Panikkar's sensitivity to modern secularity was deepened by his sojourn in Europe and the United States.

<sup>5</sup> These are the three religious traditions Panikkar was most familiar with and wrote extensively on, though occasionally he also commented on Islam and Chinese religious traditions.

<sup>6</sup> For a critical evaluation of Panikkar's thought, see *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, ed. Joseph Prabhu (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996); Jyri Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Religion? Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religion* (Leiden: Brill: 2005); and Eric Ranstrom and Bob Robinson, *'Without Ceasing to Be a Christian': A Catholic and a Protestant Assess the Christological Contribution of Raimon Panikkar* (Minneapolis: Fortress, 2017).



Bernard Lonergan, and Joseph Ratzinger, to name a few, Raimon Panikkar has not acquired the kind of disciples (*Schülerkreise*) who would make him the founder of a philosophical and theological school and turn his thought into an “ism.” One reason for this lack of disciples and devotees is no doubt the fact that Panikkar spent most of his academic life in non-Catholic institutions – Banaras Hindu University, Harvard University, and University of California at Santa Barbara – where he did not have a large cohort of Catholic doctoral students who would have propagated their master’s ideas. Another reason is that Panikkar’s thought, often couched in convoluted neologisms, idiosyncratic phraseologies, and multilingual vocabulary, remains exasperatingly elusive and is highly resistant to accessible summary and popularization for the general public.

Those two facts alone, however, do not fully account for Panikkar’s lack of a wide following among Catholic theologians. There is another reason for this state of affairs, one that, ironically enough, I submit, shows how Panikkar can open up new and unexpected areas of investigations for future Catholic theology. Ever since attempts were made in the nineteenth century to organize theology into a *Wissenschaft*, it has been customary to adopt a fourfold division of theology into biblical, historical, systematic, and practical theologies.<sup>7</sup> As a consequence, theologians are normally identified professionally according to one of the four branches of theology in which they have been trained in graduate studies and later do their research and publication. Rarely, if ever, can a theologian be, nor is she or he expected to be, a specialist in more than one discipline.

Furthermore, soon the status of Christian theology as an academic discipline was threatened by the emergence of its two rivals, namely, religious studies (*Religionswissenschaft*) and comparative religion (*Vergleichende Religionswissenschaft*).<sup>8</sup> These religiously neutral disciplines stake an exclusive claim to scientific objectivity and hence have the right to be included in the university curriculum. By contrast, faith-based theology was refused a place at the academic table and is relegated to divinity schools and denominational seminaries.

In terms of disciplinary specialization, however, Panikkar cannot be classified as a biblical scholar, church historian, systematic theologian, or

---

<sup>7</sup> On the fourfold division of theology, see Edward Farley, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education* (Minneapolis: Fortress, 1989).

<sup>8</sup> It is important to distinguish religious studies and comparative religion from comparative theology, which presupposes them but is theological in nature. See Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning across Religious Borders* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010).

practical theologian. He cannot be categorized as any one of these by virtue of academic training in accord with the rules of the guild. Yet, paradoxically, he is all of them equally, in a way and to a degree that none of the above-mentioned Catholic theological notables was.<sup>9</sup> The reason for this is that contrary to almost all of his Catholic colleagues, Panikkar not only systematically transgresses the boundaries of all the four traditional divisions of theology but also integrates religious studies and comparative religion, theology's erstwhile competitors, into Christian systematics as its intrinsic and constitutive components.<sup>10</sup>

Though not a biblical scholar, Panikkar writes extensively on hermeneutics and, thanks to his vast linguistic skills, often carries out detailed exegesis of many scriptural texts.<sup>11</sup> Though not a church historian, Panikkar is deeply aware of the historical and cultural contexts in which church teachings and practices arise. It is this deep historical consciousness that enables Panikkar to view them not as fixed and immutable dogmas and eternally binding customs but as evolving historical realities that demand constant reinterpretation in the light of new contexts. In systematics, though Panikkar has not produced a *summa theologiae*, there is no theme of systematic theology on which he has not written substantive treatises, from the Trinity to Christology, pneumatology, grace, ecclesiology, worship, and sacraments.<sup>12</sup> Though not an ethicist and moral theologian, Panikkar has written on such diverse and urgent topics as violence, peace, disarmament, and ecology.<sup>13</sup> Finally, though not a practical theologian in the narrow sense of the term, that is, concerned with church ministry and pastoral care, Panikkar infuses his theology with spirituality through and through, on account of which his theology is eminently "practical," that is, having as its sole *raison d'être* guiding people in the practice of deepening the awareness of the intrinsic

<sup>9</sup> A Catholic theologian who is similar to Panikkar in this respect is Karl Rahner.

<sup>10</sup> Panikkar's two "religious studies" books deserve mention: *The Vedic Experience: Mantramānjari* (Los Angeles: University of California Press, 1977) and *The Silence of God: The Answer of the Buddha* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989).

<sup>11</sup> See his *Myth, Faith and Hermeneutics: Cross-Cultural Studies* (New York: Paulist Press, 1979).

<sup>12</sup> A sample of Panikkar's writings on these themes includes: *The Experience of God: Icons of the Mystery* (Minneapolis: Fortress, 2006); *The Trinity and the Experience of Man* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973); *The Unknown Christ of Hinduism* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1981); *Christophany: The Fullness of man* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004); and *Worship and Secular Man* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973).

<sup>13</sup> Panikkar's books on these themes include *Cultural Disarmament: The Way to Peace* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1995) and *Invisible harmony: Essays on Contemplation & Responsibility* (Minneapolis: Fortress, 1995).

unity and trinity of *theos*, *anthropos*, and *cosmos*, the kind of spiritual experience appropriate for our secular age.<sup>14</sup>

As to Panikkar's conjoining Christian theology with religious studies and comparative religion to fashion his cosmotheandric vision, there is no gainsaying its path-breaking originality, complex structure, and potentially enormous impact on the way Christian theology will be done in the future, whether or not one agrees with Panikkar's own way of cross-fertilizing these academic disciplines and its resulting synthesis.<sup>15</sup> It is safe to say that Panikkar has done something that no other Christian theologian, Catholic and otherwise, not a Karl Barth nor a Karl Rahner, has ever done and perhaps has ever been capable of doing. Part of the reasons is that unlike Panikkar, no Christian theologian on the one hand and no religion scholar on the other possesses the dual expertise in *both* Christian theology and religious studies/comparative religion to be able to attempt such synthetic vision as Panikkar's cosmotheandric concept of the "rhythm of being."

Few of the leading Catholic theologians mentioned above, except Karl Rahner, can say that he has transcended, as Panikkar did, the artificial boundaries of the four divisions of theology, overcome the fragmentation of theology, and restored the unity of theology as an academic discipline that is rooted in spirituality. Much less can any one of them be said to have combined within himself, as Panikkar did, with an authenticity born out of a life-long intellectual and religious quest, the unity of plural religious identities – Christian-Hindu-Buddhist – thanks to an unparalleled intrareligious and interreligious dialogue.

In sum, this is Panikkar's lasting legacy for Catholic theology. *Après* Panikkar, Catholic theology can no longer be done in the old way, with the internal fourfold division carefully preserved, each theologian staying within and jealously guarding his or her specialty and department. Nor will theology be practiced in separation from, much less hostility to, religious studies and comparative religion, as an ecclesiastical and clerical preserve, quarantined in seminaries and divinity schools; rather it must be practiced as a public discourse that draws on all fields of knowledge and is open to publicly available criteria of truth and relevance.

<sup>14</sup> This category includes *The Intra-Religious Dialogue* (New York: Paulist Press, 1990); *A Dwelling Place for Wisdom* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1993); *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993).

<sup>15</sup> See Panikkar's *magnum opus*, *The Rhythm of Being: The Unbroken Trinity* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010).

Of course, questions and objections can and must be raised against Panikkar's theological system, in whole or in part. No doubt Panikkar himself, were he alive today, would heartily welcome, as he did during his lifetime, such scholarly exchange and what he calls "self-critical dialogue." Fortunately, there is already a number, albeit still small, of theologians, mostly Catholic, who have engaged in what they call "comparative theology," though historically they were not directly inspired by Panikkar.<sup>16</sup> There is no doubt that an intense and prolonged conversation between these comparative theologians and Panikkar's thought would be highly beneficial for the future of Catholic theology.

### Which Theological Themes to Be Highlighted?

In light of Panikkar's theological corpus, which theological themes should be given priority in developing a Catholic theology for our time? Here I will be highly selective and more succinct. The choice is dictated by both what I take to be the most urgent needs of our time and by the themes Panikkar has prioritized, and I will be more naming than elaborating them.

First, it seems that what is sorely needed is a kind of spirituality appropriate to our *Zeitgeist*, which has been termed "post-secular" or "post-modern modern." This spirituality is by necessity rooted in a particular religious tradition (e.g., Christian, Hindu, Buddhist, Islamic, etc.) but must not be limited and circumscribed to it. This spirituality requires first what Panikkar terms "morphological hermeneutics," in which one focuses on the treasures of one's own cultural and religious tradition. Second, there is the "diachronical hermeneutics," in which the temporal gaps in human cultural and religious history are bridged. Third, our time especially needs what Panikkar calls the "diatopical hermeneutics," by which radically different cultural and religious horizons are brought together cross-culturally and interreligiously, with similarities and differences carefully acknowledged and preserved. This diatopical hermeneutics aims at the mutual correction and enrichment of diverse cultures and religions, since no one particular formulation of the truth can claim to be *the* universal formulation of the truth, much less the *truth* itself.

Panikkar calls this act of diatopical hermeneutics "dialogical dialogue," in which a movement is made to transcend from "reason" (the logical)

---

<sup>16</sup> See especially *The New Comparative Theology: Interreligious Insights from the Next Generation*, ed. Francis Clooney (Edinburgh: T&T Clark, 2010) and *How to Do Comparative Theology: Thinking across Traditions*, ed. Francis Clooney and Klaus von Stosch (NY: Fordham University Press, 2017). I myself have proposed an "interreligious theology" in contrast to comparative theology.

to “logos” (the thought) and from “logos” to “mythos” (the unthought) and from “mythos” to “pneuma” (the unthinkable). It is at the levels of “mythos” and “pneuma” that, according to Panikkar, spirituality is reached and lived. It is sustained not by “beliefs” but by “faith,” by which Panikkar means humans (*anthropos*) are open to the divine (*theos*) and the world (*cosmos*). Faith is the experience of Being and Life as being constituted by three inseparable dimensions of Reality. Spirituality is the cosmotheandric experience, which Panikkar claims to be the original and primordial form of consciousness.<sup>17</sup>

Second, the mention of cosmotheandricism brings us to a doctrine that has occupied a central place in Catholic theology in recent decades, namely, the Trinity. Thanks largely to the work of Karl Rahner among Catholics and Karl Barth among Protestants, the doctrine of the Trinity is no longer an abstract metaphysical speculation but has regained an experiential base. More precisely, it is rooted in and derived from the activities of the three divine Persons of the Trinity in human history (the “Economic Trinity”) and provides the overarching key to interpret Reality as a whole. For Panikkar too Reality is inextricably threefold: God, Humanity, and World are understood as “three artificially substantivized forms of the three primordial adjectives which describe Reality.” These three dimensions are neither “heteronomous” (with the lower orders of being dependent on the higher), nor “autonomous” (with one order of being independent of the others) but “ontonomous,” that is, with all levels of being interdependent and interconnected with each other.

In addition to this “Trinitarian” interpretation of Reality, Panikkar has also attempted an elaboration of the Trinity in terms of the mutually inclusive triangular experience of I-Thou-We. The Father is I, the Son is Thou, and the Spirit is We. As I, the Father is total, absolute, ineffable, nameless (*anonymous*) Silence; as I, the Father is *nothing, no-thing*, has no *existence* or being, and hence cannot be communicated with and spoken about. As Thou, the Son expresses the Father and is the Word and being of the Father as I. The Son is the visibility of the invisible Father, the expressibility of the inexpressible Father, and is the God with whom humans can communicate and have relationship. As We, the Spirit the communion between the Father as I and the Son as Thou; it is divine immanence and therefore can neither reveal itself nor incarnate itself.

Speaking interreligiously, Panikkar suggests that the three aspects of the Trinity correspond to three forms of spirituality: the apophatic Father as I evokes the silence of the Buddha and the Buddhist experience of nirvana. The Son as Thou evokes the personalistic spirituality of Judaism in which Yahweh

---

<sup>17</sup> See in particular *The Intra-Religious Dialogue*.

reveals himself as a personal God; and the Spirit as We evokes the immanent and advaitic spirituality of Hinduism in which the self and the Absolute are non-dualistic one.<sup>18</sup>

Without doubt Panikkar's cosmotheandric interpretation of Reality and especially his reframing of the Christian doctrine of the one God in three Persons in terms of I-Thou-We are extremely controversial and have been heavily criticized. My point here is neither to defend nor to rebut Panikkar's trinitarian theology but to underline the fact that future Catholic theology, like Panikkar, must make the doctrine of the Trinity the lynchpin of its architecture, however the Trinity is interpreted.

Third, and finally, Panikkar's cosmotheandricism and "radical Trinity" place the problem of religious pluralism front and center in Christian theology which must meet its challenge head on. The erstwhile common paradigms of exclusivism, inclusivism, and pluralism, however helpful as a heuristic device to sort out the relation between Christianity and other religions, do not address the issue of how Christian beliefs must be reframed in light of the presence of the religious Other. Panikkar has carried out an extensive reformulation of Christology in terms of symbol, according to which Jesus is (the symbol of) the Christ but not totally, since the reality of the Christ is much larger than that symbolized by Jesus. Speaking interreligiously, Panikkar maintains that the Christ can be symbolized by Rama, Krishna, Īśvara, Purusha, or even Humanity. Again, Panikkar's Christology has been accused of severing the ontological unity of the Christ and the historical Jesus. Be that as it may, Panikkar has opened up a new way of thinking about the identity of the Christ and Jesus and their relations to other religious figures, a task that is incumbent upon Catholic theology.

In conclusion, Panikkar has left an abiding legacy for Catholic theology, in terms of both the themes that must be investigated and the manner in which the investigation must be carried out. One needs not agree with Panikkar's this or that theological proposal or even his entire thought system to see that he has transformed Christian theology. Post Panikkar, Catholic theologians can no longer do business as usual, and Panikkar is a trailblazer in both theological method and re-articulation of the Christian beliefs.

---

<sup>18</sup> See in particular *The Trinity and the Experience of Man*.

## Panikkar's Cosmotheandric Experience and its Confucian Implication

Young-chan Ro  
George Mason University

### Abstract

This essay examines one of the most well-known intellectual and spiritual paradigms of Raimon Panikkar, “cosmotheandric experience” to discover its universal validity and cross-cultural implication by applying it to other cultural and religious traditions beyond the Christian and Hindu experience. Panikkar’s original insight of “cosmotheandric” or “theanthropocosmic” vision was developed from his Christian understanding of the Trinity and his interpretation of the Hindu *advaita* in formulating a new paradigm for understanding reality. This cosmotheandric paradigm can be a meaningful way of interpreting one of the most influential Confucian Classics, the *Doctrine of the Mean* or *Zhongyong* (中庸) as an attempt to explore its cross-cultural and *diatopical* implication.

### An Old Model and A New Paradigm

One of the most striking things about Raimon Panikkar was his remarkable ability to make something new out of the old: make a new meaning out of an old idea, his creative interpretation. For Panikkar, hermeneutics was a critical element in shaping his scholarship. When Panikkar was teaching at the University of California, Santa Barbara where I was studying under him in the 1970’s, I remember that he offered two graduate seminars, one on Heidegger and the other on Gadamer, among many other courses he offered. Panikkar was deeply delved into the Western hermeneutical tradition from Schleiermacher to Heidegger and Gadamer. One of the most significant scholarly contributions of Panikkar would be his unique approach in the field of “hermeneutics.” The well-known “*diachronical* hermeneutics” and “*diatopical* hermeneutics” are to be understood in light of the culmination of his long interest in the hermeneutical tradition.<sup>1</sup> In short, Panikkar’s originality is from his unique ability to make a new meaning out of the old texts, concepts, doctrines, etc. For Panikkar “transmission of tradition” was an essential part of learning, but “transmission” was not just “handing out” or “passing on” the old to the next generation. We may recall here the famous saying of Confucius, “I transmit but do not create.”

<sup>1</sup> For more discussion on Panikkar’s hermeneutics, see Raimon Panikkar, *Intra-religious Dialogue* (Revised Edition). New York: Paulist Press. 1999. P.27.

(*Analects* 7:1). However, Confucius' idea of "transmission" was not simply "passing on" but it was a serious process of creative hermeneutics. For example, Confucius said, "A man who reviews the old so as to find out the new is qualified to teach others." (*Analects* 2:11). We can see here Confucius' two hermeneutical principles, one was his commitment to "transmitting" and not "creating"; the other was to find the "new" out of the old. The classics Confucius inherited were the source of his knowledge and wisdom. For Confucius, "transmission" means "to review the old so as to find out the new." This is an art of interpretation, now we call it "hermeneutics." In fact, Confucius was a creative interpreter who found the new by way of going over the old. In other words, his idea of "transmission" was a creative process of hermeneutics. In so doing, Confucius was able to bridge the two basic hermeneutical principles. This is what Panikkar termed "*diachronical*" hermeneutic interpreting across the different ages, times, and generations as I will discuss in detail later, "transmission" of the tradition and "finding the new" out of the old.

Confucius was able not only to maintain the "old" and the "new," but also to relate the two in a dynamic way. It is also interesting to note that the fundamental qualification for *teaching* for Confucius was an ability to find something new out of the old. Teaching for Confucius was not simply informing facts, information, but it was deeply involved a hermeneutical process of transformation. This is what I saw in Panikkar's teachings and writings. Panikkar was a prolific writer but what he wrote was profound, as Francis D'sa rightly noted, "almost every book of Panikkar's has been a seminal book."<sup>2</sup> There are many teachers and scholars who are prolific writers but their writings are not always profound. Panikkar was not only prolific but also profound. Some may not always agree with Panikkar and accept his ideas, but they will still recognize that Panikkar was speaking something new and his ideas were thought provoking.

Panikkar often was portrayed by some of his contemporary critics as a prophetic thinker who broke a new ground in theology, philosophy, cross-cultural and interreligious dialogue. His "newness," in my mind, however, was coming from the old. Like Confucius, Panikkar was a transmitter, not an originator, by going over the old, with a deep reflection and a fresh new insight, he was able to find something new from the old. In this sense, Confucius was both "transmitter" and "transformer." However, these two processes were not separate from each other. Rather these two were intertwined in the teaching of Confucius. Panikkar, like Confucius, combined these two processes together.

---

<sup>2</sup> Francis D'sa, "Foreword" in Panikkar's *Christophany: The Fullness of Man*. New York: Orbis. 2004. xi



His monumental work *The Vedic Experience*<sup>3</sup> is a good example of this. He brought totally a new light to the old Vedic text by providing a new paradigm of understanding the Veda. His *The Unknown Christ of Hinduism*<sup>4</sup> is also the case in point. The idea of “unknown Christ” in this book does not mean that the “Christ” not known to Hindus implying that Hindus may have a similar idea to Christ that is only implicit until you meet the Christ of Christianity. Thus this approach is to assume that the full manifestation of truth and reality is found in Christ revealed in Christianity and other religions have to meet this true Christ in order to know truth and reality. This is a missionary approach to advocate that Christianity is the true religion because it is the true manifestation of God. Christianity is the true revelation in the sense that it reveals the true meaning of God in Christ. In fact, some thought, when Panikkar published this book in 1964, that this book was written for the purpose of Christian missions to Hindus.

On the contrary, Panikkar’s idea of “unknown Christ” is the Christ that is not known to Christians until they encounter Hinduism and learn from Hinduism. For Panikkar, Christians have a better understanding of Christ when they see Christ from the perspectives from other religious traditions. Other religious traditions may be able to shed a new light on Christ to see a deeper and hidden side of Christ that was not known to Christians since they are looking at Christ from the Christian perspective alone. This means that Christians will have a better “self-understanding” in light of other religious and cultural perspectives. Panikkar tried to expound the *meaning* of Christ not only from the traditional Christian point of view but also from the perspectives of other religious traditions in order to reach a deeper and richer understanding of the *meaning* of Christ. Panikkar often used a metaphor of the lamp to explain the hidden Christ. When we look at an object in light of one lamp, we will see only one side of the object while the other side is hidden under the shadow created by this lamp. If we have another lamp shining from the other side of the object, we will be able to see the hidden side of the object. The understanding of Christ from a single lamp, although this lamp may be the most bright and powerful source of light to show the object, it will still inevitably create a shadow on the other side. For this reason, a light from the other side is needed to see the other side of the object. Panikkar took this approach for a deeper understanding of “Christ” by engaging in a *diatopical* hermeneutics in bringing the Hindu perspective to the Christian understanding of Christ. This is an example of how Panikkar utilized a *diatopical* hermeneutics in understanding of Christ beyond the Christian perspective.

<sup>3</sup> Raimon Panikkar, *The Vedic Experience*. Berkeley: University of California Press. 1977

<sup>4</sup> The original edition of this book was published by Darton, Longman & Todd Ltd in 1964.

We may also recognize that Panikkar's idea of *Christophany* was an original contribution to the discourse on Christology by changing the *paradigm* of traditional Christology.<sup>5</sup> Christology is a theological discourse on Christ in constructing a systematic and theoretical way of formulating the doctrine of Christ. Here, "logos" means primarily a theoretical, doctrinal, and "dogmatic" discourse or explanation of the nature and function of Christ in the Christian tradition. Traditionally, theologians wrote "Christology" based on "logos" oriented way of constructing the doctrine of Christ. Panikkar made a pivotal contribution to the understanding of Christ by taking the Christian *experience* of Christ as the source understanding Christ. We may say that Panikkar, takes a *phenomenological* interpretation of Christ. In other words, Panikkar as a Christian theologian with diverse cultural and religious perspectives strongly felt that there must be a new way of understanding Christ by focusing on the *appearances* or manifestation of Christ, the "phenomenon" of Christ, rather than theoretical or theological discourse on the nature of Christ. My point here is simple, Panikkar was a creative transmitter of the old to find the new by engaging in a creative hermeneutics. He was shifting a methodology of doing "Christology" from the dogmatic formulation of Christ to a *phenomenological* understanding of Christ. His *Christophany: The Fullness of Man* was not only a serious theological work but also it was a scholarly discussion of Christ from the perspective of history and phenomenology of religion. The word, "Christophany," elucidates the "manifestation of Christ" an attempt to understand Christ as a form of "*hierophany*." Mircea Eliade used term "*hierophany*" to mean the manifestation of "sacred" in understanding human religiosity by studying the *experience* of the sacred.<sup>6</sup> For Panikkar, "Christ" was the manifestation of the mystery of God experienced by his followers. Thus, Panikkar focused on how Christ *appeared* to the believers. In this sense, Panikkar was not interested in writing yet another Christology. He was focusing on the *manifestation* of Christ. Some of Panikkar's critics might think that Panikkar was deviating from the tradition but others may think that he was transforming the tradition rather than deviating from the tradition.

<sup>5</sup> Raimon Panikkar created the term *Christophany* in order to open a new horizon for understanding of the meaning of Christ in the traditional idea of Christology. For a fuller discussion on the topic, see Raimon Panikkar, *Christophany: The Fullness of Man*. New York: Orbis Books. 2004.

<sup>6</sup> For Eliade the sacred manifests itself, shows itself, as something wholly different from the profane: "To designate the act of manifestation of the sacred, we have proposed the term *hierophany*." For more discussion on Eliade's idea of *hierophany*, see Mircea Eliade, *The Sacred and The Profane: The nature of religion*. New York: A Harvest Book. 1959. 11.

As mentioned above, Panikkar's main contributions in finding a "newness" from the "old" is first of all coming from his "*diachronical*" hermeneutics. For Panikkar, "*dia-chronical*" was based on the Greek etymology of the two words, "*dia*" (through) and "*chronos*" (chronological time). It means that a classical text can be interpreted from the perspectives of different historical and chronological time. The basic assumption in this approach is that the meaning of a text is not fixed or confined to a specific historical time and space. Although a text is a product of a specific historical time and space and yet the *meaning* of the text may go beyond a specific historical time. Indeed a "classic" become "classic" not because it is simply ancient but because it reveals new meanings across chronological time and it becomes relevant to the different people of different ages and times. Furthermore, "*diachronical*" hermeneutics What makes an ancient text or document meaningful to the people of different ages and times is due to the power of *interpretation*. Panikkar's idea of "*diachronical*" interpretation is to relate the old to the new by way of engaging in interpreting through the chronological time. This process is crucial in finding something new out of the old. This is what Confucius was referring in his saying, "A man who reviews the old so as to find out the new is qualified to teach others" as quoted above. This is what we find in Panikkar as he engaged in a *diachronical* dialogue or hermeneutics in interpreting these classic texts by bringing modern and contemporary perspectives to these classics to find something new. This kind of *diachronical* dialogue or hermeneutics, however, is taking place primarily within the same tradition in terms of culture and religion. We may find numerous examples of this kind of interpretation within their own traditions. Confucius, for example, was not the originator of the Confucian tradition as we noted above. He studied diligently on the ancient Chinese classics existed before his time. His interpretation of these classics, however, provided a new paradigm that transformed the ancient classics in developing the *ru* (儒) or "literati" tradition. The literati in ancient China means "scholar" or "learner" who follows the study of classics to become an intellectual. Since Confucius was the most responsible for this tradition, the *ru* tradition became identical with the Confucianism.

Panikkar was also engaged in a "*diatopical*" hermeneutics. This is arguably the most significant contribution of Panikkar to the world of hermeneutics. As we noted above, "*diachronical*" hermeneutics engages in a dialogue or interpretation in terms of the difference of "time" and this method is commonly used by many scholars and thinkers within the same tradition. "Diatopical" hermeneutics, on the other hand, engages in the interpretation engaging in different cultural "space" or "location.":

Raimon Panikkar defines the particular hermeneutics required in the case of cross-cultural understanding as a *diatopical* hermeneutics, because we are trying to bridge the distance between two or more cultures which have different horizons of intelligibility (*topoi*) and different worldviews.<sup>7</sup>

Panikkar's "*diatopical*" hermeneutics has become increasingly important now when the world becomes more global than ever before. Although, due to the development of the means of transportation and communication, we may feel closer to each other while living in different parts of the world, still there is a gap and distance in terms of cultures, worldviews, and ways of thinking. Panikkar's "*diatopical*" hermeneutics, however, does not simply to overcome a gap between cultures, civilizations, and religions nor to find a universal or common ground for all the different cultures and religions. Nor was he interested in developing an over-arching super system of bridging all different cultures, worldviews, religions, and ways of thinking.

Rather Panikkar's "*diatopical*" hermeneutics attempts to find different cultures as a source of inspiration for understanding not only the other but also one's own self. Thus Panikkar's attempt was not merely bridging cultural gap by establishing "*diatopical*" hermeneutics. Rather Panikkar's "*diatopical*" hermeneutics is a way of enhancing mutual understanding of the differences in cultures and religions. Although the cultural differences and religious diversity may be seen as a hinderance or an obstacle for mutual understanding, but for Panikkar, they are the sources of inspiration for mutual understanding. Here we see Panikkar has made a bold attempt to take "other" as "other" without reducing "other" to one's own category nor to a "universal" scheme. Rather Panikkar sees one's own unique and specific aspect of cultural and religious tradition as a source of understanding each other. This is what Panikkar calls "mutual fecundation" or "mutual enrichment" because by understanding "other" our self-understanding will be deepened and enhanced.<sup>8</sup>

Panikkar's own works reflect this approach. For example, *The Unknown Christ of Hinduism*, as discussed above, the Christian understanding of Christ is enriched by understanding Hinduism because the understanding of Hinduism may become a fertile ground for understanding Christ that has not been revealed within the Christian tradition alone. Furthermore, his *Christophany: The Fullness of Man* is a result of the culmination of his internal or intra-religious dialogue of Hinduism and Christianity resulted in interpreting the *phenomenon* of Christ. In this monumental work, both his

<sup>7</sup> Joseph Prabhu. "Cross-cultural Hermeneutics after Hegel" in *Cirpit Review*. Milano: Mimesis. N.4-2013. 126.

<sup>8</sup> *Intra-religious Dialogue*. 91.

*dichronical* hermeneutics and *diatopical* hermeneutics are at work. This groundbreaking work is not only a seminal work in Christology but also a breaking point in understanding Christ. Francis D'Sa, who wrote Forward for Panikkar's *Christophany: The Fullness of Man*, asserted:

... the book is outstanding because phenomenological inquiry, philosophical reflection, and theological insight work in *advaitic* harmony to respond to the needs of our times in a unique manner. It takes challenges of our technocratic age seriously.<sup>9</sup>

In a way, Panikkar's approach is a paradigm change in the field of theological discourse or doctrine of Christ called "Christology." For Panikkar, it is no longer a norm to call "Christology" for understanding of Christ in the "logos" oriented doctrine of Christ. Christ should not be reduced into a form of doctrine constructed based on logic, rationality, reason --- under the domain of "logos." Traditional Christian theology has been formulating the experience of Christ in a dogmatic formula. What Panikkar tried to do was to liberate Christ from the purely intellectual formula of doctrine and tried to show how Christ was *appeared* in the life of the people who accepted Christ. Here, Panikkar highly emphasized the experiential dimension of Christ and tried to show how to re-live the experience of the people who found Christ in their life. Christo-*logy* as an intellectual system does not provide an adequate and proper way of understanding Christ. Panikkar's focus on the experiential dimension of understanding Christ is also a result of his *diatopical* hermeneutics as he engaged in a dialogue with the Hindu-Buddhist understanding of the mystical and experiential dimension of the Trinitarian structure of human experience in relating the divine, the human, and the cosmos. Panikkar transformed the Christian discourse of Christ or Christology from the "logos" oriented theology to the phenomenological focus on the manifestation of Christ, the *appearance* of Christ. By focusing on the *appearance* of Christ, Panikkar tried to show the *experiential* dimension in understanding who Christ was. There is a mystical element in this experience of Christ. In this experience, Christ is no longer a transcendental object nor a historical object but a subjective reality experienced by believers. It means that the experience of Christ is one's own subjective experience of Christ. The meeting of Christ was taking place inside of the subject who experienced Christ. Christ for Panikkar was no longer an *object* of theological investigation but a *subject* to be understood in terms of relationship, *perichoresis*. Christ is the "fullness of Man" constituted of the divine, the human, and the cosmos. It is also true

<sup>9</sup> *Christophany*. xi

that Panikkar's Christophany was an attempt to liberate Christ from Jesus of Nazareth. As Panikkar tried to understand the meaning of Christ, he liberated Christ from Jesus. Christ is no longer to be defined in the Western cultural and spiritual traditions alone.

### **Panikkar's Trinitarian Model and Cosmotheandric Experience.**

For Panikkar's trinitarian model is hardly a new one. However, he built his insight based on this simple model of reality. Basic ontological structure of reality is constituted in a tri-pad relation. Although the Christian Trinity is well known model, Panikkar did not use it as an exclusive model but he tried to find other forms of trinitarian experience. There are multifile forms of trinitarian experience. According to Panikkar, the trinitarian experience is found in all human beings as a *human invariant*.<sup>10</sup> The triadic model of the "three worlds"- *theos*, *anthropos*, and *cosmos* does not belong to any single tradition. For Panikkar, the idea of "trinity" or the tri-pad structure of reality should not be the monopoly of Christianity.

There are diverse manifestations of the fundamental structure of being and reality. The trinitarian Panikkar's pluralism does not reduce reality to one model either, the *cosmotheandric* model. Raimon Panikkar points out that true pluralism is neither an unrelated plurality nor a new ideological superstructure designed to keep everybody in their assigned cultural slots.<sup>11</sup> According to Panikkar, genuine pluralism is derived from lived experience. He, for example, was not terribly concerns about his trinitarian experience is consistent with Thomistic theology or not. Rather he was interested in how Thomistic theology can be reinterpreted in light of his *cosmotheandric* experience. His *cosmotheandric* experience can be a rich resources for understanding this triadic structure of reality in any tradition, not just the Christian tradition. This insight is not tied to a single religious or cultural tradition.

Panikkar believes that *cosmotheandric* intuition is a human invariant as the fruit of a *mystical* experience. Here the meaning of *mystical* need a clarification. For Panikkar, being *mystical* does not mean a kind of extraordinary or unusual experience of a transcendental being or power as commonly understood. For Panikkar mystical means that human being has a capacity of knowing something profound beyond reasoning process and

<sup>10</sup> For more explanation of Panikkar's idea of "human invariant," see Scott Estham's "Introduction" in Raimon Panikkar, *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness*. New York: Orbis Books, 1993, viii.

<sup>11</sup> *Ibid.* vi.

rational thinking. It is a form of human *experience* which is irreducible to any artificial intellectual model or framework. As mentioned above, Panikkar on one hand accepts the variety of human experience in terms of cultural and religious traditions. On the other hand, Panikkar also understands that there are *human invariants*, namely, there are things that we all share as human beings regardless cultural plurality or religious diversity, living under democracy or dictatorship. “Chief among these is the triadic (or trinitarian, or non-dualistic) pattern of ‘three worlds’- at its simplest perhaps, an above, a below, and an in-between; traditionally, the domains of the Gods, the Humans, and Nature; in personalistic terms, the mystical, the noetic, and the aesthetic . . . . Panikkar maintains that these three are constitutive dimensions of the real which can be distinguished for heuristic purposes, but not severed from one another.”<sup>12</sup>

For Panikkar’s *cosmotheandric* intuition is a form of *experience*. This experience has a “mystical dimension.” Why is it mystical? Here “mystical” means a form of experience that is not a logical and rational form of knowledge and this experience is not to be defined or confined to a logical framework of dualistic thinking. Logical framework or rational thinking has a tendency to become dualistic in terms of “either/or.” For Panikkar, human experience cannot be reduced into a dualistic framework of thinking. Reality of human experience transcends the duality of logic. For Panikkar human experience is irreducible to the structure and frame of rationality. Human experience is to be understood beyond the duality of logic and rationality. Human experience that cannot be logically and rationally explainable can be expressed in a non-dualistic way. In other words, Panikkar’s *cosmotheandric* insight is the outcome of the non-dualistic experience. Mystical experience by nature is a non-dualistic, neither two nor one. For Panikkar, most profound human experience is structured non-dualistically. For this reason, the experience of reality is non-dualistic. When reality reveals itself into a form of human intelligence, it appears in a non-dualistic form. No wonder why mystical language is often paradoxical, but that is the only way the mystics can express their profound experience. Panikkar’s *cosmotheandric* intuition is based on his understanding of the non-dualistic nature of reality. Panikkar’s *cosmotheandric* intuition is structured on the profound experience of the non-duality of reality. For Panikkar, *cosmotheandric* experience gives the basic frame work of reality while non-duality provides the intrinsic nature of the relation of each other within the frame work of the *cosmotheandric* reality. In other words, for Panikkar *cosmotheandric* experience or vision is to formulate a form of human experience based on the three elements of

---

<sup>12</sup> Ibid. viii.

human invariant, namely, the cosmos, the divine, and the human. On the other hand, Panikkar also found the profound dimension of experience of relating these fundamental elements of human invariant. Non-duality or *advaita* is the intrinsic nature of this relationship amongst these three elements.

In this respect, Panikkar's idea of *advaita* or non-duality defines the nature of *cosmotheandric* experience. Panikkar's *cosmotheandric* intuition is not a theory but an experience. This experience is based on the non-duality of reality. We may not be able to understand the full scope of Panikkar's *cosmotheandric* experience without understanding his non-dualistic approach in understanding reality. For example, Christian Trinity may be explained in many different ways, however, the fundamental nature of the mystery of the internal dynamics of the Trinity cannot be explained without having the non-dualistic nature of the trinitarian *relationship*. Without the non-dualistic understanding, the Christian Trinity may not be revealed its deepest mystery. The vitality of Christian Trinity is not in the idea of having three different ways of understanding one God but in the human experience of reality structured in the form of the triad based on the non-dual experience. In other words, the vitality of the trinity is in the non-dualistic relationality such as the relationship between the divine and the universe, the divine and the human, and the human and the universe are related to each other in such a way that they are neither identical to each other nor separated from each other. They are related to each other non-dualistically.

We will not be able to understand the "mystery" of the Trinity, if we fail to comprehend the internal dynamics of the trinity. The nature of relation in the trinity is not an external "connection" between the three separate entities in the triad or an *external link* connecting to each other in the triad, but an *intrinsic relation* found in each other within the triad. Panikkar's attempt to apply the Hindu *advaita* to the understanding of Christian Trinity was highly insightful. For Panikkar, the internal dynamics of the trinity was a "mystery." Panikkar used the word "mystery" whenever he tried to express the ineffable nature of reality. For this reason, God was an ineffable "mystery" for Panikkar as expressed in the opening line of the *Daodejing*, "The Way (*dao*) that can be spoken of is not the constant Way (*dao*)." (*Daodejing* 1:1) The "a-dual" nature of reality is an ineffable "mystery." For this reason, the Trinity is a mystery. But this is the very nature of reality known to us experientially not intellectually.

### Model and Paradigm

*Cosmotheandric* experience is a mystical experience of non-duality or a-duality of "reality." For Panikkar non-duality or a-duality is the constitutive element and essential nature of reality that is not to be *explained* but to be



*experienced*. For Panikkar cosmotheandric intuition is not a super system based on a comprehensive theory, i.e., *cosmotheander-ism*. It is not a universal system or an over-encompassing ideology, it is not a form of “ism.” It is a certain human phenomenon cannot be reduced into a reductive and fixed model. Rather I would say it is a *paradigm*. Although we may use model and paradigm interchangeably and they are similar to each other. Paradigm, the way I would like to use in the context of Panikkar’s *cosmotheandric* experience, is different from a model. A model is formed based on a rational structure or frame to logically explain certain events and affairs. A model also can be used to explain other events and affairs by reducing them into a certain frame. Once it acquired a logical framework and rational structure, a model can universally be applicable because it is based on reason, and reason is universal. For example, if the Christian Trinity becomes a model based on a theoretical and doctrinal structure, it will become a universal model applicable to other forms of human experience that can be reduced into the trinitarian formula primarily based on the Christian tradition and then this model can also be applied to other cultural and religious tradition to prove that Christian trinity is a universal norm to make Christian Trinity is universally applicable, thus it is a model.

Paradigm, however, has a different connotation. Para-digm (*deikunai* in Greek), on the other hand, is based on human primordial experience such as “archetype” that Panikkar calls “human invariant.” The universality of paradigm is from “experience” not an intellectual or theoretical construction of model. It is lived and experiential pattern that appeared in different cultural and religious traditions side by side. For this reason, I would like to submit that Panikkar’s *cosmotheandric* experience is a “paradigm,” not a mere model. Panikkar’s *cosmotheandric* experience or *theanthropocosmic* -- as preferred by some because it has less masculine connotation-- experience is a universal invariant. For Panikkar, *cosmotheandric* experience is not a model to be reduced into a uniformity. Rather *cosmotheandric* experience is a paradigm that opens to pluralistic forms of manifestation without losing the primordial human invariant. Panikkar’s *cosmotheandric* paradigm has two radically different aspects: radical openness to plurality of forms of human experience, and persistent continuity and unity of cosmic and human invariant.

Unlike model, paradigm provides ways of understanding reality without falling into a single framework on one hand, but it does not allow human experience totally incomprehensible without having intelligent patterns on the other. Panikkar’s *cosmotheandric* experience is a recurring and persisting “patterns” of human invariant that are recognizable to human intelligence.

### East Asian and Confucian Experience

If we accept the idea that Panikkar's *cosmotheandric* experience is a cosmic and human invariant, we may ask if we can find this paradigm in other cultural and religious traditions. We should not try to find an identical framework of *cosmotheandric* experience in other cultures and religions. What we try to do, instead, a "*homeomorphic* equivalence," as Panikkar so persuasively advocates, in East Asian culture in general and in the Confucian tradition in particular.<sup>13</sup>

Let me begin with the most challenging issue for all the scholars and theologians of the Abrahamic traditions including Christianity as they encounter the Asian especially the East Asian traditions. The most fundamental and critical problem in comparative religion and comparative philosophy is how to deal with two radically different "worldviews." Here I am using Ninian Smart's "worldview analysis" approach.<sup>14</sup> When we try to understand others, we have to take their *worldviews* seriously before we engage in a dialogue with "others." This means that we have to assume that the other has totally different assumption, different ways of understanding reality. From the methodological point of view, comparative study of philosophy and religions must start with worldview analysis. For example, how a Christian understand East Asian Confucian, Buddhist or Daoist. Where do we start in comparing two radically different traditions? One of the common mistakes of doing comparative studies is the fact we, unconsciously, even with a good intention, assume that others might have the same assumption as I do. In other words, we assume that others have the same worldview as we do – there are a transcendental divine being, there is a creator God and we are His creatures, there is the heaven we are longing for to get in and the hell to avoid, etc.

### Cosmogony and Cosmology

One of the characteristics of East Asian and Confucian Worldview is the lack of *cosmogony* or a narrative account (story) of the origin of the universe.<sup>15</sup> The implication of it is critical for understanding East Asian and Confucian worldview. Most religious traditions have a cosmogony.

<sup>13</sup> "*Homeomorphism*" or "existential-functional analogy" is Panikkar's unique term explaining how to make a proper comparison between two different traditions. For more discussion, see his *Intra-religious Dialogue*. New York: Paulist Press. 1999. 18, 67.

<sup>14</sup> Smart, Ninian. 1983. *Worldviews: Crosscultural Exploration of Human Beliefs*. New York: Scribner Press.

<sup>15</sup> Chinese worldview and cosmogony are well discussed in Frederick W. Mote, *Intellectual Foundation of China*. New York: McGraw-Hill, Inc. 1971. 12-25.

The Abrahamic traditions, for example, share a cosmogony, a story of the beginning of the universe such as the creation narrative (creation myth) as found in the Book of Genesis. East Asian traditions, however, does not have a well- known and well-accepted cosmogony. Although China, Korea and Japan have a number of “founding myths,” how the nation came into being such as the Dangun Myth in Korea, it is hard to find a creation narrative equivalent to the creation myth in the Abrahamic traditions. As a result, there is no clear and distinct idea of creator/creature dichotomy. In short, there is no transcendental creator God totally independent of human beings. More specifically, the Confucian and Daoist traditions have no notion of creator God at all. In reality, East Asian traditions are not cosmogony oriented cultures compared to the Abrahamic traditions. Rather, *cosmology* such as, the *yin-yang* cosmology, instead of cosmogony has been a dominant and popular idea in East Asia. The consequence of this lack of cosmogony resulted in a unique way of thinking that human beings are co-creator of the universe, an anthropo-cosmic world. This implies that human beings and the cosmos are intrinsically related to each other and human beings are not created by a transcendental God.

Furthermore, there is no clear concept of personal God in the Confucianism. Now the question is how do we understand Panikkar’s “*cosmotheandric* experience” in the Confucian context where idea of “*theo*” or creator God is absent? Some may argue that in the Confucian or East Asian context, we may not use the part “*theos*” and skip “*theos*.” Thus it will be simply “*anthropocosmic*” as Tu weiming phrased. In this case “*anthropos*” and “*cosmos*” are related to each other without having the idea of God. For Confucianism, however, the idea of “Heaven” has played a similar role of the idea of God in the Abrahamic traditions. However, the cosmos or the universe includes “heaven” and “earth.” In fact, in the East Asian and Confucian worldview, “heaven” has a unique place, not just a physical sky but it has a moral authority, a cosmic force, destiny, nature, etc. In this sense, “heaven” may play a *functional equivalence* or “*homeomorphic* equivalence to God of the Abrahamic traditions in the East Asian traditions.<sup>16</sup> Here We see *cosmotheandric* experience as human primordial experience that constitute the universal pattern of human invariant.

Tu Weiming’s “*anthropocosmic* vision” provides the foundation for Confucian anthropology, the Confucian view of the human. According to Tu,

---

<sup>16</sup> Panikkar uses the term homeomorphism to explain a functional equivalence discovered through a topological transformation. See for more detail explanation, his *Intra-religious Dialogue*. 18.

“the fundamental concern of the Confucian tradition is learning to be human. The focus is not on the human in contrast with nature or with Heaven but the human that seeks harmony with nature and mutuality with Heaven”<sup>17</sup> This insight is the most profound theme found in the *Zhongyong*:

Only those who are absolutely sincere can fully develop their nature. If they can fully develop their nature, they can then fully develop the nature of others. If they can fully develop the nature of others, they can then fully develop the nature of things: If they can fully develop the nature of things, they can assist in the transforming and nourishing the process of Heaven and Earth; If they can assist in the transforming and nourishing process of Heaven and Earth, they can thus form a trinity with Heaven and Earth (*Zhongyong* 22).

Confucian humanism is neither a “secular” humanism defined against any kind of spiritual and sacred dimension nor “anthropocentrism” elevating the human to the top of the world. Confucian humanism is profoundly “spiritual humanism” based on “anthropocosmic” experience. Tu Weiming has deeply delved into the idea of “spiritual humanism” to interpret Confucian humanism. In a way, Tu Weiming is engaged in a *diachronical* hermeneutics in his effort to re-interpret Confucianism.<sup>18</sup>

## Conclusion

Confucian humanism is profoundly anthropocosmic humanism. Being a human is not to become “human being” alone but to being related to “Heaven and Earth” and “things.” Confucian anthropology in this sense, is primarily an anthropocosmic process of transformation, the transformation of self and the cosmos. Unlike there is no specific God, thus we cannot say the Confucian experience is “*cosmotheandric* experience” per se. Nonetheless, Panikkar’s “*cosmotheandric*” paradigm is highly relevant to the Confucian experience of triadic paradigm. The Confucian idea of “*anthropocosmic*” experience in relating the human to “heaven” and “earth” as exfounded by Tu Weiming is a functional equivalent to Panikkar’s idea of “cosmotheandric experience as human invariant.

<sup>17</sup> Tu, Weiming. “Confucianism.” In Arvind Sharma ed. *Our Religions*. New York, San Francisco: Harper Press. 1993. 141.

<sup>18</sup> For more discussion of “spiritual humanism,” see 뚜웨이밍, “유교, 미래를 위한 새로운 인간학” 지속 가능한 미래 [Tu Weiming, “Confucianism: A New Anthropology for the Future” in *Sustainable Future* (edited by the Platon Academy) Seoul: The Platon Academy. 2017.] Paju, Gyeonggi-do: Book 21. 102.

## Raimon Panikkar. The Dharma of Hinduism as Mystical Experience

Gaetano Sabetta  
*Università Urbaniana Roma*

### Abstract

Starting from the mystical flavour, this brief contribution would like to highlight Panikkar's specific multi-religious belonging and the way it was inter-religiously lived; the aim, with specific reference to his understanding of Hinduism in relation to Christianity and vice-versa, is to unveil a possible path towards the humanum.

### Religious Riddle

One of Panikkar's most enigmatic and revelatory affirmations remains: "I 'left' as a christian, I 'found' myself a hindu, and I 'return' a buddhist, without ever having ceased to be a christian".<sup>1</sup> Doubtless this claim is rather puzzling to a certain way of understanding religious identification and loyalty, so much so that someone may think it as eclecticism at best, or syncretism, at worst. Identity rather than identification, using Panikkar's own lexicon, is perhaps the best word to navigate between Scylla and Charybdis so as to open a different path. This is a narrow road, but relevant in our contemporary socio-cultural context for it is able to reveal a possible journey of progressive existential, spiritual and religious growth. Panikkar has named it *mystical journey* in his 2004 book titled *De la Mistica. Experiencia plena de la Vida*, which is a mystical book, rather than a book about mysticism.

### Mystical Flavour

It is an autobiographical book as well, since mysticism in Panikkar's life and work, as he states, "has been the most important theme in my life, something which inspires all my books so to become an indispensable hermeneutical tool to understand them". Therefore, we cannot but recognize in his life and work a mystical flavour, which surfaces from affirmations like this: "Writing, to me, is intellectual life and also spiritual experience ...it allows me to deeply ponder the mystery of Reality".<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> R. Panikkar, *Intra-Religious Dialogue* (Revised Edition), Paulist Press, Manwan, N.J., 1999, 42.

<sup>2</sup> Id., *L'esperienza della Vita. La mistica*, Jaca Book, Milano 2005, 13-24.

Recalling a psychological atmosphere, Jung would speak of *Individuation Process* as that path of progressive transformation of our own Self from egocentric to whole-centric. It is an *integral* experience which goes to the essential not by exclusion but through integration of our own feminine with our masculine and vice versa, our body with our soul and spirit, our secular with our sacred, our cultural and religious otherness with our already acquired religious identity, since identity is a never-ending process. It is a *radical* experience, since it reaches the roots of every tradition, not in what they have of specific, but in what their specificity translates in the most universal; it is not a knowledge of a *part* of Reality, but the knowledge of the Whole Reality from and through a concrete perspective. “The Whole in the fragment”, as Urs Von Balthasar would say! By identifying specificity with the essential our modern thought has relegated mystical experience to “peak experience”, experience beyond our humanity.<sup>3</sup> On the contrary, the mystical journey remains a universal and authentic human experience, lived through our being Christian, Hindus or Buddhist, or, as in Panikkar’s case being religious *inter-religiously*. Therefore, every mystic is not a special class of (wo)man, but every (wo)man is a special class of mystic. Every (wo)man is a mystic, that is (s)he possesses the potentiality to walk the path of a progressive existential-spiritual realization. The most concise definition of mysticism might be: “The Experience of Life”, since the experience we are dealing with is *complete* and not fragmentary. It follows that mysticism is not the privilege of a chosen few, but the human experience *par excellence*. Man is essentially a mystic. We may think of the mystical journey as a human invariant lived, experienced and articulated according to different languages all of them *homeomorphic equivalents* of the mystical experience.

As a direct contact with the Whole Reality meant as middle path to face the crisis of our contemporary world, I would like to call Panikkar’s mystical path a “Three-eyed-mysticism”. The mystical experience is the consciousness of the opening of the third dimension of reality (spiritual) that along with the other two (material and mental) gives us a glimpse in to the fullness of Life, a truly and fully human life! In this sense, our world cannot live without mysticism. Panikkar often likes to speak of the “third eye”. The medieval theologian Richard of Saint Victor used to say that God created man with three eyes: one corporeal (*oculus carnis*, sensible reality), another rational (*oculus rationis*, the reality that my reason reveals to me), and a third one, the eye of contemplation (*oculus fidei*, that is the religious

---

<sup>3</sup> M. Diana, *Una vita in gioco. Vol. I, Il cammino spirituale come percorso individuativo*, IPOC Milano 2014, 15-98.

and mystical vision). On leaving Paradise, the first became debilitated, the second perturbed and the third blind! If the third eye is not cultivated and exercised it will remain permanently blind. To be outside the paradise is precisely that state of being unable to perceive the Presence, of lacking the organ capable of experiencing, of “seeing” God. The West, which has so preponderantly developed the eye of reason, now especially suffers from this blindness. Panikkar, going ahead with this triadic metaphor, suggests the presence of three *kairological* moments in the history of human consciousness. The primordial or ecumenical moment, that is the pre-reflexive attitude in which Nature, Man and Divine were still amorphously mixed and only vaguely differentiated; the *humanistic* or economic moment marked by a historical consciousness and a reflexive knowledge which fosters a separation between Nature, Man and Divine, the three constitutive dimensions of the Real as Real. The latter moment, known as modern world, is in deep crisis; a crisis perceived from the exploitation of the Cosmos, the fragmentation and alienation of the Human and the insignificance of the Divine. What we need for is a *new innocence*, a third consciousness kept alive by a “Three-eyed mysticism”, a cosmotheandric moment that maintains the distinction of the second moment without forgetting the unity of the first. It is a new vision of Reality where there exists a mutual indwelling of the Divine, the Human and the Earthly, since they are the irreducible dimensions that constitute the Real.

### **The Dharma of Hinduism & Rtatattava**

Previously we were speaking about the integration of our cultural and religious otherness with our already acquired religious identity. Precisely this will be the main aim of our contribution, with a special reference to the way Panikkar approaches the Dharma of Hinduism; that is, we’d like to delve into the way Panikkar understands religious identity, since in our opinion he has shown one of the possible paths of living our own religious belonging *inter-religiously*. This is extremely relevant in our contemporary world! We should always remember that: “...in today’s world of religious pluralism it is not enough to be religious, we need to be *interreligious*”, as the Indian Theological Association stated in 1991.

Panikkar’s interreligious “way of life”, clearly shown in the initial affirmation we quoted, gushes from his mystical vision: more than two separate realities, what we find are two sides of the same coin, like salt and dough, using a Gospel parallel, drop and water, recalling an upanisadic metaphor. As Panikkar affirms, it is the mystical approach “that impels me to seek to integrate, as far as possible, the religiousness of others into my own

before asserting mine in order to compare and judge”.<sup>4</sup> Ultimately, when we plunge into the experience of trying to understand a religion from inside, as Panikkar does – since “one cannot really understand the views of another, if one does not share them” – we will perceive the authenticity and truth with which it is charged. Panikkar moreover would like to highlight “the way faith prompts one to link up the different kinds of religion” and to show how “to hold together, even though in extreme tension, these two forms of a unique faith until the dawn appears”<sup>5</sup>, as his friend Swami Abhishiktanada said regarding his spiritual journey between Christianity and Hinduism.

It is precisely in this context that the complete significance of *metanoia* in its interreligious dimension as intrinsic to the very act of faith becomes clear. Referring to the dialogue between Christianity and Hinduism, with which Panikkar has been primarily concerned, this means: “A Christian will never fully understand Hinduism if he is not, in one way or another, converted to Hinduism. Nor will a Hindu ever fully understand Christianity unless he, in one way or another, becomes a Christian”.<sup>6</sup>

It follows from this that it is faith, and not purely natural reason, which fundamentally unites humanity and makes communication and communion among men and women possible. Consequently, religions may encounter each other upon the basis of a *functional similarity*: for they are all expressions of a fundamentally human search for the absolute.

Living his multiple religious belonging inter-religiously (since he was not only Christian, Hindu and Buddhist, but also lived that experience inter-religiously), Panikkar, in my opinion, reveals two fundamental insights into the religious and human identity of all of us. Firstly, he expounds on how “to transform one’s religion through the understanding of other religions”. For many scholars and believers this remains the ultimate purpose of any multiple religious discussion and belonging.<sup>7</sup> It is the case of “Comparative theology”, an emerging field which tries to understand Christian theology from an interreligious perspective and rediscover Christian faith through others’ religious lens. In this regard, limiting myself to just one single instance, we may think of how Panikkar explains ‘the great misunderstanding’ between Hinduism and Christ, speaking, as he says, “as a Hindu in good faith who has

<sup>4</sup> R. Panikkar, *Intra-Religious Dialogue*, 56.

<sup>5</sup> J. Stuart, *Swāmī Abhishiktānanda: His Life Told through His Letters*, ISPCK, Delhi 2000, 209.

<sup>6</sup> R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christology* (revised and enlarged edition), Darton, Longman & Todd, London 1981, 43.

<sup>7</sup> C. Cornille, *Many Mansions. Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Maryknoll, NY 2010, 5.



heard about Christ and react as follows: Hinduism and Christ...that is to say, myself, a Hindu, confronted with the Christian message. My first reaction would be the typically Indian one of hospitality: I will welcome this Christ and this Christian from across the sea, which says that he comes with a message of salvation (*moksa*). I shall try to integrate this Christ into my pantheon, receive him with an open heart, try to understand his message, and even to worship him. All this presents no problem to me. I will give Christ a place of honour.... But I still remain a Hindu living in a context of at least forty centuries of deep-rooted pluralism, and now appears that this Christ whom I was ready to worship, whom I even consider as Son of God, this Christ whom I have accepted, wants to dominate. He tells me I must reject all other Gods...I am more than your *istadevata* (chosen deity). You must believe that all prophets who came before or after me were only preparing the way for me. They must disappear and I must be the One. I am going to accept your hospitality by telling you to break your idols, leave all else and follow me.”<sup>8</sup>

This is the great misunderstanding where Panikkar enters as a Hindu believer, playing the crucial role of enlarging Christ’s understanding so as to make it meaningful for any Hindu believer and, at the same time, to transform Christian identity, through its encounter with the otherness.

But this is not all, since, in my opinion (we touch here the second insight, mostly unknown and not sufficiently highlighted), Panikkar performs this crucial task of reinterpreting his own Christian tradition *speaking as a Hindu believer*, not just as a Christian (theologian) in dialogue with Hinduism who is exploring possible areas of general agreement in search of what can be useful for his own tradition. He always remains *in-between* the two traditions while being both Christian and Hindu. Therefore, Panikkar’s inter-religious task does not consist in studying another religion with the categories of one’s own religion, but to integrate, in the very approach of the problem (Christ’s understanding in the above example), the vision of the other – whereby the problem itself may appear differently. This theological inter-religious exercise has a threefold function of trying to: 1) better understand and critique either religion (osmosis); 2) reach a possible mutual illumination of religions concerned (symbiosis); 3) reckon with the fact that we may come to mutually incompatible positions (incommensurability)<sup>9</sup>. I would call it “Dialogical Theology” rather than “Comparative Theology”, since Panikkar goes beyond

<sup>8</sup> R. Panikkar, *Hinduism and Christ*, in *Spirit and in Truth* 1985, 113-114.

<sup>9</sup> Id., *The Experiential “Argument” of Abhinavagupta. A Cross-cultural Consideration*, in *Archivio di Filosofia* LVIII/1-3 (1990), 511.

the simple task of rediscovering his own Christian *theology after Vedanta* (to quote a famous book on comparative theology), starting from a Christian position, but delves at the same time into Hinduism and Christianity as he starts to integrate and build a valid theology for both Christian and Hindu.

Panikkar calls this Hindu-Christian theology valid for both believers *Rtatattva*, which is a word “expressing the awareness, the goodness and the establishment (embracing *jnana*, *bhakti*, *karma*) of the right order of things”.<sup>10</sup> Panikkar explains better this process when he makes a difference between *dialectical dialogue*, where the aim is to prove a point by defeating the adversary, and *dialogical dialogue* in which there are two phases: first, one seeks to understand another religion for its own sake with no further motives. To understand, in this case, is to become, so to say, vulnerable to the truth of the other, while keeping one’s own to complement other’s understanding of truth. The second phase ensues when we hide nothing from dialogue, when there are no non-debatable issues, when our commitment is not only to our starting premises (traditions), but to our resulting conclusions. This latest attitude is the initial position for a Hindu-Christian theology, where there are no Christianization of Hinduism or Hinduization of Christianity, but an authentic valid theology both Hindu and Christian. Precisely here does pure dialogue take over and, according to Panikkar, we cease to be just Hindus and Christians defending our own positions, but become both Hindus and Christians, and slowly begin to unearth our common humanity. We begin to see ourselves as living, loving human beings seeking together to deepen and better the Mystery of Reality. This does not mean that we must forego our Hindu or Christian heritage, but by becoming both Christian and Hindu we discover our *humanun*. When pure dialogue takes over we begin to understand our common humanity. In my view, most of Panikkar’s theoretical and existential adventure has been to put into practice this pure dialogue, that is to talk as Hindu to Hindus and Christians and as Christian to Christians and Hindus, so that we begin to discover our common humanity. This is the way he lived his multiple religious belonging inter-religiously and this is precisely one of his lasting contributions.

## Conclusion

Long back Radhakrishnan, wrote these famous words about the meetings of religions which may be considered as an appropriate conclusion: “Owing to a cross-fertilization of ideas and insights, behind which lie centuries of cultural tradition and earnest endeavor, a great unification is

---

<sup>10</sup> Id., *Rtatattava: A Preface to a Hindu-Christian Theology*, in Jeevadharma, 9.

taking place in the deeper fabric of men's thoughts. Unconsciously perhaps, respect for the other points of view, appreciation of the treasures of other cultures, confidence in one another's unselfish motives are growing. We are slowly realizing that believers with different opinions and convictions are necessary to each other to work out the larger synthesis with alone can give the spiritual basis to a world brought together into intimate oneness by man's mechanical ingenuity".<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> R. Radhakrishnan, *Eastern Religions & Western Thought*, OUP, New Delhi 2005<sup>12</sup>, 348.



## La filosofia come religione dell'umanità<sup>1</sup>

Luigi Vero Tarca  
*Università Cà Foscari Venezia*

### Abstract

La filosofia può essere definita come la religione dell'umanità nel senso che essa si basa su un elemento che, benché naturale (piuttosto che trascendente, come accade alla religione), appare dotato di valore universale: il *logos*. Ma l'astrattezza implicita in tale elemento può essere superata solo se esso si integra con la concretezza che caratterizza la religione, esponendola peraltro al rischio della parzialità. Il problema è che nell'epoca presente (quella della tecnica) l'intera natura umana appare qualcosa di modificabile, e quindi, insieme ad essa, anche il *logos* viene ad assumere un valore condizionato. Il rischio, pertanto, è che l'unificazione di religione e filosofia assuma oggi la forma di una congiunzione degli elementi negativi (parzialità e astrattezza) propri dei due poli. A tale rischio si può sfuggire solo mediante un pensiero che, facendo tesoro delle geniali intuizioni panikkariane, sia in grado di comprendere come l'unità, che è l'altra faccia dell'universalità, abbia davvero valore solo se assume la forma dell'armonia; cosa che, dal punto di vista filosofico, richiede la capacità di distinguere l'unità dalla negazione delle differenze.

Il problema della religione si ripropone oggi in uno scenario molto diverso da quello che ha caratterizzato il periodo in cui Raimon Panikkar ha iniziato e poi anche sviluppato il suo lavoro culturale. L'impressione che io ho avuto nel 2008 (a Venezia, durante il Convegno per festeggiare i suoi 90 anni) è che egli stesso fosse un po' turbato. Si percepiva a volte in alcuni suoi interventi una sorta di smarrimento per quello che stava accadendo nel mondo. Ricordo che una mattina, introducendo una meditazione collettiva nell'Auditorium S. Margherita, dopo avere osservato che noi, anche se non possiamo, probabilmente, dire la verità, possiamo però almeno essere sinceri, aggiunse qualcosa del genere: anche se non riusciamo a capire come si sta trasformando davvero il mondo, dobbiamo ugualmente affrontare con fiducia quello che sta accadendo, in qualche modo *affidandoci* ad esso. Panikkar, insomma, ci invitava ad avere fiducia in quello che succede anche se ciò appare molto lontano da quello che noi possiamo immaginare, progettare e aspettarci. Ed è chiaro che il termine da lui usato ("fiducia") richiama il latino "*fides*", il quale ripropone quindi l'esperienza originaria di quella che nella nostra civiltà è stata chiamata "fede".

---

<sup>1</sup> Questo saggio riprende l'intervento tenuto lunedì 19 giugno 2017 a Bologna per il CIRPIT nel contesto della "Ex Nihilo Zero Conference" promossa dalla European Academy of Religion.

La generazione di Panikkar, ma poi, sulla sua scia, anche la mia, ha giocato molto a decostruire, o a destrutturare, il primato del pensiero razionale, inteso come ragione occidentale, illuministica e poi tecnologica. In quei decenni sembrava che la religione fosse sostanzialmente in ritirata e dovesse difendersi dall'egemonia di una ragione laica sicura e ormai trionfante. Oggi è diverso. È pur vero che la razionalità, soprattutto nei suoi aspetti tecnici e scientifici, conserva e anzi accentua la sua egemonia e la sua incontrastabilità, ma essa ha perduto il carisma che le consentiva di proporsi come guida autorevole e benefica delle vite umane. Oggi, nello scenario internazionale, è la religione che pare aver preso il sopravvento a livello antropologico. Noi viviamo con preoccupazione questo fenomeno; anche perché di primo acchito lo viviamo come una sorta di rigurgito antistorico, quindi come un fattore critico se non propriamente negativo: la prima immagine che ci viene in mente, a questo proposito, è quella all'ISIS, o comunque dell'integralismo islamico. Ma questo è un modo parziale e distorto di impostare il problema, perché la religione è in ripresa in un senso ben più ampio di quello legato al fenomeno cui viene imposto il nome di "terrorismo". Per esempio essa è in grande rilancio ed espansione sul versante giudaico, dove Israele intensifica e radicalizza giorno dopo giorno la propria natura religiosa ma nello stesso tempo si afferma sempre più come uno dei soggetti principali della politica mondiale, rientrando ormai nel ristretto consesso dei soggetti dominatori del mondo anche per la sua capacità di indirizzare la politica occidentale, grazie in particolare al ruolo di autentico mattatore che il popolo ebraico detiene ormai stabilmente nel campo ideologico e culturale. Senza dimenticare, poi, lo *spirito* protestante (che, rovesciando il titolo della famosa opera di Max Weber, fa ormai tutt'uno con l'*etica* del capitalismo) il quale sembra ormai diventato l'anima religiosa del formidabile apparato tecnomilitare con il quale gli Stati Uniti d'America dominano il mondo. Senza dimenticare, naturalmente, la già ricordata rilevanza della dimensione religiosa nel mondo islamico e mediorientale, peraltro gravata dal fatto che coloro che costruiscono le nostre interpretazioni dei fatti sono riusciti a ridurre la lettura di tale esperienza alla dimensione del terrorismo, cioè di un male assoluto al quale risulta per ciò lecito rapportarsi unicamente per distruggerlo. In questo quadro sembra dunque che le nazioni più propriamente laiche, per esempio quelle europee, siano soggetti storicamente perdenti, ormai quasi fuori dalla storia se non addirittura a rischio di esistenza (si pensi ai problemi dell'Unione Europea); e addirittura anche in questi paesi la disaffezione nei confronti della razionalità fa ormai parte del patrimonio culturale di base. La questione della religione, quindi, ha quasi rovesciato il proprio senso. È dunque serio

il rischio che si realizzi una sorta di strano connubio tra l'illimitata potenza tecnologico-militare e un potere religioso svincolato da ogni controllo di tipo razionale.

Credo che valorizzare oggi il pensiero di Panikkar significhi tentare di uscire dal dilemma (tecnonnipotenza o teocrazia?) che comporta il rischio della teotecnocrazia. In effetti Panikkar è stato un critico della razionalità occidentale, quella del *sic et non*, quella basata sul principio parmenideo che assumeva l'identificazione dell'essere con il pensare, in alternativa alla quale proponeva una prospettiva religiosa che culmina nell'esperienza mistica. Ma nella nostra epoca tale visione va via via adattata a quello che sta accadendo.<sup>2</sup>

Innanzitutto, l'autentica esperienza mistico-religiosa si distingue chiaramente dall'*esclusione* della ragione e del pensiero dalla dimensione delle cose ultime; perché una siffatta esclusione appartiene, proprio in quanto esclusione (negazione), all'ambito della ragione piuttosto che a quello della mistica, la quale invece scorge e sperimenta la coappartenenza di tutte le dimensioni. Peraltro, non si tratta ora di rovesciare di nuovo la prospettiva, e, visto il 'ritorno' della religione, di farsi di nuovo paladini della ragione laica arroccandosi in un razionalismo antireligioso. Si tratta piuttosto, panikkarianamente, di uscire da questa dicotomia governata dal *sic et non*; anche perché è proprio dal punto di vista dicotomico che le due si contrappongono. Si tratta di entrare in un'altra logica, quella paradossale che concilia anche l'inconciliabile.

A questo proposito ricordo ancora la prima volta che incontrai di persona Raimon Panikkar. Egli teneva, a Venezia (presso la Biblioteca Querini-Stampalia), una conversazione con Massimo Cacciari. A un certo punto, a Cacciari che sottolineava un punto di disaccordo tra le loro due posizioni, Panikkar rispose, con il suo tono arguto e un po' provocatorio ma sempre sorridente: "Tu non sei d'accordo con me, ma io sono d'accordo con te...". E una battuta analoga gli ho sentito fare anche nei confronti di Emanuele Severino.<sup>3</sup> Accade spesso a Panikkar, forse perché intriso di sapienza orientale, che le sue parole vengano interpretate come semplici battute di spirito. Certo questa sua uscita è una 'battuta', ma essa nasconde uno dei suoi insegnamenti più profondi, l'accesso a una prospettiva diversa da quella della *non* contraddizione. Perché anche a lui era chiaro che lì c'era una contraddizione, che potremmo

<sup>2</sup> Per approfondire invece le radici della sua prospettiva possiamo fare riferimento al libro di Leonardo Marcato dedicato appunto a questo tema: *Le radici del dialogo. Filosofia e Teologia nel pensiero di Raimon Panikkar*. Cirpit-Mimesis, Milano-Udine 2017.

<sup>3</sup> Come viene riportato nel libro *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente e Occidente* (a cura di Milena Carrara Pavan, Introduzione di Luigi Vero Tarca), Jaca Book, Milano 2014, 22.

esplicitare in questo modo: se Panikkar è d'accordo con chi nega la sua posizione, allora evidentemente è disposto a negare la sua stessa posizione; sicché egli si trova in una posizione contraddittoria. Ma vuole ciò dire che allora egli la deve rifiutare (negare)? Ora, la visione mistica consente una soluzione della contraddizione diversa da quella della *non* contraddizione, cioè della *negazione*/rifiuto della contraddizione. La mia filosofia, con il suo onnialetismo, costituisce precisamente il versante razionale di questa prospettiva mistica.<sup>4</sup> Alla logica basata sulla vittoria/sconfitta di tipo militare si sostituisce quella basata sul dialogo dialogico-dialogale. Ma proprio per ciò tale prospettiva resta razionale (cioè *salva/libera* rispetto alla contraddizione) appunto perché scaturisce dalla consapevolezza che la verità è in se stessa dialogica<sup>5</sup> e quindi di per sé oltre la *contra*-dizione (il dis-dire quello che l'altro afferma).

Tale prospettiva mistica è oggi indispensabile per evitare che la fuoriuscita dall'epoca illuministico-razionale assuma una forma tutt'altro che pacifica e rassicurante, esito che altrimenti appare inevitabile. Perché oggi non sappiamo più che cosa sia l'umano, e le incredibili trasformazioni rese possibili dalla tecnica ce ne convincono sempre di più. La consapevolezza del fatto che non sembriamo più in grado di dire che cosa sia *davvero* l'uomo emerge oggi con sempre maggior forza un po' a tutti i livelli. Questo 'precipitare' senza punti di appoggio stabili la filosofia ha incominciato a presagirlo almeno da Nietzsche in poi, ma oggi lo avverte con piena consapevolezza. I movimenti progressisti di qualche decennio fa, che si erano assunti il compito di portare a pieno compimento l'umano, nascevano dalla presunzione che, in fondo, almeno la natura essenziale dell'uomo ci fosse nota. Credo che quella specie di turbamento che mi è parso di cogliere in Panikkar a Venezia derivasse almeno in parte proprio dal fatto che la nostra epoca vede svanire anche le certezze di base riguardanti ciò che siamo: nulla può più essere dato per scontato, per imm modificabile.

Naturalmente si potrebbe dire che in realtà Panikkar aveva un'idea precisa del fenomeno umano, e che quindi non è vero che egli non conoscesse nulla di essenziale rispetto ad esso. E in un certo senso è certamente così: effettivamente Panikkar aveva una conoscenza profonda dell'uomo; ma ciò che egli sapeva della natura umana è che questa è cosmoteandrica, quindi

<sup>4</sup> Per approfondire questo punto devo rimandare ai miei saggi su Panikkar, presenti in *Verità e negazione. Variazioni di pensiero* (a cura di Thomas Masini), Cafoscarina, Venezia 2016, 429-493.

<sup>5</sup> Ho sviluppato questo tema nel saggio *Logos and dialogue. For a philosophical interpretation of Panikkar's thought*, in Joan Vergés Gifra (ed.), *Raimon Panikkar. Intercultural and Interreligious Dialogue*, Documenta Universitaria, Girona (Catalonia – España) 2017, 71-90.



originariamente oltre l'umano. L'uomo è già da sempre l'oltre-uomo, e per ciò lo è in un senso anche diverso da quello nietzscheano; per esempio in un senso (mistico) che conserva l'identificazione tra Dio e l'uomo pur rispettando la loro distinzione. Insomma, alla fine quello che Panikkar *sapeva* è che la legge costitutiva del fenomeno umano, quella che Gesù è venuto a rivelare, è la legge della libertà. In tal modo l'attuale "non sapere nulla" del fenomeno umano si libera dalla propria negatività trasfigurandosi in un sapere *puramente positivo* che riconosce l'essenza della realtà nel suo essere ciò che (si) *apre*, ciò che *varia* e (si) muove, ma che proprio per questo rende *sempre possibile* la liberazione da qualsiasi negativo *dato*.

Riflessioni di questo tipo mostrano come la filosofia, avendo a che fare con la verità (che è caratterizzata dal tratto dell'innegabile), affronta questioni che, anche se spesso appaiono astrattamente logiche, in realtà toccano gli aspetti più concreti e vitali della nostra esistenza, come ora mostrerò brevemente illustrando alcuni punti essenziali della mia prospettiva filosofica. L'in-negabile è, proprio in quanto tale, non-negativo, e quindi positivo *perfetto* perché salvo rispetto al negativo. L'esperienza della verità è dunque connessa alla gioia che scaturisce dalla consapevolezza che il piacere in cui consiste la vita stessa è destinato a ripetersi, dal momento che il vero positivo è confermato persino dalla propria negazione, cioè dal negativo. Negativo che è esemplificato emblematicamente dal dolore, il quale è tale proprio in quanto implica il proprio rifiuto. Così, la vera vita è la gioia della vita che resta confermata in ogni situazione, perciò anche rispetto alla negazione e quindi persino rispetto alla propria negazione. Questa dinamica, che in termini logici è espressa dalla concettualità della fondazione eminentemente filosofica (quella basata sullo *elenchos*), esprime anche, nello stesso tempo, gli aspetti più profondi e concreti della vita umana: la gioia e il dolore, la vita e la morte.

In questa mia prospettiva, l'esperienza filosofica è dunque quella per la quale la verità, se nega, nega se stessa (appunto perché negando nega qualcosa che la conferma); sicché la dimensione autenticamente filosofica è quella rispetto alla quale ogni negazione è un'auto-negazione, cioè una contraddizione. Per la verità filosofica ogni negazione è una contraddizione; ovvero: ogni *contra*-dizione è un'auto-*contra*-dizione. In termini etici ciò vuol dire che ogni omicidio è un suicidio. Così, quelle che possono sembrare movenze astratte costituiscono in realtà il cuore dei grandi insegnamenti sapienziali: da quello del Buddha che predica la compassione universale, a quello di Socrate il quale dimostra (nel primo Libro della *Repubblica*) che il danno inferto all'altro, giusto o ingiusto che egli sia, è sempre un atto di ingiustizia (e quindi un danno inferto a sé), fino a Gesù che insegna ad amare anche i propri nemici, e così via.

È proprio da questo punto di vista che la filosofia può essere defini-

ta – questa la formula che mi capita spesso di proporre – come la religione dell’umanità. In che senso?

La religione è caratterizzata dal fatto di fondarsi su *fatti* determinati e quindi *particolari*. Per esempio, la religione ebraica si fonda sulla storia del popolo di Israele, che è un determinato popolo, differente da tutti gli altri; la religione cristiana si basa sulla persona di Gesù di Nazareth, un particolare individuo nato a Betlemme il quale ha istituito quella particolare comunità che è la Chiesa dei Cristiani. Il valore assoluto di tale dimensione parziale dipende dalla circostanza che tali *fatti particolari* sono legati alla sfera del *divino*. Quella della filosofia sembra essere un’esperienza diversa; perché, pur facendo anch’essa ovviamente riferimento a *particolari* personaggi storici (Socrate, Platone etc.) – anzi, a rigore i fatti ai quali essa fa riferimento sono anche *più storici* dei precedenti – tuttavia *fonda* il suo valore universale non su un principio trascendente ma sull’insegnamento *teorico* di tali personaggi; cioè, per ridurre il tutto a una parola, sul *logos*, che è qualcosa che vale necessariamente per tutti gli esseri umani, quindi in maniera universale.

Entrambe le vie (quella religiosa e quella filosofica) hanno lati positivi e lati negativi. Semplificando al massimo, potremmo dire che la religione ha il pregio della *concretezza*: un preciso gruppo umano si presenta come il popolo eletto, una persona reale viene presentata come il salvatore del mondo, e così via. Qui il vantaggio è quello della effettualità e cioè della *realtà*. Ma lo svantaggio, potremmo dire, è la *parzialità*: “eletto” è quel determinato popolo, e *non* gli altri; “Cristo”, o “figlio di Dio” e quindi salvatore, è quel determinato individuo, e *non* altri. Il vantaggio della filosofia, per converso, è quello di rivolgersi all’umanità in generale, a un’umanità intesa come unificata dal *logos*, rispetto al quale tutti gli individui hanno pari valore. Insomma, essa supera la parzialità escludente della religione: il popolo ‘eletto’ dalla filosofia è l’insieme di tutti gli esseri umani, non solo una parte di essi. Il prevalere, nell’epoca moderna, della filosofia sulla religione è scaturito appunto dalla capacità, da parte del suo carattere universale, di curare le ferite aperte dalle *parzialità* delle religioni. Nello stesso tempo, però, essa può, per converso, perdere la concretezza della vita umana, e questa astrattezza rischia di condurre a un drammatico rovesciamento per il quale il sapere teorico del *logos* finisce per configurarsi come una gabbia epistemica che si sovrappone all’esperienza umana imponendosi ad essa come una potenza ostile e quindi dannosa. Anche la religione ha una vocazione universale, ma nel cercare di realizzarla essa, dato il suo fondamento *particolare*, rischia di assumere i toni della prepotenza che impone una determinazione parziale a scapito delle altre. Per converso, anche l’universalità filosofica ha una vocazione concreta, perché è rivolta alla valorizzazione della vita di tutti gli umani, ma, nella

misura in cui l'universale su cui si fonda resta un astratto, le sue astrazioni si contrappongono alla vita effettiva, trasformandolo in un fenomeno oppressivo anziché liberatorio.

Per questo, filosofia e religione portano davvero a compimento la propria missione solo se si armonizzano tra di loro, realizzando una sorta di "mutua fecondazione". In particolare, la filosofia resta davvero fedele alla propria vocazione universalistica solo se recupera gli aspetti determinati e vitali che caratterizzano l'esperienza religiosa, conferendo in tal modo *concretezza* alla propria *universalità*. Il vero compimento della filosofia (universale) è appunto quello, mirabilmente espresso da Hegel, che la manifesta come il luogo dell'universale concreto. Insomma: *in verità* il popolo della filosofia è l'umanità intera, e il fine della 'religione filosofica' è la valorizzazione di ogni singolo individuo. È precisamente da questo punto di vista che si può interpretare la filosofia come la religione dell'umanità.

Ma questo delicato equilibrio tra religione e filosofia viene messo in crisi nel momento in cui – come si diceva nelle battute iniziali – l'umanità cessa di presentarsi come un insieme omogeneo di individui dotati di una unità essenziale (il *logos*?) che li unisce a priori. Essa appare piuttosto qualcosa di problematico, come un'entità proiettata verso un futuro indeterminato, imprevedibile; essa, che già oggi è fortemente diseguale al proprio interno, presenta una chiara tendenza all'aumento delle diseguaglianze, non solo di tipo economico ma proprio anche antropologico e ormai persino genetico. A noi non è più consentito affermare, come in fondo ancora Marx poteva dire: poche cose sono chiare e indiscutibili, quelle relative ai tratti essenziali della natura umana (il bisogno di mangiare, di avere un domicilio, di avere una prole, etc.); poi ci sono le religioni, le ideologie, le sovrastrutture, ma sostanzialmente l'uomo deve procurarsi, mediante il lavoro (ecco la struttura della produzione economica), ciò che gli consente di vivere e di riprodursi.

Oggi sentiamo ripetere che è scorretto parlare di razze umane, perché il termine "razza" può essere applicato solo alle specie animali selezionate artificialmente, come per esempio i cani. Ma il problema è che oggi la tecnica è in grado di operare questa selezione anche all'interno dell'umanità, sicché quello che non è lecito riferire al passato rischia di risultare ormai plausibile nel presente e di diventare praticamente inevitabile nel futuro.

Il quadro è cambiato radicalmente; siamo entrati in un terreno infido, dove non ci sono più punti fermi. La stessa distinzione tra religione e filosofia vacilla sensibilmente. Intendiamoci, le distinzioni ci sono ancora, ma esse vanno tutte riguadagnate a partire da una rimessa in questione radicale, che potrei chiamare una *messa in confusione totale*. Come accade quando si guarda uno stereogramma: la figura tridimensionale (la cui apparizione è

lo scopo della visione) incomincia a comparire solo dopo che noi abbiamo messo completamente fuori fuoco (in confusione, appunto) tutti i tratti (segni, linee, colori etc.) presenti nella pagina. Analogamente, oggi, solo dopo aver mandato in ‘con-fusione’ tutte le nozioni che governano le nostre menti (uomo, Stato, democrazia, scienza, etc.) possiamo sperare di incominciare a capire qualcosa di quello che accade.

Ma ci sono modi assai diversi di ‘mandare in confusione totale’. Uno è quello che *fa strage*, nel senso che uccide tutte le identità, de-cidendo/uc-cidendo l’intero; ben altro, invece, è quello, che vorrei chiamare panikkariano, per il quale bisogna affidarsi con fiducia a *tutto* quello che sta accadendo. Non si tratta di una fiducia infantile. O forse anche sì, ma allora questo termine va inteso nel senso della nuova innocenza, per dirla appunto con Panikkar; la quale però è diversa dalla vecchia innocenza del bambino: è, appunto, *nuova*. In questa con-fusione in-nocente il mondo rimane *integro* e quindi *intero*. Il titolo di una sezione di un’opera di Panikkar è proprio “*Colligite fragmenta*”. Anche se poi – e questo a mio avviso è decisivo – lo stesso Panikkar precisa che sì, certo, quando abbiamo a che fare con frammenti bisogna raccogliarli e riunificarli (perché non pensare qui alla tecnica giapponese del *kintsugi*?), ma la vera arte è la capacità di vivere nel mondo inte(g)ro rispettandone l’inte(g)rità. Si tratta dell’esperienza di chi vive ‘danzando’ con la realtà invece che frantumandola. A questo proposito viene in mente Nietzsche, ma forse un Nietzsche più positivo, più sereno, più ‘felice’: una danza femminile e gioiosa.

Potremmo dire che oggi la religione (cioè l’istanza della concretezza e della effettualità) mette in crisi la filosofia (l’istanza della libera universalità); sicché la ‘religionfilosofia’ che pare affermarsi sembra non potersi poggiare più su niente di solido. Dove ci sta tutto questo conducendo? In un certo senso non lo sappiamo proprio. E anche l’unificazione di religione e filosofia potrebbe non dare una risposta univoca a questa domanda. Oltretutto, in un certo senso pare che oggi religione e filosofia tornino a indicare futuri differenti. Non solo, anche al loro interno le diverse filosofie e le diverse religioni schiudono scenari differenti; e cercare un massimo comun divisore potrebbe essere fatica vana; tutt’al più si potrebbe, eventualmente, provare a cercare il minimo comune multiplo. Comunque sia, essere consapevoli che filosofia e religione devono restare due esperienze differenti è diverso dal dire che esse devono contrapporsi l’una all’altra. Perché – questo, secondo me, è l’insegnamento che viene dalla verità filosofica – la differenza va distinta dalla negazione. Si tratta infatti, per quanto riguarda la differenza tra religione e filosofia, di due diversi modi di vedere la stessa realtà. Entra qui in gioco la nozione giapponese di *soku*, che in italiano potremmo esprimere con la formula del “vedere come”. Le differenze, dunque, permangono (la prospettiva della reincarnazio-

ne è diversa da quella della resurrezione, e quella dell'im-mortalità è diversa da entrambe), ma una strada può apparire *come* l'altra. Al termine di uno dei bei filmati di Werner Weick, Panikkar dice qualcosa del genere: non voglio che qualcuno mi segua, ma vorrei che qualcuno, vedendomi camminare (da pellegrino), ne fosse ispirato, si alzasse in piedi (novello Lazzaro) e si incamminasse per la *sua* strada. Perché ci sono sì differenze, ma è problematico dove queste cadano esattamente. È proprio così chiaro in che modo Gesù e il Buddha, che pure dicono parole *diverse*, diano insegnamenti *contrapposti*? A me pare che al fondo tutte le forme sapienziali abbiano in vista quella che io chiamo la liberazione dalla *necazione*, cioè rispetto alla uccisione; cosa che presuppone la capacità di distinguere, all'interno della negazione (che è l'esclusione *necativa*), l'esclusione dalla *necazione*. E in tutto questo percorso la nozione panikkariana di "equivalenti omeomorfici", insieme ad altre quali "ermeneutica diatopica", "ecumenismo ecumenico" e simili, può svolgere una formidabile funzione di ammortizzatore.

Anche nel rapporto tra religione e filosofia, insomma, la via è quella della "mutua fecondazione" tra religione e filosofia. Intesa però come il fatto che io filosofo, avendo ascoltato te a, continuerò a fare filosofia, ma in maniera più 'illuminata' perché modificato ('convertito') dall'incontro con te; viceversa tu buddhista, avendo parlato con me filosofo, continuerai a svolgere le tue pratiche, ma lo farai in maniera diversa, in un certo senso più 'vera'. Le diverse prospettive restano integre nella misura in cui si co-istituiscono mediante quello che io chiamo il "confronto fra interi": ogni determinazione è un intero; ogni determinazione è *l'intero*. Del resto questa mia formula riecheggia le celebri battute panikkariane che gli consentivano di dichiararsi al cento per cento cristiano e al cento per cento hindū, al cento per cento occidentale e al cento per cento orientale.

La relazione tra le determinazioni si distingue qui tanto dall'unificazione che rende irrilevanti le differenze, quanto dalla contrapposizione che porta queste a cercare di annullarsi vicendevolmente. In questo gioco, allora, religione e filosofia si incontrano conservando *in toto* i loro pregi. Compreso, per quanto riguarda la filosofia, quello della razionalità, ma di una razionalità capace davvero di dialogare con quel fondo sapienziale profondissimo che proviene dalle grandi voci delle culture di tutto il mondo e che Panikkar ha riportato energicamente alla luce e ha sottoposto alla nostra attenzione.

La prospettiva che sto delineando potrebbe essere accusata, nel tempo in cui viviamo, di "buonismo", cioè di essere una posizione che, parificando tutti nel bene, in qualche modo finisce per cancellare le differenze, e in particolare la differenza tra il bene e il male, tra il positivo e il negativo. Ma il pensiero di Panikkar è lontanissimo dall'idea di cancellare le differenze;

anzi, esse restano definitive. Si comprende meglio questo punto se si presta attenzione all'altro grande insegnamento panikkariano per il quale l'armonia è diversa dall'unità.

La verità filosofica conferma tutto questo. Per l'uccello è bene stare nell'aria, per il pesce è bene stare nell'acqua; ed entrambi, ciascuno nel proprio elemento, vivono bene, in armonia con la natura (sia pure con qualche *incidente* quando i loro due ambienti *co-incidono*: l'uccello che cattura il pesce). Ma *unire* i due soggetti in un unico ambiente, lungi dal rispettarne le differenze, significa annullarle: costretto a vivere sott'acqua l'uccello soffoca, mentre il pesce costretto a vivere all'aria muore. Rispettare le differenze vuol dire lasciar vivere ciascuno dei due differenti soggetti nel suo specifico ambiente. La mistica è il momento in cui il pesce e l'uccello, restando ciascuno quello che è, si sorridono (invece di cacciarsi/sfuggirsi a vicenda).

Se si trascura il fatto che l'unità è bella solo se è armonica, le conseguenze sono devastanti. Questo è il rischio che corre l'idea, oggi praticamente ossessiva, che "differente è bello". Si va affermando in maniera quasi isterica l'idea che, poiché la differenza è un bene, non solo possiamo ma addirittura *dobbiamo* mettere insieme i differenti, *unirli*. Ma unire due differenti – a meno che questo accada in maniera armonica – è il modo sicuro per *uccidere* le differenze. È vero che la negazione delle differenze (come anche la loro reciproca contrapposizione) è male, ma è erroneo pensare che per ciò l'*unificazione* dei differenti sia automaticamente bene. Questa, infatti, è positiva solo se è armonica, cosa che a sua volta può darsi solo se la differenza è qualcosa di diverso dalla negazione (dato che questa include in sé il momento della *necazione*). Se manca questa distinzione, infatti, la differenza può includere il massimo della negatività/*necatività*; e allora anche la migliore delle idee si rovescia nel proprio opposto. Questo è il dramma politico che stiamo vivendo. Perché sembra che il paladino delle differenze sia colui che *unisce* i differenti (il nero e il bianco), per esempio mediante la globalizzazione, mentre quasi sempre costui è colui che *uccide* le differenze. Perché il nero è bello perché è nero e il bianco è bello perché è bianco; l'uccello è bello perché è uccello e il pesce è bello perché è pesce. Certo è poi anche possibile, in un mondo 'miracoloso', che i due (bianco e nero / pesce e uccello) restino belli anche se messi insieme, ma questo è molto, molto difficile; quasi impossibile: è praticamente nell'ordine del miracoloso. Sicché in realtà il discorso "buonista" che predica l'unità delle differenze si rivela quasi sempre essere un gesto di una prepotenza enorme, perché ha la presunzione di avere il diritto di mettere insieme i differenti senza con-fonderli e quindi senza sopprimerli come differenti. Il dramma politico è che oggi il discorso consapevole della difficoltà di unire i differenti viene spesso difeso con modalità e toni tendenzialmente aggressivi-

vi, che peraltro spesso sono tali perché mossi dall'irritazione provocata dal carattere oggettivamente menzognero del discorso che predica l'unione delle differenze come un bene in sé. In tal modo entrambi i poli di questa contesa sono i due versanti della stessa cecità: né l'uno né l'altro riesce a distinguere la differenza dalla negazione, e così facendo oscillano entrambi tra la messa in conflitto dei differenti e la loro unificazione forzata.

La prospettiva davvero positiva è quella per cui tutte le differenze entrano in vibrazione e in risonanza ma in maniera armonica. Ciò vale anche per la distinzione tra filosofia e religione. Allora io dico (mi esprimo con una certa enfasi perché lo sto dicendo a me stesso, prima che ad altri): basta con questa caricatura che descrive la filosofia occidentale come il regno della ragione ot-tusamente astratta e dogmatica! Di fronte a questa 'ingiustizia' interpretativa l'autentico pensatore deve sentirsi un paladino della filosofia. A volte pare che lo spirito che oggi governa il mondo abbia deciso l'eliminazione della filosofia occidentale. Per fare ciò deve naturalmente ridurla a un fantoccio, a una caricatura, e mostrare così che essa è inconsistente e irrilevante. Uno modo esemplare in cui questo accade è l'identificazione dell'esperienza di pensiero del divino Platone con quattro regolette logiche. Intendiamoci, io adoro la logica, ma essa va vissuta come una grande esperienza. Quale è, per esempio, l'esperienza della musica: un'esperienza che ci tocca il cuore. Certo, Pitagora (uno dei padri della filosofia) capisce che essa è esprimibile mediante rapporti numerici. Questo, però, lungi dal costituire un immiserimento e una riduzione a calcolo meccanico della passione e dell'amore che vivificano la musica, è, all'inverso, una *erotizzazione* della matematica. Perché l'*invenzione* (rinvenimento) delle *forme* è un fatto sublimemente erotico (nel senso originario del termine) *in sé*, e non solo per chi è patologicamente appassionato di matematica.

Il *logos* filosofico è un'esperienza che crea comunità. La filosofia adeguata alla nuova epoca è dunque basata sulla comunità piuttosto che su calcolati meccanismi. È la consapevolezza del carattere cosmico (anche nel senso di bello-ornamentale) della convivenza umana. E questa esperienza ognuno la deve fare a modo suo; perché, come abbiamo visto, la legge della realtà (ciò che ci vincola) è la libertà. La filosofia, per portare a compimento la sua vocazione ad essere religione dell'umanità, deve riacquisire questa capacità di creare comunità, di raccogliere persone nelle loro diversità, e di armonizzarle nelle loro differenze.

Non si tratta però, per il filosofo, di imitare il religioso o il mistico, perché ciascuno deve andare per la propria strada: "Liberi insieme", come recita il nome della prima associazione che ho costituito molti anni fa insieme ad alcuni amici di Treviso.

Il cuore della sapienza mondiale (la regola d'oro, la consapevolezza

che ogni omicidio è un suicidio, e simili) ha portato, nella vita sulla terra – cioè nella vita del dolente mortale (mortale che è dolente proprio perché la vita è gioia ma soggetta a variazione) – l’idea del possibile crescere e fiorire, sulla terra, di forme di vita le quali, invece che divorarsi reciprocamente in maniera feroce (pagando reciprocamente il fio anassimandro per la loro ingiustizia), si danno reciproca soddisfazione danzando le une con le altre. La vita del dolente mortale è un particolare momento-episodio della vita sulla terra e nel cosmo. È possibile una forma di vita diversa; l’uomo è la speranza-testimonianza di questa possibilità.

Lo spettacolo che l’umanità oggi offre appare molto lontano da questo; anzi, anche questa formidabile idea rischia ad ogni istante di rovesciarsi nel proprio contrario. Che cosa possiamo dire, di fronte a questo tragico rovesciamento? Non si tratta naturalmente di rispondere a nome di Panikkar, prendendo il suo posto (questo sarebbe uno scimmio farlo), ma, proprio per restare fedeli al suo insegnamento, di rispondere ciascuno a suo modo assumendosi le proprie responsabilità. Così, ispirato da Panikkar, mi viene da dire che l’uomo è l’esperienza di una forma di vita sulla terra che si tiene fedele a questa voce, a questa chiamata (vocazione) che lo invita alla “tempiternità”: la vita eterna che però è già questa stessa vita che ciascuno di noi sempre vive.



## Alcuni insegnamenti di Panikkar: ricordi e riflessioni di un filosofo <sup>1</sup>

Luigi Vero Tarca  
*Università Cà Foscari Venezia*

### Abstract

Raimon Panikkar è stato un autentico Maestro anche perché i suoi insegnamenti non si sono limitati all'ambito culturale ma erano contenuti pure nei gesti che conferivano alla sua vita quotidiana uno stile peculiare.

Alcuni piccoli episodi, apparentemente poco rilevanti, legati ad incontri personali con Raimon vengono qui ricordati innanzitutto per mostrare appunto come pure in essi fossero contenuti dei profondi insegnamenti, ma poi anche per spiegare in che senso tali insegnamenti siano sostanzialmente convergenti con le verità più autentiche del sapere filosofico.

Desidero iniziare ringraziando tutti coloro che hanno contribuito a realizzare questa bella iniziativa dedicata a Raimon Panikkar. Nel contesto della spiritualità panikkariana i ringraziamenti sono ben più che una mera formalità: la gratitudine è una componente essenziale dei rapporti tra coloro che si raccolgono attorno a una 'grande anima'. Come importante è il luogo in cui ciò accade. In questo caso la Scuola di Erano, in riva al Lago Maggiore; in altre occasioni a Milarupa, in Spagna, nella casa di Milena Carrara Pavan all'interno di un parco naturale, praticamente sulla spiaggia; oppure a Taver-tet, la casa di Raimon. Del resto anche la natura è un momento importante nell'esperienza cosmoteandrica di Panikkar.

Mi limiterò qui a rievocare alcuni episodi autobiografici, condividendo il ricordo di alcuni gesti molto semplici di Raimon, che però verranno messi in parallelo con quello che per me è l'insegnamento della filosofia, mostrando quindi in che senso l'esperienza filosofica e quella spirituale-religiosa-mistica di Panikkar siano traducibili l'una nell'altra, pur conservando ciascuna delle due le proprie specificità e peculiarità.<sup>2</sup> Da questi piccoli ma

---

<sup>1</sup> Questo saggio riprende l'intervento tenuto domenica 30 ottobre 2016 presso la Scuola di Erano a Moscia-Ascona (Svizzera) nel quadro di un Convegno organizzato in collaborazione con il CIRPIT. Il titolo, e in parte anche il contenuto, sono però diversi da quelli della relazione ivi tenuta.

<sup>2</sup> Chi volesse farsi un'idea della mia prospettiva filosofica può incominciare a vedere *Verità e negazione. Variazioni di pensiero* (a cura di Thomas Masini), Cafoscarina, Venezia 2016. I miei principali scritti su Raimon Panikkar sono raccolti in tale volume, e sono precisamente:

significativi episodi Panikkar esce confermato come un autentico Maestro. So che Raimon non amava essere chiamato in questo modo,<sup>3</sup> e vorrei che il fatto di usare questa espressione fosse inteso non come una trasgressione rispetto a questa sua volontà ma come sintomo della difficoltà di trovare una parola adeguata a esprimere quello che intendo dire. Io ho frequentato Panikkar negli ultimi dieci anni della sua vita. Non abbiamo avuto molti incontri, tuttavia questi sono stati sufficienti perché si creasse un rapporto spiritualmente molto intenso e comunque io ne ricavassi degli insegnamenti fondamentali. Si tratta, come dicevo, di ‘piccole’ cose, ma sappiamo tutti che spesso è proprio in queste che si mostra la grandezza di un’anima.

Un anno particolarmente importante fu il 2004. Nel giro di pochi mesi ci incontrammo cinque volte. Prima a Milano, per un importante convegno presso l’Università Bicocca di Milano, poi a Venezia, ad Architettura (per il dibattito con Severino), poi ancora nella Villa Manin a Passariano di Udine, per una tavola rotonda, e infine in Spagna, a ‘Milarupa’ – in un ritiro (*Sangama*) con un gruppetto di una decina di amici di Raimon – e infine (nel corso dello stesso viaggio) a Tavertet.

A Milano, dunque, ci trovammo all’Università Bicocca. Egli aveva ricevuto il libro da me scritto insieme a Romano Màdera (*La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*), ma non ci conoscevamo ancora bene. Mentre stava per iniziale il Convegno ci vediamo da lontano, ci veniamo reciprocamente incontro, ci abbracciamo e stiamo l’uno di fronte all’altro tenendoci entrambe le mani. Io, probabilmente per superare quel po’ di imbarazzo che poteva nascere dal restare in silenzio (come ho detto, non c’era ancora molta confidenza) gli dico: “Allora, Raimon, tra qualche giorno ci vediamo anche a Venezia...”. Ed egli subito, con il suo sorriso brillante ed arguto, mi fissa e, continuando a tenermi entrambe le mani, mi dice: “Come? Adesso siamo qui a Milano, e tu mi parli di quando saremo a Venezia...”. La

---

*Raimon Panikkar e la razionalità occidentale* (pp. 429-441), *Raimon Panikkar: la “giusta visione del mondo” nello sguardo di un mistico* (pp. 442-481), *La rete e il mare. Due differenti testimonianze della verità* (pp. 482-493) (Le fonti sono indicate alle pp. 494-495). A questi si possono aggiungere i saggi *Il sapere mistico. Un’esperienza filosofica tra Wittgenstein e Panikkar*, in Isabella Adinolfi, Giancarlo Gaeta, Andreina Lavagetto (a cura di), *L’anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, il melangolo, Genova 2017, 611-634; e *Logos and dialogue. For a philosophical interpretation of Panikkar’s thought*, in Joan Vergès Gifra (ed.), *Raimon Panikkar. Intercultural and Interreligious Dialogue*, Documenta Universitaria, Girona (Catalonia – España) 2017, 71-90.

<sup>3</sup> Come testimonia autorevolmente Milena Carrara Pavan nel bel libro: R. Panikkar – M. Carrara Pavan, *Pellegrinaggio al Kailāsa*, Servitium editrice, Troina (EN), 2006, 94 (nel PS).

sua era naturalmente una battuta scherzosa e benevola, priva del tono di rimprovero, e tuttavia costituiva un grande insegnamento: viviamo nel presente! Siamo qui, restiamo qui... Era l'invito, tipico di tanta sapienza, compresa quella filosofica, di vivere nella consapevolezza del momento presente, nel "qui ed ora". Certo, poi possiamo anche interrogarci su che cosa significhi davvero il "qui ed ora", e tuttavia quella battuta aveva colto nel segno. Quello che, anche a distanza di anni, mi colpisce di questo episodio è in particolare la sua *gratuità*: Raimon avrebbe potuto lasciar perdere, far finta di niente. In fondo non avevo fatto niente di male, e comunque egli non ne avrebbe avuto alcuna responsabilità. Ma Raimon aveva notato una mia 'imperfezione', e così si era premurato di darmi un'indicazione che mi aiutasse a correggerla. Maestro è proprio colui che interviene non per un 'dovere', per un compito d'ufficio o per un qualche interesse, ma solo per spontanea, gratuita benevolenza nei confronti dell'altro. In secondo luogo mi ha colpito il tono *sicuro* ma insieme *benevolo* delle sue parole. Siamo troppo abituati a dare per scontato che colui che dà insegnamenti giusti, proprio perché è, per così dire, dalla parte della ragione (della verità), ha il diritto di farlo anche con toni duri, di rimprovero. Proprio per questo troppo spesso persino i migliori insegnamenti vengono rifiutati da chi li riceve, appunto perché costui, che magari sarebbe disposto ad accoglierli, percependoli come una *bocciatura* della propria *persona* contro-rifiuta a sua volta, insieme a tale 'bocciatura', anche il giusto insegnamento, non riuscendo a distinguere i due. L'atteggiamento benevolo con il quale invece Panikkar accompagnava i suoi insegnamenti, peraltro chiaramente espressi, era proprio ciò che rendeva facile, al destinatario di tali insegnamenti, accoglierli.

Questa disposizione di Panikkar, che del resto esemplifica chiaramente la correzione fraterna di matrice evangelica, è in perfetta corrispondenza con quel tratto della mia filosofia che ci invita a distinguere la *correzione* dalla *punizione*. Raimon mi aveva corretto, ma senza 'condannarmi' (danneggiarmi/negarmi). In termini più formali, ciò significa distinguere il superamento del negativo (cioè del difetto che, proprio perché negativo, va corretto), dalla *negazione* (rifiuto) di tale negativo. Perché il rifiuto/negazione di un negativo resta pur sempre negativo. Fin tanto che la correzione resta una punizione che, non essendo assunta consapevolmente e volontariamente, da colui che la subisce, come una medicina sia pure amara che lo guarisce (Socrate-Platone: *Gorgia* 480 a6-e4), si trasforma in un danno per il 'colpevole', ecco che costui la rifiuterà, rendendo impossibile la 'guarigione'. Così anche la giustizia, in quanto costituisca una punizione/danneggiamento del 'colpevole', rovescia il proprio valore da positivo in negativo e si rivela essere un rimedio peggiore del male; come del resto dimostra Socrate nel libro I della *Repubblica* (335 a6-e6).

Il Maestro, insomma, è colui che con una semplice battuta, con una parola, cambia la prospettiva della tua vita, cambia il tuo modo di percepire e di vivere le cose. In questo caso, le mie parole gli sono apparse come espressione di un atteggiamento, incline a sovrapporre alla realtà che si ha davanti (il presente) delle costruzioni mentali rivolte indietro (verso il passato) oppure proiettate in avanti (verso il futuro), che ci rende incapaci di accorgerci pienamente di coloro che abbiamo davanti: la moglie, i figli, i colleghi (puoi passare una vita intera nell'Accademia senza avere un contatto *reale* con i colleghi).

Ho accolto facilmente questo insegnamento appunto perché l'ho immediatamente riconosciuto in consonanza con un tratto essenziale del discorso filosofico che propongo: la distinzione tra il positivo e la negazione del negativo (il non negativo). Infatti il nostro essere irresistibilmente attratti dal passato o dal futuro dipende dalla nostra incapacità di vivere *positivamente* ciò che stiamo sperimentando: il passato ci appare gravato di qualcosa di negativo che ci ossessiona fino a che non riusciamo a 'cancellarlo', e quindi riversiamo sul futuro l'attesa di una dimensione finalmente positiva perché in essa il negativo, che ora si dà, *non* ci sarà più. In entrambi i casi rinunciamo a vivere il presente come il luogo della gioia; mentre ciò sarebbe possibile anche se il presente manifesta dei tratti negativi, perché anche con questi è sempre possibile *giocare* in maniera da *e-ludere* il negativo (*ludere*, in latino, significa appunto giocare).

Con questo non voglio dire che le indicazioni del Maestro vadano sempre accolte. Ricordo che in un'altra occasione – nello stesso anno, ma questa volta in Spagna – parlando del fatto che io, volendo, avrei potuto già andare in pensione, Raimon mi disse, sempre sorridendo: “E che cosa aspetti? La vita che hai è questa ...”. In quella occasione io non gli ho dato retta: sono rimasto in servizio ancora per molti anni, e sono contento di averlo fatto, perché sono stati gli anni più belli della mia vita accademica, almeno da molti punti di vista. In particolare sono riuscito a sviluppare tutta una serie di esperienze filosofico-sapientziali (spesso legate proprio al pensiero di Panikkar), con giovani ma non solo, alle quali avrei dovuto rinunciare se non fossi stato in servizio. Naturalmente Raimon, non conoscendo in dettaglio la mia situazione, non poteva valutare questi aspetti. Ma anche in questo caso il suo *insegnamento* era giusto: bisogna vivere sapendo che tutto quello che di buono possiamo fare dobbiamo farlo subito, altrimenti non lo faremo mai. Come altre lezioni panikkariane, anche questa ha un 'sapore' orientale, infatti mi ha richiamato alla mente la seguente formulazione di matrice buddhista: “Vi è un solo momento della vita nel quale l'illuminazione può accadere, quel momento è... ora!”.

Tradotto nel mio ‘filosofese’, ciò significa: “Il vero positivo è *sempre* possibile”. Dove questo “sempre” ha un (almeno) duplice significato: (a) il positivo è possibile *in ogni circostanza*, anche in quelle segnate dal negativo; ma (b) resta sempre qualcosa di possibile *anche dopo che il gesto positivo è stato compiuto*, perché la vera bontà di un’azione consiste nel suo essere continuamente riconfermata nel proprio carattere positivo; sicché essa va continuamente *reinvantata*. Tutto questo mi ha indotto a distinguere, all’interno delle parole del saggio (o del Maestro), tra gli *insegnamenti* e le *indicazioni*. Queste ultime possono essere trasgredite, perché coinvolgono tutta una serie di elementi fattuali che nessun uomo è in grado di controllare, nemmeno il Maestro, mentre i veri insegnamenti vanno sempre seguiti, proprio perché sono caratterizzati dal fatto di restare positivi anche quando la loro realizzazione fattuale comporta degli aspetti negativi.

Un altro insegnamento, altrettanto importante, ancora durante il famoso *Sangama* a Milarupa. Lo stesso giorno in cui avvenne l’episodio più significativo – quello che ho ampiamente presentato in un altro saggio<sup>4</sup> e che riprenderò brevemente anche qui di seguito – mentre stavamo salendo lungo il sentiero che, in dolce pendenza, conduceva al luogo dell’uliveto sovrastante il mare dove Raimon avrebbe celebrato la cerimonia della “Eucarestia cosmoteandrica” (così chiamata perché coinvolgeva nel sacramento eucaristico anche la natura che ci stava intorno), io, vedendo accanto a me Raimon, splendidamente agghindato con una tunica di un meraviglioso colore arancione, gli dissi: “Come sei elegante...”. Egli si girò verso di me, come un po’ sorpreso, e, con il solito sorriso arguto e penetrante, quasi ‘furbetto’, rispose semplicemente, ma con una certa enfasi: “Certo!...”. Anche qui, una sola parola; che cosa c’era in essa di importante? Nulla. Eppure proprio il tono e la sottolineatura che le accompagnavano veicolavano un messaggio intenso e profondo, che potrei liberamente tradurre in questo modo: “Perché ti meravigli? Potresti forse immaginare che io vada a compiere un gesto sacro vestito in maniera non elegante? Sarebbe una mancanza di rispetto nei confronti del divino al quale mi rivolgo e con il quale vado a cooperare. Se ti meravigli di questo, allora non hai un’idea chiara di che cosa voglia dire celebrare un rito sacro”.

Queste parole – non dette, naturalmente, ma ugualmente ascoltate – mi spinsero in seguito a riflettere molto sia sullo stile che sull’eleganza, e in particolare a capire meglio come lo stile sia decisivo anche per la comunicazione filosofica. Per quanto riguarda l’eleganza, ahimè, sono l’ultimo a poter dare lezioni (del resto, mi consolo pensando che comunque sarebbe sbagliato

<sup>4</sup> *Il sapere mistico...*, cit., 611-615.

riconoscere come buono solo ciò che uno è capace di realizzare in prima persona), e tuttavia da allora vi presto molta più attenzione, nel senso che almeno ci faccio caso, soprattutto quando essa manca.

Quello che qui più interessa, comunque, è che pure in questo caso l'aspetto esemplare della battuta di Panikkar e quello teoretico stanno perfettamente insieme. La verità (filosofica) è quella che dice/testimonia la positività del tutto (essendo il tutto-positivo appunto l'assoluto). Se il suo dire presenta dei tratti negativi, proprio il gesto in cui la verità consiste rende falso ciò che essa dice. La maestra che dice gridando ai bambini che nel luogo in cui si è (poniamo in un museo) bisogna parlare sottovoce è contraddittorio; come fare una dichiarazione d'amore con tono autoritario o pretenzioso, oppure recriminatorio. Così, celebrare la positività (bellezza-bontà: *kalos kagathos*) del tutto con un gesto enunciativo che è brutto-cattivo vuol dire falsificare ciò che pure si afferma. L'eleganza (nel vestito, nel gesto etc.) è precisamente segno del fatto che si cerca di mettere il proprio gesto *in pari* con ciò che si sta compiendo/comunicando. È qui che diventa decisivo lo stile. Perché l'eleganza, se è forzata ed eccessiva, rischia di sovrapporsi al contenuto che intende manifestare, e con ciò di compiere una *ingiustizia* proprio nel momento in cui parla del 'giusto'. Se invece il portamento (in tutti i sensi) è trascurato, trasandato, e simili, allora esso rischia di mancare di rispetto a ciò che sta manifestando, entrando in contraddizione col proprio stesso dire.

Anche per questo ho spesso pensato che noi occidentali abbiamo davvero molto da imparare dall'Oriente. Forme espressive che a noi appaiono eccessivamente ricercate sono invece forse segno del grande, autentico rispetto per tutti gli aspetti dell'esistenza. O, all'inverso, comportamenti che a noi possono apparire troppo freddi, cerimoniali (penso per esempio al mondo giapponese), se non addirittura ipocriti, sono invece verosimilmente segno di un atteggiamento di estremo riguardo nei confronti dell'altro, anche di coloro con i quali siamo nella massima confidenza (il marito, la moglie, i figli, gli amici, etc.).

Naturalmente l'attenzione per il modo di vivere orientale è ampiamente presente negli insegnamenti di Raimon Panikkar; ma sovente essa vi è contenuta in forma paradossale e quindi in qualche modo rovesciata, come dimostra l'episodio che ora illustrerò. Sempre durante il *Sangama* di Milarupa, dopo che egli aveva fatto un intervento particolarmente bello e profondo, tutto intriso di sapienza orientale, mi sono avvicinato a lui, che era seduto sul muretto avendo sullo sfondo il lucente mare della Catalogna, e gli ho detto: "Certo che l'Occidente ha proprio bisogno dell'Oriente...". Ed egli subito, di rimando, ancora guardandomi fisso con i due occhi sfavillanti di quel suo sguardo sorridente e penetrante: "E l'Oriente dell'Occidente...". Di nuovo

una battuta semplicissima. Ricca però di significativi sottintesi, di impliciti ai quali rimandava appunto l'acutezza dello sguardo. Io (pensando anche al colloquio che ha fatto seguito a questa battuta) vi ho letto un insegnamento di questo tipo (la traduzione/interpretazione, come al solito, è mia): "Stai attento a non farti irretire dalla seduzione dell'Oriente. Non cadere, cioè, nell'illusione che la soluzione dei tuoi problemi (o dei problemi dell'Occidente) possa consistere in una sorta di 'salto a Oriente', con il quale tu finisci per rinnegare le tue radici e quindi la tua natura, convinto di atterrare su un pianeta incontaminato, nel quale poi rischi invece di trovare, magari solo un po' modificati, gli stessi problemi che incontri qui".

Ancora una volta questo va di pari passi con quello che a me pare uno degli insegnamenti fondamentali della filosofia e che io esprimo nel modo seguente. Se noi siamo convinti che il nostro mondo occidentale presenti dei problemi e degli aspetti negativi, in particolare perché esso si mostra costellato di (e basato su) tutta una serie di *dicotomie* (questo e non quello, *sic et non*), dobbiamo fare attenzione al fatto che proprio l'affermazione di chi dicesse: "Non più l'Occidente, che è dicotomico e negativo, ma l'Oriente, che è accogliente e aperto!" verrebbe a costituire un gesto *dicotomico e quindi negativo*. Con ciò, ancora una volta, proprio il gesto che dovrebbe liberarci dal negativo finirebbe per riprodurlo, e verosimilmente per intensificarlo. Si badi poi che anche in questa circostanza Raimon mi aveva 'corretto', ma *senza 'negarmi'*; anzi, la sua affermazione *confermava* la mia, però la *integrava* con un'aggiunta che, superandone la parzialità, la liberava da alcuni rischi in quella presenti.

Sto facendo vedere come, in riferimento a tutte queste occasioni, uno dei motivi che mi ha fortemente legato a Panikkar sia stato il fatto di vedervi rappresentato il contenuto stesso della 'mia' filosofia, ma esposto in una maniera e con uno stile che ne rendeva l'esposizione più coerente rispetto al contenuto, e con ciò lo *inverava*.

Eccone un ulteriore esempio. Una sera, durante una cena, sempre nel patio della casa spagnola di Milena, il discorso cadde sui rapporti tra Raimon e la Chiesa Cattolica. Non ricordo esattamente i dettagli del dialogo, ma a un certo punto emerse l'aspetto conflittuale che in qualche fase aveva caratterizzato tali rapporti, e il rischio che esso conducesse a una frattura insanabile (tipo scomunica). Io dissi che secondo me era molto importante che egli fosse riuscito, senza rinunciare alle proprie idee, a rimanere all'interno della Chiesa Cattolica, e che lo spirito dei gruppi che a lui si ispiravano fosse sempre diverso da una *contrapposizione* con l'istituzione cattolica. Raimon si dichiarò d'accordo, e con molta convinzione, con quanto andavo sostenendo. Ancora una volta, vedevo nella vita di Panikkar l'incarnazione di quell'aspetto fon-

damentale della sapienza per il quale il vero problema è riuscire a trovare una relazione positiva nei confronti di chi è contro di noi. Questo, che è un classico insegnamento evangelico (amate anche i vostri nemici, pregate per chi vi fa del male) è anche l'esito del sapere filosofico, quale io lo interpreto, perché esso insegna a distinguere il bene (positivo) da ciò che contrasta e *sconfigge* il male. Ancora una volta: il vero positivo è diverso dalla negazione del negativo.

Durante quello stesso *Sangama*, la domenica Panikkar celebrò la Santa Messa.<sup>5</sup> La sera prima egli aveva invitato tutti noi a preparare un intervento: ciascuno poteva comunicare agli altri quello che gli stava a cuore, qualsiasi cosa, purché alla fine si sentisse di dire: "Parola del Signore". Così, dunque, noi facemmo durante la celebrazione. Poi egli stesso prese la parola, e rievocò in una maniera molto particolare le parole con le quali Gesù aveva istituito il sacramento della comunione, dicendo qualcosa come: "Ogni volta che farete questo in nome mio .... ecco io *sono* con voi". Accompagnò queste parole con un ampio gesto che in qualche modo veniva ad abbracciare tutti noi, così che esse ci apparvero nello stesso tempo tanto una citazione delle parole di Gesù, quindi il ricordo di un fatto successo molto tempo fa, quanto un'affermazione fatta in prima persona da Raimon in quel momento. Tutti noi percepiamo sensibilmente/sentimentalmente quello che poi, a livello razionale, io interpretai in questo senso: avevamo assistito a un autentico sacramento, cioè a una parola che, proprio nel suo compiersi, realizza la realtà sacra di cui parla. In questo caso la narrazione del fatto consistente nell'istituzione del sacramento dell'Eucarestia comprendeva le parole che, nel momento in cui venivano *citare*, realizzavano *qui ed ora* proprio quello che esse stesse annunciavano: il generarsi, grazie a quel gesto, di una comunità di persone raccolte insieme nel nome di Gesù. Quelle parole erano nello stesso tempo una citazione (con le virgolette) e una enunciazione (senza virgolette). In tal modo esse erano nello stesso tempo la *descrizione* di un fatto (descrizione che comprendeva una profezia) e la *realizzazione* di tale profezia, il suo *compimento*. Insomma, il dire sacramentale è un dire che costituisce esso stesso un'esemplificazione, e quindi la realizzazione, di ciò di cui parla. Qualcosa di simile è la dichiarazione d'amore, la quale fa parte integrante della storia

---

<sup>5</sup> Ecco l'episodio per la cui presentazione più ampia faccio riferimento alle pp. 611-615 del mio testo *Il sapere mistico...*, cit. Nella nota 1 (p. 611) di quello scritto si rimanda a un saggio contenente alcuni altri ricordi dei miei incontri con Panikkar. Tale saggio è appunto il presente, solo che, essendo esso a quel tempo ancora in preparazione, gli viene attribuito un titolo diverso ("La mistica come esperienza piena della conoscenza scientifica") da quello poi qui effettivamente adottato.



d'amore, e con ciò in qualche modo col suo stesso dire la invera, almeno nella misura in cui ha ragione Dante quando parla di "Amor, ch'a nullo amato amar perdona" ("Inferno", V, 103). Così che, anche il semplice dire, tra due giovani, "Noi ci amiamo" (o "Noi siamo destinati ad amarci") costituisce una *descrizione* che, almeno a certe condizioni, rende vero ciò che descrive.

Anche in questo caso, come è chiaro, l'insegnamento di Raimon vale pure per la filosofia. Avendo questa a che fare con la verità, l'autentico dire filosofico è quel gesto di parola che, con il suo stesso darsi, contribuisce a rendere vera l'affermazione in cui esso stesso consiste. Si realizza infatti quello cui io do il nome di "*elenchos* positivo" (essendo lo *elenchos* il procedimento fondativo per il quale si presenta come verità innegabile ciò che risulta confermato persino dalla propria negazione). Chiamo infatti "negativo" lo *elenchos* tradizionale, quello nel quale ad essere consacrati come verità innegabile sono la negazione e quindi il negativo. Per esempio, se io dico: "Esiste la negazione", la negazione di tale proposizione costituisce essa stessa qualcosa che conferma e rende vera quella prima proposizione. Chiamo invece "positivo" quel tipo di *elenchos* nel quale la verità (il positivo) del discorso viene determinata proprio dalla stessa affermazione in cui essa consiste. Per esempio, l'affermazione "È vero che esiste il discorso" costituisce essa stessa ciò che, realizzandosi, conferisce verità a ciò di cui parla (e oltretutto viene confermata anche dal discorso che la nega). Altro esempio paradigmatico è quello del *tutto*, che, essendo composto di/da ogni cosa, è tutto-positivo (ovvero assoluto), e resta quindi, in quanto tale, confermato anche dalla negazione e dunque persino dalla propria negazione. Da questo punto di vista la filosofia è la parola che nomina l'esperienza del tutto-positivo, quindi la parola che, nel nominare ciò che ci sta massimamente a cuore (la felicità, la gioia, la *ānanda*, la beatitudine, il *gaudium plenum* etc.), lo realizza proprio nel momento stesso con cui lo nomina. Può sembrare che tutto questo fornisca del filosofo un'immagine quasi 'magica' e comunque estremamente presuntuosa; invece essa, pensata in verità, esprime piuttosto la modestia di chi, anche se è consapevole di essere ben lungi dal poter garantire il darsi di siffatta esperienza, tuttavia si rende conto che nella vita umana questa si dà, e ne costituisce anzi, in qualche modo, la linfa vitale.

Si tratta però di un'esperienza che, per realizzarsi, esige che la parola accada in un contesto particolare. È infatti una dimensione che ha a che fare con la natura (ecco l'Eucarestia cosmoteandrica) e quindi pure con il silenzio.

Anche a questo proposito ricordo un altro piccolo episodio insieme a Raimon. Sempre in Spagna, mentre lo stavo accompagnando in macchina dalla casa di Milena alla sua abitazione di Tavertet, avevo messo della musica sacra (probabilmente la *Petite Messe Solennelle* di Rossini). Raimon la segui

con piacere; poi, terminato l'ascolto, ci invitò a mantenere un po' di silenzio. Dopo una lunga pausa, incominciammo a conversare. E fu un dialogo molto elevato, ma nello stesso tempo semplice e personale, quindi assai gratificante. Ciascuno parlò di quello che gli stava più a cuore comunicare all'altro, e anch'io potei esporgli sinteticamente la mia prospettiva filosofica per la quale il vero positivo si distingue dalla negazione del negativo. Ricordo che qualche tempo dopo mia figlia, che era in macchina con noi, mi disse che non aveva mai visto nessuno seguirmi con la stessa attenzione, e che non mi aveva mai visto trovarmi così d'accordo come era successo quella volta con lui. Questa osservazione mi fece estremamente piacere, perché confermava una sensazione che anch'io avevo provato, ma che ora, venendo ribadita da un osservatore esterno, assumeva un valore più oggettivo.

Sia chiaro – apro ora una parentesi – con questo non intendo farmi bello attribuendo alla mia filosofia una sorta di *imprimatur* da parte di Raimon, magari appoggiandomi anche su altre circostanze nelle quali egli dimostrò vivo interesse per quello che dicevo; per esempio quando (durante il Convegno del 2008 a Venezia) definii il mio discorso come “al cento per cento razionale e al cento per cento mistico”, tema del quale tornammo poi a parlare, con grande sintonia, anche l'ultima volta che andai a trovarlo in Spagna quando (credo nel 2009) gli portai una copia degli Atti di quel Convegno. Se sottolineo l'accordo che si manifestò tra di noi in quella occasione (come in altre) è piuttosto per evidenziare un ulteriore, *magistrale* merito di quest'uomo: Raimon era sempre attento all'altro, sempre impegnato in un ascolto profondo e benevolo, e proprio per questo poteva poi anche, in certe occasioni, permettersi di ‘colpire’ l'interlocutore con qualche osservazione ‘correttiva’. Come è accaduto non solo nell'episodio della Bicocca di Milano, che sopra ho ricordato, ma anche nell'incontro a Passariano di Udine.

In questa occasione, durante una tavola rotonda successiva ai nostri interventi, io gli chiesi qualcosa del genere: “Ma allora, Raimon, come facciamo a ...”; non ricordo esattamente come si concludesse questa mia domanda, ma probabilmente con qualcosa di questo genere: “... passare dalla situazione attuale a una libera dalla tirannia tecnologica?”. La sua risposta risultò fulminea (e anche un po' ‘fulminante’...); con il consueto garbo e il solito sorriso mi rispose: “La domanda è sbagliata: non c'è “come”...”. L'insegnamento era questo: se in queste cose fondamentali ci fosse un “come”, cioè un metodo capace di *garantire* il successo di un'azione, ricadremmo in un atteggiamento di tipo tecnico, e in tal modo riprodurremmo il problema invece di risolverlo, in particolare perché esso riproduce la dicotomia, che pervade così ampiamente le nostre vite, tra mezzo e fine. Potrei esprimere questo insegnamento mediante una bellissima frase di un altro Maestro, il

monaco buddhista vietnamita Thich Nhat Hanh: “Non c’è una via per la pace, la pace è la via”. Anche questo è un insegnamento che ritengo definitivo: mi è rimasto dentro e continua a dare i suoi frutti.

Riprendendo ora – chiusa la parentesi – il discorso relativo alla particolare armonia che si era creata in quella conversazione in macchina verso Tavertet, credo di poter dire che il merito di ciò, almeno in parte, sia dipeso proprio anche dal fatto che il dialogo era scaturito da quel lungo momento di silenzio che aveva fatto seguito alla musica. Perché anche la verità filosofica, oltre a quella mistica, può nascere solo dal silenzio. Naturalmente il silenzio autentico (per esempio quello che si attinge nella meditazione) è molto più del semplice spegnere una radio o starsene zitti; è piuttosto un’eco del silenzio che costituisce la voce originaria dell’essere. Proprio a Moscia-Ascona (Scuola di Eranos), su una panchina in riva al Lago Maggiore, mia moglie a un certo punto mi ha fatto osservare: “Senti che silenzio c’è sul lago”, facendomi poi andare col pensiero a quello che doveva essere l’ambiente naturale anche solo un secolo fa: il silenzio della natura stessa. Pensate a quale doveva essere l’atmosfera quando non c’erano macchine, radio, o televisioni: ogni tanto un tuono, o il rumore del fabbro in lontananza, oppure il cinguettio di un uccello. È un silenzio diverso dalla semplice interruzione provvisoria del fracasso della nostra rumorosissima società (per quanto anche tale semplice interruzione sia importante): è proprio la ‘voce’ della natura. Si tratta di un silenzio molto particolare, perché evoca lo *Om* della creazione cosmica, è la voce degli astri, delle acque, del cosmo. È dunque un silenzio che parla, ma con una voce che è altra rispetto al *vocio* cui siamo abituati.

Le pratiche filosofiche di cui faccio esperienza da anni sono proprio il gesto con il quale ci impegniamo insieme a creare un contesto capace di dare alle parole della filosofia il loro significato autentico, cioè la loro verità. Sono dunque, secondo me, qualcosa di molto vicino all’esperienza ‘mistica’ e ‘sacramentale’ di Panikkar. A questo proposito vorrei concludere ricordando quello che mi è successo proprio la mattina in cui dovevo tenere la relazione alla Scuola di Eranos. Pochi minuti prima che mi avviassi verso il luogo dove dovevo tenere la conferenza mi è arrivata da Barcellona la mail di una studentessa, la quale mi diceva (ricordo a memoria): “Devo proprio ringraziarla per avermi fatto incontrare [nei corsi di filosofia che avevo tenuto all’università] Raimon Panikkar. In particolare la prospettiva della ecosofia mi sta aiutando molto anche negli studi che sto conducendo ora”. E aggiungeva: “Quell’incontro mi ha cambiato la vita”. Era da molto tempo che non sentivo quella ragazza, che in seguito si è laureata con me proprio su tematiche di questo tipo, e naturalmente è stato un caso, una coincidenza – che, appunto per questa sua ‘acasualità’, definirei, riferendomi a Jung, una *sincronicità*) – che la sua mail

mi abbia raggiunto proprio in quel momento. Quella ragazza aveva frequentato i miei Seminari di pratiche filosofiche, i quali sono il luogo della *semina* (appunto) che ha abbandonato la pretesa di *controllare* gli effetti (i frutti) delle proprie azioni (in consonanza con la sapienza indiana che invita a liberarsi dall'attaccamento ai frutti dell'azione), effetti che sono dunque, almeno in qualche misura, incalcolabili e imprevedibili, appunto perché sono *gratuiti*.

Ed è proprio la *gratuità* che, anche per via del suo evidente riferimento alla *grazia*, costituisce uno dei tratti essenziali del magistero di Raimon Panikkar.

## **Panikkar filosofo del dialogo: una critica attraverso l'idealismo personalista**

Paolo Trianni  
*Università Urbaniana Roma*

### **Abstract**

Nel pensiero di Raimon Panikkar è possibile riscontrare una tensione di fondo tra filosofia del dialogo e teologia del dialogo. La prima, infatti, in virtù della sua deontologia metodologica, è necessariamente pluralista, la seconda, invece, anche quando è animata da un sincero intento di confrontarsi dialogicamente con le altre religioni, deve fare i conti con le prerogative inclusiviste, se non esclusiviste, delle dottrine teologiche. Nell'articolo si presenta l'idealismo personalista come una griglia funzionale ad una rilettura critica del pensiero panikkariano e al superamento della tensione summenzionata.

### **L'impasse panikkariana**

È possibile mettere in risalto un'impasse contraddittoria tra il Panikkar filosofo del dialogo e il Panikkar teologo (cristiano) delle religioni. Così è perché i corollari di una coerente filosofia del dialogo (qual è la sua) escludono in maniera categorica e preliminare un qualsivoglia posizionamento teologico.

Il pensatore catalano, infatti, sebbene sacerdote cattolico, ha sempre difeso il pluralismo, sostenendo che «l'interculturalità ci intima non solo e non tanto di cambiare paradigma, quanto piuttosto di pensare senza paradigmi<sup>1</sup>. Risulta evidente, però, che la teologia cristiana non possa accettare una tale comprensione della interculturalità, giacché essa non può rinunciare o relativizzare la normatività del "paradigma" cristico.

Questa tensione tra filosofia (del dialogo) e teologia (delle religioni) appare essere una nota caratteristica del pensiero panikkariano, e non può essere affermato, come cercheremo di dimostrare, che egli l'abbia pienamente risolta.

In aggiunta a ciò, altre celebri affermazioni dell'autore, come quella: «Sono partito cristiano, mi sono scoperto induista e sono ritornato buddhista, senza mai smettere di essere cristiano»<sup>2</sup>, appaiono del tutto velleitarie e superficiali, quantomeno da un punto di vista teologico dogmatico. Una confessione come quella riportata, infatti, potrà avere una sincera corrispondenza

<sup>1</sup> Cf. R. PANIKKAR, *Pluralismo e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2009, 219.

<sup>2</sup> Id., *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella Editrice, Assisi 2001, 60.

biografica, ed esprimere legittimamente quell’“equivalenza esistenziale” – per usare un suo termine – che sussiste tra le religioni sul piano etico ed interiore, ma sorvola con eccessiva noncuranza le rilevanti contraddizioni dogmatiche che ci sono tra le varie tradizioni di fede. Per meglio dire, un’asserzione come quella riportata la si può giustificare – ed è questo un ulteriore luogo tematico che caratterizza la filosofia religiosa panikkariana – solo criticato la razionalità e tralasciando il principio di non contraddizione. Una tale convinzione, cioè, può apparire concettualmente coerente solo spostando la questione della differenza religiosa dal piano rappresentativo a quello mistico dell’indicibile, del mistico e del meta-razionale. A questo riguardo, possiamo anche anticipare una conclusione: Raimon Panikkar risulta essere, quantomeno secondo l’interpretazione che cerchiamo di dare alla sua riflessione filosofico-religiosa, un teologo apofatico e un pensatore non tanto “mistico”, quanto “del” mistico.

È necessario aggiungere, del resto, che la rinuncia (dialogica ed antidealistica) al “paradigma”, si accompagna, nel pensiero panikkariano, alla celebrazione della verità come “relativa”. L’autore catalano, infatti, faceva un’equazione tra pluralismo e verità sostenendo che «La verità non può essere ridotta né all’unità né alla molteplicità. [...] La verità è sempre relazione, comunicazione, e non ammette né singolarità né pluralità»<sup>3</sup>. Questa sua opposizione al criptokantismo, come lo chiamava lui, culminava con una enfaticizzazione della categoria di relazione a livello cosmico-universale che denominava “radicale relatività”: «Una Relatività costitutiva della Divinità, sia ad intra e ad extra; e poiché si tratta di una relatività di tutto il reale, la chiamiamo radicale»<sup>4</sup>. Di questa visione, in un articolo di sintesi come il nostro, non può essere fatto un esame delle fonti, tuttavia ci permettiamo di annotare che prospettive simili sono già riscontrabili nella *pratityasamutpada* buddhista e nella filosofia triadica della relazione di Lanza del Vasto, saggista conosciuto da Panikkar e da valutare con attenzione nell’ottica di un esame critico sulle radici (spesso omesse) del suo pensiero.

La riflessione del sacerdote indo-catalano arriva a queste considerazioni conclusive in quanto la sua presa in esame del pluralismo religioso esclude a priori la violenza idealistica e multiculturalistica della “singolarità”, così come la contraddizione della “pluralità”. Tuttavia, nell’ambito di una riflessione su queste sue asserzioni, non ci si può non chiedere in quale modo la categoria di relazione possa conciliare le contraddizioni dottrinarie tra le religioni o colmare lo iato che sussiste tra le due polarità. Panikkar, in fondo, non lo spiega, proprio perché ogni eventuale “spiegazione” dovrebbe ancorarsi a

<sup>3</sup> Id., *Dialogo interculturale e interreligioso*, Jaca Book, Milano 2013, 149.

<sup>4</sup> Id., *Il silenzio di dio. La risposta del Buddha*, Borla, Roma 1992, 232.

quel linguaggio concettuale e razionale che, ancorché dualistico, considera inadeguato ad esprimere la complessità del reale. A ben vedere, però, l'affermazione che la verità sia "relativa" non implica, nella visione panikkariana, l'assenza di una verità "assoluta" (forse potremmo anche azzardare gli aggettivi "ideale" e "paradigmatica"). Senza negarla, infatti, egli afferma semplicemente che è al di là della rappresentatività. Scrive appunto che «La Verità non è abolita, ma la sua dimora (âyatana) non è più nel linguaggio»<sup>5</sup>. In queste conclusioni, non è difficile scorgere l'apofatismo indù del *nirguna* e quello neoplatonico (anche cristiano) che aveva già meditato il suo amico Jules Monchanin e più ancora, sviluppandole ulteriormente su un piano interiore ed esistenziale, il compagno di lui nel monastero di indiano Trichy Henri Le Saux.

Da questo punto di vista, Panikkar non fa che raccogliere la loro esperienza teologica e mistica traducendola in termini maggiormente filosofici attraverso la critica all'equazione parmenidea tra essere e razionalità. Nel rinviare a questi orizzonti, però, egli va ben oltre quel "disarmo della ragione" che, a suo avviso, è indispensabile per dialogare tra le religioni. Il rinvio al meta-linguistico, infatti, permette effettivamente di individuare una armonizzazione tra le differenti fedi religiose (un po' come fu per Cusano il concetto di conciliazione degli opposti) che è sì dialogica, ma non teologica. È questo il motivo per il quale quella panikkariana rimane una "filosofia" del dialogo che non può aspirare ad essere una "teologia" del dialogo.

### **Per una critica alla critica dell'universalismo: un "tradimento" di Teilhard de Chardin**

Raimon Panikkar critica quel colonialismo che crede nella uniformità della cultura così come la speranza in una "teologia universale". Tutti gli acuti neologismi presenti nel suo pensiero filosofico – certamente centrale rimane quello tra fede e credenza con la necessaria *epochè* di quest'ultima – sono appunto funzionali a preservare il difficile esercizio del dialogo interreligioso (teologico) tra la contraddittoria necessità di "difendere" l'identità senza "offendere" la differenza. È lecito chiedersi, da questo punto di vista, quale sia il senso ultimo del dialogo nell'autore ispano-indiano, dal momento che esclude, preliminarmente, il raggiungimento di una verità unica ed universale.

Rispetto a questa sua convinzione, la posizione dell'autore si colloca agli antipodi di quella di Pierre Teilhard de Chardin, il quale credeva invece che l'evoluzione storica avrebbe condotto al superamento del pluralismo religioso. Questa distanza tra i due pensatori cristiani non manca di paradossalità, perché il gesuita francese è da collocare tra le principali fonti ispirative del

<sup>5</sup> Id., *Vita e Parola. La mia opera*, Jaca Book, Milano 2010, 84.

suo pensiero<sup>6</sup>. Il cosmoteandrisimo panikkariano, solo per portare un esempio, è un riflesso del pancristismo teilhardiano, che nel Novecento, però, venne ripreso anche da M. Blondel e J. Monchanin. Già il gesuita, inoltre, guardava all'Oriente come ad una possibilità di rinnovamento del cristianesimo, sebbene restasse fedele a quella che lui chiamava la “via dell'Ovest”.

Teilhard de Chardin, ad ogni modo, si colloca su un piano diverso rispetto a Panikkar, nella misura in cui per tutta la vita si è professato un universalista. Il suo pensiero scientifico-religioso, che come è noto è incentrato sull'evoluzionismo, legge appunto in chiave evolutiva la diade del Parmenide platonico tra “molteplice” ed “Uno”. Per meglio dire, Teilhard de Chardin leggeva la vita cosmica come un passaggio evolutivo dalla molteplicità all'unità finale, che egli denominava “Omega”. Va sottolineato, al riguardo, che un sinonimo di questo termine è quello di “cristogenesi”, lemma che si ritrova anche nel concetto panikkariano di “cristofania”, che, però, quest'ultimo leggeva in termini maggiormente interiori, un po' alla stregua della generazione del Verbo eckhartiana.

In Teilhard de Chardin, ad ogni modo, la teorizzazione di Omega impone, come corollario, il superamento del pluralismo e il raggiungimento di una verità unica, sebbene lo stesso gesuita non abbia mai precisato in quali termini questa verità condivisa finale fosse non soltanto etica, ma anche di natura dottrina. Il gesuita francese spiegava appunto che “lo spirito ha la stessa base ed il medesimo vertice”, e che l'evoluzione del cosmo, essendo un “muovere verso”, imponeva l'universalità e l'unificazione.

Tale prospettiva, al di là della valutazione – che dovrebbe essere oggetto di un'indagine ulteriore – di quanto sia effettivamente presente la categoria di evoluzione nel pensiero di Panikkar – sarebbe però da lui implicitamente rigettata come multiculturalismo, intesa come inclinazione a leggere da un punto di vista superiore ed unico le diversità culturali e religiose, e associata al mito di “Babele”, la pagina biblica dove Dio sembra condannare ogni pretesa umana di universalità (cf. Gen 11). Per meglio dire, quindi, la valorizzazione del pluralismo tipica del sacerdote indo-catalano, rende il mito opposto di “Omega” un non-senso, una violenza concettuale, un'espressione della presunzione colonialistica del razionalismo idealistico tipico dell'Occidente.

Questa differenza di fondo, nonostante gli altri punti in comune e nonostante il fatto che Teilhard sia una fonte della speculazione panikkariana – sia diretta, sia indiretta attraverso Monchanin e Le Saux – autorizzano ad

---

<sup>6</sup> Da una nota del suo diario, veniamo a conoscenza che egli aveva letto i suoi scritti già nel 1949. Cf. R. PANIKKAR, *L'acqua della goccia. Frammenti dai diari*, Jaca Book, Milano 2018, 24.



affermare, un po' provocatoriamente, che il sacerdote ispanico abbia "tradito" il gesuita francese. Più verosimilmente, però, egli si è nutrito delle sue intuizioni salvo poi distanziarsene, quantomeno per quanto attiene il mistero e il destino ultimo del pluralismo religioso.

D'altro canto, la visione teilhardiana va a sostegno della teologia delle religioni inclusivista (o del compimento), mentre l'impasse richiamata nel paragrafo precedente consiste appunto del fatto che il "teologo" cattolico Panikkar poteva anche condividere questa prospettiva, ma non il "filosofo" Panikkar, che la riconosceva antitetica agli assiomi del dialogo.

### **L'idealismo personalista: universalità senza multiculturalismo**

È da ascrivere alle affermazioni più emblematiche di Panikkar, quella, richiamata in apertura, che l'interculturalità impone di pensare senza paradigmi. L'autore fa questa asserzione perché, nell'ambito di un confronto dialogico-comparativo, conservare un qualche "paradigma" significherebbe appunto assumere un atteggiamento anti-dialogico (nel linguaggio dell'autore fare dialogo "dialettico" anziché "dialogico"), e rendere così impossibile il dialogo annichilendo la ricchezza del pluralismo.

Sotto questo aspetto, il professore dell'Università della California pone un problema, del quale, come si accennava, la sua critica alla logica razionale, il suo rimando all'apofatismo mistico o la sua teorizzazione della verità come relazionale, appaiono essere soluzioni meramente parziali, quantomeno da un punto di vista teologico. Dal punto di vista della dogmatica, infatti, esse sembrano alimentare quel relativismo e quel teocentrismo che, soprattutto il magistero di Benedetto XVI, si è impegnato a contrastare con risolutezza.

A questo nodo problematico sollevato dalla ricerca filosofico-teologica di Panikkar, vorremmo contrapporre una possibile chiave risolutiva rappresentata dalla corrente filosofica dell'idealismo personalista. Questa prospettiva filosofica, infatti, pur considerando il Cristo non "un" paradigma, bensì "il" paradigma per eccellenza, dal momento che si aggettiva come "personalista", si rivela, al contrario dell'idealismo puro e semplice, intrinsecamente dialogale. La categoria di persona, infatti, include sempre, ed in maniera strutturale, la diversità e l'alterità.

Del resto, ad essere anti-dialogica – e perciò esplicitamente criticata da Panikkar – è solo la *reductio ad unum* dell'idealismo classico. Quella suggerita dall'idealismo personalista, invece, essendone invece una versione corretta e in qualche modo ammorbidita dalla categoria di persona, è, potremmo dire, ordinata alla relazione e alla dialogicità. Lo stesso Cristo, d'altro canto, pur incarnando un modello universale, ha assunto il particolare e si è fatto

particolare, ovverosia ha rivestito e si è espresso secondo una contingenza storico-geografica e culturale. Da ciò, oltretutto, la necessità missionaria di superare tale particolarità e renderla interculturale.

Non è chiaro, comunque, se e quanto Panikkar conoscesse questa corrente filosofica che ha avuto come protagonisti Pierre Lachièze-Rey e Jules Monchanin. Egli, però, avrebbe dovuto conoscerla, perché in occasione del suo primo viaggio in India strinse una breve ma intensa amicizia con Monchanin, anche se lo ha frequentato meno rispetto al compagno fondatore di Shantivanam Le Saux.

A prescindere da quanto Panikkar conoscesse questa corrente filosofica, è ragionevole pensare che egli rifuggesse da ogni forma di idealismo, e quindi anche dalla sua versione “personalistica”. Essa, nondimeno, rappresenta però l’unico percorso che può rendere maggiormente “ortodossa” la sua riflessione sul pluralismo religioso e la sua teologia delle religioni. Diversamente, infatti, il pensiero di Panikkar, escludendo nella sua metodologia del dialogo il concetto stesso di paradigma, finirebbe con l’escludere non soltanto il paradigma ecclesiocentrico, ma anche quello cristocentrico. In sintesi, anche se questa convinzione non implica necessariamente l’abbraccio del “teocentrismo”, risulta comunque poco compatibile con la teologia delle religioni inclusivista, che rimane l’unica prospettiva accettata dal magistero cattolico.

L’idealismo personalista, invece, è del tutto coerente con la dottrina ecclesiale, perché, pur essendo essenzialmente dialogico – considerando l’inclusione della diversità e dell’alterità strutturale all’essere – afferma nondimeno la possibilità di una ricomposizione finale del pluralismo molteplice in una unità universale. D’altro canto, l’universalità non può essere considerata un mito associabile a Babele, in quanto l’universale cristiano è, teologicamente parlando, un dato irrinunciabile. Esso non può essere giudicato un’astrazione idealistica dal punto di vista religioso e un’uniformità colonialistica da quello culturale. La teologia stessa, infatti, sembra offrire vane conferme all’inclusivismo universalista. Ad esempio, l’*ut unum sint* del Vangelo non è riducibile o circoscrivibile al mero piano etico-affettivo (cf. Gv 17,21). All’uomo, inoltre, al di là della rivelazione, è dato di aspirare ad una verità unica, universale e condivisa, anche perché, come riconosce il Concilio Vaticano II, Dio è trascendentalmente presente all’interno dell’animo umano (cf. GS 16). In sostanza, quindi, concetti quali la vocazione divina dell’uomo (cf. GS 22), quello di “ricapitolazione” (cf. Ef 1,3-10) o quello di pienezza pleromatica, permettono di teorizzare l’universalità, o quantomeno di non escludere la sua possibilità teorica. L’enciclica *Fides et ratio*, riflettendo su tali scenari, afferma che «Di per sé, ogni verità anche parziale, se è realmente verità, si presenta come universale. Ciò che è vero deve essere vero per tutti e per sempre» (n. 27).

A conferma ulteriore di questa prospettiva universalistica (che Panikkar però svaluterebbe come multiculturalistica) si possono citare anche altri passi, quali quello di *Gaudium et Spes* nel quale si afferma che lo spirito era presente nel mondo anche prima dell'incarnazione (cf. GS 57). D'altro canto, sebbene secondo la teologia dogmatica la presenza dello Spirito Santo non si dà allo stesso modo nella tradizione biblica e nelle altre religioni, il pneumacentrismo (inteso come quello spirito evolutivo e convergente verso Cristo implicito al pancristismo) implica che il cammino storico umano viva una tensione dinamica ordinata verso l'unità e l'universalità finale. In altre parole, secondo questa visione, nel mondo cosmico agisce l'unico e medesimo spirito che ha una direzione convergente verso un'Omega necessariamente universale. Teologicamente, questa prospettiva è associabile a quella del Regno di Dio nel quale, appunto, si ritiene che Cristo sarà tutto in tutti.

Nell'ottica del pancristismo, infatti, Cristo oltre ad essere l'"idea" e il "fondo ontologico dell'anima", è anche il punto unificante ed universalizzante della storia, intesa parmenideicamente e teilhardianamente come "unione – evolutiva – del molteplice". Questa evoluzione, inoltre, essendo "personalista", si rivela, come si diceva, intrinsecamente dialogico-inclusiva, in quanto sul piano religioso e culturale legittima l'interculturalità, mentre su quello soggettivo risulta a fondamento del principio ontologico della "partecipazione" (non la fusione) della persona umana (nella sua singolarità) alla Persona di Cristo (nella sua universalità). Secondo quest'ottica, in sostanza, uomini e culture religiose si unificano nell'universale cristico.

In Panikkar, tuttavia, sono scarsamente presenti sia l'evoluzione sia il concetto di unificazione che quello universalista di Omega. Prospettive, quelle menzionate, che, siccome "convergenti", divergono con il suo pensiero dialogico e la sua difesa della diversità plurale. Collocandosi all'opposto di questa prospettiva, infatti, il sacerdote ispano-indiano difendeva il "pluriverso" contro l'"universo", asserendo che una cultura globale non sarebbe veramente "cultura". È noto, del resto, come egli ritenesse che esistono "invarianti umani", ma non "universali culturali". Secondo la comprensione panikkariana, anzi, un'ideologia che avanzasse la pretesa di possedere la verità totale sull'uomo sarebbe addirittura contraria alla volontà di Dio.

La teologia del pensatore ispano-indiano, in sostanza, difende il pluralismo. Tuttavia, dal momento che questa prospettiva evoca, oltre che la relatività della verità, anche la contraddizione logica, la sua riflessione è in un certo senso costretta a bypassare la razionalità. Egli affermava, ad esempio, che il pluralismo, anche se non nega il logos, non cerca di raggiungere l'intelligibilità né ambisce ad una comprensione ideale e totale del reale. Prospettive come quelle richiamate dall'autore, sono conosciute dalla teologia apofatica

del cristianesimo sin dal terzo secolo. Essa, infatti, non ha motivo di negare la totalità alterità del divino rispetto alla razionalità, tuttavia, al di là del fatto che l'intelligibilità è un'esigenza umana, la dogmatica ecclesiale non può soprassedere al principio che Cristo – logos incarnato – è non “un” criterio interpretativo del reale, bensì “il” suo criterio interpretativo irrinunciabile, in quanto, appunto, mediatore della creazione.

Il pensiero panikkariano, da questo punto di vista, sembra rinunciare in modo troppo preliminare ad una verità universale condivisa, e sembra persino ipotizzare che il cristocentrismo sia a detrimento dell'interculturalità e dell'universalizzazione. Negare la possibilità di un “paradigma”, di una “chiave interpretativa ultima”, è, da un punto di vista cristiano, inaccettabile, proprio perché, come scrive anche Gaetano Favaro in polemica con l'autore, essa coincide con la Trinità<sup>7</sup>.

In conclusione, la disattenzione di Panikkar verso l'idealismo personalista e verso l'evoluzionismo cristocentrico rende il suo pensiero un'efficace filosofia del dialogo, che, però, non può aspirare a diventare teologia del dialogo, né, tantomeno, una condivisibile teologia delle religioni sul piano dottrinario. Non potendo egli affermare, da coerente filosofo del dialogo, la “paradigmaticità” di Cristo, la sua “pleromaticità” e la sua “omegacità”, la lettura panikkariana della differenza plurale delle religioni e della verità risultano lacunose e concettualmente irrisolte.

---

<sup>7</sup> G. FAVARO, *Il dialogo interreligioso*, Queriniana, Brescia 2002, 45.

## Francis of Assisi, Ramon Llull, Nicholas of Cusa, and Raimon Panikkar: The Tradition of Intrareligious Dialogue\*

Michiko Yusa

*Western Washington University, USA*

### Abstract

In this essay, I first examine the unique features of Panikkar's "intrareligious dialogue" in contrast to "interreligious dialogue." Panikkarian "intrareligious dialogue" is a dialogue that takes place in the interiority of oneself, accompanied by the examination of one's own conscience, and the "other" turns out to be a constitutive "thou" that makes up my own selfhood. "Interreligious dialogue" in contrast remains on the exteriority, and the "other" is an objective (and objectified) reality of investigation or inquiry. Next, I piece together why Panikkar came to advocate "intrareligious dialogue," as a distinct "species" of dialogue, in the context of the affairs that surrounded the Second Vatican Council and the establishment of the "Office of Dialogue," which ignored and sidestepped Panikkar's vision of intercultural dialogue. Meanwhile, I will pay attention to two figures in the Christian tradition, Ramon Llull and Nicholas of Cusa, who were interested in reaching out to the Muslims, and whom Panikkar considered to possess an open-minded intercultural awareness. Furthermore, I will include Francis of Assisi in this "lineage" of "dialoguer," as recent scholarship uncovers Francis's footsteps that he made during the Fifth Crusade in Damietta, Egypt, which resulted in a remarkable intrareligious dialogue with sultan Al-Kamil. I reflect in this essay on the breadth and the depth of the dialogical tradition, out of which Panikkar came to fashion his path of intrareligious dialogue.

### Introduction: A chronological and a kairological perspective

Engaging in a dialogue with a religious tradition other than one's own has always existed in varying forms. Raimon Panikkar mentions such names as Minicius Felix, Ramon Llull, Bernard of Clairvaux, Nicholas of Cusa, Brahmabandhav Upadhyaya, and John Wu, who engaged in such dialogue.<sup>1</sup> In this essay, I shall focus on the Majorcan Ramon Llull (1232-1316), and the jurisprudence-scholar turned Cardinal of Umbria, Nicholas of Cusa (1401-

---

\* The essay was originally written for the Firenze Colloquium, 16 June 2018, **COLLOQUIUM: RAIMON PANIKKAR AND THE EAST**, held at FONDAZIONE SPADOLINI in Florence. The author thanks Roberta Cappellini, Giuseppe Cognetti, and the CIRPIT, for organizing this meeting.

<sup>1</sup> Raimon Panikkar, "Trisangam: Jordan, Tiber, and Ganges," in his *A Dwelling Place for Wisdom*, (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993), 119.

64), both of whom reached out to Jews, Muslims, and other non-Christians. But I will also talk about Francis of Assisi (1182-1226) as someone who actually engaged in an “intrareligious dialogue” with the sultan of Egypt, al-Malik al-Kamil (1180-1238).

Panikkar (1918-2010), born to the Hindu father and the Catholic mother, lived in the time beset by worldwide military conflicts. It was out of such experiences that his conviction of pluralism was formed as a viable philosophical paradigm that may bring about a world laden with fewer conflicts, and consequently we may possibly successfully avert military aggressions. For him intrareligious dialogue, stood on the principle of pluralistic worldview, was fundamentally a “religious” act, which went beyond mere academic engagements.

### **Interreligious dialogue vs. Intrareligious dialogue**

Before I proceed any further, it is good to clarify what Panikkar meant by “intrareligious dialogue,” which he consciously set apart from “interreligious dialogue.”

*Interreligious* dialogue is a “dialogue” which often takes place in an academic setting, in which we, students and scholars of religion, engage in religion traditions other than those familiar to us, in order to understanding the other’s belief-systems or artistic expressions. Panikkar sees that this is a dialogue that does not “go beyond doctrinal levels or emotional projections.” (“Preface” [1983], Panikkar, 1999, xvi)<sup>2</sup>

*Intrareligious* dialogue, in contrast, is a “kairological” event that takes place within oneself, affecting the self epistemologically, existentially, and ontologically. Panikkar used to say to his graduate students: “Be careful when you choose a dissertation topic, because you *will become* what you choose to work on.” He knew through his own experience of having engaged in the study of the classical Hindu text, *Brahma Sūtras (Vedanta Sutras)*, that such a study could effect a profound self-transformation, in terms of the scope of one’s perception and the depth of understanding, which amounts to altering a mode of “being in the world.” Panikkar’s point is radical: “what one knows ultimately defines what one is,” or “I become what I know.” Knowledge has an ontological transformative power.

Moreover, in intrareligious dialogue, what concerns each of us is not the act of gathering information about the “other” religion. Rather, “I” stake

---

<sup>2</sup> Raimon Panikkar, *The Intrareligious Dialogue* (enlarged second edition), (New York & Mahwah, NJ: Paulist Press, 1999). The first edition was published in 1978, and its revised edition in ca. 1983. The 1999 edition has four additional chapters.

“my whole self.” “Knowledge” is a living experience that re-gathers (*relegere*) and re-collects (*relegare*) the fragmented entities in my consciousness. It in itself is an inherently “religious” act – here “religion” is understood close to its etymology, as related to *relegere* and *relegare*, to gather and connect – that implies a *healing* of fissures, as it establishes an ever more holistic understanding of reality in its radical interrelationship. In this dynamic intertwining of knowledge and being, the “I” the knower discovers the other as a “thou” inside “me.” In this intrareligious dialogue, the “other” is “another subjectivity” (*alius*), and not just another “thing” (*aliud*). (Panikkar, 1999, xix) Intrareligious dialogue occasions radical rediscovery and redefinition of one’s deepest self-identity qua the ever-receptive self that discovers itself being always already in a wider and open horizon, engaged in “dialogue.” Panikkar explains that in this intrareligious dialogue whatever takes place “takes place in the core of our being in our quest for salvific truth.” (Panikkar, 1999, xvii) As such, it “*assimilates the transcendent into our immanence.*” (Panikkar, 1999, xvii, emphasis added)

Intrareligious dialogue, thus distinguished from “interreligious dialogue,” is a radically self-transformative engagement, mobilized by one’s heart, mind, and sincerity, and therein an intimate encounter with “the other” as a “thou” takes place. The prerequisite for entering into such a dialogue is our spiritual hunger, thirst, and deep “suffering” – we are not satisfied with the “status-quo” type of explanation of the world. We begin with our search for an “ox” – the “ox” standing for the mystery (*theos*) of the self (*anthropos*) and the world (*cosmos*) – to borrow the imagery of the “Ten-Ox-herding Pictures” (*Jūgyūzu*), the pictorial device traditionally employed by Zen masters who have guide for centuries their students through ever deepening stages of Zen practice. In short, intrareligious dialogue is an authentically religious act that engages in the path of discovery of the meaning of life – “salvation.” (“Preface” [1983], Panikkar, 1999, xvi-xvii) Being an authentically religious act, the actual practice of intrareligious dialogue must also “seek to instill in the human being the consciousness of the dignity of the person.” (Panikkar, 2010, 173)

### **Five epochs of Christian self-understanding**

Human activities are poised in time both chronologically and kairologically. While it is essential and helpful to understand the “historical context” in which an event takes place (a chronological dimension), the human spirit opens up to the unknown (e.g., “divine,” “utter groundless openness,” “blissful joy,” etc.), independent of the historical context (a kairological dimension). For this reason, certainly the historical environment

has to be taken into consideration, in which different thinkers engage in their “interreligious dialogue,” but these thinkers are not necessarily confined to the ethos of their given epoch(s), on account of the freedom of the spirit that intervenes chronological time. Be that as it may, Panikkar considered that religious traditions developed within distinct cultural and historical contexts, as he observed in 1982: “the ultimate insight of religions are historically – and thus culturally – different.”<sup>3</sup>

We may situate Panikkar’s intrareligious dialogue and dialogical method in the five epochs of Christianity laid out by him in his “Trisangam: Jordan, Tiber, and Ganges.” (Panikkar, 1993, 114-118) Panikkar distinguishes these five epochs, as being characterized by the following key words:

(1) **witness** (1<sup>st</sup> century C.E.) – the group of followers testified to the living words of Jesus.

(2) **conversion** to the new way of life (this period lasted into the 7<sup>th</sup> century) – the followers emulated the new way of life, and some responded to a monastic call; to be a true Christian meant to be “converted to Christ.”

(3) **crusade** (8<sup>th</sup> century through post-1453, the fall of Constantinople, or even through 1571 when the Turks were defeated at Lepanto) – this epoch was mainly marked by the Christianity’s conflict with Islam; a Christian became a “soldier, a crusader, a ‘militant’ person”; “Christianity” was viewed as the only true religion and all other religions false.

(4) **mission** (16<sup>th</sup> century through the modern era) – this epoch is characterized by the zeal to conquer and convert others; the salient example is the conquering and conversion of Amerindians to Christianity; the main objective here was to proclaim the Christian gospel; the “true Christian” was a missionary. The other side of the missionary zeal is that Christians discovered that other religions also contain spiritual wealth, and this discovery gave rise to the reevaluation of the own assumption of “mission” itself. This period of transition from mission to dialogue continues from the 17<sup>th</sup> century into the present.

(5) **dialogue** (after the dismantling of the colonial political order) – this is the most current attitude dominant among Christians – be it interreligious dialogue or intrareligious dialogue. Panikkar sees that the epoch of dialogue will lead to the epoch of “christic awareness” – what he calls “*christianness*,” which by virtue of its openness even transcends the boundaries of the “Christian” and the “non-Christian.” To this point I shall return at the end of this essay.

---

<sup>3</sup> Raimon Panikkar, his personal reflection inscribed at the end of K. Kadowaki’s book, *Zen and the Bible*, dated January 13, 1982.



### **An early “outreach to Islam”: Christian attitude toward Islam in the 12<sup>th</sup> century**

The initiative to translate the *Qur’ān* goes back to Peter the Venerable (c. 1092 –1156), the Abbot of Cluny. The first translation into Latin was completed in 1143 by an Englishman, Robert of Ketton (or Robertus Retenensis, fl. 1141-1157). The motive behind this initiative was based on the perception that “Islam was the biggest Christian heresy.” The intention of Peter the Venerable was “never silently pass any heresy of the time” – emulating the brave attitude of the Church Fathers.<sup>4</sup> He reasoned that a careful examination of the *Qur’ān* would provide him with the necessary knowledge to convert the Muslims. The Abbot of Cluny wrote:

I attack you, not... by arms, but by words; not by force but by reason; not in hatred, but in love. I love you; I write to you; in writing to you, I invite you to salvation.<sup>5</sup>

This time period coincided with the wake of the First Crusade (1096-1099), and thus the language of “love” is remarkable, although “attacking” anyone with words does not sound congruous with love or compassion – and perhaps that is why it was not a genuine “dialogue.” But so be it. Meanwhile, the establishment and retention of the Kingdom of Jerusalem by the first Crusade became the cause of the Second Crusade (1147-1149), the Third Crusade (1187-1192), and the subsequent ones.

### **Francis of Assisi’s practice of intrareligious dialogue**

Francis of Assisi traveled to Egypt in 1219 accompanied by his friar companion Illuminato, in order to preach the message of peace during the time of the Fifth Crusade (1208-21). The crusaders attacked the port city of Damietta in Egypt, located at the mouth of the Nile, as the strategist Oliver of Paderborn reasoned that once Damietta fell, it would be easy to penetrate into Palestine. During his visit to Damietta, Francis was able to get the permission from the Papal legate, Cardinal Peragius, who acted as the “commander-in-chief” of the Crusaders in



<sup>4</sup> Morimichi Watanabe, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times* (Burlington, VT & Surrey, England: Ashgate Publishing, 2011), 53.

<sup>5</sup> Quoted in Watanabe, 2011, 54.

Damietta. Francis and Illuminato safely reached the camp of the sultan, al-Malik al-Kamil. By all accounts, the sultan was an exceptional man of valor as well as of religious and philosophical learning, faith, reason, and generosity.<sup>6</sup> Francis asked to be allowed to preach the Christian gospel of peace to his court and the sultan agreed.<sup>7</sup>

To make a long story short, Francis and al-Kamil parted as friends, in a deeply amicable manner and in mutual trust, while Francis, realizing that he would never convert the Muslims, returned home. Scholars point out today that Francis, while in the sultan's camp, witnessed firsthand the daily prayers of the Muslims, which had a deep spiritual impact on him. He came to consider "prayer" as the most natural human expression of religiosity. It is also pointed out that Francis's prayer, "The Praises of God" (1224), reflects the influence of Islamic practice of reciting and meditating on the "ninety-nine beautiful names of Allah," which must have moved him deeply.<sup>8</sup>

Al-Kamil, on his part, made a pact in 1229 with the Holy Roman Emperor and the King of Sicily, Frederick II (1194-1250), putting an end to the Sixth Crusade (1229). Al-Kamil returned the city of Jerusalem to the Christians, with the proviso that the city would revert back to the Egyptian control upon his death (which took place in 1238), when the peace treaty was to expire. This act of al-Kamil may be viewed to reveal his fond respect for Francis, the memory of whose purity of intention must have been chiseled in his heart.

---

<sup>6</sup> John Tolan, *Saint Francis and the Sultan: The Curious History of a Christian-Muslim Encounter* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2009). Oliver of Paderborn, crusader and chronicler, described al-Kamil as "more a benefactor than a jailer," and "al-Kamil received Francis politely and respectfully." Tolan, 2009, 6 *et passim*.

<sup>7</sup> Bonaventure, *The Life of Francis*, in *Bonaventura, The Soul's Journey into God, the Tree of Life, The Life of St. Francis*, trans. & intro. by Ewert Cousins, (New York, Ramsey, Toronto: Paulist Press, 1978), 268, and 282.

<sup>8</sup> Paul Moses, *The Saint and the Sultan: The Crusades, Islam, and Francis of Assisi's Mission of Peace* (New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday Religion, 2009), 182-83. Based on this book, a dramatized documentary, "*The Sultan and the Saint*," was written and directed by Alexander Kronemer and Jawaad Abdul-Rahman. It broadcast on PBS in December 2017. It is available in DVD. The image reproduced above is taken from the PBS website.

## Ramon Llull

Ramon Llull, whose name is pronounced by the native Majorcan Catalans as “*Ramon ‘Yui*” [rə'moŋ 'luɫ], was a man of the 13<sup>th</sup> century Europe, the epoch of “crusade” according to Panikkar’s periodization, when Christians were trying to “convert” the Muslims. Ramon Llull was born in 1232 – six years after Francis’s death. The state of communication was such that Francis’s encounter with Sultan al-Kamil was barely known to the wider Christian world of that time and soon practically forgotten. Therefore, Llull most likely did not know anything about what had taken place about a century earlier.



Ramon Llull was a poet, who composed many popular troubadour love songs, before he had several visions of the crucified Christ, which led to his conversion.<sup>9</sup> He retired from his service at the court of the Majorcan king. Being inflamed with the passion to convert Muslims to Christianity, a former fun-loving Catalan troubadour songwriter decided to learn Arabic and Latin, and study theology and philosophy.

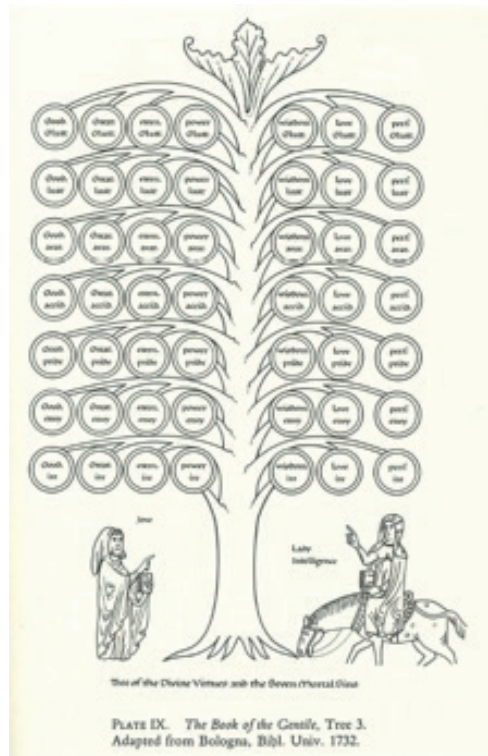
He was driven by the zeal to “fight the infidels.” His method of going about it was eminently rational, as he thought it best to establish schools for Christians to learn Arabic to communicate with the Muslims. This venture actually put his own life in danger. He hired a Saracen (i.e., a Muslim) servant in his household in order to learn Arabic from him, with the aim of being able to read literature in Arabic as well as compose his own writings also in Arabic. One day (around 1273 or 1274), while Llull was away from home, this servant got a dagger to attack the master, because the latter felt that he was coerced to abandon his faith. This was a sad incident, but Llull survived the attack, while the poor Saracen hanged himself in despair. Interreligious



His method of going about it was eminently rational, as he thought it best to establish schools for Christians to learn Arabic to communicate with the Muslims. This venture actually put his own life in danger. He hired a Saracen (i.e., a Muslim) servant in his household in order to learn Arabic from him, with the aim of being able to read literature in Arabic as well as compose his own writings also in Arabic. One day (around 1273 or 1274), while Llull was away from home, this servant got a dagger to attack the master, because the latter felt that he was coerced to abandon his faith. This was a sad incident, but Llull survived the attack, while the poor Saracen hanged himself in despair. Interreligious

<sup>9</sup> Llull’s own account of his life is known as *Vita coaetanea*, and was published accompanied by wonderful illustrations of various scenes. For its English translation see Anthony Bonner, *Ramon Llull: A Contemporary Life* (Barcelona & Woodbridge: Barcino-Tamesis, 2010). Two illustrations above are taken from Llull, 2010, 17 & 19.

dialogue could sometimes run into harsh realities like this. It was after this incident that Llull composed *The Book of the Gentile and the Three Wise Men* (*The libre del gentil e los tres savis*, 1274/75),<sup>10</sup> which fact increases our appreciation of Llull's fair treatment of Islam, demonstrated in this work.



Panikkar's essay, "Intrareligious Dialogue according to Ramon Llull" (1995),<sup>11</sup> is a simplified retelling of this extensive work by Llull. Panikkar finds in Llull's work a kindred spirit that is reaching out for intrareligious dialogue.

<sup>10</sup> For an English translation with introduction, see Anthony Bonner, "The Book of the Gentile and the Three Wise Men," in his *Selected Works of Ramon Llull*, vol. 1 (Princeton: Princeton University Press, 1985), 91-304. The illustration of the tree and Lady Intelligence is taken from Llull, 1985, 107.

<sup>11</sup> Raimon Panikkar, "Intrareligious Dialogue according to Ramon Llull," in his *The Intrareligious Dialogue* (1999), 111-117. This essay was originally published in 1995, and not in 1955 as mistakenly credited on page 157 of the 1999 edition.

What struck Panikkar, I suspect, is that Llull, a man of the epoch of crusade, is nevertheless remarkably free of the spirit of “confrontation,” even if Llull had been convinced that the Christian message possessed the truth, with which he could “convince” the non-believers. Panikkar focuses on the timeless quality present in Llull’s writing. For instance, he evaluates highly that Llull never pressured the Gentile, the “hero” of this story, to choose one religious out of the three – Christianity, Judaism, or Islam – but left it to his free choice, and it is not known which religion the Gentile chose to embrace, if he ever chose any, in the end of the book. Panikkar observes that the prevailing tone of this story is to “convince” the pagan *companion*, rather than to “attack and beat” him as an “infidel.” (Panikkar, 1999, 112)

In this essay, Panikkar lists seven points, culled from Llull’s story, which show how a successful intrareligious dialogue may be practiced. I summarize them here:

(1) Debate is never to be motivated by mere intellectual curiosity or academic competition but must arise out of existential yearning and the experience of grief and suffering not only of oneself but of others.

(2) The dialogue has to take place on a neutral ground, somewhere outside the city, in a conducive pleasant setting. A nice orchard with its wholesome sweet-smelling fruits would certainly be not a bad choice.

(3) The conversation must not remain mere civil exchanges of niceties, but it is also good to be directed by an impartial but not indifferent third party.

(4) Arguments of authority must not be used. Lengthy quotations from the Holy Scriptures are not suited to intrareligious discourse.

(5) Participants do not conceal their opinions, and they should not be afraid of revealing their views, even if they turn out to be false or erroneous.

(6) The discussion is not a closed dialogue; it must stand the judgment of one who does not even “have knowledge of God.” Dialogue is not a conversation among those who are “in the know” – the “three wise men” in this case.

(7) The effort of religious understanding is unfinished. It is in-finite.<sup>12</sup> Panikkar further summarizes these points:

All these traits can be summarized in one: *the passage from interreligious dialogue to intrareligious dialogue*; from exteriority to interiority, from the condemnation of others to the examination of one’s own conscience, from the problem of political power to personal issues, from dogma to mysticism. (Panikkar, 1999, 114, emphasis added)

Next, Panikkar retells Llull’s story by introducing a second female figure, who is not a “beautiful maiden riding on her handsome palfrey” (i.e.,

<sup>12</sup> Panikkar, 1999, 112-114.

*Lady Intelligence*, who appears in Llull's account, representing the common denomination of reason among the three wise men and the Gentile), but a "middle-aged and not nobly dressed, but of agreeable countenance" – that is, *Lady Grace*. She is "filled with gratitude, is graceful, and joyous"; everything she does, she does "gratis" because she likes what she does; she is grateful for everything because no one owes her anything; and she finds everything gratifying because she asks for nothing. (Panikkar, 1999, 116) This "Joy," says Lady Grace, is another name for Grace, and this Joy "does not paralyze our action, but strengthens us in our delight for justice." (Panikkar, 1999, 117) This concludes Panikkar's retelling of the story. The move away from a lovely youthful "intelligence" to a mature "grace" is something to think about. The mind moves to the heart, which embraces everybody, while "justice" (i.e., reciprocity and mutual respect) is maintained. I shall comment no more on this point at this time.

### Nicholas of Cusa

Panikkar was very interested in Nicholas of Cusa as one of the early "dialogue" figures; his graduate seminar in the Spring of 1978 at UCSB was on Cusanus's *De pace fidei*. The course description in his syllabus reads as follows:

Study of one of the most important works on the encounter of religious traditions. Written after the fall of Constantinople (1453), it remains a model and a challenge for cross-cultural religious understanding. The seminar will also read Ramon Llull's "*Liber de gentili et tribus sapientibus*" (1277 [sic]), which inspired Cusanus.<sup>13</sup>

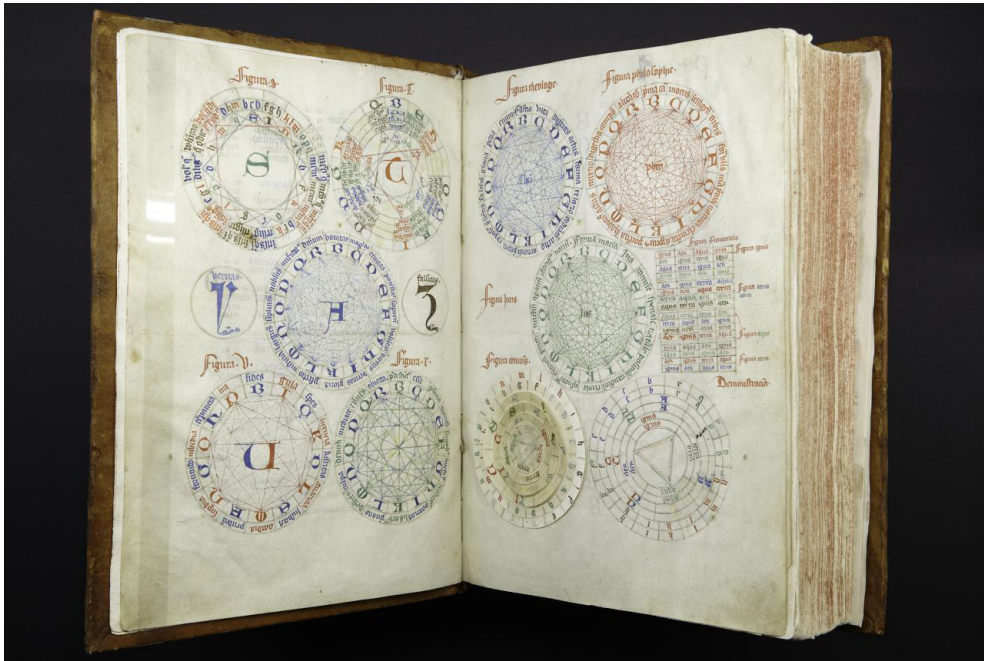
Cusanus was a man of the 15<sup>th</sup> century Europe, who saw the futility of Crusades, while the Christian epoch has yet to move into that of "mission"; Cusanus's position on dialogue vacillated between a progressive open attitude to Islam and a more pessimistic and suspicious one, but the fact remains that he closely stayed informed of the political and military affairs engulfing the city of Constantinople, which he had visited in 1439, as a member of the papal envoy dispatched to convene the Union Council.

Cusanus, born about one hundred and fifty years after Llull, was keenly interested in Llull's writings, and also in Islam, perhaps under Llull's influence. He was so devoted to Llull that in 1428 he traveled to the archive

---

<sup>13</sup> Due to the fact that no English translation of Llull's work was yet available in 1978, we regrettably had to forgo reading Llull's text. The first English translation was published in 1985.

in Paris and hand-copied about 70 of Llull's manuscripts, on the subjects extending from philosophy, theology, jurisprudence, history, mathematics, astrology, astronomy, to alchemy.<sup>14</sup>



From 1432 to 1437, Cusanus studied the *Qur'ān* with Juan de Segovia (d. ca. 1458), only to be interrupted by his mission to Constantinople, mentioned above. It was during his return sea voyage to Venice that Cusanus received a kind of “revelation,” which led to his important work, *De docta Ignorantia* (1440). Upon hearing about the fall (or “conquest” – depending on the Christian or Turkish perspective) of Constantinople, he composed, in September 1453, his remarkably irenic *De pace fidei* (*On the Peace of Faith*). Apparently by 1461 (eight years later), however, Cusanus grew less “irenic” and hardened his position in regard to Islam, when he composed *The Sifting*

<sup>14</sup> Watanabe, 2011, 159. The picture of Cusanus's manuscript, in which he copied Llull's works, is taken from the website of the 2018 exhibition, “Ramon Llull: DIA-LOGOS, Ramon Llull and the *ars combinatoria*,” held at the Center for Art and Media (ZKM) in Karlsruhe, Germany: <https://zkm.de/en/exhibition/2018/03/dia-logos/exhibition-view>.

of the Koran (*Cribratio Alkorani*).<sup>15</sup> He also grew pessimistic about the utility of sending another Crusade, which in fact was never organized owing to the illness of the leader who was to head it. Cusanus stood in the juncture of two epochs of crusade and mission – according to Panikkar’s periodization. It was during this fluid time-period that Cusanus developed his metaphysical and mystical vision of “*docta ignorantia*.”<sup>16</sup>

### From interreligious dialogue to intrareligious dialogue

Panikkar certainly saw himself as belonging to the epoch of “dialogue,” and yet he maintained a distance from the way “dialogue” was often understood and practiced in a unilateral manner without actually involving the living person of different faith. That was the approach adopted by the Second Vatican Council, 1962-65, even if it acknowledged the importance of dialogue with non-Christian religions and modernity. Panikkar commented in 1987 on how dialogue was understood by the Vatican II in these words:

When for the first time in church history an ecumenical council not only acknowledged the right of existence of other religions but even praised them – namely, in *Nostra aetate* of the Second Vatican Council – *no one deemed it necessary to invite any representatives of these other religions so that they could speak for themselves*. The catholic experts were confident enough in themselves to speak for the others. The Tiber was sufficient. (Panikkar, 1993, 126; emphasis added)<sup>17</sup>

Leading up to the establishment of the “Secretario (Office) for Dialogue” on May 19, 1964, Panikkar’s close friend and philosopher Enrico Castelli (1900-1977) actively contacted the Vatican officials, with the idea of recommending Panikkar to the Secretario for Dialogue as someone who could make a philosophical contribution to it. In the face of a formidable opposition, however, Panikkar was not chosen as its member, and Castelli’s efforts came to naught. The Vatican Council passed *Nostra aetate* (“In Our Time”) on October 28, 1965, declaring that the Church considered the relation with non-Christian religions important, and ratified it in December before the closure of the Vatican II. Certainly, Panikkar’s doctoral thesis submitted to the Lateran

<sup>15</sup> Watanabe, 2011, 55.

<sup>16</sup> On Cusanus’s *docta ignorantia* and Buddhism, see M. Yusa, “*Docta ignorantia* and *Hishiryō*: What is beyond Knowledge in Cusanus, Dōgen, Nishida, and Panikkar,” in Ruth Abbey, ed. *Cosmopolitan Civility: Global-Local Reflections with Fred Dallmayr* (Albany, NY: SUNY Press, 2019), forthcoming.

<sup>17</sup> On the significance of “the Tiber,” see my conclusion, below.



Pontifical University in Rome – *The Unknown Christ of Hinduism* (1961; published by Darton, Longman & Todd in London in 1964) – must have been known to the Vatican officials, but petty personal prejudices against Panikkar won the day. One could only suspect that Panikkar’s vision was simply too much ahead of time for their liking. Castelli maintained a close rapport with Pope Paul VI (in papacy 1963-78), and his papal audience on January 7, 1966, most likely led to Panikkar’s the following month on the 23<sup>rd</sup>.<sup>18</sup>

The Church politics on dialogue missed on the mutual spiritual and intellectual exchanges and enrichment that a genuine dialogue can effect, as it left out the presence of the non-Christian representation. This must have been a disappointing chapter for Panikkar, but we can see why Panikkar remained critical of the kind of “interreligious dialogue” and the attitude of self-proclaimed “inclusivism” practiced by the Church. This leads me to speculate why Panikkar wanted to set his “intrareligious dialogue” as a distinct species from “interreligious dialogue.” Intrareligious dialogue represents an existential undertaking, involving the very transformation of the “interlocutors” – as a horizon, sometimes unexpected, would open up in and through the dialogical encounter. Through his own practice of intrareligious dialogue, Panikkar not only deepened his self-understanding but also discovered many forms of a “thou” present within him.

## Conclusion

The practice of intrareligious dialogue is especially relevant (and I would say, incumbent) in today’s world, where we are constantly at odds with one another, and where some leaders of nation-states are shamelessly flaunting their blatant “egoistic” stance.

Moreover, in such a day and age as this, I see intrareligious dialogue to be an even more indispensable constitutive part of *intercultural philosophy*. I actually see a ray of hope in the method of diatopical hermeneutics as a way to transcend petty egocentrism (on various levels). Such an approach can lay a foundation for generating conflict resolutions. As a paradigm, it can also promote a robust pluralistic worldview. It is a move away from myopic parochialism and a move toward an infinitely open pluralistic “glocal” mode of being in the “globalized globe.” Here, I am reminded of the Huayan (or

<sup>18</sup> I put together the sequence of the events based on Enrico Castelli Gattinara, *Diari*, vol. 4 (Padva: Casa Editorice Dott. Antonio Milani, 1998), as well as Panikkar’s biography in Italian by Maciej Bielawski, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero* (Rome: Fazi Editore, 2013), and its Spanish translation by Jordi Pigem, *Panikkar. Una Biografía* (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2014).

Kegon) Buddhist paradigm of “*jijimuge*” (non-obstruction and no-interference among simultaneously arising individual “events”), which, when unpacked, may reveal its potential to construct a principle of harmonious co-presence of unique individual events in the social, political, and economic spheres.

I sense that Panikkar found in Ramon Llull and Nicholas of Cusa early attempts at “intrareligious dialogue.” Even if they may have been historically and culturally conditioned, Panikkar saw in them this desire to reach out to the other. Even if their objective may have been to “convert” the non-Christians, they did so by appealing to the power of reason that would “convince” the non-Christians, instead of resorting to the tactic of “coercion.” Panikkar’s stance on intrareligious dialogue is postcolonial – he wants to reach out, not for the purpose of conversion or even for that of “convincing” the other, but for the very enrichment and rejuvenation of human capacity to understand and embrace the cosmo-theo-anthropic experiences of all sorts. To understand the other is not just an intellectual undertaking, but it involves listening and removing the film of dust that may have collected on the surface of our eyes and hearts – the window to the world. This self-transformative movement, moreover, is ongoing and never finished. To quote Panikkar on this point:

The effort of religious understanding is constitutively unfinished, in-finite; it will continue as long as necessary because it is in itself the manifestation of our contingency. (Panikkar, 1999, 114)

Finally, I would like to conclude this essay by turning to an East Asian Buddhist perspective concerning the metaphor of the river, which, I see, has been an important traditional metaphor both in the East and the West. (I can think of Giordano Bruno, for instance, who talked about rivers as a powerful symbol, or Kamo no Chōmei, who likened the constant flow of the river to the very nature of human life itself). Panikkar identifies three “geo-theological” moments with the river Jordan, the Tiber, and the Ganges, each respectively standing for “Christendom, Christianity, and Christianness.” Here, the Ganges is “a symbol of the many rivers of the world.” (Panikkar, 1993, 150) I was particularly struck by the following passage by Panikkar, which resonates with the words of Dōgen (1200-1253), the eminent Japanese Zen master and philosopher. Panikkar wrote:

*Gangatori* is only one of the sources of the Ganges, and the delta is no longer only a river, not even an “Indian” territory. The snow on the mountains and the clouds in the sky are the sources of our Ganges. *None of these* actually consists of water. (Panikkar, 1993, 128; emphasis added)

Here, if I may, I would strike out “None of these” in the above quoted passage, and replace it with “all.” Indeed, “*All actually consists of water.*” That sounds to me not only profoundly resonant with the Buddhist sensitivity but also *ecosophical* and closer to how Panikkar envisioned it. AUM, *śānti, śānti, śānti.*

### Works Cited

“*The Sultan and the Saint*” (DVD) 2017. Dramatized documentary. Written and directed by Alexander Kronemer and Jawaad Abdul-Rahman.

Bielawski, Maciej. 2013. *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero* (Rome: Fazi Editore).

Bielawski, M. 2014. *Una Biografia*, Jordi Pigem, trans. into Spanish (Barcelona: Fragmenta Editorial).

Bonaventure. 1978. *The Life of Francis*, in *Bonaventura, The Soul's Journey into God, the Tree of Life, The Life of St. Francis*, trans. & intro. by Ewert Cousins (New York, Ramsey, Toronto: Paulist Press).

Castelli, Enrico Gattinara. 1998. *Diari*, vol. 4 (Padva: Casa Editorice Dott. Antonio Milani).

Cusa, Nicholas de. 1962. Ed. J. P. Dolan, *Unity and Reform, Selected Writings of Nicholas de Cusa* (University of Notre Dame Press).

Llull, Ramon. 1985. *The Book of the Gentile and the Three Wise Men*, trans. Anthony Bonner, *Selected Works of Ramon Llull*, vol. 1 (Princeton: Princeton University Press, 1985), 91-304.

Llull, Ramon. 2010. *Vita coetanea*, Anthony Bonner, trans. *Ramon Llull: A Contemporary Life* (Barcelona & Woodbridge: Barcino-Tamesis).

Moses, Paul. 2009. *The Saint and the Sultan: The Crusades, Islam, and Francis of Assisi's Mission of Peace* (New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday Religion).

Panikkar, Raimon. 1993. *A Dwelling Place for Wisdom*, (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press).

Panikkar, Raimon. 1999. *The Intrareligious Dialogue* (Second edition, revised). (New York & Mahwah, N.J.: Paulist Press).

Panikkar, Raimon. 2010, 2013 (paperback). *The Rhythm of Being: The Unbroken Trinity* (Maryknoll, NY: Orbis Books).

Tolan, John. 2009. *Saint Francis and the Sultan: The Curious History of a Christian-Muslim Encounter* (Oxford & New York: Oxford University Press).

Watanabe, Morimichi. 2011. *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times* (Burlington, VT & Surrey, England: Ashgate Publishing).

Yusa, Michiko. 2019. “*Docta ignorantia* and *Hishiryō*: What is beyond Knowledge in Cusanus, Dōgen, Nishida, and Panikkar,” in *Cosmopolitan Civility: Global-Local Reflections with Fred Dallmayr*, Ruth Abbey, ed. (Albany: SUNY Press, 2019), forthcoming.

## Raimon Panikkar Centenary Report from North-America

Michiko Yusa, Ph.D.

The North-American Raimon Panikkar Group held its 2018 Symposium at the annual meeting of America Academy of Religion in Denver, Colorado, on Friday November 16, under the auspices of the Society for Asian and Comparative Philosophy. The theme of the 2018 meeting was “Raimon Panikkar and Dialogue with Islam.”

The invited speaker for this occasion, Abdulaziz Sachedina, Chair of Religious Studies Department and Professor of Islamic Studies (George Mason University), gave the keynote presentation on the *Qur’ān* and Dialogue with Other Religions.<sup>19</sup> Sachedina spoke about human dignity as an inherent principle with which all human beings are created. This qur’anic verse is inclusive of all humans since they share a common parentage with Adam and Eve. (Q. 17:70) In his analysis, empathy and respect for all humanity emerge as significant qur’anic ethical principles. Based on this religious conviction, Sachedina also seeks to establish a principle of dialogue *within* Islam as well as with other religions by taking seriously the scriptural resources that regard plurality as a divinely ordained reality of human existence. In this context, he mentioned his book, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford University Press, 2001),<sup>20</sup> as something relevant to the interest of the Panikkar Group. Sachedina seeks to establish a hermeneutical principle that is open to dialogue—an eminently Panikkarian enterprise. He not only finds the presence of other Abrahamic religions in the *Qur’ān*, as the early history of Islam testifies, but also looks to the wider possibility of intercultural dialogue with non-Abrahamic traditions that became a historical reality through Muslim expansionism in South and Southeast Asia.

Next, Fred Dallmayr’s response paper, “Panikkar and Islam,” was presented in absentia as Dallmayr’s plane was delayed due to unexpected snowfall in South Bend. Despite his absence, because Dallmayr’s response paper had been circulated among the roundtable presenters in advance, we were able to follow the thrust of his paper.

19 Abdulaziz Sachedina, “*The Qur’ān* and other religions,” in Dammen McAuliffe, ed., *The Cambridge Companion to the Qur’an* (Cambridge University Press, 2006) 291-309.

20 It has been translated into Arabic, Persian, and Indonesian.

Next, Young-chan Ro responded, by drawing upon the East Asian context, and raised the questions of if the categories of “exclusivism” and “inclusivism” were universally applicable to every religious-philosophical tradition, as well as how the philosophical model of “the one and the many” may be approached in the dialogical context. He concluded his presentation with a remark that a “new humanism” of the triad of *tian-di-ren* (heaven, earth, humanity, or theos-cosmos-anthropos) would be a fruitful path to intrareligious and intercultural understanding.

Next, Peter Phan responded by expressing his admiration for Sachedina’s skillful hermeneutical execution, and enthusiastically endorsed the importance of including Islam in our on-going dialogue, which would go beyond the usual Hindu-Buddhist-Christian parameter. He then talked about “a different way of doing theology,” instead of a deductive approach that would start out with such categories as “faith”, “scripture”, “the church”, for instance—a theology that emerges out of the actual “shared life experience” of people”. He basically agreed with Sachedina’s observation of the limitation of the “traditional” theology.

Next, Michiko Yusa responded to Sachedina’s paper (somewhat laced with her Nishidan philosophical perspective), by pointing out the importance of the objective study of texts as demonstrated by Sachedina’s methodology, and how one must distinguish “politically motivated hermeneutical practice” from a disinterested (or objective) hermeneutical practice in order to get to the heart of the matter (which point needs to be further developed philosophically). She was impressed by the contributions Islam can make to an intercultural dialogue, especially its built-in emphasis on the “community” (a social-political dimension). She also found Sachedina’s emphasis on “*fitra*”—the innate (God-given) capacity for humanity to deal with each other in fairness and equity—to be profoundly helpful. This latter point was actually gone over the evening before over dinner, when Young-chan pointed out that the Confucian principle of *shu* (恕), “caring” or “reciprocity,” is the homeomorphic equivalent of “justice” (cf. *The Analects* 15:24). This sort of understanding leads to a better and more balanced view of what “justice” means and how it has been practiced for over 2,000 years.

After this, Sachedina responded to the panel, going over the intricacy of the art of hermeneutics. He concluded his response by reminding us that a wrong translation would inevitably lead to a wrong interpretation. The case in point is how to understand the Islamic *shahadah* (the confession of faith). It does *not* mean “I confess that there is nothing godly or divine outside of or apart from God.” Rather, it should be translated as “I testify there is no God but Allah.” According to the latter interpretation, the assumption that Islam falls

into a “dualism of holy God versus the godless world” would be untenable.

In this way, the symposium arrived at the genuine point of encounter that would yield truly meaningful dialogical exchange and learning, but time got the better of us, and we opened the floor to question and answer, followed by the business meeting, especially concerning the 2019 AAR meeting, to be held in San Diego.

Adrian Brink of the Lutterworth Press and James Clarke & Co. informed us that *Raimon Panikkar: A Companion to his Life and Thought*, ed. Peter Phan and Young-chan Ro (ISBN Paper Back: 9780227176344; Hard Cover: 9780227176337), had already been published back in October of this year.

We are so grateful for all the contributions made to celebrate the centenary of Raimon Panikkar’s birth—“Any Panikkar 2018”—in style, here in North America.

## Centenario de Raimon Panikkar en Catalunya, España y países de América Latina

Victorino Pérez Prieto PhD

El centenario del nacimiento de Raimon Panikkar en el 2018 ha sido especialmente rico en el ámbito hispano, con numerosos encuentros en Catalunya, España y varios países de América Latina.

Los eventos comenzaron con la inauguración oficial del “Any Panikkar” en el Saló de Cent del Ayuntamiento de Barcelona el 5 de febrero. Contó con la participación de la alcaldesa de la ciudad (Ada Colau), el comisario del Any Panikkar (Ignasi Moreta), la conferencia de Jordi Pigem, y el coloquio de Victoria Cirlot, Agustín Paniker, Swami Satyananda Saraswati y Milena Carrara, con un magnífico recital de Jordi Savall. El acto contó con una numerosa participación de familia y amigos de Raimon Panikkar.

### Catalunya

A lo largo del año 2018 hubo numerosos eventos en Catalunya. Entre otros muchos:

**Dos exposiciones en Barcelona con textos e imágenes de Panikkar:** “Kosmos Panikkar” (**Palau Robert**) y “**Raimon Panikkar. Viure l’aventura intercultural**” (Espai Avinyó). Así como numerosas conferencias sobre Panikkar en Barcelona, Badalona, Manresa, Girona, Lloret, Blanes, Tarragona...

Del **22 al 24 de junio**, Javier Melloni y Jordi Pigem dirigieron en **Ta-vertet -el lugar en que vivió Raimon Panikkar sus últimos años-** el seminario “**Raimon Panikkar: Paisatges de la seva vida i del seu pensament**”. En el mismo lugar hubo también unas “Jornades Raimon Panikkar” con estos y otros profesores como Àngels Canadell, Antoni Matabosch, Ricard Torrent, etc.

Del **2 al 6 de julio**, fue el **Curso de Formación Interreligiosa** en el Monasterio de Montserrat dedicado a Raimon Panikkar; contó con las intervenciones de Ignasi Boada, Jordi Pigem, Francesc Torradeflot e Ignasi Moreta.

El **1 y 2 de septiembre** tuvo lugar en **Barcelona** el simposio “**Raimon Panikkar. Ecosofia i intuïció cosmoteàndrica**”, con los/as profesores/as Àngels Canadell, Jordi Pigem, Josep M. Mallarach, Javier Melloni y otros. Y un ciclo de conferencias con el título “Viure el pensament de Raimon Pa-



nikkar”. El Ateneu Barcelonès programó durante todo el año un ciclo dedicado a Panikkar.

El 2 de noviembre se inauguró una placa de homenaje en el nº 36 del carrer del Rector Ubach en Barcelona, donde nació ese mismo día de 1918 Raimon Panikkar Alemany.

Además, está programado un simposio internacional sobre Panikkar en el monasterio de Pedralbes-Barcelona en el año 2019.

## España

En España, en cambio, solo hubo un evento: la “Semana Panikkar” en Andalucía, en la primera semana de Octubre, organizada por los jesuitas de la Facultad de Teología de Granada y de la Universidad Loyola de Sevilla.

En la Facultad de Teología de Granada, hubo el día 3 una sesión interna de formación y discusión, con el profesorado de la Facultad de Teología y profesores de la Universidad de Granada; Victorino Pérez y Javier Melloni hablaron sobre “La visión integral de la realidad y el diálogo interreligioso según Raimon Panikkar”. Hubo también una sesión abierta en el Centro cultural DARI de la ciudad, con la participación de ambos y de José A. Paz Tapias, profesor de Filosofía en la Universidad de Granada; el tema fue “La interculturalidad y el diálogo en Panikkar”.

El día 4 en el Centro Arrupe de Sevilla hubo la conferencia de Javier Melloni “El monje y el sabio, paradigmas universales”. Y en la Universidad Loyola-Sevilla se presentó la obra completa de Panikkar en el marco de un seminario de profesores, con el tema “Panikkar, las anticipaciones de un místico”, con la participación de Raimund Herder, X. Melloni, Carlos Domínguez, Sandra Racionero, Juan A. Senent.

## América Latina

En América Latina, los eventos empezaron la primera semana de Octubre (3, 4 y 5) en Belo Horizonte-Minas Gerais (Brazil) con el VII Simpósio Internacional das Ciências da Religião y el XIV Simpósio Internacional Filosófico-teológico “Diálogo inter-religioso e intercultural, no centenário de Raimon Panikkar”, en el Campus da Facultad Jesuíta. Contó con las conferencias de *Raúl Fornet-Betancourt*, *Faustino Couto Teixeira* y *Milena Carrara*; junto con otros paneles y seminarios con numerosa participación de profesores de distintos países latinoamericanos.

El 10-11 de octubre tuvieron lugar en la Universidad de Guadalajara (México) las jornadas “Raimon Panikkar: pensamiento, mística y profecía

para el s. XXI”, con la participación de Javier Melloni, Jaume Agustí y Milena Carrara.

El 18 y 19, en la Universidad Nacional y la Universidad de La Salle de San José (Costa Rica) se celebró el congreso “Raimon Panikkar. Su legado y aportes: Filosóficos, Teológicos, Espirituales y Políticos”. Participaron los profesores: Victorino Pérez (“Raimon Panikkar. Una existencia caleidoscópica”), Javier Melloni SJ (“El pensamiento integral de Raimon Panikkar”), José Luis Meza (“La antropología teológica de Raimon Panikkar”), Juan Carlos Valverde (“Salir de la crisis ecológica. El aporte político, filosófico y teológico de R. Panikkar”), José María Vigil (“Humanos, Naturaleza y Dios”) y José Amando Robles OP (“Raimon Panikkar y Marià Corbí”).

Finalmente, en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia) se celebró los días 23 y 24 del mismo mes de Octubre un magno congreso: el “Simposio Iberoamericano Panikkar 100 años”. Fue posiblemente el más importante del año, y reunió a más de 20 profesores con cerca de 200 participantes alrededor del pensamiento de Panikkar. Participaron profesores de España y de distintos países latinoamericanos que hicieron sus tesis doctorales sobre Panikkar: **Victorino Pérez (España), Juan Daniel Escobar (Chile), José Luis Meza (Colombia), Francileide Ronsi (Brasil), Jessica Sepúlveda (Chile), Juan Carlos Valverde (Costa Rica) y Lucas Cerviño (Argentina).** Con ellos tuvieron ponencias y seminarios otros profesores: **Javier Melloni de España; los colombianos Sergio Néstor Osorio, Luis G. Restrepo, Ernesto Fajardo, Edgar A. López, Ruth M. Páez, Luis F. Bustamante, Julio C. Barrera y Camilo López Saavedra; los bolivianos Jiovanny Samanamud Avila, Nelson Gutiérrez y Felipe Terán; el mexicano Milton Medellín y el brasileiro Gilbraz de Souza Aragão.**

Con todos ellos y algunos más, se constituyó la “**Red Iberoamericana de Estudiosos del Pensamiento de Raimon Panikkar**” (RIAP), con el propósito de “promover el estudio del pensamiento de Raimon Panikkar y difundirlo a través de la docencia, la investigación y la extensión en cada uno de los países de origen, Iberoamérica y el mundo” (Doc. fundacional). Ojalá vaya produciendo los buenos frutos que se propone.



