

P. TRIANNI, «Il samnyasa cristiano-indu: Monchanin discepolo di Brahmabandhav Upadhyaya (1861-1907)» in AA.VV., *La mistica, luogo d'incontro tra cristiani e hindu*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli (AR) 2006, 89-119.

Il samnyāsa cristiano-indu: Jules monchanin discepolo di Brahmabandhav Upādhyāya (1861-1907)

1. L'inculturazione monastica in India come confronto con l'ideale del *saṃnyāsin*

Jules Monchanin, insieme al compagno Henri Le Saux, è stato il protagonista di un adattamento benedettino alla più pura e antica delle tradizioni monastiche indiane: quella del *saṃnyāsin*.

Sebbene, infatti, una forma compiutamente organizzata di Monachesimo sia stata avviata solo con Śaṅkara nel IX secolo – e per reazione al successo che stava riscuotendo il cenobio buddhista – l'India conosce forme di vita comunitaria impostate sul rapporto maestro-discepolo e forme di ascetismo eremitico sin dai tempi vedici. Si potrebbe citare, a questo proposito, uno dei più antichi inni del *Ṛg-Veda*, che disegna il ritratto mitico dell'asceta, e rappresenta perciò, in un certo senso, il prototipo del monaco.

«In lui c'è il fuoco, in lui l'acqua, la terra e il cielo sono in lui. Egli è il sole che il mondo intero contempla, la luce stessa, l'asceta dai lunghi capelli. Cinti di vento, fango d'ocra è il loro vestito. Da quando gli dei sono in essi penetrati vanno seguendo le ali del vento gli asceti del silenzio. Inebriati, essi dicono, dalle nostre austerità, i venti abbiamo soggiogato come destrieri. E voi, comuni mortali, quaggiù, non potete vedere oltre i nostri corpi. Fra cielo e terra, librandosi nell'aria, dall'alto egli mira la forma di ogni cosa. Si è fatto, l'asceta silenzioso, amico e collaboratore di tutti gli dei. Cavalca i venti, compagno del loro soffio, dagli dei ispirato. Sta nei due mari, a oriente e a occidente, il silenzioso asceta. L'orma segue di tutti gli spiriti, delle ninfe e degli animali della foresta. I pensieri loro conosce e, con l'estasi innalzato, ne diviene dolce amico, l'asceta dai lunghi capelli» (*Ṛg-Veda* X, 136).¹

Questo ritratto dimostra che 3.500 anni fa l'India conosceva già una tradizione ascetica consolidata. Come si diceva, però, sarebbe un errore pensare che tale ascetismo fosse compreso all'interno di una vera e propria organizzazione monastica. Una prima caratteristica di fondo del monachesimo indiano, infatti, come sottolineavano i fondatori dell'*āśram* della Trinità, è che per tremila anni esso ha vissuto, dal punto di vista amministrativo, in uno stato informe, un po' come quello cristiano prima di Calcedonia.² Un elemento da non dimenticare mai quando si entra nelle materie indiane, da questo punto di vista, è che l'India religiosa non ha un'autorità centrale come la Chiesa. Ed è per questo motivo che in questa terra si sono moltiplicate per millenni religioni, pratiche spirituali e scuole filosofiche diverse, con il risultato che anche la vita ascetica e monastica

¹ Su questo testo, databile intorno al 1200 a.C., si veda l'analisi di K. WERNER, *Yoga and the Ṛg Veda: An interpretation of the Keśin Hymn*, in «Religious studies» 13 (1977) 189-302.

² «L'Occidente che vi è penetrato non ha potuto comprendere come è potuto resistere un così lungo tempo in un tale stato di disorganizzazione, come tutte le religioni indù d'altronde» (H. LE SAUX - J. MONCHANIN, *Ermite du Saccidānanda. Un essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde*, Tournai-Paris, Casterman, 1956, 109).

presenta ancora oggi grandi differenze di fondo. Corrisponde al vero, infatti, che tutti gli indù fanno un comune riferimento ai *Veda* - sebbene si professi indù anche l'indiano che, trascurando la tradizione vedica, si rifà invece alla rivelazione āgamica - ma è altrettanto vero che le varie scuole filosofiche interpretano questo testo in maniera spesso opposta, senza che con ciò, però, si arrivi al conflitto o alla volontà di eliminare la visione filosofica o la religione avversaria.

Lo condizione monastica come fine e compimento del sistema socio-religioso indù

Prima di parlare del monachesimo in se stesso, tuttavia, è necessario parlare della società indiana, o meglio del sistema sociale indiano; perché in esso l'ideale del monaco non era un'appendice, una realtà marginale esterna ed estranea alla vita secolare. In India, infatti, la dimensione esistenziale del monaco rinunciante era il modello, la chiave interpretativa ed il compimento non solo della vita religiosa, ma anche di quella ordinaria.

Tale prospettiva di fondo emerge con chiarezza dalla divisione tradizionale della società indiana e dal suo dinamismo interno. La struttura sociale dell'India, infatti, era, ma in parte lo è tuttora, notoriamente composta da quattro categorie o classi (*varṇa*): i *brāhmaṇa* (cioè i sacerdoti), gli *kṣatriya*, (cioè i principi e i guerrieri nobili), i *vaiśya*, (cioè la gente del popolo), e poi gli *śūdra* (il cui compito è servire le tre categorie più elevate).

Connessa a questa struttura c'era poi un dinamismo legato agli stadi della vita, che riguardava però le sole classi nobili, denominati *āśrama*.³ Il primo stadio di vita era quello del *brahmacharya*, durante il quale il giovane doveva vivere come uno studente religioso nella casa di un maestro. Successivamente si diveniva *gṛhastha*, fase nella quale un uomo faceva l'esperienza della vita di famiglia, terminata la quale si entrava nella fase del *vānaprastha*; l'adulto, cioè, in prossimità dell'anzianità, si doveva ritirare dal mondo e vivere nella selva, o comunque ai margini del villaggio. Poteva fare questa scelta anche con la moglie, ma era necessario che si dedicasse alla lettura dei testi sacri (gli *Āraṇyaka*) e alla meditazione.

Alcuni passi tratti dalla *Manu-smṛiti*, il testo che compendia, potremmo dire l'etica indiana, ci consente di comprendere in quale misura la rinuncia fosse legata a queste fasi della vita: «Allorché un capo famiglia vede la pelle coprirsi di rughe e i capelli incanutirsi, e si vede attorniato dai nipoti, allora può ritirarsi nella foresta» (*Mānava-dharma-śāstra* o *Manu-smṛiti* VI, 2)

Questa fase di ritiro nella foresta, tuttavia, poteva essere solo la preparazione ed il preludio di un quarto ed ultimo stadio di vita, quello del *saṃnyāsa*, in cui un uomo diventa *saṃnyāsin*, un rinunciante nel suo senso più vero e radicale del termine: «Dopo aver trascorso la terza parte della sua vita in eremitaggio nella foresta, egli può, rinunciando ad ogni attaccamento, vivere da asceta nel quarto periodo della sua esistenza» (*Mānava-dharma-śāstra* o *Manu-smṛiti* VI, 33).

C'è da dire, tuttavia, che lungo i secoli questa fase finale di vita è diventata una sorta di non-stadio che, in virtù della sua natura radicale, trascende ogni consuetudine. Una delle caratteristiche precipue del monaco indiano, infatti, è proprio quella di far saltare questi ordini gerarchici. Chi sceglie di fare il rinunciante, almeno per i monaci viṣṇuiti, non ha più casta, e si mette al di fuori delle leggi che determinano lo stesso ordine sociale.

In questa struttura rigidamente gerarchizzata, molti hanno visto un'intollerabile ingiustizia ed un'offesa alla carità, non deve essere dimenticato, però, che l'India ragiona con schemi escatologici diversi rispetto a quelli cristiani. Le legge del *karma*, che almeno in parte giustifica tale gerarchia, è in primo luogo una legge evolutiva uguale per tutti che porterà ciascuno, dopo un lunghissimo ciclo di esistenze, ad una stessa meta ontologica, che sarà la medesima in ciascuno. C'è, potremmo dire, dietro la sua immediata disuguaglianza, una democrazia di fondo ed un egualitarismo assoluto. Del resto gli eccessi di rigidità ed alcune palesi degenerazioni, hanno trovato un grande ostracismo non solo nel cristianesimo, ma anche nello stesso buddismo, tra i cui

³ L'origine scritturistica di questo ordine sociale è rintracciabile sia in testi della Rivelazione (*śruti*): cfr. *Rg-veda* X, 90 (il maschio primordiale che viene diviso in quattro parti), che in testi della Tradizione (*smṛiti*): cfr. *Manu-smṛiti* I, 88ss.

principi di fondo c'è appunto quello che la vita monastica poteva e doveva essere di tutti e di ciascuno.

La struttura sociale che abbiamo presentato, e la sua scansione esistenziale, poggia, in ogni caso, su alcune idee teologiche tra le più tradizionali dell'India. Essa, cioè, si fonda sul fatto che ogni uomo incarna una via religiosa diversa. L'indù, in un certo senso, è lasciato libero di scegliere la sua divinità d'adozione e di seguire la prassi ascetica che più si confà al suo temperamento. Legata a questa prospettiva c'è anche la convinzione che l'evoluzione spirituale ha bisogno di condizioni di vita diverse, a motivo del quale non si può dare un modello troppo rigido che valga indistintamente per tutti, ragion per cui si ritiene che il cammino spirituale vada adattato e possa contemplare anche un momento secolare.

Un secondo principio di fondo, però, quasi opposto a quest'ultimo, è che ogni uomo è destinato a farsi monaco, almeno nella sua esistenza finale. La via escatologica o escatologista, cioè, non è una scelta riservata ad un'élite di pochi eletti, bensì l'estuario finale e necessario di ogni esistenza. In India, infatti, si ritiene che la realizzazione spirituale a cui è fatalmente indirizzato ogni uomo, contempli come universalmente indispensabile, almeno nella generalità delle scuole, il varco dell'ascesi e della rinuncia. Anche lo *śūdra*, da questo punto di vista, la cui condizione attuale non gli consente di abbracciare la vita del *saṃnyāsin*, è destinato pure lui, inevitabilmente, ad abbracciare la vita monastica.

Il monaco come rinunciante

In questo quadro sociale che va verso l'interiore e l'essenziale, si può capire come il *saṃnyāsin*, in quanto prototipo del monaco, sia prima di ogni altra cosa un rinunciante. Per comprendere la genesi di questa scelta e le sue ragioni, è dunque necessario analizzare come si colloca la rinuncia, in quanto atto fondamentale del monaco, nei testi sacri indiani.

L'India, come abbiamo detto, ha un patrimonio di scritture le cui radici si perdono nella notte dei tempi (almeno a livello orale), è ovvio, quindi, che al suo interno, su molti temi, ci sia un'evoluzione ed anche grandi cambiamenti. Nei testi più antichi dei *Veda*, da questo punto di vista, non si parla che eccezionalmente di rinuncia, e, in modo del tutto simile ai salmi della tradizione ebraica, si chiede piuttosto una vita lunga vissuta in prosperità e pienezza. Ma con la fine dell'epoca vedica, con le *Upaniṣad*, emerge con forza la figura dell'asceta rinunciante, di cui questi testi tessono l'elogio, la quale va ad assumere quella centralità prima occupata dal rito celebrato dai sacerdoti.

Da questi testi in poi la categoria della rinuncia ascetica e dello *yoga* prevale su tutti gli altri vocaboli del dizionario religioso indù. Risulta significativo, da questo punto di vista, elencare con quanti sostantivi e aggettivi diversi è indicato il monaco, colui che, per antonomasia, compie questa scelta. Nei vari testi troviamo, infatti, termini generici come *parivrājaka* (monaco errante) e *sādhu* (retto, virtuoso, buono), ed altri più specifici, come *muni* (colui che ha fatto voto di silenzio, *mauna*), *avadhūta* (colui che ha rinunciato a tutto), *yati* (colui che ha messo sotto controllo le passioni), *yogin* (colui che segue lo *yoga*), *pātrin* (colui che porta la tazza per le elemosine), *daṇḍin* (colui che porta un bastone), *tapasvin* (colui che pratica il *tapas* cioè l'ascesi che genera calore).

La rinuncia, quindi, risulta essere l'imperativo massimo della vita spirituale indù. Forse, da questo punto di vista, non c'è un testo più sinteticamente ricapitolativo del suo significato e del suo principio generale di quello riportato nella *Mahānārāyaṇa Upaniṣad*: «Rinuncia, così è chiamata Brāhman da coloro che pensano». (*Mahānārāyaṇa Up.*, 530). Ad esso fa eco un altro passo delle *Upaniṣad*: «Conosci il brāhman attraverso la fede, la devozione, la concentrazione. Non è attraverso l'azione né la progenie o la ricchezza, ma soltanto attraverso la rinuncia che si raggiunge la vita eterna» (*Kaivalya Up.*, 2). A questi testi della *Rivelazione* si possono aggiungere anche i testi più autorevoli della *Tradizione*, come la *Bhagavad gītā*:

«Distacco dagli oggetti del senso, umiltà, percezione del male, della nascita, della morte, della vecchiaia, della malattia e del dolore, distacco da

ogni cosa, anche dalla moglie, dai figli, dalla casa; disposizione uguale e costante per tutti gli avvenimenti sia desiderabili che non desiderabili, devozione a me (Signore Kṛṣṇa) con sincerità e disciplina; ritiro in luoghi solitari, senza prendere alcun piacere dalla compagnia degli uomini; costanza nella conoscenza dello spirito; retta visione dell'oggetto della vera conoscenza: questa è vera saggezza» (*Bhagavad gītā* 13, 8-11)

Il saṁnyāsin come parivrājaka (asceta errante)

Il *saṁnyāsin*, dunque, è la figura che domina il monachesimo indiano. Esso, tuttavia, presenta non poche differenze rispetto alla tradizione monastica cristiana.

Uno dei più importanti teologi del dialogo interreligioso, da questo punto di vista, Raimon Panikkar, ha scritto che l'India conosce due ideali legati al monaco: quello del monaco come uomo perfetto, pieno di compassione, che dice sempre la verità e che controlla pienamente le sue passioni, ed un secondo ideale in cui il monaco è l'uomo della trascendenza totale, del superamento assoluto. Il primo ideale Panikkar lo chiama umanesimo, il secondo angelismo, affermando che nelle *Upaniṣad* queste due correnti si fondano.⁴

Sotto questo aspetto la regola del *saṁnyāsin*, esprimendo proprio quel principio che il teologo ispano-indiano chiama angelismo, è alla base di una forma di rinuncia tanto radicale da distinguersi profondamente da quella cristiana. San Benedetto, da questo punto di vista, ne critica indirettamente uno dei suoi principi fondamentali: la necessaria dimensione itinerante.

Se noi, infatti, prendiamo la Regola del Maestro e poi quella di San Benedetto, vediamo che già nel primo capitolo vengono elencate quattro specie di monaci. Al primo posto egli mette i cenobiti, al secondo gli eremiti, al terzo i sarabiti, definendoli «tristissima specie di monaci», e poi, al quarto, i monaci girovaghi, che Benedetto definisce peggiori dei sarabiti.⁵ L'India, invece, non solo permette la coesistenza di questi diversi stili monacali, ma, nel *saṁnyāsin*, esalta piuttosto questa quarta categoria aspramente criticata nella *Regola*.

Se l'induismo, tuttavia, ha maturato questa diversa sensibilità, è appunto perché la spiritualità indiana possiede, in un certo senso, un'idea di distacco più radicale di quella cristiana. Il monaco, secondo questa tradizione religiosa, deve liberarsi da ogni attaccamento, anche da quello del luogo. Egli, cioè, deve cercare la sua *stabilitas* non in un posto specifico ma, al di là di esso, nell'intimore. Le regole del *saṁnyāsin*, infatti, puntano veramente a quel distacco e a quell'angelismo di cui diceva Pannikar. Il monaco deve essere colui che non ha più nulla a che fare con la terra, colui che non appartiene più a questo mondo, e vive già sull'altra riva, cioè oltre il mondo illusorio, nel Regno ultimo del Reale. E' sufficiente menzionare, a questo proposito, la negazione assoluta dell'ego e del concetto di individualità fisica e mentale, che deve essere logicamente trascesa perché fondamentale spazio del non-vero.

La povertà estrema e il silenzio, da questo punto di vista, sono i segni esteriori di un acosmismo assoluto. Su di essi, ripetutamente, insistono più testi: «Il vero asceta sta sempre da solo; se due stanno insieme, formano un paio; se tre stanno insieme, sono come un villaggio; e se più (di tre) diventano come una cittadina. Agendo così si allontanano dal loro *dharma*, perché cominciano a scambiarsi notizie del principe attuale, delle elemosine ricevute e, tramite un contatto intimo, si accrescono tra di loro sentimenti di affetto, di gelosia o di malvagità»⁶. Da questo punto di vista la solitudine, il vagabondaggio ascetico, e il silenzio, sono richiamati in numerosi testi: «Vada in giro in silenzio assoluto, non interessandoti affatto dei divertimenti che gli possono venire offerti» (*Mānava-dharma-śāstra* o *Manu-smṛti*, VI 6,39). Una delle descrizioni classiche del

⁴ L'autore, a questo proposito, afferma che il monachesimo cristiano cerca piuttosto una via media fra le due (cfr. R. PANIKKAR, *Parivrājaka: la tradizione del monaco in India*, in H. LE SAUX, *Alle sorgenti del Gange*, Milano, Editrice Cens, 1994, 157).

⁵ Cfr. *Regola di S. Benedetto*, cap. I.

⁶ P.V. KANE, *History of Dharmaśāstras*, vol. II, Poona 1941, p. 933.

saṃnyāsa, infatti, è che: «Egli non deve più dire alcunché suo...Non deve né desiderare di vivere, né desiderare di morire, deve attendere il tempo giusto, come un salariato attende il suo salario. Deve peregrinare sempre solo, sempre tacere... Non ripagare mai l'ira con l'ira, ma benedire piuttosto coloro che lo maledicono. Veritiero quando parla, deve trovare la gioia nell'assoluto» (*Jābala Up.*, 5 e *Manu-smṛti*, VI, 45-49).

Già l'etimologia di *saṃnyāsin*, in ogni caso, riassume questo ascetismo radicale. Essa deriva dal prefisso «*saṃ*», perfettamente, unito a «*nyāsa*» che vuol dire abbandono, lasciar cadere, depositare sul suolo; quindi il *saṃnyāsin* è esattamente colui che ha abbandonato ogni cosa, che è oramai fuori da tutto: «Coloro che sono giunti alla conoscenza dell'*ātman* superano il desiderio di avere dei figli, il desiderio delle ricchezze, il desiderio dei beni di questo mondo e conducono una vita da asceti mendicanti. In effetti, il desiderio di avere figli è un desiderio di ricchezza e il desiderio di ricchezza è desiderio dei beni di questo mondo; tutto ciò non è che desiderio. Che il brahmano dunque vada oltre il sapere e che conduca una vita da bambino. Quando è al di là tanto del sapere che dello stato d'infanzia, egli diviene un asceta silenzioso. E' soltanto quando è giunto al di là dell'ascesi e della non-ascesi che egli conosce veramente il brahman...» (*Bṛhadāraṇyaka Up.*, III, 5)

Quando muore un monaco, in virtù dell'esemplarità della vita, cosa eccezionale per l'India, non se ne brucia il corpo come avviene per quello di tutti gli altri mortali, ma viene sepolto o abbandonato alla corrente del fiume. Perché il monaco, pur essendo ancora in questo mondo, è già nella Realtà assoluta. E' questo il motivo per cui tra le cose che il rinunciante abbandona c'è persino il rito. Esso, infatti, mantiene il suo senso solo fin tanto che si resta in quella sfera della dualità in cui si sente la necessità di chiedere qualcosa ad una divinità percepita come altra ed esterna da sé, ma che perde ogni ragion d'essere quando si entra a far parte della stessa dimensione divina.

Il rinunciante, infatti, secondo la tradizione Vedānta, ottiene infine la fusione col divino e quindi l'immortalità: «In verità coloro che nella foresta vivono nell'ascesi e nella fede, pacificati, sapienti e nutrendosi delle offerte, privi di passioni, vanno per la porta del sole, là dov'è l'*ātman* imperituro...» (*Muṇḍaka Up.*, I, 2, 11).

Il rito di iniziazione

Rappresentativo di questa condizione esistenziale estranea all'esistenza comune e interamente rapita nella dimensione spirituale, è il rito con cui si diventa *saṃnyāsin*. Esso inizia con una cerimonia funebre, per simboleggiare la sua morte al mondo. Poi vengono fatte varie offerte sacrificali al fuoco sacro, per assicurare una protezione divina e per la purificazione. Successivamente, con l'intenzione, l'aspirante colloca questo fuoco sacrificale dentro di sé, proprio per ricordargli che da allora in poi non è più obbligato a nessun sacrificio esterno, perché tutti i sacrifici devono essere interiori. Da quel momento dà l'addio per sempre a tutti i suoi parenti ed amici, e rinuncia a tutti i suoi beni materiali. Alla presenza di tutti fa un giuramento solenne di rinuncia perpetua, e per tre volte ripete: «Ho lasciato tutto». Immediatamente gli vengono tolti i segni di casta (la corda sacra e la ciocca di capelli), perché da quel momento non fa più parte di alcuna casta. Successivamente si spoglia dell'abito secolare e viene vestito con la veste oca; di seguito, poi, gli vengono dati un bastone e il vaso dell'elemosina, simboli del suo pellegrinare. In ultimo fa un atto di completa sottomissione ed obbedienza al *guru*, che gli comunica un *mantra* specifico per lui. Nessuno, infatti, può divenire o definire se stesso *saṃnyāsin* se non è iniziato da un altro *saṃnyāsin*. Riceve quindi un nome nuovo e il rito si conclude quando gli viene conferito il potere di iniziare al *saṃnyāsa* altri aspiranti.

Dopo la consacrazione, la vita che aspetta il rinunciante, al di là del legalismo di cui certamente è maggiormente impregnata la cultura cristiana occidentale, è non diversamente legata a dei voti: povertà assoluta, solitudine, silenzio, segretezza, preghiera, contemplazione, amore

universale.⁷ Con la sua specifica veste oca, la *kāvi*, il monaco diventa immediatamente riconoscibile, nel pur variegato e colorito mosaico religioso indù, ed inizia, all'insegna di un'estrema visibilità, la sua vita itinerante.⁸ Il *saṃnyāsin*, infatti, dopo la consacrazione, non può avere casa, dimora o protettore, e non gli è consentito di dormire in un luogo per più di tre notti.⁹ Degli obblighi rituali indispensabili nelle altre fasce di vita deve conservare solo la triplice abluzione quotidiana, mentre il culto del fuoco sacro è sostituito, come si diceva, da pratiche interiori di tipo yogico. I monaci possono portare con sé solo un fagottino, che può anche contenere dei libri, sebbene però la tendenza spirituale sia quella di superare anche la dipendenza dalla Scrittura. Gli unici oggetti che egli può legittimamente possedere sono quelli, come si diceva, che contraddistinguono la sua condizione di rinunciante: la ciotola per le elemosine (*kamaṇḍalu*), il bastone (*ḍaṇḍa*), che viene usato anche per il *prāṇāyāma*, e un rasoio con il quale deve estirpare ogni pelo del corpo. Di norma il monaco è tenuto ad osservare il silenzio assoluto, può, tuttavia, tenendo i denti stretti, conversare con maestri ed asceti di argomenti spirituali. Particolarmente stretto, a questo riguardo, è il divieto di rivolgersi a delle donne, a meno che non glielo sia ordinato dal maestro. Per quanto riguarda la sua sussistenza, invece, deve esclusivamente vivere di quello che trova nella terra, oppure di questua, che però ha delle norme molto rigide. Per esempio può mendicare fino ad un massimo di sette case, e solo dopo che i capifamiglia abbiano preso il loro pasto e fatto le offerte. Il tempo che deve spendere ad elemosinare, però, non deve essere superiore a quello necessario a mungere una vacca. Mentre svolge questa attività può tuttavia interrompere eccezionalmente il silenzio per dire la parola «*bhavat*», che è un epiteto rispettoso verso la persona a cui si chiede il cibo. Il rinunciante, in ogni caso, può ricevere solo riso già cotto, dolci all'olio, pappa d'orzo, latte e cagliata. Se non riceve nulla deve accontentarsi di acqua e radici. Per consumare il suo eventuale pasto il monaco deve uscire dal villaggio e compiere anche altri gesti, come deporre il cibo in un luogo puro, lavarsi mani e piedi e annunciare al sole quanto gli è stato dato. Prima di mangiare, infine, cosa che può fare solo all'ora quarta, sesta o ottava del giorno, è tenuto ad offrire un po' di cibo agli animali e a spruzzarlo con acqua, solo dopo può consumarlo, e solo con otto boccate. Naturalmente, poi, non può danneggiare nessun essere vivente, anzi non può cogliere nemmeno un fiore e non può toccare metalli. In ultimo, ovviamente, la castità perfetta, perché il suo unico pensiero e desiderio deve essere il realizzare il *brāhman*.¹⁰

A commento di questo rigido costume ascetico, però, si deve precisare che esso è un'indicazione radicale ed ideale, che può essere interpretata in base alla situazione, come per altro dimostrano i vari tipi di *saṃnyāsin* che ci sono oggi in India, non ultimi quelli cristiani.

Śaṅkara come ordinatore del monachesimo

L'ascetismo itinerante del *saṃnyāsin* aveva delle regole precise, ma non si appoggiava certamente, come già abbiamo detto, su una struttura monastica così come la intendiamo oggi. A partire dall'800, invece, probabilmente per reazione al successo che stava avendo il monachesimo

⁷ Il monachesimo indiano aggiunge altri voti ai tre classici della cristianità. Quello di amore universale, in particolare, implica che la vita del *saṃnyāsin* non sia improntata semplicemente alla non-violenza e al vegetarianesimo, ma alla massima attenzione per non uccidere, anche inavvertitamente, degli animali. Se questo accadesse, persino al *saṃnyāsin* sono prescritti degli atti di espiatione (cfr. *Manu-smṛti* 6, 69-71).

⁸ La *kāvi* in India non è proprietà esclusiva di nessuna setta religiosa, anche la pretesa dei bramani di riservarla agli asceti della loro casta è oggi definitivamente superata. Questa veste, in ogni caso, è l'unico possesso del *saṃnyāsin*, il quale, tuttavia, con la sua scelta, si è reso talmente libero dalle convenzioni che può andare in giro anche nudo. Comunque persino lo studente *brahmacārin* veste di bianco, e per poter indossare la *kāvi* gli vengono richiesti otto o dodici anni di vita nell'*āśram*. «La questione del tempo può variare; è compito del *guru* valutare le disposizioni del discepolo, la fermezza della sua volontà e le sue garanzie di perseveranza» (H. LE SAUX – J. MONCHANIN, *Ermite du saccidānanda*, cit., p. 149).

⁹ Cfr. Śrī C. SARASVATĪ, *The call of the Jagadguru*, Madras, 1959, p. 32.

¹⁰ Su questa elencazione di norme e di pratiche si può consultare: J. AUBOYER, *La vie quotidienne dans l'Inde ancienne*, Paris 1961, parte II, cap. 4. Testo che comunque fa una collazione di varie opere: il *Baudhāyanadharmasūtra* 2,10, 18; il *Mahābhārata* 12, 244, 22-28 e le *Saṃnyāsopaniṣad*.

buddista, questa tradizione di asceti e di rinuncia è stata organizzata in Ordini e cenobi. Anche l'induismo, da questo punto di vista, ha il suo San Benedetto – al di là del fatto che anche Buddha era un indiano - o forse sarebbe meglio dire che in lui la religione indù ha trovato un vero e proprio San Tommaso; il suo nome era Śaṅkara, ed è infatti unanimemente ricordato come la più grande figura religiosa dell'India.

Egli, come si diceva, è stato in primo luogo un pensatore a cui si deve il più celebre sistema filosofico indiano, ma è stato anche il primo riformatore degli ordini ascetici. E' questo il motivo per cui Śaṅkara lo si trova comunemente indicato anche con il termine di *Śaṅkarācārya*, che sta ad indicare appunto, almeno in questo caso, maestro e fondatore.

Le novità che egli ha apportato sono fondamentalmente due: la prima consisteva nell'invito a non aspettare la vecchiaia per diventare *saṃnyāsin*. Per Śaṅkara, infatti, fin da giovani, si poteva e si doveva rinunciare a tutto. La seconda fondamentale innovazione è che egli ha creato dei cenobi che sono ancora oggi il fulcro della religione indiana, sebbene un certo ideale peripatetico non sia mai stato completamente abbandonato. L'affiliazione ad un monastero, infatti, è in genere solo nominale, e c'è libertà, dopo aver completato il corso di studio e di istruzione, di lasciare il monastero.

Śaṅkara ha fondato un insieme di ordini che si chiamavano *daśanāmin*¹¹, perché ogni monaco aggiungeva al nome che assumeva una parola tra dieci sostantivi possibili e, in senso stretto, il titolo di *saṃnyāsin* in India si attribuisce solo ai monaci di questi dieci ordini o agli asceti śaiva.¹² Śaṅkara ha anche fondato, come si diceva, quattro monasteri (*maṭha*), nei quattro punti

¹¹ I dieci Ordini, da cui le dieci diverse denominazioni, si attribuiscono un titolo in base alla collocazione geografica. Si distinguono: i *Daśnāmis-purī*, che vivono sulle coste; i *Giri*, che vivono sulle montagne; gli *Araṇyam*, che vivono nelle foreste; *Parvatam*, *Vanam*, *Tīrtham*, mete di pellegrinaggi sulle rive dei fiumi; *Āśramam* e *Swarupam*, all'interno dei *Sarasvatī*, che studiavano ed interpretavano le Scritture; ed i *Bhārati*.

¹² Non è possibile riassumere tutte le variegate espressioni monastiche e religiose dell'India, facciamo, tuttavia, una breve sintesi degli Ordini principali e dei loro segni distintivi. Gli asceti śaiva, da questo punto di vista, sono detti *daṇḍin* o *ekadaṇḍin* (con un solo bastone) anche se non tutti gli asceti śaiva sono *saṃnyāsin*. I monaci vaiṣṇava fondati da Rāmānanda si chiamano invece *vairāgin*, da *vairāgya*, (distacco ascetico). Ci sono poi i *tridaṇḍin* (con tre bastoni, simbolo del controllo della mente, della parola e del corpo) vale a dire i monaci Śrī-vaiṣṇava, di cui farà parte Rāmānuja, il celebre fondatore del non-dualismo relativo, che era appunto un aderente alla Śrī-saṃpradāya, adoratori di Viṣṇu, o meglio della divina *śakti* personificata da Śrī o Lakṣmī, la sua consorte. Gli asceti śaiva, comunque, vestono di oca mentre i vaiṣṇava di bianco, ecco perché sono detti questuanti rossi i primi e questuanti bianchi i secondi. Sono distinguibili anche dal *tilaka* il segno che portano sulla fronte. Il *tilaka* dei monaci śaiva si chiama *tripuṇḍra* ed è costituito da tre linee orizzontali - ottenute dalla cenere dello sterco di vacca o dei luoghi di cremazione - simboli della triplice disciplina del corpo, della parola e del pensiero. Il *tilaka* dei monaci vaiṣṇava è ottenuto in genere con la pasta di sandalo, ed è formato da due linee verticali bianche che ne possono racchiudere una terza bianca o rossa o anche un punto rosso o nero. Per quanto riguarda l'aspetto i *saṃnyāsin* portano sempre il capo rasato, mentre gli asceti śaiva si tagliano i capelli solo al momento dell'iniziazione e poi li tengono molto lunghi, sciolti o raccolti in una crocchia alla sommità del capo. Sempre i monaci śaiva portano in mano un *kamaṇḍalu*, una sorta di piccolo orcio per l'acqua e portano al collo una collana-rosario con semi di una certa pianta, di 32, 64 o 108 grani, mentre quelli vaiṣṇava usano grani di un altro seme. Come si diceva, generalmente i *saṃnyāsin* appartengono ai primi tre *varna*, ma i *nāgā-sādhu* accettano tra le proprie file anche gli *śūdra*. Tra gli śaiva meritano forse un'eccezione a parte i *Kānpaṭṭa-yogin* che avevano l'abitudine di forarsi i padiglioni auricolari per inserirvi pesanti orecchini, che sono detti anche *Nātha-panthin* (*nātha*, che vuol dire appunto signore [dello *haṭha-yoga*]) con riferimento ad una tradizione di nove maestri di cui il più famoso o leggendario fondatore è Gorakh. Se i monaci che fanno riferimento a Śaṅkara sceglievano tra dieci nomi, quelli vaiṣṇava terminano con *daśa* (schiavo) o *śarana* (rifugio) e si dividono in almeno quattro tendenze principali. La più importante è quella che fa riferimento al già citato Rāmānanda. Per questi monaci è fondamentale la *bhakti*, cioè la devozione, e le loro sedi si chiamano *sthāna* il cui abate in hindī è chiamato *mahant*. Questi gestiscono non solo scuole tradizionali ma anche centri di assistenza per i bovini. Ci sono però molte altre tradizioni monastiche settarie, diffuse solo in alcune aree, come i *Vīraśaiva* o *Liṅgāyat* e i *Mahānubhava*. In India, infatti, proprio per la mancanza di una organizzazione centralizzata, è sufficiente un *āśram* e un *guru* fondatore che si riferisce ad una qualche divinità e ad una *saṃpradāya* (tradizione di maestri), per avere una «realtà monastica».

cardinali dell'India, che sono ancora oggi i maggiori centri religiosi della religione indù.¹³ Il capo di un monastero si chiama in genere *mathapati* o *swāmī* (uno che ha il dominio di sé), ma quelli di questi cinque monasteri si chiamano *Śaṅkarācārya* (cioè maestri nella linea di Śaṅkarā). Per non fare confusione il primo fondatore viene infatti chiamato *Adi-Śaṅkara*, comunemente, però, viene definito anche *Jagad-guru*, cioè *guru* dell'universo.

Questi «Abati» sono considerati oggetti di culto dai novizi (*brahmacarin*) che si ritirano nei monasteri per studiare il sanscrito, i *Veda* e i classici della scuola Vedānta, i quali, comunque, per aspirare al *saṁnyāsin*, devono rispondere a taluni requisiti qualificanti, come aver trascorso 12 anni di celibato o, con il permesso dei maestri, almeno 3. Gli *Śaṅkarācārya* sono considerati la massima autorità spirituale dell'India, almeno dagli indù *smārta* (cioè gli ortodossi, che si rifanno alla tradizione ufficiale), ed universalmente ci si rivolge a loro con il rispetto che un occidentale riserverebbe al Pontefice. I monasteri dove essi risiedono hanno ciascuno una grande autonomia, e possiedono tutti delle caratteristiche proprie: ognuno, per esempio, ha una sua diversa divinità tutelare, ognuno è connesso con uno dei quattro *Veda*, ed ognuno dà un particolare rilievo ad uno dei quattro *mahāvākya* (cioè grandi detti) delle *Upaniṣad*.¹⁴

Ulteriori caratteristiche della vita monastica indiana: la differenza tra maṭha ed āśram ed il ruolo del guru

E' questo il quadro che bisogna tenere presente per comprendere la realtà monastica in cui Brahmabandhav cercava di inserire il proprio *maṭha* cristiano. Conoscere la cultura monastica dell'India, risulta infatti indispensabile per comprendere a fondo la spiritualità indù e le sue tradizioni, così da interpretarne correttamente il senso e adattare al cristianesimo i suoi costumi religiosi, in quello spirito missionario che fu appunto la caratteristica predominante di Upādhyāya. Da questo punto di vista, rimangono da considerare altri due importanti elementi della cultura monastica indiana: la specificità dell'*āśram* e il ruolo del *guru*.

Si può cogliere, sotto questo aspetto, una sottile differenza: Brahmabandhav ha cercato di istituire un *maṭha*, là dove, invece, Monchanin e Le Saux hanno dato vita ad un *āśram*.

Sebbene simili, infatti, le due tradizioni non sono del tutto identiche. Si dovrebbe distinguere il monastero vero e proprio, che si indica appunto con il termine *maṭha*, e l'eremitaggio (o comunque una realtà comunitaria più raccolta), che si indica invece con *āśram*. Anticamente, infatti, l'*āśram* era proprio la capanna dell'eremita.¹⁵ L'uso del termine tuttavia, è ambiguo, perché il sostantivo indica fatica, sforzo, da cui il duplice senso che allude sia all'abitazione dei religiosi sia agli stadi di vita dei brahmani. Di esso un monaco camaldolese che vive nell'*āśram* di *Śāntivanam*, John Martin Kuvarapu, ha dato un'interpretazione forse discutibile sul piano filologico, ma sicuramente significativa su quello ermeneutico. Egli, appunto, interpretandone l'etimologia, afferma che *śram* vuol dire lavoro duro, lotta, ma che il termine, una volta unito alla *a* privativa, si trasforma ad indicare un luogo quasi paradisiaco dove divisioni e sofferenze scompaiono, in una riconquistata armonia tra uomo e natura. Egli giunge così a proporre un originale collegamento tra la via dell'*āśram* e la vita dell'uomo prima del peccato originale.¹⁶

¹³ I quattro monasteri si trovano a: Dvārakā (ovest), Badarīnātha (nord), Purī (est) e Śṛṅgeri (sud). Vi è, in verità, anche un quinto monastero śaṅkariano a Kancī, che sarebbe stato formato per ultimo come sintesi ideale dei quattro già esistenti.

¹⁴ Il kevalādvaita-vāda śaṅkariano interpreta in senso rigidamente non-dualistico le quattro grandi sentenze (*mahāvākya*) delle *Upaniṣad*: a) «Il *Brāhman* è coscienza» (*Aitareya Up.*, III,1). b) «Questo sé è *Brāhman*» (*Māṇḍūkya Up.*, 2). c) «Tu sei quello» (*Chāndogya Up.*, VI. 8.7). d) «Io sono *Brāhman*» (*Bṛhadāraṇyaka Up.*, 1.4.10).

¹⁵ Con *āśram* si possono indicare anche veri e propri villaggi composti da delle famiglie, come quelli fondati da Gandhi, dove, chi vuole entrare in modo definitivo, deve prendere dei voti. Comunità di questo tipo ci sono anche in Europa, grazie all'opera di Giuseppe Lanza del Vasto, filosofo e vero continuatore occidentale della non-violenza gandhiana, che ha appunto aperto in Francia e in Italia comunità-*āśram* in tutto simili a quelle indiane.

¹⁶ Cfr. J. Martin Kuvarapu, *Sulle acque dell'Oceano infinito*, Edizioni Appunti di Viaggio, Roma 2002, p. 225.

Il concetto di *āśram* consente un richiamo diretto anche ad un altro centrale elemento della cultura religiosa indiana: il *guru*. Se l' *āśram*, infatti, ha una caratteristica peculiare, è quella di costituirsi attorno alla sua figura. Nella cultura religiosa indiana, da questo punto di vista, il *guru* svolge un ruolo indispensabile, e si considera estremamente rara la possibilità di fare progressi spirituali senza l'aiuto di un maestro. Perché il *guru* è visto non solo come colui che conduce a Dio, ma proprio come colui attraverso il quale Dio si rivela. Possiamo dire che se il monachesimo di Benedetto valorizza la comunità e l'Abate, l'India mette invece su un piedistallo il *guru*, che viene adorato come un Dio, come Dio. Jules Monchanin, in verità, non sembra enfatizzare troppo, almeno nei suoi scritti, questa tipica dimensione indiana, ma il compagno Le Saux, invece, parlerà non a caso di Cristo come *Sad-Guru*, cioè come *guru* perfetto.

Il termine, in ogni caso, corrisponde al latino *gravis*, e significa pesante [di prestigio, di dignità] e a partire dalla *Chāndogya-Upaniṣad* venne usata nel senso di maestro.¹⁷ L'etimologia dell'espressione, però, può suggerire anche altri significati originari, come "colui che indica al discepolo la parola giusta" o "colui che distrugge l'ignoranza del discepolo".¹⁸ Si distingue, in ogni caso, il *śikṣā guru* dal *dikṣā guru*, ovverosia il *guru* che istruisce e quello che dà l'iniziazione. Quest'ultimo è importante, perché si ritiene che abbia la capacità di risvegliare i poteri interni del discepolo e di accelerare il suo progresso spirituale.¹⁹ L'iniziazione, infatti, la *dikṣā*, è soprattutto il trasferimento dell'energia vitale del maestro al discepolo. Questa, quindi, è a tutti gli effetti una «consacrazione» che apre ad un contatto più stretto con Dio, ed in quanto tale è intesa come una vera e propria nascita ad una vita nuova.

Nella spiritualità del *Saccidānanda-āśram* fondato a *Śāntivanam* da Monchanin e Le Saux, in ogni caso, i vari elementi di questa variegata cultura monastica sono penetrati sicuramente, ma in una forma più sfumata, e attraverso un'opera di reinterpretazione cristiana iniziata appunto già da Brahmabandhav Upādhyāya.

2. Il monachesimo cristiano-indù: Jules Monchanin continuatore dell'opera di Brahmabandhav Upādhyāya

L'opera monastica di Jules Monchanin ed Henri Le Saux si innesta direttamente sulle tradizioni ascetiche e di rinuncia che abbiamo presentato. Essi, tuttavia, come abbiamo anticipato, non furono i primi ad adattare le regole e le consuetudini del *saṃnyāsin* al cristianesimo. Da questo punto di vista una precedente figura missionaria di grande apertura era già stata quella di Roberto de Nobili (1577-1656), che per vari decenni agli inizi del Seicento aveva compiuto un'opera evangelizzatrice all'insegna di un sincero rispetto verso la cultura indiana.²⁰ Altre figure religiose da ricordare, che operarono in questa linea, sono quelle di Costantino Beschi (1680-1747), quella del protestante Kṛṣṇa Mohan. Banerjea (1813-1885),²¹ - dal quale prese avvio l'espressione «hindū-cristiano» - e la testimonianza significativa, sebbene marginale, di Sādhu Sundar Singh (1899-

¹⁷ Cfr., *Chāndogya-Upaniṣad* VIII, 15,1.

¹⁸ A. Thottakara, *Śaṅkara* in, Aa.Vv., *Le grandi figure dell'induismo*, Cittadella editrice, Assisi 1991, 47.

¹⁹ L'iniziazione è attestata dall'epoca vedica fino ai giorni nostri. Essa è particolarmente importante nella tradizione tantrica, dove sancisce una sorta di identificazione fra maestro e discepolo.

²⁰ Padre de Nobili raccolse certamente la tradizione di tolleranza raccomandata dal Consiglio Ecclesiastico di Goa, ma in un contesto in cui i colonizzatori portoghesi si rendevano sistematicamente protagonisti di gravi atti di intolleranza. Di fatto si aprì un complesso contenzioso tra la Compagnia di Gesù - di cui De Nobili faceva parte - e le autorità ecclesiastiche portoghesi. In particolare venne messa sotto accusa la grande apertura di Padre de Nobili, che nella sua opera evangelizzatrice vestiva come un indù e non metteva in discussione i costumi e il sistema sociale indiano. Sembra che De nobili sia riuscito a difendersi dalle accuse di eresia solo grazie alle amicizie influenti che la sua famiglia aveva nella Roma del tempo. Una sintetica ricostruzione della storia missionaria cattolica in India la si può trovare in M. GIANI, *Un ponte tra cultura europea e cultura indiana. L'itinerario di Jules Monchanin (1859-1957)*, Jaka Book, Milano pp. 89-98.

²¹ Nel 1875 scrisse un testo molto significativo per l'epoca: *The Arian Witness to Christ: Jesus Christ the True Prajāpati*.

1929).²² Specialmente tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, ci sono stati, infatti, tutta una serie di mistici indo-cristiani sulla cui testimonianza si è innestato il moderno dialogo interreligioso, personaggi ai quali, uno studioso francese, Maurice Maupilier, ha dedicato un breve profilo.²³

Tra tutte queste figure missionarie, però, quella che maggiormente sposò la tradizione monastica indiana riadattandola al cristianesimo, fu Brahmabandhav Upādhyāya, la cui testimonianza, all'interno del panorama indo-cristiano, emerge come la più significativa e rappresentativa di tutte. Al di là del fatto che egli si rifacesse all'esperienza missionaria di Roberto de Nobili, il suo tentativo di fondare, da cattolico, un *maṭha* che adottasse i costumi religiosi indiani, fu sicuramente un passo innovativo e coraggioso verso l'avviamento di una vita monastica autenticamente cristiana ma improntata al modello indù. Da questo punto di vista si può certamente dire che Jules Monchanin, nel dare vita con Le Saux all'*āśram* della Trinità, abbia ripreso il suo progetto monastico in maniera esplicita. Egli, sotto questo aspetto, rappresenta il primo continuatore – ma anche “revisore” – di tutta la sua opera missionaria.

Il benedettino francese, in una lettera alla madre, aveva definito Brahmabandhav Upādhyāya un “geniale precursore”. E' fuori discussione, da questo punto di vista, l'importanza che l'esperienza di Brahmabandhav ha avuto nell'ideazione e nella genesi del suo progetto monastico. Monchanin, infatti, aveva saputo delle vicende religiose di questo anticipatore sin dal 1929.²⁴ Di lui sostenne che «fu un incompreso, ma anche un uomo imprudente e privo di equilibrio. Di ciò che ha fatto non resta nulla. Ma lascia un grande esempio e un grande programma».²⁵ Sotto questo aspetto, il lionese sembra aver fatto tesoro del suo esempio fin dall'inizio, avendo avuto modo di rielaborarne il programma sin da prima della sua partenza per l'India, e di confrontarla poi con l'esperienza del compagno Le Saux che, a differenza di lui, proveniva direttamente dalla tradizione benedettina. Possiamo considerare quindi la visione missionaria intrapresa da Monchanin e da Le Saux, come una ripresa ed un tentativo di ripercorrere gli stessi sentieri di Upādhyāya, evitando, però, quegli errori e quegli eccessi che hanno contrassegnato il fallimento della sua iniziativa.

Monchanin e Brahmabandhav Upādhyāya

Jules Monchanin fu legato a Brahmabandhav sicuramente più di Le Saux. Probabilmente, prima ancora del suo progetto monastico, contribuì a questa affinità il carattere filosofico del bramino indiano convertito al cattolicesimo. Ciò che, nel 1939, di lui scrive il monaco lionese, consente di comprendere quanto l'attrazione verso il tentativo monastico di Brahmabandhav Upādhyāya abbia segnato la sua vicenda interiore, e quindi la missione e la natura teologica di *Śāntivanam*. «...nutro nei suoi confronti un sentimento filiale come se, pur da me lontano nel tempo, fosse un po' come il mio *guru*».²⁶

Tra i due, cioè, possiamo riscontrare, una grande affinità intellettuale e psicologica. Da lui, in un certo senso, ereditò la medesima ansia per una sintesi filosofica tra Vedānta e cristianesimo, ma anche lo stesso atteggiamento mentale di fondo, che aborrisce l'eclettismo.²⁷ Egli, soprattutto, ne ripercorse le due idee centrali: il fatto, cioè, che la missione monastica dovesse avere anche una forte connotazione teologica, e l'idea che essa dovesse essere strettamente legata alle regole del *saṃnyāsa* indù. I due condivisero, da questo punto di vista, anche l'elezione di Śaṅkara - sia come pensatore che come fondatore del monachesimo indiano – a controparte del loro impegno dialogico con la tradizione filosofica indiana. Entrambi, inoltre, cercano di studiare questo autore ed i suoi

²² In giovane età, da sikh, abbracciò il cristianesimo e il *saṃnyāsa*, e pur senza appartenere a nessuna chiesa percorse l'Himālaya predicando il Vangelo, dove scomparve senza lasciare traccia.

²³ M. MAUPIER, *Les mystiques hindous-chrétiens*, OEIL, Paris 1985. Egli fa la biografia di vari personaggi: Appasamy Pillay, Kali Charan Banerji, Paran Andi, Sundar Singh, Maninal Parekh, Dhanjibhai Fakirbhai.

²⁴ Cfr. J. MONCHANIN, *Mistica dell'India, mistero cristiano*, Marietti, Genova 1992, p. 191.

²⁵ *Ib.*

²⁶ *Ib.*, p. 143.

²⁷ Cfr., *ib.*, p. 259.

interpreti per cercare dei luoghi d'incontro col cristianesimo, tentando di arrotondarne le spigolosità e le irriducibilità con la tradizione cristiana.²⁸

Anche il compagno Le Saux, sotto questo aspetto, sembra voler testimoniare questa affinità tra Monchanin e Upādhyāya. Nel 1958, infatti, all'indomani della morte del lionese, curò un volume che celebrava attraverso varie testimonianze la figura umana, monastica e filosofica del compagno. Questo testo, appunto, benché dedicato a lui, già nelle pagine introduttive riporta una biografia di Brahmabandhav e alcuni passi della rivista *Sophia*, di cui il bramino convertito fu il fondatore. Possiamo forse dire, a questo proposito, che il compagno ha voluto unire idealmente ed intenzionalmente le due figure, quasi a testimonianza della storia di sacrifici e sofferenze attraverso la quale il monachesimo cristiano-indù ha messo radici in terra indiana.²⁹

Il vero nome di questa pionieristica figura religiosa, era Bhavānī Charan Banerji, ma al momento della sua conversione alla Chiesa cattolica si fece chiamare Brahmabandhab (amico del Brāhman), titolo che poi i discepoli aggettivarono con Upādhyāya (maestro).

Di lui, proprio Monchanin, ne ha sintetizzato la vita e il pensiero, dando su di esso, nel contempo, un giudizio teologico di grande imparzialità: «La sua storia: attratto dal cristianesimo da Keshab Chandra Sen³⁰ (colui che introdusse una liturgia nel Brāmo samāji, e che Rāmākṛṣṇa considerava come la metà della sua vita – Keshab intravide il ruolo dello Spirito Santo nell'economia del mondo: il Dio del movimento!), convertito dalla Bibbia dapprima all'anglicanesimo quindi al cattolicesimo, tentò - da solo - di salvare e consacrare dell'induismo tutto il possibile, Istituí (o volle istituire) un ordine di mendicanti, *saṃnyāsin* cristiani disposti a tutto abbandonare e a farsi predicatori itineranti. Sfortunatamente, incompreso dai missionari, senza retroterra teologico abbastanza solido (eppure il suo inno alla carità è ineccepibile), sprovvisto di critica storica e incline (forse per le sue origini Brāhmo-samāj) a un certo sincretismo, sostenne due idee inopportune: la promozione di un culto patriottico a Kṛṣṇa, Rāma eccetera, ritenendo, con un evemerismo un po' ingenuo, gli *avatāra* quali deificazioni postume di eroi o di santi³¹; l'interpretazione delle credenze induiste come simboli di una più alta verità (simboli leggibili anziché intuizioni anticipatrici, sotto l'influsso dello Spirito, e deformate dalla concettualizzazione e dalla contaminazione). Le sue spiegazioni erano spesso confuse e ondegianti. I cristiani lo ritennero un apostata e gli indù un proselito ipocrita e deformatore del pensiero indù. I suoi *saṃnyāsin* vennero sconfessati e soppressi (più di uno, credo, ritornò all'induismo). Brahmabandhav morì, abbandonato da tutti, in un ospedale, ma cristiano più che mai».³²

In verità, tuttavia, della testimonianza e dei progetti di Brahmabandhav resta diverso materiale scritto (egli fondò tre riviste: «*Sophia*», «*The twentieth century*» e «*Sandhia*»), e soprattutto resta il progetto concreto di una fondazione monastica, il *kāsthalika maṭha*, nel Bhera Ghat, sulle rive del Narbada, vicino Jabalpur. Mauro Giani, che di lui traccia un breve profilo in un suo testo su Monchanin, afferma che «fu certo la figura più importante di indiano cattolico nella difficile ricerca di una sintesi tra messaggio evangelico e cultura indiana, al quale Jules Monchanin e padre Le Saux apertamente si ispirarono».³³

²⁸ La dimensione filosofica del suo impegno missionario sembra tendere sia verso una sorta di riabilitazione del teismo vedantico sia verso una rielaborazione della *maya*, da lui identificata nell'essere contingente. Molti interventi di Brahmabandhav su *Sophia*, da questo punto di vista, giravano intorno a tali tematiche. Sull'argomento specifico, che del resto è di importanza centrale, si può consultare *The true doctrine of Maya*, nel supplemento di Febbraio/Marzo del 1899.

²⁹ Cfr. H. LE SAUX, *Swami Parama Arubi Anandam (Fr. J. Monchanin 1895-1957). A memorial*, Saccidānanda āśram, The trichinopoly United Printers, Tiruchirappally 1959, p. XVIII.

³⁰ Keshab Chandra Sen (1838-1884) fu a capo del Brāhmo Samāj, il movimento fondato da Ram Mohan Roy (1772-1833), il cui scopo era quello di riformare l'induismo, liberandolo dall'idolatria e dal politeismo.

³¹ E' questa, appunto, una teoria filosofica greca del IV sec. a. C., secondo la quale gli dei sarebbero uomini divinizzati per le loro imprese e le loro virtù.

³² J. MONCHANIN, *Mistica dell'India, mistero cristiano*, cit., p. 143.

³³ M. GIANI, *Un ponte tra cultura europea e cultura indiana. L'itinerario di Jules Monchanin (1859-1957)*, cit., p. 96.

Il legame, infatti, è fuori discussione, sebbene sia altrettanto evidente che certe esagerazioni di Brahmabandhav siano poco conciliabili con la dottrina cattolica. Tuttavia, al di là degli aspetti teologici, è altrettanto probabile che il suo diretto coinvolgimento politico nello *swadeshi*, e l'arresto da parte della polizia inglese, abbiano giocato a suo sfavore nel giudizio e nel contrasto con le autorità ecclesiali. Prima di ogni altra cosa, infatti, erano i tempi stessi a non essere maturi per una realizzazione missionaria come quella da lui progettata. Le figure ecclesiali con cui avrebbe dovuto interloquire, inoltre, erano sicuramente le meno adatte a trovare un punto d'incontro con le sue idee innovative.

Alla luce del Vaticano II, però, Brahmabandhav è oggi un teologo da riscoprire e da rileggere, magari con un'attenzione ed una tolleranza psicologica verso certe sue affermazioni, scritte probabilmente sotto il carico nervoso di una grande frustrazione. Di fatto, da questo punto di vista, non è assente un rinnovato interesse verso la sua figura. Si devono segnalare al riguardo, infatti, recenti pubblicazioni e tesi universitarie che lo riguardano³⁴.

L'opera teologico-monastica

E' sicuramente importante, anche alla luce del fiorente numero di monasteri/*āśram* sorta in India in questi anni – se ne contano oggi 46 – ricostruire la storia teologica di questa tradizione monastica indo-cristiana avviata da Brahmabandhav.³⁵

In primo luogo già il termine sanscrito con cui nasceva, o avrebbe dovuto nascere, il primo monastero/*maṭha* ideato da Upādhyāya: *kāsthalika*, ne indicava ad un tempo il programma ed il senso. Il sostantivo *ka*, infatti, che significa tempo, veniva da lui unito a *sthala*, che significa terra, per formare un aggettivo che voleva descrivere il carattere spirituale estendibile a tutte le età e tutti i climi di tale monastero. In questo preciso senso esso voleva appunto essere cattolico, cioè universale.

La dimensione "cattolica" di tale monastero poggiava sulla sua convinzione che la vita monastica benedettina dell'Occidente cristiano fosse particolarmente congeniale anche all'India. Egli espresse questo suo convincimento già in un articolo apparso su *Sophia* nel Maggio del 1898, dal titolo: *Under a catholic monastery in India*. Pochi mesi dopo, sulla stessa rivista, descrisse il suo programma monastico in termini ancora più dettagliati, con un intervento dal titolo: *The kāsthalik or a catholik maṭha*. Questo monastero indiano avrebbe dovuto contemplare, a suo avviso, due tipi di rinunciati: i contemplativi e gli itineranti. I primi sarebbero dovuti rimanere nel monastero lavorando la terra e cercando di renderlo autosufficiente, i secondi avrebbero avuto il compito di evangelizzare gli angoli più remoti dell'India. A questo proposito tali *parivrājakas* cristiani sarebbero dovuti essere altrettanto preparati sul Vedānta quanto sulla filosofia di San Tommaso.

Sotto questo aspetto si può forse annotare quanto sia inevitabilmente datata l'impostazione di Brahmabandhav. Nel pensiero di Monchanin, da questo punto di vista, certamente grazie alla diversa preparazione teologica di base, intervengono sia ulteriori scenari filosofici indiani, sia una più ricca e matura riflessione teologica: come, per esempio, l'influenza dalla *nouvelle théologie* e quella della sofologia russa. Questo ricercare nuovi riferimenti, tuttavia, era infondo una necessità sentita anche da Upādhyāya, che annotava quanto fosse incomprensibile, alla mentalità indù, il modo scolastico di presentare la fede.³⁶

Al di là del contesto teologico, il monastero, a cui egli trovò una collocazione strategica nelle Marble Rocks, egualmente distante da Calcutta, Bombay e Madras, sarebbe stato un luogo

³⁴ Accanto a due testi fondamentali come la biografia del discepolo: B. ANIMANDA, *Blade: the life and work of Brahmabandhav Upādhyāya*, Roy & Son. Calcutta 1949, e il lavoro di J. LIPNER, *The life and thought of a revolutionary*, OUP, Delhi 1999, si deve ricordare la tesi di dottorato di C. LAVARENNE, *Swami Brahmabandhab Upādhyāya (1861-1907) Théologie chrétienne et pensée du Vedanta*, Università de Lille III.

³⁵ Sulla realtà odierna di questi monasteri/*āśram*, che esprimono al contempo una dimensione teologica, sociale e monastica si possono consultare: M. O'TOOLE, *Christian Āśram in India*, Ishvani, Indore 1983; e V. MĀTĀJĪ, *Gurus, Āśrams and Christians*, Christian Literature Society, Madras 1980.

³⁶ Cfr J. LIPNER, *The life and thought of a revolutionary*, cit., p. 212.

dove, nel suo sogno monastico, sarebbero emersi veri yogi, per i quali la contemplazione del triuno *saccidānandam* sarebbe stato cibo e bevanda, facendo penitenza per i loro propri peccati e per quelli dei loro compatrioti.³⁷ I monaci di questo monastero, inoltre, si sarebbero distinti per l'abito giallo del *saṃnyāsīn* (che già al tempo di De Nobili e di Beschi aveva avuto l'approvazione ecclesiastica), il vegetarianesimo e la versatilità nel sanscrito.³⁸ Con le teste rasate, essi sarebbero dovuti andare mendicando per le città, come faceva lo stesso Upādhyāya. Questa specifica vita monastica aveva comunque anche altre austerità e consuetudini. Nel monastero, per esempio, le comodità erano limitate al minimo, e si dormiva sul pavimento senza alcun cuscino. Anche le ore di riposo erano contate, ci si alzava, infatti, alle quattro del mattino, e ci si corica alle dieci di sera. Le giornate erano egualmente scandite in studio, preghiera e meditazione.

Un aspetto sociologicamente interessante di questa organizzazione monastica, era la sua attenzione alla tradizione indiana delle caste. Per esempio, raccolto il cibo, ciascun monaco cucinava il proprio pasto da solo. Brahmabandhav stesso, infatti, sottolineava come nell'osservazione delle caste, nel mangiare e nel bere i monaci del *kāstalika* erano indù.³⁹ A questo riguardo, anzi, affermava che rispetto alla costituzione fisica e mentale i rinuncianti del *maṭha* erano indù, ma per quanto riguardava l'anima immortale erano invece cattolici. Sull'identità culturale del monastero, egli scrisse varie riflessioni nelle quali, in un certo senso, riprendeva un interrogativo generale: se l'istituzione da lui ideata, cioè, non fosse, in fondo, una realtà troppo sbilanciata verso l'induismo.

Dalle riflessioni di Brahmabandhav, tuttavia, pare chiaro che egli, pur restando cattolico, cercava soltanto una inculturazione indiana alla sua fede cattolica. Se Banerjea, da questo punto di vista, aveva creato l'appellativo indù-cristiano, egli lo trasformò con l'aggettivo indù-cattolico. Su questa denominazione, però, non si deve dimenticare, come sottolineò anche Le Saux, che il termine indù in Brahmabandhav ha appunto un significato etnico, non religioso.⁴⁰ Egli, in altri termini, si era semplicemente impegnato affinché in India la Chiesa, e in particolare il monachesimo, spogliandosi della sua "veste" occidentale, potesse diventare veramente indiana.⁴¹

Sotto questo aspetto l'iniziativa monastica di Brahmabandhav aveva una duplice dimensione missionaria: dentro la Chiesa per indianizzarla, e fuori di essa per evangelizzare le genti di questa terra, le quali, in quel periodo, erano oltretutto influenzate da correnti religiose che alteravano lo stesso induismo tradizionale, magari intrecciandolo con un cristianesimo che era un'imitazione snaturata di quello cattolico.

La gestione di questa componente missionaria, tuttavia, egli la rimandava all'autorità dei vescovi, ai quali aveva chiesto di stabilire ed organizzare una Missione centrale di missionari itineranti. Questa avrebbe dovuto incaricarsi di convertire gli indù, ma anche, come si diceva, quello di confutare alcune delle idee religiose particolarmente in voga nella sua epoca, come la teosofia di Annie Besant o le idee di Vivekānanda. Insegnamenti, questi, presenti ancora oggi, e che rappresentano storicamente una delle basi dottrinali di quella corrente culturale che è stata denominata *New age*.

Al progetto missionario e monastico di Upādhyāya, comunque, non era estraneo un certo romantico idealismo. Era previsto, per esempio, che i novizi, dopo aver completato il loro corso di studio, avrebbero dovuto allontanarsi per sei mesi e mendicare di città in città. Solo dopo aver superato questa prova, essi avrebbero potuto ritornare nel monastero centrale ed indossare l'abito color zafferano.

I contrasti con le autorità

³⁷ Cfr. la sintesi dell'articolo riportata in *Ib.*, p. 216.

³⁸ Cfr. *Ib.*, p. 206.

³⁹ Cfr. *Ib.*, p. 209.

⁴⁰ Cfr. H. LE SAUX, *Swami Parama Arubi Anandam (Fr. J. Monchanin 1895-195)*, cit., p. XVII.

⁴¹ Cfr. J. LIPNER, *The life and thought of a revolutionary*, cit., p. 205.

I problemi con le autorità di Brahmabandhav iniziarono quando, nel giugno del 1989, probabilmente a sua insaputa, l'Arcivescovo gesuita Theodore Dalhoff, di Bombay, scrisse al Delegato Apostolico in India, Michael Zaleski, di portare la sua attenzione al progetto monastico di Upādhyāya e chiedendo consigli al riguardo. Questi, che era la massima autorità ecclesiale in India, viene ritratta nei termini di una personalità religiosa profondamente avversa alle culture e alle religioni non cristiane, come in effetti sembra dimostrare la sua *Epistolae ad Missionarios*.⁴² Non sorprende, quindi, che Zaleski si sia opposto al progetto di Brahmabandhav. Egli scrisse quasi immediatamente alla Sacra Congregazione per la Propagazione della Fede, e questo atto innestò tutto una serie di critiche a cui Brahmabandhav cercò di difendersi andando anche a Roma. Sforzi che tuttavia si rivelarono inutili e che alla fine non poterono evitare il fallimento del suo progetto monastico.

L'inno alla Trinità e l'āśram della Trinità

Sebbene il suo programma monastico e missionario fallì, la fede cattolica di Brahmabandhav sembra non essere venuta mai meno. Anche Monchanin e Le Saux, riprendendo il suo inno alla Trinità, hanno infondo voluto dimostrare il carattere sostanzialmente ortodosso della sua opera. Anzi, proprio l'intitolazione del loro āśram alla Trinità e il richiamo costante dei fondatori alla dottrina del *saccidānanda*,⁴³ lascia intendere una continuità implicita con lui e con i suoi progetti.

Il suo inno, da questo punto di vista, è stato canonizzato, potremmo dire, nel Congresso Eucaristico di Bombay del 1965:

«Adoro il Saccidānanda/Essere, Coscienza, Beatitudine./sdegnato dai gaudenti, bramato dai santi, meta suprema./Il Sommo, L'Eterno, L'Oltre ogni oltre./Pienezza indivisa, Vicinissimo, ma Inaccessibile./Triplice in Sé e Unico, pura Coscienza, Mistero./Padre, Fonte di tutto, sovrano Signore, mai nato./Seme senza seme dell'Albero della Vita./Causa di tutto, Sguardo creatore, Provvidenza./Verbo non proferito e infinito/Generato, Figlio dell'Uomo, Glorioso./Immagine del Padre, Pensiero sussistente, Liberatore /Procedente dall'unione dell'Essere e Liberatore della Coscienza./Spirito di santità, pura beatitudine./Purificatore, Inafferrabile, Voce della Voce, Vivificatore»⁴⁴ Di esso, appunto, come già abbiamo detto, lo stesso Monchanin ne rimarcava la sostanziale ortodossia.

I legami tra Śāntivanam e Brahmabandhav

Il legame con la pionieristica iniziativa monastica iniziata da Upādhyāya, sebbene evidente, non è stato, tuttavia, particolarmente celebrato dai fondatori del *Saccidānanda āśram*, almeno nei primissimi periodi. Probabilmente i contrasti dottrinali incontrati dal loro precursore erano ancora troppo recenti, per avviare una fondazione sotto la sua immagine. In *An indian benedictine āśram*, per esempio, scritto nel 1951, all'indomani dell'autorizzazione ricevuta dal Vescovo di Tiruchirapalli, non è menzionata affatto la figura di Brahmabandhav Upādhyāya. Il Vescovo Mendonça, infatti, nella premessa al libro, cita il solo De Nobili.⁴⁵ Tuttavia in *Eremites du Saccidānanda*, testo che sviluppa il precedente, già nel titolo riprende l'inno alla Trinità di Brahmabandhav, e al suo interno i due fondatori lo citano esplicitamente come un loro

⁴² Cfr. *Ib.*, p. 213. Il testo riporta uno stralcio della lettera dove, tra l'altro, si legge: «Ateismo in India, sotto qualunque forma in cui esso appare: induismo, buddhismo, o i culti indefiniti delle tribù aborigene, non sono altro che demonolatria mescolata a feticismo».

⁴³ L'espressione sanscrita è in tutto e per tutto un sinonimo della Trinità, compresa nei termini indiani di *Sat* (essere) *Cit* (coscienza) *Ānanda* (beatitudine). E' questa una definizione del divino abbastanza comune nell'induismo che, comunque, fu centrale in Brahmabandhav, e come tale la si ritrova in Monchanin e, misura anche maggiore in Le Saux.

⁴⁴ La traduzione del testo in italiano lo troviamo nel testo di H. LE SAUX, *Tradizione indù e mistero trinitario*, EMI, Bologna 1989, p. 243. L'inno, come testimonia lo stesso Le Saux che anche in questo testo riporta una breve biografia di Brahmabandhav, venne pubblicato su *Sophia* nel 1894.

⁴⁵ Considerando l'apertura di questo Vescovo, da taluni giudicata stupefacente, sarebbe di un grande interesse storico andare ad indagare se egli avesse conosciuto Brahmabandhav e come considerasse la sua opera.

predecessore.⁴⁶ Non è un caso, quindi, che Julius Lipner, nella sua biografia di Brahmabandhav, abbia iniziato il capitolo dedicato alla sua opera monastica presentato la realizzazione dei due benedettini francesi quasi come se ne fosse uno sviluppo ed una continuazione.

In ultima analisi, quindi, Brahmabandhav Upādhāya è stato, mezzo secolo prima di Monchanin e di Le Saux, il primo monaco cristiano-*saṃnyāsin* indù. Da questo punto di vista, il lignaggio monastico ad un tempo cristiano ed indù inaugurato a *Śāntivanam*, poggia innegabilmente sulla sua coraggiosa ispirazione teologica. E' indubbio, infatti, che i due fondatori, essendo consapevoli delle vicende che hanno coinvolto il loro predecessore, hanno beneficiato delle soluzioni da lui adottate ai problemi tradizionalmente sollevati dal difficile tentativo di coniugare le due diverse consuetudini monastiche, correggendone, nel contempo, gli eccessi o le sconvenienze in cui lui era caduto.

Le difficoltà che i due monaci francesi erano chiamati a superare non erano in nulla diverse da quelle che, una generazione prima, aveva dovuto affrontare Upādhyāya. Non poche, come abbiamo visto, sono infatti le differenze che distinguono la tradizione monastica benedettina da quella del *saṃnyāsin*. Alla stabilità della prima corrisponde, come si diceva, l'ideale itinerante della seconda. La rinuncia del monaco indiano, inoltre, procede da delle premesse escatologiche e metafisiche molto diverse: essa è la logica conseguenza di una visione del cosmo in cui il mondo deve essere abbandonato perché fondamentalmente non reale, nel superamento del quale l'individuo scopre che la divinità non è altro da sé. L'India religiosa sotto questo aspetto, non solo conosce un relativismo di fondo verso riti, dogmi e Nomi divini, ma è in genere fatalmente proiettata verso la realizzazione dell'*advaita*. Il monachesimo indiano, cioè, poggia su di una prospettiva fondamentalmente panteistica, in una direzione diametralmente opposta a quella cristiana, nella quale, invece, il monaco cristiano si consacra ad una Persona concreta storicamente rivelatasi.

Brahmabandhav, quindi, sebbene non abbia potuto dare fondazione concreta al *kāstalika maṭha*, ha avuto il grande merito di affrontare per primo questa difficile dimensione teologica ed evangelizzatrice, lasciando una traccia che ne dimostrava, al di là delle problematichità, la possibilità realizzativa. Si capisce, dunque, alla luce di questi elementi, quanto, la fondazione monastica di Jules Monchanin ed Henri Le Saux, debba a quella di Brahmabandhav Upādhyāya, la cui riscoperta - e in parte riabilitazione - è ad un tempo servizio alla teologia missionaria ed opera di giustizia storica.

⁴⁶ H. LE SAUX – J. MONCHANIN, *Ermite du saccidānanda*, cit., p. 66.