

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Dono e gratuità nella visione hindū: alcune considerazioni in una prospettiva di dialogo cristiano-hindū

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/91618> since

Publisher:

Dell'Orso

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

DONO E GRATUITÀ NELLA VISIONE HINDŪ:
ALCUNE CONSIDERAZIONI IN UNA PROSPETTIVA DI
DIALOGO CRISTIANO-HINDŪ¹

Pinuccia Caracchi

*Sarbasa dāna dīnha saba kāhūm /
jehim pāvā rākhā nahim tāhūm //*
Tutti donavano qualunque cosa
possedessero.
Nessuno teneva per sé ciò che riceveva.
(*Rāmcaritmānas* I, 194, 4)²

L'idilliaca situazione qui descritta da Tulsīdās è quella della città di Ayodhyā durante i festeggiamenti per la nascita di Rāma. La generosità dei suoi abitanti, che condividevano tutti i loro beni, è un'espressione di giubilo e di esultanza che prelude all'avvento del *Rāma-rājya*, l'epoca di giustizia e di pace per eccellenza, nella quale "tutti erano generosi e benefattori verso tutti"³. Come non pensare ad *Atti degli Apostoli* 4, 32-35, dove la comunanza dei beni tra i primi cristiani è, tra le altre cose, il segno della trepidante attesa del Regno. La condivisione dei

¹ Questo saggio prende le mosse da una conferenza da me tenuta in collaborazione con Svaminī Hamsānanda Gīrī nell'ambito della manifestazione di Torino Spiritualità del settembre 2010. Con lei ho condiviso e discusso alcune delle riflessioni che qui sono presentate e a lei va la mia viva riconoscenza.

² Ove non altrimenti indicato, questa e tutte le altre traduzioni sono di chi scrive. Tutte le fonti primarie sono state consultate nelle edizioni citate in bibliografia.

³ *Saba udāra saba para upakārī*, in *Rāmcaritmānas* VII, 22, 4a.

beni appare in entrambi i testi come un segno di concordia e di pace, nonostante le evidenti differenze dei contesti storico-culturali e nonostante il fatto che la loro esegesi rivelerebbe subito profonde differenze di senso. È mia convinzione che tanto la ricerca degli elementi comuni quanto la comprensione e il rispetto delle differenze siano alla base di un serio dialogo interreligioso.

Un celeberrimo verso del *Mahābhārata* (XII, 231, 28) recita:

Nel Satyayuga l'ascesi (*tapas*) è considerata come suprema, nel Tretāyuga la conoscenza (*jñāna*), nello Dvāparayuga supremo è detto il sacrificio (*yajña*) e nel Kaliyuga soltanto il dono (*dāna*).

Il passo – che compare anche in *Manusmṛti* I, 86 e, con poche varianti, in diversi *Purāṇa* e in altri testi sacri⁴ – si basa su un presupposto fondamentale nella visione della soteriologia

⁴ Cfr. per esempio *Liṅgapurāṇa* I, 39, 7 e *Nārada-purāṇa* I, 41, 90, tradotto da S. Piano in *Hinduismo antico – Dalle origini vediche ai Purāṇa*, Progetto editoriale e Introduzione generale di F. Sferra, Mondadori, Milano 2010, p. 1097. In *Vāyupurāṇa* (8, 65-66) l'elenco dei migliori mezzi di salvezza nei quattro *yuga* compare con la variante di *dhyāna*, in luogo di *tapas* per il Kṛtayuga. Tra le varianti esistenti, ve ne sono alcune che per il Kaliyuga sostituiscono il *dāna* con il Nome di Dio e la sua lode (per esempio, *Bhāgavata-purāṇa* XII, 3, 52 e *Rāmcaritmānas* I, 27, 2-3). Per il *dāna* nel Kaliyuga si veda anche *Viṣṇupurāṇa* IV, 24, 88, dove si legge che nel Kaliyuga *dānam eva dharmahetuḥ*.

hindū: non esiste una strada verso la liberazione che sia valida per tutti, ma ogni percorso, ogni *sādhana*, deve essere adeguato alle caratteristiche, alle possibilità e alle capacità del *sādhaka*. Di conseguenza, dal momento che le caratteristiche dell'umanità, considerata nel suo complesso, sono diverse nei diversi *yuga*, secondo un processo di crescente degenerazione, anche i mezzi salvifici devono essere via via più facili e, per l'umanità indebolita e corrotta del Kali-yuga, il percorso di salvezza dev'essere particolarmente agevole, adeguato alle sue limitate potenzialità.⁵ Secondo diverse fonti, tale percorso si basa appunto sul dono.

Assai noto è pure il passo del *Mahābhārata* (XII, 162, 21) che considera il *dāna* come uno dei tre elementi costitutivi del Sanātana-dharma, insieme con la benevolenza (*anugraha*)⁶ e con l'assenza di ostilità in azione, pensiero e parola (*adrohaḥ sarvabhūteṣu karmaṇā manasā girā*), cioè, in sostanza, con

⁵ Da un certo punto di vista, le persone che vivono durante il Kaliyuga risultano favorite: infatti, poiché seguire il *dharma* è molto più difficoltoso, nel Kaliyuga anche solo con un piccolo e breve sforzo si può conseguire un merito ben maggiore di quello che si potrebbe conseguire negli altri tre *yuga* con uno sforzo più lungo e più impegnativo. Cfr., per esempio, *Viṣṇupurāṇa* VI, 2, 18; *Liṅgapurāṇa* I, 40, 45-47; *Bhāgavatapurāṇa* XII, 3, 51-52; *Nāradaipurāṇa* I, 41, 91 (traduzione di S. Piano in *Hinduismo antico*, cit., p. 1097). Nel *Rāmcaritmānas* (VII, 103 ka) Tulsīdās fa l'elogio del Kaliyuga, proprio in considerazione della maggior facilità di salvezza: *kalijuga sama juga āna nahīm...*

⁶ Questo termine di difficile resa, che nel linguaggio teologico indica la grazia divina, ha qui il significato di prendersi cura degli altri, dell'operare per il loro bene, in perfetta linea di continuità con *dāna* e *ahimsā* (il terzo elemento su cui si veda oltre).

l'*ahimsā*. Anche l'autorità della *Śruti* sanziona la centralità del *dāna* nella pratica del *dharma*, laddove nella *Chāndogya-upaniṣad* (II, 23,1) si legge che *dāna*, insieme con *yajña* (sacrificio) e *adhyāya* (studio o lettura dei testi sacri), costituisce la prima delle tre sezioni (*skandha*) del *dharma*.⁷ Il *Bhāgavata-purāṇā* (XII, 3, 18) annovera il *dāna* fra i quattro piedi del *dharma*, insieme con *satya* (veridicità), *dayā* (pietà) e *tapas* (ascesi).⁸ Da un'attenta lettura delle fonti sanscrite e di altri documenti risulta evidente che la pratica del *dāna-dharma*, oltre a educare al superamento dell'egoismo e dell'attaccamento, doveva assolvere a un'importante funzione sociale, stimolando alla condivisione e portando a una redistribuzione delle ricchezze, con alti benefici per l'intera società.

Quest'affermazione sembra contrastare non poco con un'idea un tempo largamente diffusa in Occidente: quella che il valore del dono, della carità, del servizio del prossimo siano assenti nel mondo hindū, o per lo meno molto marginali, per lo più confinati a individui e a istituzioni che hanno subito l'influenza del Cristianesimo. Stupisce riscontrare questa convinzione persino in uno scrittore come Albert Schweitzer, che pure è così pieno di rispetto per il pensiero indiano e per la

⁷ Gli altri due *skandha* sono *tapas* e *brahmacarya* (*Chāndogya-upaniṣad* II, 23, 2).

⁸ I quattro *pada* sono tutti integri e saldi solo nel Satyayuga. Anche il *Rāmcaritmānas* (VII, 103 *kha*) menziona quattro *pada* del *dharma*, fra i quali il *dāna* è quello prevalente nel Kaliyuga.

cultura che lo ha espresso. Nella sua opera sul pensiero indiano egli scrive:

L'idea dell'amore attivo esiste nella coscienza popolare. Ma né il brahmanesimo, né il buddhismo, né l'induismo antico trovano modo di farle posto nella loro dottrina. La negazione del mondo lo impedisce loro. [...] Ma l'attività del tutto individuale, suggerita all'uomo dall'amore che sente nel proprio cuore, è vasta ed importante a tal punto che la negazione del mondo non può ammetterla senza abdicare. Questo spiega il fatto strano che il pensiero dell'India si sia fermato, per tanti secoli, ad un'etica così incompleta.⁹

In altre parole, secondo Schweitzer, nell'etica dell'India antica e, in modo sempre più sfumato, fino alla nascita del “pensiero indiano moderno”, non c'era posto per l'idea di una carità attiva, perché un pensiero mistico che negava la realtà del mondo lo impediva. Nell'etica indiana l'idea si sarebbe sviluppata solo a poco a poco (“attendendo con questo alla

⁹ A. Schweitzer, *I grandi pensatori dell'India*, trad. di A. Olivoni, Astrolabio, Roma 1953, p. 149. L'opera, che fu pubblicata per la prima volta a Monaco nel 1935 col titolo *Die Weltanschauung der Indischen Denken: Mystik und Ethik*, ebbe una grande diffusione e fu tradotta in molte lingue. Già l'anno successivo fu pubblicata a Londra da Hodder and Stoughton (*Indian Thought and its Development*) e a Parigi da Payot (*Les grands penseurs de l'Inde*). Sul tema cfr. anche p. 87, dove la mancata prescrizione di una carità attiva è imputata al Buddhismo (ulteriori riferimenti di pagina nel testo).

negazione del mondo”, p. 149), per la sua naturale presenza nel cuore dell’uomo, e sarebbe poi emersa definitivamente con i grandi pensatori contemporanei, come Tagore, Vivekānanda, il Mahātmā Gāndhī..., perché costoro entrarono “in contatto con l’affermazione europea del mondo e con l’etica cristiana dell’amore” (p. 156). Si badi bene che Schweitzer non nega che l’etica indiana esalti la benevolenza verso tutti gli esseri, ma essa sarebbe finalizzata solo al perfezionamento di chi la pratica, senza concretizzarsi in una “carità attiva” (p. 85), perché lo impedirebbe la “negazione del mondo”. Per inciso, la visione che Schweitzer ha della “negazione del mondo” nella cultura indiana, prendendo come paradigmatici soprattutto la dottrina buddhista e quella di Śāṅkara, è facile da smentire: basti pensare alla letteratura sanscrita del *trivarga*, in particolare a quella relativa a *artha* e a *kāma*, che non si spiegherebbe se non sulla base di una piena considerazione della realtà del mondo.¹⁰ Schweitzer non tiene presente un fatto fondamentale: quello che nell’orizzonte indiano non esistono punti di vista universalmente validi sul piano pratico. Nell’ottica tradizionale, il punto di vista che egli definisce come “la negazione del mondo” è quello del rinunciante (che si tratti del *saṃnyāsin* hindū o del monaco

¹⁰ Sulla letteratura relativa ad *artha* (la sfera della politica e dell’economia) e a *kāma* (quella del piacere erotico) cfr. S. Piano, “La tradizione, la nuova rivelazione e la letteratura scientifica”, in G. Boccali, S. Piano, S. Sani, *Le letterature dell’India*, UTET, Torino 2000, pp. 289-300.

buddhista o jaina), mentre per chi non ha rinunciato al mondo tutti i valori mondani conservano la loro validità, pur nella consapevolezza che si tratta di una validità provvisoria e relativa.¹¹ Śaṅkara stesso nel commento ai *Brahmasūtra* (4, 1, 3) scrive: “Prima del risveglio, dobbiamo ammettere la realtà del mondo”.¹²

Anche se oggi la conoscenza dell’India e del suo pensiero ha fatto grandi progressi rispetto ai tempi del libro di Schweitzer, mi è capitato più di una volta di sentire esprimere opinioni non molto dissimili dalle sue, soprattutto in ambienti cristiani dove esiste la preoccupazione di rivendicare la carità, il servizio e l’aiuto a chi soffre come una specificità del Cristianesimo o dove, in tutta buona fede, questi valori sono ancora considerati come tali.¹³

¹¹ In *op. cit.*, p. 88, parlando del Buddhismo, Schweitzer considera “l’esercizio della carità attiva” da parte dei fedeli laici come una deroga al “principio di non attività”: naturalmente la spiegazione si trova invece nel principio della differenziazione degli *adhikāra*, per cui ai rinuncianti non si addice l’impegno nel mondo, che invece rientra nei doveri del *grhastha*.

¹² Cfr. M. Piantelli, *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda*, Āśram Vidyā, Roma 1998, p. 242.

¹³ Preoccupazioni di questo genere erano comuni soprattutto nei missionari del periodo coloniale. Un valido esempio si può trovare in *India Hindu and India Christian*, un libro scritto dalla Christian Literature Society, risalente alla fine dell’Ottocento e ripubblicato nel 2010 sul sito di Forgotten Books (www.forgottenbooks.org), dove l’Induismo è dipinto in termini particolarmente negativi, come del resto si può già arguire dal sottotitolo (*What Hinduism Has Done for India and What Christianity Would Do for It*). A p. 31, per esempio, si legge: “It is our duty to assist the deserving poor, and God commands us to do it. But much of Hindu charity is given to able-bodied beggars, too lazy to work, and given up to vice. This is not true

Un'altra convinzione assai diffusa è quella che un hindū sia legittimato dalla fede nel *karman* a non aiutare i poveri e i sofferenti: dato che essi hanno meritato la cattiva sorte con le loro azioni passate, meglio consentire loro di espiare fino in fondo il cattivo *karman*, in modo che possano ottenere poi una rinascita migliore. In realtà, se è vero che per chi crede nel *karman* tutto accade conformemente a un'inesorabile legge di causa ed effetto per cui ciascuno merita, nel bene e nel male, la condizione nella quale si trova a vivere, è anche vero che il filo del *karman* lega profondamente tra di loro tutti gli uomini, anzi tutti gli esseri dell'universo. Nell'incessante avvicinarsi delle rinascite, i loro destini s'intrecciano inestricabilmente in una mirabile trama dove ogni singolo elemento è strettamente correlato con tutti gli altri: dunque, gli esseri che scorrono nel grande fiume del *samsāra* dipendono tutti l'uno dall'altro, così come dipendono da ogni altro elemento dell'universo, essendo parte del suo incessante fluire. Facendo ricorso a una ben nota terminologia buddhista, tutti gli esseri sono "interdipendenti".¹⁴

charity, but the encouragement of wickedness". Cfr. anche pp. 11, 13, 44, 48. Per altro, non tutti i missionari avevano uno sguardo così miope. Ha un tono ben diverso il capitoletto sulla carità degli hindū in un libro dello stesso periodo scritto dal Reverendo W. J. Wilkins: *Modern Hinduism Being An Account of The Religion and Life of the Hindus in Northern India*, Scribner, Welford & Co., New York 1887, pp. 416-417 (consultabile sul sito: http://openlibrary.org/books/OL6906966M/Modern_Hinduism).

¹⁴ La nozione d'interdipendenza riveste una particolare importanza nel Buddhismo Mahāyāna, ma non è certo estranea alla visione hindū della società e dell'universo. Sul tema cfr. W. Halbfass, *Tradition and Reflection* –

alla luce di questa consapevolezza, nessuno può dirsi davvero estraneo alla sofferenza o alla fame altrui. Inoltre il dono, la carità, il servizio sono considerati un potente mezzo per migliorare il proprio *karman*!

Non si può certo negare che oggi le grandi istituzioni caritative presenti sul suolo indiano, siano per la grande maggioranza di matrice cristiana, anche per ragioni storiche che sarebbe lungo analizzare, ma diverse testimonianze ci parlano di un'India antica dove le istituzioni di pubblica utilità erano presenti in gran numero, finanziate non solo dai sovrani, ma anche da privati cittadini che devolvevano per il bene comune gran parte delle loro sostanze.¹⁵ Anche per quanto riguarda la società indiana contemporanea, solo un viaggiatore distratto potrebbe non accorgersi di quanto la pratica del dono – che è comunque un'espressione di “carità attiva”, per usare le parole di Schweitzer – sia viva e diffusa, anche se, per lo più, in forme spontanee e non organizzate. In India ci sono ancora milioni di *sādhu* che vivono questuando ogni giorno il proprio cibo, senza

Exploration in Indian Thought, Sri Satguru Publications, Delhi 1992 (I ed. 1991), pp. 386-390.

¹⁵ È questa la pratica del così detto *pūrta-dharma*, su cui cfr. P. V. Kane, *History of Dharmasāstra*, 5 voll., Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1968-1977 (II ed.), vol. II, pt. II, cap. XXVI, soprattutto pp. 889-893 e pp. 914-916, e vol. V, pt. II, pp. 947-950. Cfr. anche P. Caracchi, “*Sevā* nella cultura indiana da Rāmānuja a Premcand”, in Premcand, *Sevā-mārg*, traduzione dalla lingua hindī con un saggio introduttivo di P. Caracchi, A Oriente!, Milano 2008, pp. 40-41.

contare le folte schiere di poveri che vivono esclusivamente di carità. Spesso, specialmente in occasione delle grandi feste religiose, davanti ai templi principali e lungo le sponde dei fiumi durante il rito del bagno sacro mattutino siedono lunghe file di poveri, ciechi, storpi, lebbrosi... in attesa dell'obolo dei fedeli, perché il dono è il necessario completamento di molti riti. In queste occasioni, ci sono addirittura persone addette a cambiare le banconote in monetine in modo che ciascun fedele possa donare a più questuanti.

Se poi noi prendiamo in considerazione la società hindū antica e tradizionale, possiamo dire che dono, carità, beneficenza erano attività in qualche modo istituzionalizzate; esse costituivano addirittura il cardine su cui si reggeva una cospicua parte della società, dato che diversi suoi settori vivevano esclusivamente di beneficenza, di *dāna*. Nello schema tradizionale dei quattro stadi della vita (*āśrama*), gli unici a cui compete il *dharma* di produrre ricchezza, o in qualunque modo, di guadagnarla, di accumularla e di conservarla sono i *gṛhastha*, coloro che “stanno in casa” (per giunta con forti limitazioni per quanto riguarda i *gṛhastha* brahmani¹⁶). Dunque, coloro che si

¹⁶ L'ideale di vita brahmanico, come viene delineato nelle Scritture e nei testi di *dharma*, era quello di un'estrema sobrietà, con l'esplicito divieto di accumulare beni materiali che non fossero quelli sufficienti per compiere i riti prescritti e per mantenere se stessi e la propria famiglia. Il limite che pone il *Mahābhārata* per le ricchezze che un brahmano può accumulare è quello del necessario per sostenere la propria famiglia per tre anni, superato il quale

trovano negli altri tre stadi – *brahmacārin*, *vānaprastha* e *saṃnyāsin* –, oltre naturalmente a poveri e disabili di vario genere e tipo, vivono di fatto del lavoro e della beneficenza dei *grhastha*, anche perché all’*adhikāra* di produrre ricchezza s’accompagna quello di dividerla e di distribuirla.¹⁷ La *Yama-smṛti* afferma che il dono è la principale caratteristica del *grhastha*, così come la pace interiore è propria del *saṃnyāsin*, le restrizioni nel cibo sono proprie del *vānaprastha* e il servizio è proprio del *brahmacārin*.¹⁸ Un aspetto che viene particolarmente sottolineato nelle Scritture è quello della condivisione del cibo:

egli deve utilizzare la ricchezza sovrabbondante per la celebrazione di un sacrificio. Altri testi sono ben più restrittivi in materia. Sul tema cfr. P. V. Kane, *op. cit.*, vol. II, pt. I, pp. 110-111. Si ricordi inoltre che le attività di un brahmano erano soprattutto quelle legate alla celebrazione dei riti e all’insegnamento (pur con tutte le concessioni di cui parla Kane, *ibidem*, pp. 122-124) e che anche l’accettazione di doni e di elargizioni era per un brahmano regolamentata da norme molto restrittive. Sulle regole di vita dei brahmani si veda *ibidem* pp. 105-154. Alle regole di condotta dei brahmani è particolarmente dedicato il IV capitolo della *Manusmṛti*.

¹⁷ Una questione interessante potrebbe essere se l’*adhikāra* del *dāna* competa anche agli *śūdra*, che, non essendo tenuti all’osservanza dei quattro *āśrama*, a rigore non potrebbero neppure essere considerati come *grhastha*. Di certo nella *Chāndogya-upaniṣad* (IV, I) si parla di un ricchissimo *śūdra*, di nome Jānaśruti, che faceva grandi elargizioni di denaro e che si dedicava a molte opere benefiche. Il fatto che nei *dharma-śāstra* si stabilisca che in caso di necessità un brahmano possa ricevere doni da chiunque, anche da uno *śūdra* (cfr. P. V. Kane, *op. cit.*, vol. II, pt I, p. 112), proverebbe che anche agli *śūdra* compete il *dāna-dharma*. D’altra parte testi come *Mānasmṛti* I, 88-91, dove il *dāna* è menzionato solo per le prime tre categorie sociali, sembrerebbero escluderlo. Di questo avviso è P. J. Rolnick, *Charity, Trusteeship and Social Change in India*, in “World Politics”, vol. 14, 3, 1962, p. 441, che annovera gli *śūdra* nella categoria di coloro che possono soltanto ricevere. Secondo Kane, invece, anche le donne e gli *śūdra* possono donare (cfr. *op. cit.*, vol. II, pt. II, p. 845).

¹⁸ Citata da P. V. Kane, in *op. cit.*, vol. II, pt. II, p. 837.

chi mangia senza aver prima condiviso il proprio cibo, chi cucina solo per se stesso “si ciba solo di peccato”¹⁹, mentre, secondo lo *Śivapurāṇa*, chi dona il cibo dona la vita, poiché l’universo intero è sostenuto dal cibo.²⁰

Come il *dharma* del *grhastha* è quello di donare, così quello del *brahmacārin* e del *saṃnyāsin* è quello di questuare. È importante sottolineare che la tradizione hindū riconosce tanta dignità al *dāna* quanto alla questua (*bhīkṣā*), annoverata da Manu fra i dieci modi leciti per procurarsi da vivere (X,116). Se per il capo famiglia donare è un dovere ed è fonte di merito, per coloro che vivono negli altri tre stadi della vita, ma soprattutto per i *brahmacārin* e i *saṃnyāsin*, è un dovere ben preciso questuare il proprio cibo. Ne consegue che la questua è un atto del tutto scevro da quegli aspetti umilianti che ci sono ben noti, anche perché il questuante è consapevole del fatto che sta offrendo a chi dona l’occasione per lucrare dei meriti: in qualche

¹⁹ L’espressione compare, per esempio, in *Bhagavad-gītā* III, 13 e in *Manusmṛti* III, 118 (si veda anche 113-117). In *Śivapurāṇa, Umāsaṃhitā*, X, 48-49 si minacciano tremende pene infernali per colui che così si comporta; si dice anche che se un ospite se ne va da una casa senza esser stato saziato dal *grhastha* si porta via tutti i suoi meriti (il suo *puṇya*) e gli lascia tutte le sue cattive azioni. Per la citazione di altri significativi passi sul tema cfr. S. Piano, “Il cibo nella tradizione hindū”, in *Le tradizioni religiose dell’Asia – Quaderni “Ecumenismo e Dialogo”* 9, a cura di S. Rosso, E. Turco, G. Ceronetti, Commissione Interregionale per l’Ecumenismo e il Dialogo Piemonte-Valle D’Aosta, Torino 2005, p. 212.

²⁰ Cfr. *Śivapurāṇa, Umāsaṃhitā*, XI, 25 (*annadaḥ prānadaḥ proktaḥ*) e 30 (*annena dhāryate sarvaṃ viśvaṃ jagad idaṃ*). Il titolo di questo *adhyāya* è *anna-dāna-māhātmya*, ma al dono del cibo e alla sua glorificazione sono dedicati specialmente gli *śloka* 17-52.

modo lo scambio è, dunque, reciproco. Numerose sono le prescrizioni che regolamentano la *bhīkṣā*. Al *brahmacārin*, per esempio, Manu prescrive che mendichi quotidianamente il proprio cibo in più case, precisando che il nutrirsi di cibo mendicato ha per lui lo stesso valore del digiuno (*Manusmṛti* II, 188). La questua può avere inizio dalla propria casa, ma deve continuare poi nelle altre case del villaggio; il cibo ricevuto va consegnato al Guru e viene poi condiviso con gli altri discepoli.²¹ Si noti come il *brahmacārin* non questua per sé soltanto e che, dunque, durante il suo discepolato egli viene quotidianamente educato alla condivisione. Degna di nota è anche una norma della *Manusmṛti* (II, 187), secondo la quale se un *brahmacārin* omette di andare alla questua per sette giorni, pur non essendo ammalato, la sua colpa è così grave da richiedere un'espiazione.

Se la *bhīkṣā* è oggetto di una cospicua serie di prescrizioni, molte di più sono quelle riferite al *dāna*, la cui importanza nell'etica hindū è testimoniata anche dalla grande quantità di letteratura esistente sull'argomento. Al *dāna-dharma* sono dedicate non soltanto ampie sezioni del *Mahābhārata*²²,

²¹ Per un'esauriente presentazione di tutte le prescrizioni riguardanti la *bhīkṣā* del *brahmacārin* cfr. P. V. Kane, *op. cit.*, vol. II, pt. I, pp. 308-312.

²² Si tratta degli insegnamenti relativi al *dāna-dharma* impartiti a Yudhiṣṭhira da Bhīṣma giacente sul letto di frecce. Il tema del *dāna* è trattato soprattutto negli *adhyāya* 57-85 dell'*Anuśāsanaparvan*, ma è considerato così importante che l'intera prima sezione dell'*Anuśāsanaparvan*, che consta di

dei *Purāṇa*²³ e dei *dharma-śāstra*, ma addirittura dei veri e propri trattati specifici.²⁴ Secondo la tipica attitudine indiana all'analisi e alla catalogazione, il dono viene sviscerato in ogni suo aspetto: il donatore e il suo atteggiamento interiore, l'oggetto donato, il modo, il tempo e il luogo per donare. In altre parole, ci sono norme che stabiliscono chi può donare, a chi si può donare, quando, dove e che cosa donare, in che modo, con quale atteggiamento interiore, quando e da chi sia lecito accettare doni. Si stabiliscono inoltre quali siano i doni migliori, il merito legato ai diversi tipi di dono e il loro diverso valore espiatorio, la pericolosità insita nell'accettare un dono da un donatore non degno (in termini di debito karmico), la colpa in cui incorre chi, avendone la possibilità, non dona e così via... Per quanto riguarda il merito religioso, anch'esso varia non solo in base al tipo di dono, ma anche a seconda di colui che lo riceve, a seconda dell'atteggiamento interiore di colui che dona e delle sue disponibilità economiche (il dono è più meritorio per chi meno possiede). Si arriva a prendere in considerazione anche

166 *adhyāya*, prende il titolo di *Dānadharmaparvan*. I capitoli espressamente dedicati al dono vi occupano una posizione centrale. Sul contenuto del *Dānadharmaparvan* cfr. S. Piano, "La tradizione, la nuova rivelazione e la letteratura scientifica", *cit.*, p. 199.

²³ Oltre alle tre indicate da P. V. Kane, in *op. cit.*, vol II, pt. II, p. 841, un'altra importante sezione purāṇica sul *dāna* si trova in *Bhāviṣyapurāṇa* V, 148-204.

²⁴ Cfr. P. V. Kane, *op. cit.*, vol. II, pt. II, p. 841, dove ne sono enumerati alcuni fra i più importanti.

il modo in cui è stata guadagnato ciò che viene donato, che non deve essere frutto di guadagno illecito. Poiché lo scopo di questo saggio non è analizzare il *dāna-dharma* in tutti i suoi molteplici aspetti, ma di riflettere sul suo significato e sul rapporto tra dono e gratuità, rimando per approfondimenti alla magistrale opera del Kane (*History of Dharmaśāstra*), che fornisce un'ampia trattazione, rigorosamente basata sulle fonti, di tutti i temi che sono stati qui soltanto brevemente accennati e di altri ancora.²⁵

Mi soffermerò invece su alcuni aspetti del *dāna-dharma* che sono più lontani dalla concezione della carità cristiana o che tali possano apparire. Mentre il cristiano dovrebbe, almeno idealmente, vedere il Cristo in ogni fratello, soprattutto nel povero e nel sofferente, indipendentemente dalla sua posizione sociale e dalle sue doti morali, nella prospettiva hindū questi elementi fanno una notevole differenza, almeno dal punto di vista del merito che deriva dal dono, tanto è vero che il destinatario ideale di un dono è il brahmano saggio e dalla condotta irreprensibile. In altre parole, il merito del dono è proporzionale alla statura morale del ricevente (*pātra*) e alla sua posizione sociale (che, ricordiamolo, nella società tradizionale

²⁵ Al tema del *dāna* è espressamente dedicato il cap XXV del II vol. (pt. II, pp. 837-888), ma cfr. anche vol. II, pt. I, pp. 110-118, vol. III, pp. 471-475, vol. IV, pp. 51-52; vol. V, pt. II, pp. 934-938 e 947-949.

hindū non coincide con la posizione economica).²⁶ Per contro, ci sono anche norme che stabiliscono che un dono, se fatto senza essere richiesto o se fatto per compassione, può essere diretto a qualunque ricevente, indipendentemente dalla sua casta e persino indipendentemente dalle cattive azioni che il ricevente può aver commesso.²⁷ Nel complesso, sembrano invece essere più severe le prescrizioni sulla necessità di non donare a persone che ne siano moralmente o spiritualmente indegne, specialmente se si tratta di brahmani, dato che la loro condotta dovrebbe essere esemplare sopra ogni altra (es. *Manusmṛti*, IV, 192-198). Dunque i brahmani, pur essendo i destinatari ideali della carità hindū, sono anche i meno indicati, se sono avidi, corrotti, se la loro condotta è indegna della loro posizione sociale.

S'impongono qui alcune necessarie precisazioni. Anzitutto la considerazione dell'"indegnità" del ricevente deve rispondere a criteri, in qualche modo, oggettivi che nulla hanno a che fare con un eventuale rapporto di inimicizia col donatore, anzi, l'aiuto prestato a un nemico in necessità, che chieda

²⁶ I brahmani si trovano infatti al vertice della scala sociale, anche se, come s'è detto, il loro stile di vita doveva essere improntato a grande sobrietà (cfr. nota 16 *supra*). La produzione di ricchezza era propria soprattutto della terza categoria sociale, quella dei *vaiśya*, e non è forse un caso che ancor oggi siano *vaiśya* alcune tra le più ricche famiglie indiane (per esempio quella dei Birla).

²⁷ Cfr. P. V. Kane, *op. cit.*, vol. I, pt. I, pp. 114 e 116.

soccorso, è considerato altamente meritevole.²⁸ Inoltre, il senso delle norme che stabiliscono la necessità di donare solo a un ricevente che ne sia moralmente degno trova giustificazione nelle possibili conseguenze del dono: un ricevente indegno potrebbe far cattivo uso di ciò che gli viene donato e, in tal caso, le nefaste conseguenze del suo operato avrebbero una ricaduta negativa anche sul *karman* del donatore, che ne diverrebbe corresponsabile. È esemplificativo l'apologo, raccontato da Rāmakṛṣṇa, del macellaio che conduce una vacca al macello. Stremato dal viaggio, il macellaio si ferma in un villaggio dove viene rifocillato; può così raggiungere la sua meta e uccidere la vacca, ma una parte della responsabilità per il suo grave peccato ricadrà su chi gli ha donato il cibo, consentendogli di proseguire il viaggio.²⁹

In *Mahābhārata* XIII, 59 (specialmente vv. 13-23) è delineato il profilo del destinatario ideale di un dono: si tratta dello *dvija* saggio e dedito all'asceti, che nulla desidera, che ha superato gli attaccamenti mondani, che sa vivere parcamente accontentandosi di ciò che ha in sorte, la cui mente è esente da avidità e da ira. Da lui il donatore non deve aspettarsi riconoscenza o una particolare considerazione, anzi deve in

²⁸ Cfr. *Mahābhārata*, *Anuśāsanaparvan*, 59, 10: *amitram api ced dīnaṃ śaraṇaiṣiṇamāgatam / vyasane yo'nugṛhvāti sa vai puruṣasattamaḥ*// .

²⁹ Cfr. *L'enseignement de Rāmakṛṣṇa*. Paroles groupées et annotées par Jean Herbert, Albin Michel, Paris 1972 (I ed. 1949), p. 193.

aggiunta riverirlo e considerarlo come un figlio.³⁰ In pratica, per il principio secondo il quale quanto più alta è la statura morale e spirituale del ricevente tanto più grande è la ricompensa karmica per il dono (es. *Manusmṛti* VII, 85-86), nel caso di un ricevente molto elevato interiormente lo scambio tra donatore e ricevente è a tutto vantaggio del donatore, che col suo dono acquisisce una grande quantità di meriti. Il donatore offre beni materiali e corruttibili, ma, in termini di merito, ne ricava benefici che lo seguiranno anche dopo la morte, perché il dono, fatto con fede (*śraddhā*) e utilizzando ricchezze correttamente guadagnate, diventa *akṣaya*, incorruttibile (*Manusmṛti* IV, 226). Con le parole del *Padmāvat* di Jayasī, “il dono ha valore in questo mondo e nell’altro, perché lì si riprende quello che qui si è regalato”.³¹

L’insistenza dei testi sul merito prodotto dal dono pone il problema del rapporto tra dono e gratuità. In realtà non mancano

³⁰ Il donatore in questione è, nella fattispecie, il re è Yudhiṣṭhira, a cui sono rivolti gli insegnamenti di Bhīṣma (cfr. nota 22 *supra*). Il re nella visione hindū ha un’*adhikāra* speciale sul dono, è anzi il donatore per eccellenza. È interessante osservare che Bhīṣma mette in guardia Yudhiṣṭhira sul fatto che persone del genere possono essere per lui come serpenti velenosi (XIII, 59, 14). L’allusione, evidentemente, non può essere alla loro malvagità (non avrebbe senso!), ma al dovere del re di nutrirli, di proteggerli, di onorarli in ogni modo: è il mancato compimento di questo dovere ad essere mortalmente pericoloso per il re! È questa una delle tante espressioni di una mentalità che colloca la dignità spirituale al di sopra di ogni altra, anche di quella regale, per cui persino il re è al servizio del brahmano (purché si comporti come tale!).

³¹ Cfr. M. M. Jayasi, *Il poema della donna di loto (Padmāvat)*, a cura di G. Milanetti, Marsilio, Venezia 1995, XIII, 6, p. 138.

passi che esaltano il valore del dono disinteressato, fatto senza il desiderio di apparire e con *śraddhā*, elargito senza nessuna considerazione di sé, al punto che il donatore neppure pensa di aver donato.³² Tuttavia, leggendo brani come *Manusmṛti* IV, 229-233³³, che contengono lunghi elenchi delle ricompense previste per i diversi tipi di doni, se ne può ricavare l'impressione che la dimensione retributiva del dono vada a tutto detrimento della sua gratuità³⁴, dato che, come si legge nel *Mahābhārata*, “donando uno aumenta le proprie sostanze” (XIII, 57, 12). Anche il *dāna* compiuto con intento espiatorio, per bruciare il proprio *karman*³⁵, è in fondo, suscettibile di questo tipo di lettura. Dunque se beneficiando gli altri, un donatore cerca in realtà il proprio stesso bene, il dono potrebbe essere una forma mascherata di egoismo e, addirittura, di

³² Cfr. *Mahābhārata, Anuśāsanaparvan*, 59,4: *dattaṃ manyeta yad dattvā tad dānaṃ śreṣṭham ucyate* / Sul dono fatto con *śraddhā* e nella consapevolezza che si sta soltanto compiendo il proprio dovere, cfr. anche *ibidem*, v. 16. Classificando i *dāna* in base ai *guṇa*, la *Bhagavad-gītā* (in 17, 20) considera sattvico quello fatto “senza aspettarsi nulla in cambio, col solo pensiero ‘Si deve donare’”. Traduzione di S. Piano in *Bhagavad-gītā (Il canto del glorioso Signore)*, Cinisello Balsamo, San Paolo 1994, p. 260.

³³ Dello stesso tenore sono, per esempio, *Śivapurāṇa, Umāsaṃhitā* XI, 4-16, *Garuḍapurāṇa* I, 51, 20-27 e il brano di *Nārada-purāṇa* 2, 41, 44-72 tradotto da S. Piano in *Hinduismo antico, cit.*, pp. 1420-1422.

³⁴ Per esempio, A. Schweitzer, in *op. cit.*, p. 87 considera “urtante” l'insistenza sulla ricompensa per la beneficenza riscontrata nel canone buddhista, dove compaiono diversi passi del genere di quelli sopra citati.

³⁵ Il *dāna* (se fatto con *śraddhā*) è definito *paramāṃ pāvanaṃ* in *Mahābhārata, Anuśāsanaparvan*, 61,7. Cfr. anche *Manusmṛti* XI, 228. Sul dono compiuto con intento di espiazione cfr. P. V. Kane, *op. cit.*, vol. IV, pp. 51-52.

avidità, mirato com'è ad ottenere benefici per sé in questa e nelle vite future. Non c'è dubbio che questa possibilità teorica abbia avuto e abbia un riscontro molto concreto nella comune pratica hindū del *dāna*, dando persino luogo a deprecabili esagerazioni e storture, come si può dedurre dalla lettura di certi energici avvertimenti che si trovano nei testi:

Colui che è capace di donare agli altri
mentre i suoi vivono miseramente è
un'immagine contraffatta del *dharmā*; a
tutta prima sembra miele, ma ha il gusto
del veleno.
Tutto ciò che un uomo compie in vista
dell'aldilà a danno di coloro che da lui
dipendono gli reca infelicità, sia da vivo,
sia da morto.³⁶

È chiaro che tutto questo nulla a che fare con una dimensione di genuina gratuità, che tenga in considerazione solo il bene dell'altro o il dovere di donare! Tuttavia sarebbe errato dedurre che non esista gratuità o vero altruismo nella carità hindū, a prescindere poi dal fatto che, anche se compiuto in vista

³⁶ *Manusmṛti* XI, 9-10. Altre fonti sul tema sono citate da P. V. Kane, in *op. cit.*, vol. II, pt. II, pp. 850-851 e vol. III, p. 472. Di esagerazioni nella pratica del dono e della beneficenza nel contesto dell'antica società tamil dà notizia E. Panattoni, in *I Dieci Canti* (Pattuppāṭṭu), a cura di E. Panattoni, tomo II, Ariete, Milano 1997, "Postilla", pp. 143-144. I gesti di esagerata liberalità di cui parla Panattoni non sembrano ispirati dal desiderio di lucrare meriti per le vite future, ma da quello di conquistarsi fama e ammirazione nel presente. In ogni caso sono una prova della grande considerazione in cui era tenuto il dono anche nel mondo tamil.

della retribuzione karmica, l'ideale del *dāna* esplica comunque l'importante funzione di educare alla condivisione. Ancor più sarebbe scorretto basarsi soltanto su quelle fonti che enumerano i meriti che si conseguono con i diversi tipi di dono per confrontare il *dāna-dharma* con la carità cristiana, considerata per giunta nella sua forma più alta, cioè quella che mira unicamente a servire il Cristo nei fratelli poveri e sofferenti, nel totale oblio di sé. A ben considerare, anche in ambito cristiano non è facile trovare chi viva la carità in una siffatta dimensione di vero disinteresse e di pura gratuità³⁷; inoltre, anche in testi cristiani ricorre l'idea che l'uomo porta con sé solo ciò che ha donato, lasciando spazio, di fatto, alla possibilità di agire in vista del merito religioso, seppur diversamente inteso. In altre parole, non è corretto comparare due elementi tra loro disomogenei: il più alto ideale cristiano andrebbe messo a confronto col più alto ideale hindū! Ora, in ambito hindū, la vera gratuità si raggiunge solo uscendo dalla logica del *karman*: solo allora il dono, come ogni altra azione, diventa all'insegna di una vera gratuità.

³⁷ È interessante trovare un'osservazione di questo tipo nella già citata opera del missionario inglese W. J. Wilkins, operante in India nella seconda metà del XIX secolo. Dopo aver parlato con ammirazione della capacità degli hindū di donare e di prendersi cura dei poveri, egli scrive: "Of course it may be said that this is a form of barter; the people give these saints in order to gain credit for their gifts in heaven. Were the same tests applied to the gifts of Christians, would all the apparent charity to found real – *i. e.*, gifts bestowed simply because of love to the Saviour and to those for whom He has taught His people to care?" (p. 417).

Per definizione, l'unica persona che si sottrae alla logica del *karman* è il *saṃnyāsin*, che si è liberato da ogni attaccamento all'io e che, non avendo più scopi da perseguire né in questa vita né in un'altra, agisce nella gratuità più pura, senza alcuna traccia di egoismo. Non per nulla, è del *saṃnyāsin* il dono che fra tutti è considerato il più sublime: l'*abhaya-dāna*.³⁸ Il *saṃnyāsin* può fare il dono del non-timore a tutti gli esseri perché non ha più alcun motivo per anteporre se stesso agli altri o per cercare il proprio benessere a scapito di quello altrui, dato che dovunque e in chiunque egli vede soltanto l'*ātman*. Divenuto incapace di nuocere, egli è colui in cui tutti gli esseri possono trovare rifugio (*śaraṇyaḥ sarvabhūtānaṃ*).³⁹

Dobbiamo allora concludere che l'unico dono davvero gratuito è quello di chi non ha alcun bene materiale da donare, di colui che vive “come lo spazio, libero da ogni attaccamento, senza aver nulla da considerare suo, vagando solitario e in pace”?⁴⁰ Non è così! Esiste una dimensione del *saṃnyāsa*, cioè della rinuncia, anche per l'uomo comune, che non ha rinunciato

³⁸ Cfr. *Mahābhārata*, *Śāntiparvan* 245, 26: *dānaṃ hi bhūtābhaya dakṣiṇāyāḥ sarvāṇi dānānyadhitiṣṭatīha*. Cfr. anche *ibidem*, v. 14.

³⁹ *Ibidem* v. 20. Cfr. anche vv. 5 e 16 ss. L'intero *adhyāya* è dedicato alla figura del *saṃnyāsin*. Significativamente nell'iconografia il gesto dell'*abhaya-dāna* corrisponde alla funzione divina di proteggere l'universo. Sul tema cfr. le note all'*Īśvaragītā* di M. Piantelli, in *Hinduismo antico*, cit., p. 1347 e P. Caracchi, *Rāmānanda e lo yoga dei sant*, con una traduzione dei canti hindī in collaborazione con Shukdev Singh, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1999, p. 101.

⁴⁰ *Ibidem*, v. 22.

al mondo ma che vive e s’impegna nel mondo, esiste una dimensione di gratuità alla portata di tutti: la via per attingerla è quella del *niṣkāma-karman*, o del *karma-yoga*, insegnata da Kṛṣṇa nella *Bhagavad-gītā*. Questa via spezza la logica retributiva del *karman* perché colui che la percorre – il *karma-yogin* – s’impegna ad agire con distacco, solo per compiere il proprio dovere, senza desiderare il successo e senza neppure mirare al merito che può derivare da una buona azione, cioè, tecnicamente, senza desiderare di ricavarne un “frutto” (*phala*). Poiché non è l’azione in sé e per sé a produrre frutti karmici, ma sono il desiderio che la ispira e l’attaccamento che l’accompagna, l’agire del *karma-yogin*, essendo privo di desiderio e di attaccamento, si sottrae alla legge del *karman*. La sua azione totalmente disinteressata, compiuta solo per adempiere al proprio dovere, è equiparata all’azione sacrificale in cui ciò che viene sacrificato è appunto il “frutto”, sia in termini di attaccamento al successo dell’azione, sia in termini di retribuzione karmica.⁴¹ Per il *karma-yogin* non solo il dono, ma qualunque azione è un atto sacrificale, gratuito e puro. Egli può dire con le parole di Yudhiṣṭhira: “Io non agisco ponendomi

⁴¹ Sul *karma-yoga* si vedano soprattutto i seguenti passi della *Bhagavad-gītā*: III, 9, 19, 22-30; IV, 19-23; VI, 1; XVIII, 5-6.

come scopo i frutti del *dharma*. Io dono perché bisogna donare, sacrifico perché bisogna sacrificare”.⁴²

Poiché il sacrificio del frutto dell’azione va offerto a Dio in un atto di devoto amore, si può dire che il *karma-yoga* trova il suo naturale compimento nella *bhakti*. Nella pratica del *karma-yoga*, ogni azione del *bhakta* diventa un dono fatto a Dio dei propri desideri, dei propri attaccamenti, delle proprie aspettative, del proprio stesso io (*Bhagavad-gītā* IX, 27-34 e XVIII, 57-58 e 64-66). Così colui che percorre questo cammino si svuota sempre più di se stesso e lascia un posto sempre maggiore a Dio o, in altri termini, lascia emergere dalle profondità di se stesso la propria vera natura, che è una natura divina. Anche il suo agire assomiglia sempre di più all’agire divino fino al punto in cui egli impara ad agire come Dio stesso, cioè solo per ciò che, in termini tecnici, si chiama *lokasaṃgraha*, il bene di tutti gli esseri.⁴³ Secondo le parole di Tulsīdās, persino l’amore di un padre e di una madre non è privo di interesse egoistico; due solamente agiscono per il bene del mondo senza uno scopo personale: il Signore e il suo servo.⁴⁴ L’amore del *bhakta* è espressione di vera e assoluta gratuità perché, non operando più

⁴² *Mahābhārata* III, 31, 2-4, tradotto da A. Pelissero in *Hinduismo antico*, cit., p. 555.

⁴³ Cfr. *Bhagavad-gītā* III, 22-25 e 13-14. Sull’azione del *bhakta* in conformità con l’agire divino e per *lokasaṃgraha* cfr. anche *Bhāgavatapurāṇa* X, 80, 30.

⁴⁴ *Hetu rahita jaga juga upakārī / tumha tumhāra sevaka asurārī//*, in *Rāmcaritmānas* VII, 47, 3ab.

sotto la spinta dell'interesse personale e avendo completamente uniformato la propria volontà alla volontà divina, egli partecipa consapevolmente alla *līlā* divina⁴⁵, privo di scopi, di speranze, di paure... Egli gioca con leggerezza la sua vita in conformità col disegno del Giocatore cosmico a cui ha donato tutto se stesso, ma donandosi a Dio egli si dona anche a tutti gli esseri, poiché in tutti egli non vede altro che l'Amato divino:

Quello *yogin* che partecipa di me
che sono in tutti gli esseri,
dimorando in questa unità,
in qualunque modo egli viva, vive in me.

Colui che giudica il piacere e la
sofferenza
che si manifestano in tutti gli esseri
con lo stesso metro che userebbe per se
stesso, o Arjuna,
quello *yogin* è considerato perfetto.⁴⁶

⁴⁵ Nella dottrina della *līlā*, che è comune a diverse teologie hindū, l'idea di gratuità raggiunge la sua formulazione più alta. Tale dottrina considera l'agire divino paragonabile a un gioco, libero e immotivato come quello dei bambini, proprio in ragione della sua assoluta gratuità. Postulare in Dio una motivazione o uno scopo esterno a Lui sarebbe infatti incompatibile con la sua perfezione. Sulla nozione di *līlā* e, in particolare, su *līlā* e *karma-yoga*, cfr. A. Pelissero, *Il riso e la pula – Vie di salvezza nello śivaismo del Kaśmīr*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1998, pp. 45-47. Pure nel pensiero cristiano è presente l'idea della gratuità dell'agire divino: si pensi al celebre detto che Dio è “*Bonum diffusivum sui*” (attribuito a Dionigi l'Areopagita, ma ripreso anche da teologi come S. Bonaventura e S. Tommaso d'Aquino).

⁴⁶ *Bhagavad-gītā* VI, 31, 32. La traduzione è di S. Piano in *Bhagavad-gītā*, *cit.*, pp. 160-161.

La via del *karma-yoga* rappresenta un irrompere della spiritualità del rinunciante nella morale dell'uomo comune e nella sua vita di tutti i giorni, con l'effetto di sottrarla alla logica retributiva e di aprirla a una gratuità intessuta di distacco. In tale prospettiva anche la carità acquista un ben diverso significato e presenta molti punti in comune con la carità cristiana, intesa nel significato più alto, di cui s'è detto dianzi. Sia il *bhakta* hindū, sia il fedele cristiano aiutano e soccorrono il povero e il sofferente riconoscendo in lui la presenza divina.⁴⁷ E come il cristiano imita l'amore del Cristo in un'intima e profonda unione con Lui, così il *bhakta* imita l'agire divino, o più ancora lascia che sia l'Amato divino ad agire in lui, a giocare la sua inconcepibile *līlā* in lui e attraverso di lui. Ciò che lo rende possibile è il dono totale e incondizionato di sé a Dio annullandosi al punto da diventare puro strumento della sua grazia. Le analogie sono evidenti, tuttavia, come sempre nell'ambito del dialogo interreligioso, occorre non fare di ogni erba un fascio: la concezione hindū e quella cristiana della carità conservano alcune irriducibili peculiarità⁴⁸ dovute in special

⁴⁷ Cfr. P. Caracchi, "Sevā nella cultura indiana da Rāmānuja a Premcand", *cit.*, specialmente pp. 34-40. Questo particolare aspetto dell'etica hindū, come gli altri temi a cui si farà accenno qui di seguito, saranno solo brevemente enunciati, sia per i limiti concessi a questo saggio, sia perché sono stati oggetto del mio recente studio sopra citato, al quale perciò si farà ancora rimando.

⁴⁸ Una di queste peculiarità consiste nel fatto che mentre i destinatari della carità cristiana sono gli altri esseri umani, i potenziali destinatari della carità

modo (ma non soltanto) alle differenze dottrinali che stanno a fondamento delle due etiche, a partire dal fatto che, dal punto di vista cristiano, sul piano ontologico l'alterità tra uomo e Dio e tra uomo e uomo non può risolversi in una completa identità.

I maestri dell'India moderna di cui parla Albert Schweitzer⁴⁹, che nel loro insegnamento hanno dato ampio rilievo alla carità e all'aiuto del prossimo, hanno certamente subito l'influsso dell'etica cristiana (nel caso del Mahātmā Gāndhī per sua esplicita ammissione⁵⁰). Tuttavia, a mio giudizio, un attento esame delle Scritture hindū porta alla conclusione che tale influenza non abbia ispirato loro qualche cosa di completamente nuovo, ma sia stata piuttosto di stimolo a riscoprire e presentare sotto una luce nuova principi e valori etici già presenti nella stessa tradizione hindū.

BIBLIOGRAFIA

Fonti primarie

hindū sono tutte le creature viventi. Un'altra differenza è il diverso rilievo dato al distacco. Cfr. *ibidem*, pp. 35-37.

⁴⁹ Cfr. A. Schweitzer, *op. cit.*, pp. 156-183.

⁵⁰ Gāndhī ne parla, per esempio, nella sua autobiografia. Cfr. M. K. Gandhi, *La mia vita per la libertà*, Newton Compton, Roma 1973, pp. 74-75. Sugli insegnamenti di Vivekānanda, Gāndhī e Vinobā Bhāve relativi ai temi del servizio e della carità cfr. P. Caracchi, "Sevā nella cultura indiana", *cit.*, pp. 45-56.

[Śrīmad]Bhagavadgītā aur Viṣṇusahasranāma, Gorakhpur, Gītā Press, 1983, I ed. 1924.

Bhagavad-gītā (Il canto del glorioso Signore), a cura di Stefano Piano, Cinisello Balsamo, San Paolo 1994.

[Śrīmad]Bhāgavata Mahāpurāṇa (with Sanskrit text and English translation). Rendered into English by C. L. Goswami, Gītā Press, Gorakhpur 1982, II ed.

Bhāviṣya Mahāpurāṇa, Veṅkateśvara, Bambaī 1959.

L'enseignement de Rāmakrishna. Paroles groupées et annotées par Jean Herbert, Albin Michel, Paris 1972 (I ed. 1949).

Gandhi M. K., La mia vita per la libertà, Newton Compton, Roma 1973.

Garuḍa-purāṇa, sampādaka Rāmśaṅkarabhaṭṭācārya, Caukhambhā Saṁskṛta Saṁsthāna, Vārāṇasī 1964.

Hinduismo antico – Dalle origini vediche ai Purāṇa, Progetto editoriale e Introduzione generale di F. Sferra, Mondadori, Milano 2010.

Jayasi M. M., Il poema della donna di loto (Padmāvat), a cura di G. Milanetti, Marsilio, Venezia 1995.

Liṅgapuraṇam, ed. by J. Vidyasagara, Calcutta 1985.

Mahābhārata, saral hindī-anuvādsahit, anuvādak Rāmnārāyaṇadatta Śāstrī, 6 voll., Gītā Press, Gorakhpur 2001, (IX ed.).

Manusmṛti, Śrī Kulluka Bhaṭṭa praṇīta Manvarthamuktāvalī ṭīkāśahita, sampādaka Gopālaśāstrī Nene, Caukhambhā Saṁskṛt Series Office, Vārāṇasī 1969, II ed.

Tulsīdās, [Śrī]Rāmcaritmānas, ṭīkākar Hanumānprasād Poddār, Gītā Press, Gorakhpur, XXV ed., 1976.

Śivamahāpurāṇam, Veṅkateśvara, Bambaī 1965.

Upaniṣat-saṁgrah – Containing 188 Upaniṣads, edited with Sanskrit Introduction by J. L. Shastri, Delhi, Motilal Banarsidass, 1977.

Vāyupurāṇa, Mor ed., Kalkattā 1959.

[Śrīśrī]Viṣṇupurāṇa, mūl ślok aur hindī anuvādsahit, anuvādak M. Gupta, Gītā Press, Gorakhpur s.d.

Fonti secondarie

- Caracchi P., *Rāmānanda e lo yoga dei sant*, con una traduzione dei canti hindī in collaborazione con Shukdev Singh, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1999.
- Caracchi P., “*Sevā* nella cultura indiana da Rāmānuja a Premcand”, in Premcand, *Sevā-mārg*, traduzione dalla lingua hindī con un saggio introduttivo di P. Caracchi, A Oriente!, Milano 2008, pp. 7-76.
- Christian Literature Society, *India Hindu and India Christian – What Hinduism Has Done for India and What Christianity Would Do for It*, Forgotten Books 2010 (www.forgottenbooks.org).
- Halbfass W., *Tradition and Reflection – Exploration in Indian Thought*, Sri Satguru Publications, Delhi 1992 (I ed. 1991).
- Kane P. V., *History of Dharmasāstra*, 5 voll., Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1968-1977 (II ed.).
- Panattoni E., A cura di, *I Dieci Canti (Pattuppāṭṭu)*, tomo II, Arielle, Milano 1997.
- Pelissero A., *Il riso e la pula – Vie di salvezza nello śivaismo del Kaśmīr*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1998.
- Piantelli M., *Śāṅkara e il Kevalādvaitavāda*, Āśram Vidyā, Roma 1998.
- Piano S., “Il cibo nella tradizione hindū”, in *Le tradizioni religiose dell'Asia – Quaderni “Ecumenismo e Dialogo”* 9, a cura di S. Rosso, E. Turco, G. Ceronetti, Commissione Interregionale per l'Ecumenismo e il Dialogo Piemonte-Valle D'Aosta, Torino 2005, pp. 211-218.
- Piano S., “La tradizione, la nuova rivelazione e la letteratura scientifica”, in G. Boccali, S. Piano, S. Sani, *Le letterature dell'India*, UTET, Torino 2000, pp. 125-384.
- Rolnick P. J., *Charity, Trusteeship and Social Change in India*, in “World Politics”, vol. 14, 3, 1962, pp. 439-460.
- Schweitzer A., *I grandi pensatori dell'India*, trad. di A. Olivoni, Astrolabio, Roma 1953.

Wilkins W. J., *Modern Hinduism Being An Account of The Religion and Life of the Hindus in Northern India*, Scribner, Welford & Co., New York 1887.