

"Buddismo e cristianesimo: un confronto"

Inizialmente vorrei dedicare qualche parola alla definizione “*monaco buddista Zen*” che nel programma di questo incontro è stata associata al mio nome. In particolare il termine “monaco” ha un senso che in questo caso potrebbe essere fuorviante perché qui è chiamato ad indicare una figura umana ben diversa da quella che questa parola normalmente indica.

In realtà il termine “monaco” associato al mio nome sopperisce, abbastanza inadeguatamente, all’assenza, nella nostra e nelle altre lingue occidentali, di un termine specifico adatto alla bisogna. È per questo che, quando ho visto che così venivo definito sul programma dell’incontro, ho lasciato le cose come stavano: perché non ho un termine più adeguato da proporre. Tuttavia sono consapevole che in un luogo come questo, ovvero una comunità monastica autentica, è particolarmente stonato che io venga rappresentato con questo titolo.

Ho vissuto parecchi anni in monastero ed in quella sede ho ricevuto le ordinazioni proprie al percorso della tradizione Zen. Tuttavia non vivo in monastero né tanto meno vivo come un monaco, ovvero da single in una comunità. Infatti sono sposato ed ho una figlia della quale mi prendo cura come padre.

In termini molto generali, il fenomeno buddista mondiale si compone oggi di due grandi famiglie: il Theravāda e il Mahāyāna. La scuola Zen appartiene al Mahāyāna e costituisce la sua parte più raffinata. È normale quindi che, da quando ho lasciato il monastero, la mia realtà sia dare corpo con la mia vita alla proposta centrale del buddismo Mahāyāna, ovvero vivere pienamente da religioso buddista all’interno della realtà sociale. Nel buddismo Mahāyāna l’indicazione di tornare nel mondo non è marginale, bensì è offerta come la conclusione inevitabile del percorso. In ogni cultura in cui si sia manifestata questa famiglia buddista e perciò proprio oggi qui in Occidente, questa indicazione di collocazione nello svolgimento della propria vita dà origine ad una figura religiosa nuova, rispetto alla realtà circostante: una persona che ha vissuto come monaco/a un lungo periodo di trasformazione e che, lasciato lo status di monaco, ne mantiene però l’appartenenza, ossia con una collocazione interiore che “è nel mondo ma non del mondo”.

Quando dico che questa figura religiosa necessariamente deve aver vissuto da “monaco/a”, per brevità semplifico con questa formula il senso di ogni scelta radicale che comporti il “lasciare la casa” -in ogni sua accezione- per dedicarsi unicamente allo sviluppo, all’approfondimento della propria via interiore secondo l’insegnamento del Buddha. La comparsa di questa figura, come dicevo ancora senza nome nelle lingue occidentali, genera una serie di novità che riguardano tutte le attività umane, nelle relazioni sociali ma anche nel rapporto con il denaro, con il lavoro e con la

famiglia e perciò anche un diverso modello di matrimonio. Infatti, per chi sceglie la via del matrimonio, la famiglia diviene l'alveo del processo di sviluppo spirituale e acquisisce una funzione che non si esaurisce nel classico "amatevi e moltiplicatevi" ma è prima di tutto cantiere sperimentale di costruzione di salvezza e insieme motore, volano di conversione, anche se non necessariamente all'interno delle mura domestiche. Ovvero, sebbene in questo caso la famiglia diventi l'alveo primario della propria pratica -e chi tra di voi è o è stato sposato può confermarci, penso, quale splendida via di santità sia il rapporto quotidiano, per decenni, con una moglie- questo non significa che moglie e figli debbano essere o diventare buddisti.

I precetti e le altre indicazioni dell'etica buddista quali il Nobile Ottuplice Sentiero¹ non sono più rivolti solamente ai monaci, come nell'altra corrente buddista detta Theravāda, ma divengono passo normale della persona della via che tenta di realizzare con la propria vita la difficile alchimia in cui consiste l'edificazione del risveglio nella vita dell'uomo. Cioè trasformare la vita di ogni giorno da luogo di produzione e fruizione di angustie e sofferenza in una continua emersione alla luce della libertà e della pienezza, una pienezza priva di cause mondane, perciò vuota secondo il mondo.

Volendo utilizzare una "espressione zen" per esprimere questa visuale, possiamo dire che la difficoltà sta nel vivere nel mondo, ovvero nel regno della quantità, pur condividendo la visuale per cui "perdita è guadagno, guadagno è perdita".

Chiarito per grandi linee il senso dell'espressione "monaco buddista zen", possiamo entrare più specificamente in argomento.

Inizialmente questa conversazione avrebbe dovuto intitolarsi "il paradiso perduto" in riferimento ad un'espressione cara a Mircea Eliade nel rappresentare le cause trainanti di quel processo, di quell'immersione che nella nostra cultura è oramai comune definire "mistica". Poi prendendo accordi con la comunità di Bose, abbiamo convenuto che sarebbe stato più adatto il titolo che avete trovato sul programma. I titoli sono evocativi di contenuti immaginati o auspicati, e un altro titolo che si potrebbe usare per avvicinarci un poco di più all'argomento di oggi è: «Il distacco finale, più alto di cui è capace l'uomo è liberarsi di Dio senza sostituirlo con alcunché». Che è, come sarà evidente per molti, la parafrasi di una frase di Eckhart².

Un amico, fratello cristiano, monaco camaldolese, dopo un periodo di pratica assieme, mi ha donato una splendida rappresentazione dello zazen, la pratica base del buddismo zen, mi ha detto «È

1 «Retta visione, retta intenzione, retto parlare, retta condotta, retti mezzi di sussistenza, retto sforzo, retta presente attenzione e retta concentrazione», cfr. *Dhammacakkapavattanasutta, Discorso della messa in moto della ruota del Dhamma, Samyutta Nikāya* (56.11)

2 La frase di Eckhart è: « La cosa più elevata ed estrema cui l'uomo possa rinunciare, è rinunciare a Dio per Dio», *Sermoni: Qui audit me*. Nella versione delle Paoline è a p. 170.

un perdere e non trovare». Questo è molto ben centrato, infatti è una scelta di campo che non implica un risultato.

Da questa breve introduzione sembrerebbe che da un lato la parte più sottile, rarefatta del buddismo, ossia lo zen e d'altro lato il solco profondo della ricerca mistica cristiana siano un punto di incontro tra queste due religioni universali.

Invece le cose non stanno così. Buddismo e cristianesimo restano distinti come due persone che possono anche trovarsi nello stesso luogo allo stesso momento ma poi riprendono la loro strada evidenziando ancora il loro essere due.

Se così non fosse, ovvero se le parti profonde di buddismo e cristianesimo potessero sovrapporsi, non avrebbe senso il mio dirmi buddista e il dirsi cristiano di chi tra voi si sente tale. L'identità religiosa, la forma intima della religiosità di ciascuno di noi non è diversa solo perché siamo persone uniche e irripetibili, ma è diversa perché attingiamo a fonti diverse. E attingiamo a fonti diverse perché la domanda iniziale, la motivazione o vocazione religiosa è diversa dall'inizio.

Per rappresentare questa diversità approfitto del trovarmi a Bose per raccontare un momento molto importante della mia vita in cui Bose, in particolare nella persona del priore Enzo Bianchi, rivestì un ruolo fondamentale. Quando, alla fine degli anni sessanta-inizio dei settanta del secolo scorso, si diradarono le nebbie e i sogni di quel periodo detto Sessantotto, mi trovavo a Torino dove con la lettura dei Vangeli avevo iniziato a tentar di soddisfare la sete di verità, di giustizia e conoscenza che il fallimento di quegli anni aveva lasciato in persone come me, mosse da un'istanza tra l'esistenziale e il religioso. Fu allora che, apparentemente per caso, incontrai il priore di questa comunità il quale, con mio stupore, riconobbe in me praticamente al primo sguardo una persona alla ricerca di sé stesso e del suo superamento. Una persona portatrice di una vocazione religiosa.

Presi a frequentare lui, il gruppo di cinque-sei persone che era allora la Comunità, e a indagare. Mettere alla prova quegli uomini e donne, per romperne la certezza che li animava e cercare di vederli senza schermi, in modo da capire come e perché Gesù poteva essere per loro la fonte che, forse, cercavo anch'io. Dopo due anni di frequentazioni, l'Ecclesiaste fu il muro che ci divise. Il senso del non senso, la gratuità di "tutto questo" mi era evidente ma non mostrava al mio cuore l'ingresso, la chiave che apre le porte dell'infinito. La Parola che salva rimase parola e... non mi salvò.

Un giorno, di nuovo "apparentemente per caso", su una bancarella di libri usati mi apparve il Buddha. Un libretto semplice, la sua vita iconografica con la scelta, un destino voluto, di salvare se stesso e il mondo dalle sue miserie. Cominciai a paragonare confusamente la proposta buddista di costruire una vita che sia essa stessa salvezza con l'apparato salvifico che sino allora avevo

conosciuto.

Nel frattempo accade un fatto nuovo e importante. In modo del tutto inaspettato Enzo un giorno fece spontaneamente quello per cui gli sono più grato: mi liberò da lui e dal suo mondo, serio e affascinante ma a me interiormente precluso, e mi indicò l'*Oriente* come patria di quelle melodie dalle quali le mie orecchie avrebbero potuto cogliere la vera musica.

Tralascio le vicissitudini che mi portarono prima in India, poi in Tibet, poi in una comunità sui monti di Genova ed infine per dieci anni in un eremo zen in Giappone. Quello che intendo dire è che nel momento in cui la mia istanza, quella domanda di spiritualità che ho prima definito vocazione, incontrò una modalità d'accoglienza armonica, la riconobbe in modo pressoché immediato. Le religioni non sono uguali, sono profondamente e irrimediabilmente diverse proprio perché diverse sono le istanze spirituali, religiose degli uomini.

Questo mi fu evidente in un secondo tempo, quando compresi il cristianesimo, ovvero più modestamente compresi l'importanza e la piena validità liberante dell'ingresso per la porta stretta. Fu un momento di vera gioia, sia perché era una piena riconciliazione con la parte di me nata e formata, plasmata direi, secondo una modalità italiana, cattolica, cristiana: nel riconoscere la piena validità, bontà e capacità liberatoria di questo lato della mia anima c'era la sua piena accettazione. Quindi, e questo fu motivo di una grande pace, potevo essere tutt'e due, non avevo bisogno di scegliere eliminando, censurando una parte di me, fatto che sarebbe stato certamente traumatico, un vulnus che non si sarebbe mai sanato.

Essendo italiano, di famiglia cattolica, il mio primo essere cristiano non era stata una scelta cosciente, mi ero trovato ad essere cristiano. In quel momento invece avevo la libera possibilità di scegliere se tornare ad essere cristiano, ma questa volta da adulto protagonista, oppure se avventurarmi in una nuova cultura religiosa. Scelsi di impostare lo sviluppo della mia vita spirituale secondo il buddismo zen. Il motivo di questa scelta fu che vedendo le differenze tra le due possibilità vidi chiaramente quale delle due era più aderente alla mia esigenza profonda. E posso dire ora, alcuni decenni più tardi, che non mi ero ingannato: Buddismo e Cristianesimo, sono irrimediabilmente, profondamente diversi pur non negandosi a vicenda. Anzi, possono sostenersi a vicenda. Un caso molto noto è quello del padre gesuita Ennomya Lassalle, che agli inizi del secolo scorso fu tra i primi occidentali e certamente il primo tra gli appartenenti in modo strutturale alla chiesa cattolica, a tentare una piena immersione nella pratica zen. Lassalle scrisse: «La verità è che se un cristiano [...] pratica intensamente lo Zazen, dopo qualche tempo vede letteralmente accendersi all'improvviso le verità cristiane e le parole delle scritture»³. Questa è un'esperienza non rara tra i cristiani che si avvicinano alla pratica dello zen. Diverso, anche se altrettanto interessante,

³Cfr. H. E. Lassalle, *Zen e spiritualità cristiana*, Edizioni Mediterranee, Roma 1995, p. 34.

è il caso di buddisti che, pur restando tali, tentano di penetrare il mistero passando attraverso la fede cristiana. La cosa è particolarmente interessante in special modo quando si tratti di Cinesi, Coreani o Giapponesi, ma questo per ora lo lasciamo da parte.

Il dato che invece voglio sottolineare è che ci troviamo di fronte a due religioni profondamente diverse e non in concorrenza.

Detto ciò, possiamo provare a vedere in che cosa si estrinsechi o dove risieda questa diversità. Tenendo conto che non stiamo paragonando arance e ciliege ma percorsi sottili a cui la parte più sottile dell'uomo è chiamata ad aderire, per cui le differenze non sempre sono palesi, anzi, più spesso sono celate dalla nostra tendenza all'omologazione, dal tentativo di leggere diversi paradigmi con le categorie della nostra cultura.

A partire proprio da ciò che a noi (quando dico "noi" mi faccio occidentale e cristiano) può sembrare talmente univoco e indubitabile da non costituire alcun dubbio concettuale. Ci sono differenze abissali proprio là dove non ce lo aspettiamo.

So che tra i monaci di Bose vi sono diverse competenze perciò, se mi addentro in un discorso sui nomi di Dio, rischio di fare una brutta figura, ma non so se qualcuno di voi sa come si dica o si chiami il "dio" dei monoteismi in cinese o in giapponese.

Come ho anticipato all'inizio, parlando in termini molto generali possiamo dire che il buddismo è suddiviso in due grandi famiglie: dette Mahāyāna e Theravāda. Quest'ultimo solo marginalmente è penetrato nei Paesi dell'Estremo Oriente sviluppandosi soprattutto Sri Lanka, in Birmania, Thailandia, Bali mentre il buddismo di famiglia Mahāyāna nei secoli ha attraversato la Cina da cui si è espanso verso la Corea, il Giappone e il Vietnam.

Anagraficamente il buddismo nasce in India per cui l'elaborazione del rapporto col divino da parte di questa religiosità che, occorre notare, sfugge al nostro concetto di religione, è certamente legata a quella cultura ed all'evoluzione che tale rapporto ha avuto in quella cultura. Tuttavia, il buddismo che attualmente giunge in Europa -e più generalmente in Occidente- è soprattutto buddismo di scuola sino-giapponese oppure tibetana, per cui l'ulteriore evoluzione avvenuta all'interno di quelle culture è quasi altrettanto importante per capirne meglio l'impasto e il codice semantico. Per non complicare troppo le cose, per il momento lasciamo fuori dal discorso, oltre che il buddismo Theravāda, anche il buddismo tibetano -più propriamente detto Vajrayāna e diamo una rapida occhiata ad alcuni aspetti del Mahāyāna cinese.

Il modo con cui si può dire "dio" in cinese, o per esempio in giapponese, pare un problema dalla soluzione molto semplice, in realtà è un problema di quasi impossibile soluzione per il semplice motivo che, al di là dell'Himalaya, a partire dalle origini della loro storia ovvero attorno al

3000 avanti Cristo, non hanno mai pensato dio, oppure non lo hanno mai pensato nei termini in cui lo abbiamo pensato noi. Per quanto possa apparirci strano, vi è e vi è stato un disinteresse quasi totale per tutta quell'area che – pur oggetto di umana curiosità – è fuori dalla portata del conoscibile; soprattutto rimane fuori come oggetto di studio, in quanto impensabile, quell'area di senso che in Occidente è stata riempita con “Dio” e perciò, conseguentemente, anche la morale che ne deriva: il peccato, la redenzione, il castigo. Questo notevole stato di fatto avrà un'enorme importanza nello sviluppo del buddismo all'interno della cultura estremo orientale e, notiamo marginalmente, nella quasi totale estraneità con il quale vi è percepito il cristianesimo.

Per la cronaca, il modo di dire “dio” in cinese e giapponese è stato risolto in modo abbastanza curioso in ambedue i casi: i gesuiti, nel XVII secolo, in Cina scelsero come nome di Dio, da solo o unito ad un altro segno 上, che significa alto⁴, un certo ideogramma (帝), ora traslitterato *di*, perché era il nome della divinità suprema della dinastia Shang, la prima dinastia storica (regnante tra il 1700 e il 1000 a.C.), che però era dotata di una religione sciamanica, divinatoria che comunicava con un popolatissimo aldilà. Lo stesso ideogramma, però, era già in uso anche per indicare sia i 5 grandi sovrani della mitologia, sia il Primo Imperatore⁵, Qin Shi Huang Di, che si autodefinì appunto *Di* per legare il proprio nome -non solo ma anche- a quella mitologia. Quindi per dire “dio” in cinese, si usò un ideogramma che è, o è stato, un titolo imperiale (che per metonimia il dizionario attuale traduce con “imperatore”) e prima ancora indicava lo spirito più potente, più alto, tra quelli con cui gli sciamani si ponevano in contatto.

In Giappone invece, sempre tra il XVI e il XVII secolo, fu un altro ideogramma (神) ad essere scelto. Questo ideogramma, letto *shin*, ad imitazione della pronuncia cinese *shen*, lo troviamo nel nome *Shintō*, 神道, solitamente tradotto con “via degli dei” o “via degli spiriti superiori” con il quale dall'ottavo secolo si autodefinisce la religione autoctona giapponese. Sempre lo stesso ideogramma, anche se con la lettura giapponesizzata in *kami*, nel XIII secolo compare nella parola *kamikaze*, 神風 letteralmente “vento divino”, nome che venne attribuito al tifone che distrusse la flotta di Kubilai Kan impedendo l'invasione del Giappone. Tra il XVI e il XVII secolo i missionari cristiani usarono questo ideogramma nella sua lettura giapponese, *kami*, unendolo all'onorifico *sama* e formando 神様, *kamisama*, letteralmente “molto onorevole dio”, il termine con cui viene chiamato anche oggi il dio delle religioni monoteiste. Tuttavia, l'ideogramma -letto *shin* o *kami* per un giapponese fa poca differenza- essendo parte della cultura religiosa *shintō*, indica ancora oggi la parte sottile o spirituale delle cose, in particolare la forza misteriosa che da esse emana o che le costituisce. Attualmente lo stesso ideogramma, letto *shen*, viene utilizzato anche in Cina per dire

4 *Shang* in cinese.

5 260-210 a.C.

“Dio”, soppiantando l’ideogramma di cui ho parlato prima.

Sia nel caso cinese sia in quello giapponese certamente il senso pregresso si mischia, si combina col senso cristiano sovrapposto e questo senso sovrapposto non riesce praticamente mai a scacciare o sostituire il senso pregresso. Per cui il modo con cui gli orientali intendono il dio cristiano è quasi interamente composto dalla concezione di partenza nella loro cultura. Come appare chiaramente per esempio nei libri, pubblicati anche in italiano, della cambogiana Claire Ly⁶ e del giapponese Endo Shusaku, ambedue cristiani cattolici. Quest’ultimo, in un suo testo non pubblicato in Italia dice: «Caratteristica dei giapponesi è una triplice insensibilità, a Dio, al peccato, alla morte».

Il punto è che la spiritualità orientale, sia al di là che al di qua dell’Himalaya, ha pensato “Dio” in modo radicalmente diverso da come è stato pensato dalla spiritualità monoteista occidentale. Ovvero un mondo spirituale dove -a partire dal VI secolo a.C. che vede la fine della monarchia dell’antico Israele e che segna l’inizio del monoteismo che per concisione definiamo abramitico- almeno a livello generale è scontato che tutto deriva da un Dio/Creatore, che è la Persona e il Fondamento per eccellenza.

Il buddismo, per tornare all’altra parte del discorso, nega qualità ontiche a ogni fenomeno e non colloca alcun dio nel suo cielo, anzi, fa ogni sforzo affinché quel cielo, che possiamo definire il cielo dello spirito, resti libero e vuoto, privo di idoli. E, laddove qualche divinità sia stata ammessa nel suo pantheon, essa è del tutto priva di qualità ontica: oggi, forse, c’è, domani chissà.

La specificità strutturale del buddismo, ciò che gli garantisce un posto separato e unico tra le religioni universali, è proprio quel non occuparsi delle cose di Dio.

Continuando ad esaminare le differenze strutturali tra il buddismo e le religioni del libro, cristianesimo in particolare, vediamo un altro aspetto che si riverbera, seppure in forme differenti, sia nella cultura indiana sia in quella cinese.

Durante il periodo del buddismo indiano, sono state soprattutto opere chiamate *sutta* in pali e *sūtra* in sanscrito ad assolvere il compito di fornire una versione (quasi) perfettamente coerente dell’insegnamento del Buddha. Opere la cui autorità era asseverata dalla attribuzione formale dei contenuti al Buddha stesso e che perciò fornivano una traccia sicura di “com’è l’insegnamento buddista”. Tuttavia, ritengo che -fuori dall’ambito popolare- ben pochi abbiano mai creduto che tutti quei discorsi e parole fossero certamente opera del signor Śākyamuni, il Buddha di questa era: il fatto davvero dirimente è che erano stati verificati per molto tempo da un numero sufficiente di persone attendibili e tanto bastava -e basta- per prenderli sul serio. Successivamente, all’interno della famiglia Mahāyāna del buddismo, vi fu il periodo della letteratura della Prajñāpāramitā i cui

⁶ In particolare *Ritorno in Cambogia*, pubblicato dalle Paoline nel 2008.

autori rimasero anonimi e poi, a seguire, le opere di Nāgārjuna, il primo buddista in India ad avere l'onore del nome legato ad un testo ed infine le opere dell'ambito detto "scuola Yogācāra": ciascuna tendenza conquistò credibilità anche in grazia al suo legarsi con miti e leggende ma mantenne questa credibilità solo per la verifica dei contenuti da parte di migliaia di seri praticanti nell'arco di molte centinaia di anni. Fu in questo modo che per molto tempo venne trasmesso l'insegnamento scritto, ovvero come fonte di una verità asseverata e affidabile. Oggi come ieri, leggendo il Sutra del Loto oppure altre opere buddiste indiane, il nostro sforzo sta nel coglierne il senso religioso nelle sue profondità stratificate, non certo nel credere si tratti di resoconti storici o da intendere come tali.

La letteratura buddista cinese, invece, almeno per ciò che riguarda la scuola del Chan (o Zen se pronunciamo lo stesso ideogramma in giapponese) e in misura minore le altre scuole, forte della convinzione di poter plasmare la realtà attraverso la rappresentazione simbolica fornita dalla potenza degli ideogrammi, ha utilizzato come veicolo del significato elenchi -per lo più fittizi, costruiti a posteriori- di nomi di persone che, viene affermato, si sono trasmesse l'un l'altra, generazione dopo generazione, l'insegnamento del Buddha Śākyamuni. Elenchi accompagnati da biografie che riportano episodi, frasi, gesti di quelle stesse persone; sono invece di numero limitato le opere di tipo "indiano", a carattere dottrinale, teoretico.

In questo modo ciascuno dei personaggi in quegli elenchi rappresenta una "parte in commedia": ha il compito di far vivere un aspetto o l'altro dell'insegnamento del lignaggio che si vuole trasmettere. Perciò se noi, dopo accurate indagini, riuscissimo a riscrivere -ammesso sia possibile- la vera storia dei vari lignaggi, non faremmo altro che costruire una nuova versione, forse anche vicina ad alcuni avvenimenti confermati come reali, ma certamente nel processo da noi attivato scomparirebbe l'unico valore per il quale quelle finzioni sono state assemblate con tanta cura nell'arco di secoli.

La storia del buddismo cinese in quanto religione è in quelle finzioni, non nei pretesi fatti, così come la storia del buddismo indiano è nei sutra e non nelle ricostruzioni storiche, per altro in India del tutto inesistenti sino a tempi recenti.

Potrebbe sembrare che questa posizione renda tutto più difficile: per chi non è avvezzo a considerare la letteratura religiosa una traccia dalla quale trarre ispirazione e pensa invece che essa trasmetta verità storiche, sapere che occorre fare riferimento ad una storia completamente, irrimediabilmente, sfacciatamente inventata può essere un impedimento a prendere sul serio l'argomento.

Diversamente, sappiamo tutti che una delle peculiarità della Pasqua cristiana, a partire da san Paolo, quando nel capitolo 15 della prima lettera ai Corinzi porta la testimonianza dei 500 che

videro Gesù risorto, è quella di porre il credente di fronte al discrimine rappresentato dalla risurrezione di Cristo in anima e corpo. In pratica, al fedele viene chiesto (almeno a livello generale), oltre alla comprensione simbolica e del significato profondamente e personalmente rivoluzionario della resurrezione, di credere alla resurrezione del corpo e dell'anima di Cristo in quanto fatto storico. È certamente un aut aut che qualifica il cristianesimo come una religione completamente diversa da quelle che sono nate a est del Kyber Pass, la naturale porta d'accesso che dall'Afghanistan introduce alla valle dell'Indo.

Nell'immenso pantheon religioso indiano, di qualsiasi tradizione si tratti, non si contano gli avvenimenti miracolosi, i racconti di resuscitati, di rinascite, di trasformazioni da uomo ad animale e viceversa, sino a giungere, in quell'ambito che un po' infantilmente definiamo induismo, ad una personificazione di Dio (Dio con la D maiuscola) chiamata Ganesh, che -a cavallo di un topo- si presenta con corpo d'uomo dal ventre prominente e con testa d'elefante perché essendo stato decapitato da giovane aveva usato, come sostituto della sua, la testa di un elefante dormiente. In India, il culto di Ganesh è stato (ed è ancora) uno dei più popolari, la sua immagine compare agli angoli delle strade, in templi appositi come pure in altri dedicati a diversi aspetti di Dio, il numero dei suoi devoti è certamente nell'ordine delle centinaia di milioni in ogni generazione. Tuttavia, a parte stranezze sempre possibili trattandosi di grandi numeri, nessuno crede o ha mai creduto che le avventure di Ganesh siano un fatto storico. E questo non lede per nulla il rispetto, la devozione e la riflessione teologica che la sua figura suscita.

Se guardiamo da una prospettiva orientale, ancorare una fede ad un fatto storico è rischioso per la religione stessa: rischia di far la fine della storia la quale -e questo è un dato di fatto in tutta la cultura orientale- cambia continuamente al mutare delle informazioni predominanti e degli interessi in gioco. Perciò, secondo questa visuale, una fede che pone al suo centro un oggetto così pesante (o così leggero, a seconda dei punti di vista) come è un fatto storico nei vari modi in cui lo intendiamo, rasenta o rischia di rasentare da presso l'idolatria.

Per cui -riassumendo- abbiamo in India una costruzione fantastica dei fatti che dice esplicitamente che non deve essere creduta e in Cina una storia apparentemente coerente che è invece una storia completamente inventata. E il fatto che la storia di tutte le scuole cinesi sia stata composta a posteriori, in un'economia di fede buddista non crea alcun problema particolare.

Ciò che conta è il significato di quei racconti, il senso per cui, per esempio, sul Picco dell'Avvoltoio il Buddha e Mahākāśyapa si siano scambiati uno sguardo d'intesa al cospetto di un fiore, non se quell'episodio sia "storico" oppure no: la certificazione di autenticità di ogni insegnamento buddista non è dato dalle certezze storiche bensì dalla verifica all'interno della

propria esperienza del senso dell'episodio narrato. Tali racconti sono da valutare quali insegnamenti religiosi, secondo la reale efficacia che un certo impianto ha nel raggiungere l'obiettivo o scopo, che costituisce la ragion d'essere di quel movimento religioso.

Per concludere questa parte, quello che intendo dire, quindi, è che le religioni universali nate da ceppi differenti non sono diverse per il loro differente approccio nei confronti di Dio: quella è, piuttosto, la diversità tra religioni concorrenti – che infatti di solito si fanno la guerra... –, la diversità più preziosa sta nel fatto che rispondono a diverse esigenze, o diverse problematiche religiose.

E così come il cristianesimo e le sue due concorrenti nate dalla stessa radice “si occupano” del problema della creazione, del Signore del mondo, della sua imitazione e obbedienza e poi del peccato e della sua oblazione, della morale e della sacralità della persona... il buddismo nasce per soddisfare altre istanze che abitano il cuore dell'uomo: il problema della sofferenza in una vita non richiesta e la via di realizzazione della “vera letizia”; la misteriosa profondità dell'esistenza ovvero la visione della vera natura delle cose che a sua volta conduce ad una scelta operativa orientata al bene... il tutto senza chiamare in causa né Dio né dèi.

Se si mischiano le cose, se si annacqua la specificità di una religione, questa perde in tutto, o in parte, la sua ragion d'essere ed entra nel novero dei concorrenti di altre religioni generando conflitti. Allo stesso tempo, ancora più importante, finisce per lasciare scoperta quell'area di senso per soddisfare la quale era nata.

Ma il tempo stringe, ovvero il tempo della nostra morte non smette di correrci incontro, per cui passiamo senza indugi ad un altro piano del discorso ovvero ad una rappresentazione funzionale del buddismo nella forma in cui viene offerto dalla scuola zen. Scuola che, per brevità oggi non presentiamo né nelle sue fattezze storiche, né in quelle geografiche né in quelle dottrinali. Ci limitiamo a collocarla all'interno della corrente centrale del buddismo Mahāyāna identificandola con la tradizione che dal Buddha scorre in India attraverso Nāgārjuna nel secondo secolo, Asanga e Vasubandhu nel quarto, poi in Cina si manifesta tramite Nyutō Farong nel settimo secolo, scorre tramite Mazu Daoyi nell'ottavo sino a Hongzhi Zhengjue nel dodicesimo quindi vi è il passaggio in Giappone grazie a Dōgen nel tredicesimo secolo, poi troviamo Menzan Zuihō nel diciottesimo, ed infine Kōdō Sawaki e Uchiyama Kōshō nel ventesimo.

Una delle definizioni comuni della scuola zen è “scuola diretta”; un modo altrettanto efficace per rappresentarla plasticamente con una definizione moderna è dire che rappresenta il *free climbing* del buddismo, questo perché, almeno nelle intenzioni e in buona parte anche nella realtà, la sua proposta è priva di addobbi o di concessioni alle parti accessorie dell'espressività religiosa e

mira direttamente al risultato: siccome il buddismo è la via che conduce e mantiene nella libertà dalla sofferenza -al punto che possiamo dire che il buddismo esiste per quello e se non c'è quello non c'è buddismo-, ecco che la scuola zen concentra la sua attenzione solo sulla realizzazione di questa promessa.

Il percorso di liberazione che Siddharta percorre e testimonia scioglie dalla sofferenza ineluttabile, radicata nell'essere donne, uomini di questo mondo: il pianto della nascita, la menomazione della malattia, il declino della vecchiaia, il patire della morte, la lacerazione del venir separati da ciò che amiamo, il dolore del non riuscire ad avere, possedere ciò che desideriamo, il disagio per tutto ciò che detestiamo e non possiamo evitare. E proprio perché il percorso da lui testimoniato è libertà da qualche cosa intimamente legato alla vita, la logica conclusione è che si tratti di una soluzione trascendente: altrimenti dovrebbe negare la vita.

Questo è il punto filosoficamente difficile del buddismo, da cui nascono fraintendimenti e degenerazioni: se la sofferenza fa parte dell'impasto con cui è plasmata la vita, come posso dissolvere l'una senza rifiutare l'altra? Nel cristianesimo un problema equivalente, seppure orientato secondo la direzione, il senso della religione cristiana, viene affrontato e -almeno nell'enunciato- risolto con la frase che forse compare più volte nel Nuovo Testamento dal momento che la troviamo una volta in Marco, due volte in Matteo e due volte in Luca, ovvero (Luca 17, 33): "Chi cercherà di salvare la propria vita la perderà chi invece la perderà la salverà".

Il buddismo è una via pragmatica, per cui la soluzione proposta è una prassi quotidiana, che possiamo illustrare, rappresentare come un lavoro dall'interno che si traduce in uno svuotamento rigenerativo della vita, secondo un ben preciso "come". Di quale "come" si tratti lo analizziamo subito in modo dettagliato.

Quella lasciataci da Siddharta è una promessa che può essere confermata nella nostra vita con la messa in opera di tre elementi, intimamente collegati: 1) la pratica detta in giapponese zazen, 2) una chiara visione della vera natura delle cose ed 3) un tipo di atteggiamento che sia di base comune a tutte le nostre azioni, un atteggiamento che possiamo descrivere con le parole: innocenza, amicalità, sollecitudine. Questi tre elementi -pratica, gnosi ed etica morale- forniscono le indicazioni attinenti a tutti gli aspetti attivi e passivi della vita dell'uomo.

Vediamo rapidamente, uno per uno, questi tre poli almeno per ciò che è possibile tramite il racconto, iniziando dalla pratica che il buddismo zen ci propone come base quotidiana della via di salvezza: si tratta di una pratica che ha nomi diversi ed alcune differenze a seconda delle varie scuole, variamente sacralizzata e spesso avvolta nel mistero perché richiede una relazione continua e profonda con chi ne è depositario. Tuttavia, in sintesi, si tratta di sedersi a gambe incrociate

davanti ad un muro con la schiena eretta, in un posto tranquillo, e rimanere immobili in silenzio.

Raimon Panikkar ha coniato un'espressione a cavallo tra la cultura cristiana e quella indiana, ovvero le due culture per lui fondanti: quello star seduti, dice, è una sorta di offerta sacrificale dell'umano. In quello star seduti gli occhi sono aperti ma non vi è nulla da vedere, le orecchie possono udire ma nel silenzio non vi è nulla da udire, la lingua riposa contro il palato per cui sapori e parole sono esclusi, il naso si occupa della respirazione e non ha odore da annusare, le mani riposano in grembo perciò non vi è tatto né oggetti da afferrare, le gambe incrociate e i piedi, con le piante verso l'alto, rinunciano alla loro qualità costitutiva: la mobilità. La mente è desta e pronta ad afferrare e rinvangare ogni pensiero ma non vi è nulla da pensare; il cuore è pronto ad odiare ed amare con intensità ma non vi è nulla e nessuno sul quale riversare il nostro odio o il nostro amore.

La persona che si siede nello zazen è un essere vivente pienamente vivo e sveglio che rinuncia ad ogni produzione. Per cui, riprendendo in altro modo l'espressione di Panikkar, possiamo dire che quello star seduti è un donarsi integrale. Il modo corretto di fare zazen è non occuparsi dei pensieri che sorgono, rimanere tranquillamente seduti mantenendo la posizione. Facile da dire ma molto difficile da realizzare soprattutto perché siamo quasi sempre, automaticamente, al servizio dei nostri pensieri. Quindi al servizio dei loro contenuti, buoni o cattivi, indotti dall'esterno o costruiti da noi. Invece, star seduti in zazen è completamente un'altra storia: la vicenda si svolge nello sgusciare dal pensiero, tornando qui dove ci aspetta la schiena che tende ad incurvarsi e le gambe fanno così male che sembra impossibile poter stare un altro minuto. Poi un pensiero si espande con il ricordo di quando noi abbiamo detto a quella persona che.... e senza accorgercene sono trascorsi dieci, anche venti minuti senza che ci occupassimo delle gambe, ma appena il pensiero è sfumato eccole qui.

Vi lascio una domanda: dov'era il dolore mentre eravamo distratti?

I pensieri sorgono sempre, ma se impariamo a vivere *a vantaggio* dello zazen anche le discussioni dentro di noi diminuiscono. I pensieri più ricorrenti e appiccicosi sono legati alle emozioni che essi suscitano in noi e queste emozioni a loro volta suscitano altri pensieri. Per questo non ha, in definitiva, molta importanza se siano molti o pochi i pensieri che si presentano: basta seguirne pervicacemente uno ed un intero periodo di zazen se ne va nel chiacchiericcio interiore. Il punto veramente importante è che avere fiducia nella possibilità intrinseca dell'essere umano di poter "dimorare liberi" non è credere in un nuovo idolo. La letizia di quel vuoto senza limiti non sorge dal fare qualche cosa, o dall'averne ottenuta un'altra, ma dall'averle abbandonate tutte, anche le appartenenze.

Ovviamente bisogna dar modo, nel tempo, a tutto questo di succedere. Dipende da noi se

fare zazen per qualche anno, così, per vedere l'effetto che fa, oppure realizzare l'identità tra vita e quel modo di essere vivi che chiamiamo zazen. Cioè se far sì che zazen diventi il nostro modo di vivere. Senza zazen siamo sì vivi, ma molto di meno, come addormentati, in sogno. Oppure in un sogno più profondo, più torbido, meno luminoso di quando percorriamo la via del risveglio, la via che conduce all'estinzione di ogni dolore.

Dicevo prima che sono tre gli elementi guida che lo zen offre a chi intenda percorrere il sentiero religioso. Il secondo, che sopra ho definito una chiara visione della vera natura delle cose, consiste nella serena consapevolezza che ogni essere, ogni cosa, ogni fenomeno di questo mondo non ha una vita sua, individuale, non vive da per sé ma è un assemblaggio di parti, a loro volta composte da parti. E questa situazione, detta *pratīyasamutpāda*⁷ in sanscrito, è la caratteristica di tutta la realtà fenomenica. Per cui ogni ente in quanto privo di fondamento è un impermanente, è essenzialmente vuoto. Oppure, da un altro punto di vista, che la vita di ogni essere, di ogni cosa è garantita da una serie elevatissima di mutevoli relazioni e non da un nocciolo permanente. Attenzione però, questa non è una teoria metafisica ma un dato dell'esperienza. *Pratīyasamutpāda* descrive la modalità nella quale vengono ad essere le cose nell'unirsi degli aggregati, e il modo della morte, che è il loro disgregarsi. La parte importante, in senso meramente buddista, di questa consapevolezza è che questa modalità è anche il modo e il motivo per cui c'è sofferenza, dal momento che ignari di tutto ciò ci aggrappiamo col desiderio ad un mondo impermanente. Quindi anche questa visuale offre soluzione alla sofferenza, dal momento che la sua causa diviene chiara.

Il terzo elemento è di fatto la ripetizione dei primi due in un altro ambito vitale: quello delle intenzioni, ovvero nel campo dell'etica. È quello che ho definito un tipo di atteggiamento che sia di base comune a tutte le nostre azioni, un atteggiamento che possiamo descrivere con le parole: innocenza, amicalità, sollecitudine. Per descrivere questo aspetto mi servo di due esempi presi dal cristianesimo, mettendovi in guardia però dal ritenere che la sovrapposizione sia sempre automaticamente completa: il perché dei comportamenti qui esemplificati è infatti radicato nel programma di lavoro secondo il buddismo e non secondo i riferimenti cristiani.

Si tratta di due poli, il primo riguarda il fare ed il secondo il non fare. Per quanto riguarda il primo polo possiamo assumere in toto la parabola del Samaritano (Lc 10; 30 s.), e poi la parte della prima lettera di Giovanni nel punto dove troviamo: «Ma se uno ha ricchezze di questo mondo e vedendo il suo fratello in necessità gli chiude il proprio cuore, come dimora in lui l'amore di Dio? Figlioli, non amiamo a parole né con la lingua ma nei fatti e in verità» 1 Gv 3, 17-18. È l'affermazione che la vita religiosa non può prescindere da una risposta accogliente nei confronti della realtà: un'apertura del cuore, gratuita, alla quale fa seguito azione o non azione.

⁷ Solitamente tradotto con "genesi interdipendente", "coproduzione condizionata". Letteralmente *pratīya* significa "andando verso", "nella funzione di", e *samutpāda* "originazione mutuale", "germogliare assieme".

Per illustrare questo secondo polo, quello della non azione, prendiamo un brano dai fioretti di San Francesco, il più orientale dei santi italiani, così orientale che, in questo caso, con ogni probabilità possiamo sovrapporre sia la proposta di conduzione del nostro cuore sia la sua motivazione: «Un giorno il beato Francesco, presso Santa Maria degli Angeli, chiamò frate Leone e gli disse: "Frate Leone, scrivi». Questi rispose: "Eccomi, sono pronto". "Scrivi - disse - cosa è la vera letizia". "Viene un messo e dice che tutti i maestri di Parigi sono entrati nell'Ordine; scrivi: non è vera letizia. Così pure che sono entrati nell'Ordine tutti i prelati d'Oltr'Alpe, arcivescovi e vescovi, non solo, ma perfino il Re di Francia e il Re d'Inghilterra; scrivi: non è vera letizia. E se ti giunge ancora notizia che i miei frati sono andati tra gli infedeli e li hanno convertiti tutti alla fede, oppure che io abbia ricevuto da Dio tanta grazia da sanar gli infermi e da far molti miracoli; ebbene io ti dico: neppure qui è vera letizia". "Ma cosa è la vera letizia?". "Ecco, tornando io da Perugia nel mezzo della notte, giungo qui, ed è un inverno fangoso e così rigido che, all'estremità della tonaca, si formano dei ghiaccioli d'acqua congelata, che mi percuotono continuamente le gambe fino a far uscire il sangue da siffatte ferite. E io tutto nel fango, nel freddo e nel ghiaccio, giungo alla porta e dopo aver a lungo picchiato e chiamato, viene un frate e chiede: "Chi sei?", io rispondo: "Frate Francesco". E quegli dice: "Vattene, non è ora decente questa di arrivare, non entrerai". E mentre io insisto, l'altro risponde: "Vattene, tu sei un semplice ed un idiota, qui non ci puoi venire ormai; noi siamo tanti e tali che non abbiamo bisogno di te". E io sempre resto davanti alla porta e dico: "Per amor di Dio, accoglietemi per questa notte". E quegli risponde: "Non lo farò. Vattene dai Crociferi e chiedi là". Ebbene, se io avrò avuto pazienza e non mi sarò conturbato, io ti dico che qui è la vera letizia e qui è la vera virtù e la salvezza dell'anima».

Per non lasciarvi con la semplice conclusione di questa storia come fosse un colpo di teatro, vi invito a considerare quello che ci sta indicando san Francesco: prima nega che la “vera letizia” si trovi nell’aver acquisito qualche cosa, sia essa la conversione degli infedeli, il favore del re con le conseguenti prebende o addirittura la capacità di compiere miracoli: “non è qui la vera letizia” dice, non è quindi nell’ottenimento di qualche cosa, qualunque essa sia. Poi ci presenta una situazione che è una vera e propria sfida a sé stesso e a ciascuno di noi, in cui il freddo, la fame, la stanchezza, anche l’orgoglio ferito dall’essere cacciato dal monastero da lui fondato lo porterebbero ad afferrare pensieri di chiusura, di rivalsa, di rancore, in una parola: di inimicizia.

Interessante, in questo apologo, il fatto che Francesco non nomini mai Dio (se non nell’invocazione “per l’amor di Dio”), non facendo così riferimento in alcun modo ad una motivazione teista della vera letizia.

Laddove si riesca ad aprire, lasciare andare, non afferrare anche in una situazione come

quella descritta da Francesco, ecco allora non solo “la vera letizia” ma si dischiudono “la vera virtù e la salvezza dell'anima”. Perché in realtà la meta non è il vuoto ma il continuo lasciar svuotare.

Notiamo che il riconoscimento che la soluzione della sofferenza, ovvero la perfetta letizia, non è tra le cose di questo mondo, conduce a non aggrapparsi ad esse. Ovvero la stessa direzione nel cui alveo già abbiamo visto trovarsi sia la visione profonda sia la pratica del corpo.

Per cui il senso di “lasciare”, “non aggrapparsi” unisce i tre elementi trasformandoli in tre parti di un unico processo. Al punto che non si può rinunciare ad alcuno di questi tre elementi senza snaturare completamente il funzionamento dello spirito secondo la proposta offerta dal buddismo: senza etica morale, la pratica del corpo e la visuale del vuoto conducono al cinismo, al nichilismo ed alle illusioni di potenza. Senza pratica del corpo, l’etica e la visuale dell’impermanenza sono pensieri vani, privi di efficacia nella nostra vita, non hanno una direzione profonda. Senza la visuale dell’impermanenza e del vuoto, etica e pratica del corpo non hanno senso: perché dovremmo donare comprensione e amicalità? Perché dovremmo praticare il non aggrapparsi? Se gli oggetti del desiderio hanno veramente sostanza, ciò significa che la soluzione è nel possederli; viene a mancare qualsiasi motivo per la pratica e per l’agire nel bene evitando il male come base delle nostre relazioni.

In termini più generali, la condizione di vuoto che sottostà all’impermanenza è la peculiarità che rende riconoscibili -e perciò affidabili- i buddismi, tutti i buddismi, i quali si manifestano pur in assenza di una struttura fissa: in qualche modo il buddismo è obbligato ad usare le strutture culturali che incontra perché il vuoto intrinseco ad ogni ente è anche la sua condizione. Così, se il buddismo non è mai la struttura in cui appare, essendo questa contingente, per viverlo occorre non confonderlo con la forma, con tutto ciò che riempie il vuoto che lo costituisce.

Tuttavia questo significa solo che la forma non è fissa o decisa a priori, non che non abbia importanza, anzi, è proprio nella forma interiore ed esteriore della nostra vita che costruiamo quel mistero invisibile che chiamiamo cammino religioso.

Per dire una cosa analoga con le parole di Eckhart: «Colui che cerca Dio secondo un modo, prende il modo e lascia Dio, che è nascosto nel modo»⁸.

Bose, 15 Novembre 2009

Mauricio Yūshin Marassi

⁸*Sermoni: In hoc apparuit caritas dei in nobis.* Nell’edizione delle Paoline è a p. 126.