

Appunti per Urbino  
di Jisō Giuseppe Forzani

Il testo che segue è un falso d'autore, in quanto è l'autore (c'est moi) a perpetrare il falso: lo scritto si presenta infatti come il resoconto dell'intervento da me pronunciato all'Università di Urbino in occasione della presentazione del volume *Il Sutra del diamante – la cerca del paradiso*, a cura di Mauricio Yushin Marassi con un saggio filosofico di Gennaro Iorio, ma non l'è. Quello fu un discorso all'impronta sulla base di un elenco di appunti, un discorso cui dare viva voce in funzione degli uditori e di quanto sarebbe stato detto dagli altri interventi: il carattere di estemporaneità sulla base di una traccia ne fu perciò la caratteristica formale, andata persa in questa riscrittura, che è dunque un ibrido scomposto di appunti presi per l'occasione, suggestioni tratte da altri interventi su analoghi argomenti, memoria e aggiunte posteriori, arbitrariamente ricomposto. Prego chi legge di tenerne conto, anche se ignoro di quale utilità potrà essergli questa premessa peraltro doverosa.

E' mia intenzione parlare di lettura, cioè di come credo vada letto un testo come quello di cui ci stiamo occupando. L'argomento viene ben introdotto (e a ben vedere finanche esaurientemente trattato) da una citazione che estrapolo dalla prima parte del libro di cui oggi parliamo. "Laddove le esperienze religiose profonde raggiungono il fondo – o la vetta – del conoscere tramite il praticare a partire dal corpo, l'assenza dell'oggetto della conoscenza – assenza accompagnata poi dalla scomparsa del soggetto – porta a uno stallo nelle comunicazioni. Si rende allora necessaria una serie di accorgimenti che permettono di continuare a parlare, o scrivere, in assenza proprio degli elementi più necessari in un discorso: il soggetto e l'oggetto. Questo è possibile attraverso quel tipo di linguaggio definito 'intenzionale'. [...] Il linguaggio in questo caso ha un senso evocativo e quello che viene evocato non è un oggetto mentale o concetto. Questo pone con forza il problema della traduzione di tale linguaggio: è necessario che in questa il senso remoto abbia la sua eco. Di fatto è possibile *quando la camera di risonanza, ovvero l'esperienza del traduttore sia omologa a quella dell'autore* (corsivo mio). [...] Il linguaggio è il dito che indica e porta un messaggio che non è nel pensiero. L'ascolto equivale a un distacco da noi stessi, dalle nostre opinioni e idee come pure da qualunque aspetto concettuale, pensabile. Dobbiamo usare un organo diverso da quello di tipo 'muscolare' che siamo abituati ad utilizzare nel produrre pensiero discorsivo, una facoltà non nuova ma che comunque non siamo soliti usare, almeno in modo intenzionale. [...] L'aspetto particolarmente importante è che l'operazione complessiva – fisica, mentale, spirituale – che dobbiamo imparare a compiere per comprendere il senso 'al di là delle parole' – come è più volte definito nel *Sutra del Loto* – è esattamente l'azione liberante che il buddismo propone come soluzione dalla sofferenza, o come porta d'accesso al nirvana." (pag.61-63)

La fedeltà di una traduzione non dipende (solo) dalla consuetudine con (almeno) le due lingue in gioco, quella da cui e quella in cui, dal rigore filologico, dalla conoscenza letterale del testo e storico culturale del contesto: questi sono accessori necessari ma manca l'essenziale se non c'è la sintonia, proprio nel senso di essere insieme nello stesso tono, accordati. Il traduttore ascolta la parola dell'autore sulla medesima lunghezza d'onda, è anche lui lì dove l'autore è, e solo così ciò che ode gli parla. "Così ho udito" è l'incipit della maggior parte dei sutra *mahayana*, così ho udito e così dico con parole mie. Il traduttore è coautore dell'opera, o meglio, come propriamente si definisce Marassi, ne è il curatore: ne ha cura, ne protegge il contenuto, ne trasmette il senso, ne riforgia il contenitore. Non è per niente che i sutra, i testi religiosi per antonomasia, sono anonimi – sono a nome di Buddha, che non è un nome, che non ha un nome. C'è un solo autore, Buddha, e infiniti anonimi curatori.

E a nostra volta curatori siamo noi lettori. Leggendo, sta a noi la cura del testo: col gran vantaggio che il lettore è anonimo per definizione, e dunque più al riparo dalle tentazioni variopinte dei narcisismi. Quella stessa opera che fece il primo uditore, e poi l'estensore del testo scritto, e in seguito il traduttore (tanti e ognuno unico) ora tocca al lettore. Di nuovo ciò è possibile *quando la camera di risonanza, ovvero l'esperienza del lettore sia omologa a quella dell'autore* e del traduttore curatore.

In altre parole, il testo va letto come testo religioso, ossia religiosamente. La lettura di un testo religioso è un atto religioso, testo-lettore-lettura sono elementi di un unico e medesimo atto religioso, quella che sovente viene imprecisamente definita pratica religiosa. Come avviene allora, intenzionalmente, quell'esercizio che non siamo soliti compiere in modo intenzionale? Ovvero, quale è la posizione da assumere per la lettura religiosa?

Essa è scritta in maniera esemplare nell'incipit del Sutra del Diamante. Ascoltiamo: "Il Beato, andato nella città di Sravasti per la questua e mangiato il riso, nel primo pomeriggio tornò dalla questua, ripose la ciotola e il manto, si lavò i piedi e si sedette al suo posto. Incrociò le gambe, assunse la posizione diritta e concentrò pienamente l'attenzione davanti a sé. Allora molti monaci si avvicinarono al luogo dove il Beato era seduto. Si inchinarono sino a toccare i suoi piedi con la fronte, gli girarono attorno per tre volte in senso orario e gli si sedettero accanto". Il curatore lo ridice così: "Tutto è compiuto. La scena, ritagliata nello scorrere del tempo infinito, è piena, rotonda, perfetta. Presso una grande città una vasta foresta con al suo interno un giardino immenso, fornito dal Benefattore, disseminato di edifici lontani gli uni dagli altri, adatti a trascorrere nel silenzio il periodo delle piogge. Attorno al Baghavat una grande comunità matura, consapevole. La sua vita in ogni atto è camminare sulla via della beatitudine. I suoi movimenti, tutti e uno a uno densi di significato, senza fretta scandiscono il tempo sino a farlo gradatamente fermare: il Buddha è immobile, seduto, i monaci gli rendono omaggio in modo appropriato, poi si fermano, seduti accanto a lui, in silenzio.

Il compositore del quadro scenico ha indugiato in un solo particolare: il Buddha, una volta seduto correttamente *concentrò pienamente l'attenzione davanti a lui*. Chi pratica lo star seduto in quiete troverà corrispondenza con la personale esperienza: una volta assunta la posizione seduta in un luogo silenzioso e tranquillo, il primo, unico e ultimo contenuto di coscienza "esterna" è quello che ci sta di fronte. Così il silenzio e la scomparsa del movimento – ovvero del tempo e dello spazio – dalla rappresentazione scenica sono completi. L'intero sutra, solitamente inteso come il contenuto delle parole del Buddha nelle pagine a seguire, è la spiegazione di ciò che accade in questi primi brevi momenti. Possiamo quindi dire che il sutra, qui, è già terminato." (pag.89-91)

Questa è la posizione, di Buddha, degli uditori ai suoi piedi, di chi lo ha ripetuto a voce nei secoli perché "così ha udito", dell'estensore del sutra scritto, del (dei) curatori traduttori, e ora di noi, lettori.

Per leggerlo occorre mettersi in quella posizione, di ascolto incondizionato nel silenzio interiore. Bisogna essere dalla stessa parte di chi scrive, bisogna riscriverlo con la propria lettura.

Questo non significa lettura acritica, consenso a priori. Critica e consenso, adesione e disanima, dubbio e accoglienza, fan parte del mondo dialettico della disanima, della riflessione, dell'indagine analitica: che sono strumenti non scartabili dello studio. Qui però si parla di qualcosa che precede lo studio e l'indagine: si parla della posizione dell'ascolto, si tratta di leggere *come se avessi scritto io*. Solo così posso capire cosa è scritto. Se un testo religioso si legge come materia di studio, come un testo da venerare, come le parole di Buddha (nel nostro caso) da apprendere e meditare, insomma come un testo che sta lì di fronte a me, con cui relazionarmi e confrontarmi... ho capito, non capisco, capirò, non capirò mai, non c'è niente da capire... allora non sarà mia per me quello che è. "Coloro che vedono me nella mia forma / coloro che seguono me per la mia voce / in sforzi errati vagano nel tempo: / quelle genti non mi vedranno. / Dal *dharma* va visto il Risvegliato / perché le guide sono corpo di *dharma* / l'essenza del *dharma* non si conosce / né può essere conosciuta." (pag.168)

La lettura come atto religioso, lo ripeto, è innanzitutto essere dalla parte di chi ha scritto, non c'è altro modo di leggere: dal *dharma* va visto il Risvegliato. Leggerlo così equivale a (ri)pronunciarlo e (ri)scriverlo. Una tale lettura è possibile solo assumendo la posizione di chi lo ha esposto "per la prima volta" (così dico sapendo che non c'è mai stata una prima volta, perché ogni volta è la prima, l'ultima, una -l'unica- delle tante). Quella posizione non è una postura assunta ad arte, è la posizione che manifesta e incarna il modo di essere nella vita. Perciò troviamo, ripetutamente affermato in vari momenti del testo che se qualcuno "comprendesse anche solo un verso di quattro righe su questo modo di procedere nel

*dharma* e lo insegnasse, lo chiarisse attentamente ad altri, allora in grazia di ciò la quantità di merito prodotta sarebbe enorme, infinita, incalcolabile. E perché? Perché, o Subhuti, da questo nasce l'insuperabile completo perfetto risveglio dei Così Andati, dei Meritevoli, dei Perfettamente Risvegliati. Da questo nascono i Beati risvegliati. E perché? Perché, Subhuti, il Così Andato dicendo 'le virtù proprie del Risvegliato, le virtù proprie del Risvegliato' come non virtù proprie del Risvegliato le insegna perciò sono dette le virtù proprie del Risvegliato". (pag.111 – affermazione che si ritrova analoga con parole quasi identiche in vari punti del testo).

Invitato sommessamente dal curatore, come ogni altro lettore, in chiusura del libro, a scegliere un verso da fare proprio, io scelgo questo appena citato. Appare come una tautologia, lo so, scegliere come verso da assimilare proprio il verso che dice di fare proprio e assimilare un verso. Eppure qui sento espresso come meglio il linguaggio non può quell'ossimoro tautologico che è, concettualmente parlando, la vita nella coincidenza di samsara e nirvana che prende forma di programma di vita quotidiana.

C'è una frase in un testo di Dogen, monaco buddista giapponese vissuto nel XIII secolo, estensore di scritti religiosi fra i più intensi ed espressivi che sia possibile incontrare oggi, che dice la stessa cosa con altre parole che penso sia appropriato qui pronunciare. Scrive Dogen che le persone che credono nella possibilità di vivere la vita come modo di procedere che conduce la soluzione della sofferenza, ossia di vivere la via di Buddha, sanno che nel mondo Buddha non c'è, perché Buddha non è un "valore mondano" (il mio regno non è di questo mondo, ha detto un altro). Ma se queste persone pensano, come talvolta sembra pensare Subhuti, che il modo di procedere nel dharma sia "superiore" al modo di vivere di chi è prigioniero del mondo, se si sentono migliori in quanto religiosi, se oppongono al mondo mondano il mondo del dharma, allora significa che non comprendono che "in Buddha non c'è mai niente di mondano", non comprendono che visto con gli occhi del dharma questo mondo è il dharma e non c'è altrove né altro mondo né altro dharma (il regno dei cieli è qui, ha detto quell'altro).

Durante questo discorso, in più occasioni ho usato -in modo che può apparire intercambiabile- gli aggettivi "buddista" e "religioso" come qualificativi di termini come testo, lettura, posizione... Non si tratta certo di sinonimi (esistono forse i sinonimi? Due parole differenti possono dire la stessa cosa?). Con quel gioco di scambio intendevo preparare il terreno per introdurre l'argomento che vado a trattare. Buddista e religioso sono qualificativi che si sovrappongono ampiamente, dato che "buddista" è un modo religioso e per me il fondamento del religioso è buddista. Il passaggio *insouciant* da un termine all'altro qui sta a significare che un modo buddista può essere un modo religioso *tout court*, dunque può essere proprio anche di un'altra sensibilità religiosa. Ovvero, una posizione caratteristica del buddismo può essere assunta da un fedele di un'altra religione all'interno di essa senza perdere il proprio valore religioso e senza alterare l'essenza dell'altra testimonianza religiosa. E' il punto centrale di un modo di concepire l'incontro e il dialogo (inter)religioso. Non è questo il nostro tema odierno, ma sia il corso universitario nel cui ambito si svolge questo convegno sia la struttura del libro di cui stiamo parlando, che abbina un testo buddista a un saggio sulla mistica cristiana, autorizzano a non considerare una digressione arbitraria le seguenti considerazioni.

C'è chi sostiene come fosse un'ovvietà il fatto che cristianesimo e buddismo siano inconciliabili fra loro nel fondo e nella sostanza. Questa convinzione non può essere apodittica ma andrebbe dimostrata argomentatamente, e la cosa è tutt'altro che agevole, se non altro perché toccare il fondo e definire la sostanza del cristianesimo sono operazioni dai risultati molto controversi fra i cristiani medesimi, mentre il buddismo, unanimemente, non si riconosce né un fondo né una sostanza. Ma anche a prescindere, se l'inconciliabilità fosse un ostacolo insormontabile alla convivenza, il mondo sarebbe destinato a un proliferare di ghetti più o meno angusti e la convivenza pacifica impossibile. Un atteggiamento del genere non può essere propedeutico al dialogo, è semmai il preambolo di un conflitto. Chi si fa forte di quella rivendicazione di inconciliabilità, spesso sbandiera lo spauracchio del sincretismo, come una sorta di tabù inviolabile. Ma il sincretismo religioso può essere assai pernicioso se fine a se stesso, se equivale a un'operazione alchemica a tavolino per ottenere un risultato predeterminato: altrimenti è la trama di ogni

esperienza religiosa che si dipana nella storia, ogni religione essendo oggi quello che è come risultato di svariati processi sincretici.

Tutto dipende da cosa si intende per dialogo. Quando parliamo di incontro fra cristianesimo e buddhismo, non intendiamo il confronto teorico e impersonale fra dottrine o insegnamenti delle relative confessioni, parliamo di incontro interpersonale, cioè fra persone, testimoni viventi e attori delle rispettive esperienze religiose. Per persone di questo genere, il dialogo fa parte anch'esso dell'esperienza religiosa, è pratica religiosa. Per un cristiano, per un buddhista, cristianesimo e buddhismo sono il quadro di riferimento obbiettivo e la traccia soggettiva della propria vita, non una materia da trattare. Ora il percorso religioso, qualsiasi esso sia, oserei dire, ha fra le proprie caratteristiche costitutive quella di non prefigurare la meta cui conduce: la meta del percorso religioso, infatti, non è una costruzione umana da realizzare. La religione, prima di essere adesione a un credo e appartenenza a una comunità di credenti, è atto della fede, nel senso di fede in atto. Intendo qui per fede il moto dello spirito umano e l'atteggiamento di apertura incondizionata che precede la formulazione di qualunque credo.

Questo modo di porsi della persona è una facoltà umana di ciascun essere, che non necessariamente prende forma in particolari credenze, ma è quella che rende possibile il dialogo e l'incontro. La lingua inglese usa il termine "*interfaith dialogue*" e lo adotta per indicare non tanto il dialogo che avviene fra i diversi credo ma piuttosto il dialogo che avviene fra i diversi modi di dar forma alla fede: la lingua italiana non concede un termine analogo. Ciò vale senz'altro tanto per il cristianesimo che per il buddhismo: il regno di Dio, per quanto già presente "in mezzo a noi" secondo la rivelazione evangelica, la dissoluzione della sofferenza, per quanto già operante qui ora nel risveglio di Buddha, non sono fabbricazioni umane da realizzare con i nostri sforzi a misura di un umano disegno, sono realtà umanamente accessibili grazie (anche) al moto della fede in quella possibilità, che si realizza grazie (anche) alla pratica del distacco e dell'abbandono. Anche il dialogo religioso, inteso come parte della vita religiosa dei soggetti dialoganti, è atto di fede, nella fattispecie fede nel dialogo, e prevede distacco e abbandono: distacco dalle posizioni preconcepite, abbandono della velleità di manipolazione dei risultati. E', in altre parole, pratica concreta della fede nel dialogo fra differenti modi di intendere la fede (*interfaith dialogue*). Se non mi accosto al modo di intendere la fede dell'altro con lo stesso atteggiamento con cui mi confronto con il modo di intendere la fede che la mia religione mi indica, il dialogo che instaurò e accetto non è un atto religioso.

Non si tratta dunque di credere in ciò in cui crede l'altro ma di riconoscere all'origine del credo dell'altro lo stesso atto di fede che origina il mio. E' questo che colloca i due dialoganti sullo stesso piano e permette di intendersi (di aver le orecchie per intendere) anche se si parlano linguaggi differenti e si seguono differenti percorsi. Questo, sia detto per inciso, è l'atteggiamento e il genere di ascolto che permetterebbe il dialogo anche al di fuori dell'ambito religioso.

Si scopre allora una funzione molto importante del dialogo religioso, che chiamo la funzione specchio. Restando confinati all'interno di un ambito religioso, è molto forte la tendenza a rimanere prigionieri delle problematiche caratteristiche di quella descrizione della realtà. Si diviene così adusi a una terminologia e a un linguaggio, con i suoi riflessi condizionati, i suoi pre-giudizi, le sue categorie ermeneutiche, da ritenere che quella problematica sia universale. Ci si pongono dunque questioni e domande che appaiono ineludibili e non di rado si resta intrappolati in quel reticolo. Servirsi dell'altro come specchio, nella prospettiva del dialogo, può significare rendersi conto che quelle questioni e domande per me cogenti non hanno alcun senso e motivo di essere nell'ambiente religioso dell'altro. Specchiandomi nel fatto di vedere che per te non esiste un problema che a me appare di capitale importanza, posso considerare quel problema con occhi nuovi, ricollocandolo magari in una diversa posizione nella mia visuale del panorama.

Vedersi in uno specchio nuovo e pulito non è mai un'operazione indolore, perché si vede il proprio volto con occhi nuovi, e l'immagine che lo specchio rimanda non è quella consueta. Ma è questa novità il frutto dell'incontro.

Qui ovviamente ogni persona è diversa, ogni caso un caso a sé. Ma credo di poter dire, generalizzando, che l'incontro con il buddismo darà uno sguardo nuovo ai cristiani che lo incontrano relativamente a un problema oggi centrale della sensibilità cristiana: il problema di Dio. Per il cristianesimo è essenziale risolvere il problema di Dio, il che significa superarlo. La crisi che il cristianesimo attraversa, vista con gli occhi di un buddista, è nata nel momento in cui Dio ha iniziato a essere un problema. Ovvero da quando si è cercato di vedere Dio con gli occhi dell'uomo. Fin quando si è cercato di vedere l'uomo con gli occhi di Dio, l'uomo a immagine e somiglianza di Dio, Dio non è mai stato un problema. E' Dio che vede la creazione e l'uomo allo specchio, nello specchio di Sé, e vede che è cosa buona. In quell'atmosfera non ha alcun senso chiedersi se credo o no in Dio, perché Dio non è minimamente affetto dalla mia credenza in Lui, tanto quanto non ha senso chiedersi se la mia immagine riflessa crede in me che riflette. Ha senso piuttosto chiedersi se Dio crede in me, se sono nella posizione in cui Lui si riflette, o in altre parole se faccio la Sua volontà. Ma nel momento in cui io mi pongo al centro e comincio a interrogarmi su Dio, l'orizzonte è già rotto, Dio è entrato a far parte degli oggetti del mondo, il mito si è fatto storia e la storia non ha direzione. Quello specchio si è rotto, e non serve raccogliere i frammenti. Serve uno specchio nuovo, vuoto delle immagini vecchie.

Il buddismo può svolgere quella funzione perché è totalmente libero dal problema di Dio. E' così libero da Dio che non ha neppure la fantasia di negarlo, figurarsi se osa affermarlo. Lo specchio che il buddismo porge ai cristiani non ha nemmeno l'ombra della riflessione di un'immagine di Dio. Non so come ci si vede riflessi, non lo sa ancora nessuno.

Perché ciò possa avvenire, è però necessario che il buddismo, inteso qui come testimonianza religiosa che fa la sua apparizione in ambiti culturali e sociali da cui fino ad oggi era assente, resista alla tentazione di proporsi come un più raffinato strumento di ricerca del benessere spirituale, da vendere come prodotto curativo dei mali dell'uomo e del mondo, per cercare di realizzare, una volta di più, il migliore dei mondi possibile. Il "successo" in Italia, in Europa, in America, di un Buddismo identificato in "tecniche spirituali" benefiche di cui sarebbe il portatore e il sorridente dispensatore, è il pericolo mortale da cui noi buddisti ci dovremmo attentamente guardare. Se sapremo farlo non c'è motivo di non sperare che l'incontro di cristianesimo e Buddismo sia un evento che può dare al mondo un nuovo orizzonte.