



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI URBINO
“Carlo Bo”
FACOLTÀ DI SOCIOLOGIA

Tesi di laurea in Sociologia

**UN LABORATORIO DI DIALOGO RELIGIOSO:
LA STELLA DEL MATTINO**

CANDIDATO
ALESSANDRO PIANELLI

RELATORE
LUIGI ALFIERI



1

¹ Foto mia. La goccia che increspa il vasto cielo.

UN LABORATORIO DI DIALOGO RELIGIOSO: LA STELLA DEL MATTINO

INDICE

- ◆ **Introduzione**.....pag. 6
- ◆ **Premessa metodologica**.....pag. 10

Cap. 1 DIALOGO

- 1.1 Dialogo: una possibile definizione in funzione del dialogo interreligioso**.....pag. 13
- 1.1.2 L'archetipo del Dialogo: io e la vita..... pag. 19
- 1.1.3 Dialogo: necessità personale e storica..... pag. 21
- 1.1.4 La retorica nel dialogo..... pag. 23
- 1.1.5 Quattro modelli.....pag. 26
- 1.2 **Mito**..... pag. 30
- 1.3 **Religione e Cultura**..... pag. 34
- 1.4 **Fede e Credenza**.....pag. 39
- 1.4.2 Crisi della fede**.....pag. 43
- 1.5 Epoché**.....pag. 46

1.6	Sincretismo.....	pag. 48
1.6.2	Sincretismo, buddismo idolatria.....	pag. 51

Cap. 2 LA STELLA DEL MATTINO

2.1	La storia della Stella.....	pag. 54
2.2	Lo spirito della Stella.....	pag. 59
2.3	La vita comunitaria.....	pag. 61
2.3.2	Caratteristiche del vivere in comunità.....	pag. 69
2.3.3	La socializzazione all'interno della comunità.....	pag. 73
2.3.4	I ritiri.....	pag. 75
2.3.5	Tono e argomenti delle lezioni.....	pag. 78
2.4	Il tempo e lo spazio della comunità.....	pag. 80
2.5	Il lavoro di traduzione e commento.....	pag. 83
2.5.2	La “Stella del mattino” laboratorio per il dialogo religioso.....	pag. 87
2.6	Intervista a Giuseppe Jiso Forzani e Luciano Mazzocchi.....	pag. 88

Cap. 3 LA FIGURA DEL MONACO

3.1	Dogen.....	pag. 118
3.1.1	La vita.....	pag. 118
3.1.2	Lo Zen e Dogen.....	pag. 120

3.1.3	Le opere di Eihei Dogen.....	pag. 124
3.2	Zazen	pag. 128
3.2.1	La storia.....	pag. 128
3.2.2	Il senso religioso.....	pag. 129
3.2.3	Il come interiore.....	pag. 130
3.2.4	Fukanzazengi.....	pag. 132
3.2.5	Postilla alla traduzione del Fukanzazengi.....	pag. 136
3.2.6	Come si fa zazen.....	pag. 138
3.3	Zazen e preghiera	pag. 141
3.3.2	“La pratica prima della pratica”.....	pag. 146
3.3.3	Sul silenzio.....	pag. 147
3.3.4	Una piccola riflessione.....	pag. 150
3.4	Il monaco	pag. 154
3.4.2	Il monaco come archetipo universale.....	pag. 158
◆	Conclusioni	pag. 161
◆	Bibliografia	pag. 163
◆	Sitografia	pag. 167
◆	Appendice biografica	pag. 169

Introduzione

Sicuramente è un'esigenza impellente quella della comunicazione 'autentica' con se stessi e con gli altri, soprattutto nella nostra era, che vive il paradosso di una sovrabbondante gamma di possibilità di comunicare (ma a cui non corrisponde nella gran parte dei casi una maggiore qualità di comprensione). Assistiamo, da questo punto di vista, ad un fenomeno senza precedenti nella storia dell'umanità.

Un autentico incontro fra le persone e le culture oggi non è più solo auspicabile, ma obbligato.

Per far sì che esso avvenga, è importante una ridefinizione del dialogo e una minima pedagogia del suo uso, indispensabile affinché esso si concretizzi e produca mutamenti urgenti per la nostra stessa sopravvivenza.

Questo senza pretendere di dare una definizione vera o definitiva di dialogo, operando così una ipostatizzazione (inevitabilmente arbitraria) del concetto, ma tracciando una rotta che ne percorra gli aspetti più rilevanti e imprescindibili. Cercando così di avere una panoramica quanto più esaustiva possibile e partendo proprio dai presupposti per cui si dialoga, anzitutto quello di sentirne l'effettiva necessità che, se non è sentita e vissuta come tale, è solo la scusa per un vuoto e fatuo *flatus vocis*.

Un vero dialogo è un dialogo fra persone vive, tradizioni vive e incarnate in un essere vivo nel presente, e con 'essere vivo' intendo anche le comunità (intese come organismo vivente, quindi mutevole per sua stessa natura e destinato ineluttabilmente a morire soprattutto se non si evolve e adatta).

Con questo non voglio togliere valore alle organizzazioni cristallizzatesi nel corso dei secoli, ma sottolineare che esse sono esposte ad un cambiamento nelle loro

finalità e motivazioni, passando da incarnare un ideale a diventare esse stesse il fine a cui tendere, sostituendosi di fatto ai valori da cui hanno avuto originariamente impulso, e che per restare vivi e operanti devono per forza anche mutare nella forma.

Ciò non toglie che lo stesso vino in una botte mantenga e magari in qualche modo migliori le sue caratteristiche di partenza, in un'altra diventi aceto (magari anche buono, ma imbevibile).

Il dialogo vero è un rischio mortale, vi si può perdere la cosa a cui più si è attaccati, le proprie idee, la propria visione del mondo e di se stessi.

È l'atteggiamento con cui un uomo affronta, se lo affronta, il rischio di perdere il senso della vita, la variabile maggiore. Dialogare è una manifestazione di questo rischio e della stessa volontà e urgenza di ricerca del senso.

Per questo è necessario un lavoro propedeutico su se stessi², un 'dialogo' interiore, e onestà intellettuale.

Dal mito non si esce, poiché: *Mito è ciò che noi crediamo senza nemmeno credere che ci crediamo*³, quindi noi non possiamo parlare mai del nostro mito. Parlarne vorrebbe dire esserne già fuori. Ogni ipotesi da cui si parte è un mito, ed essa è tanto più efficace quanto più è invisibile.

Abbatte questa barriera non determina che l'uomo diventi più uomo, che sia più umano, ma soltanto gli si affaccia la possibilità di essere "libero" in modo addirittura spaventoso. Le vertigini sono il minimo: è messo in gioco il senso stesso per cui si vive. Attraversare questo diaframma è il presupposto per il dialogo religioso.

La teoria base e il metodo a cui si rifà questo lavoro, e in cui è insito anche il motivo che mi ha spinto ad un periodo in comunità, può essere sintetizzata nel

² Esistono varie modalità per 'lavorare su se stessi', e non esistono ricette valide universalmente; i fattori socio-culturali, la personale predisposizione, gli accidenti, sono tutte discriminanti che rendono una via possibile per alcuni e non per altri.

³ Raimon Panikkar, *La sfida di scoprirsi monaco*, Cittadella Editrice, Assisi 1998, pag. 42.

concetto di *Pisteuma*. Panikkar lo ritiene indispensabile ad un reale approfondimento e ad un serio studio interculturale e interreligioso.

Conoscere una cosa è entrare dentro quella cosa, immergersi, esserne in qualche maniera parte: “Il fenomeno religioso non è un assortimento di dottrine che aleggiano in aria, ma un insieme di elementi di fede che hanno significato soltanto come credo di qualcuno. In altre parole, lo studente di un’altra religione è indirizzato a cercare il *pisteuma* (ciò che è creduto dal fedele) e non può accontentarsi del *noema* (ciò che è compreso dal fenomenologo, dall’analizzatore) del fatto ‘oggettivo’. Il *pisteuma* è l’aspetto intelligibile (l’idea, se preferiamo) della fede effettiva del credente. Il *noema* è l’aspetto intelligibile (l’idea) della traslazione (traduzione) dell’altrui fede dentro il proprio immodificato sistema di intelligibilità, cioè nel mondo delle idee e nell’insieme di riferimenti della persona che cerca di comprendere l’altro. Il *noema* è la mia traduzione, il *pisteuma* è l’originale. La fenomenologia religiosa, come ogni vera fenomenologia, richiede immediatezza. Non può essere fatta per procura. Dobbiamo aver accesso all’originale.

Come ho ripetuto spesso nei miei studi e cercato di mettere in opera, il vero oggetto della fenomenologia religiosa non sono le affermazioni oggettivate, è la fede del credente. Il che equivale a dire che una valida epistemologia religiosa o, più semplicemente, un corretto studio religioso, prende forma quando *noema* e *pisteuma* si sovrappongono (nella mia coscienza, ovviamente) cioè quando il nostro *noema* è il *pisteuma*: quando abbiamo davvero compreso cosa l’altro crede. Il *noema* religioso, in effetti, andrebbe chiamato *pisteuma*.

Se vogliamo raggiungere il *pisteuma* dobbiamo in qualche modo credere ciò che l’altro crede. Ho parlato di sovrapposizione, e non di totale identificazione. Può ben darsi che alcuni aspetti dell’altrui credo non siano coperti dalla mia comprensione, o che la mia idea del medesimo problema sia più ampia dell’area della comprensione- e in definitiva dell’accordo. Può anche accadere che non possiamo comprendere davvero ciò che l’altro crede, che non raggiungiamo il *pisteuma* e

restiamo con il nostro *noema*. Anche così, però, siamo più vicini al nostro interlocutore, tramite la non comprensione, che pretendendo di aver compreso, riduce l'altrui *pisteuma* al nostro *noema*. Le caricature dell'altrui fede riempiono non soltanto le pagine della storia delle religioni, ma la storia religiosa stessa dell'umanità. Quante guerre di religione si sarebbero potute evitare se l'uomo non fosse caduto nella trappola di ridurre l'altrui *pisteuma* al proprio *noema*. È una delle forme più deleterie di riduzionismo”⁴.

Per tentare più seriamente possibile di arrivare a questo risultato, entrare in casa di questo sconosciuto, vivere come lui vive, è un modo veloce e sicuro di conoscerlo.

Molte le situazioni in cui questa pienezza di senso può trovare realizzazione, ma la tradizione cristiana e buddista ne privilegiano particolarmente una: la Comunità.

⁴ Raimon Panikkar. *Lo spirito della parola*. In *La stella del Mattino* n3 2007. pag 10.

Premessa metodologica

“Se non ha niente a che fare con te,
sono solo chiacchiere”⁵

Il lavoro che segue è il diretto risultato di circa un anno di vita nella comunità “La Stella del Mattino”, della frequenza degli incontri e ritiri che si sono svolti al suo interno, della condivisione del lavoro, dei pasti, della quotidianità.

L’esperienza diretta e continuativa è stata per me fondamentale per iniziare a comprendere il fenomeno religioso, lo spirito comunitario, la religione buddista e una metodologia di incontro interculturale tra il buddismo e il cristianesimo.

L’osservazione partecipante, visto l’oggetto di studio, mi è sembrato non tanto il metodo migliore, quanto l’unico possibile. Nel fare questo, la mia adesione allo spirito della comunità è stato sentito e sincero.

Inizialmente la mia intenzione di fare una ricerca è stata, come credo per ogni ricercatore sul campo, motivo di conflitto, poiché questo mi sembrava potesse alterare i rapporti, renderli artificiosi e in qualche modo vanificare lo sforzo e l’immediatezza dell’incontro e della convivenza. In realtà queste si sono rivelate paure infondate.

Particolarmente in questo contesto, è proprio l’impossibilità del distacco dall’oggetto di analisi (che è il presupposto di un certo tipo di ricerca) a rendere interessante e fecondo lo studio e tutto quello che ne può derivare. Il distacco è impossibile, poiché l’esperienza comunitaria buddista ha come contenuto proprio l’evoluzione della comprensione di “io”: «Comunemente noi pensiamo che tutto ciò che esiste, esista oggettivamente, al di là della soggettività che chiamiamo “io”. Per

⁵ Uchiyama Kosho. Tratto dal Sito www.antaiji.Dogen.zen

esempio, riteniamo che questo mondo comprendente tutto ciò che esiste e che noi chiamiamo "ventesimo secolo", sia preesistente e tutt'altro da questo "io"; crediamo che "io sono nato" voglia dire "io" ho fatto ingresso in questo mondo, in questa società; ed ancora pensiamo che "io muoio" voglia dire uscire dalla scena di questo mondo. Noi, senza alcun fondamento, abitualmente pensiamo in questo modo. L'insegnamento di Sakyamuni inizia proprio dal mutamento di questo modo di pensare. >>⁶

Le spiegazioni e i confronti si sono sempre svolti in un clima di onesto confronto e nell'assenza di volontà di fare proselitismo. Niente mi è mai stato imposto di quello che comunemente cade sotto la definizione di "pratiche religiose".

Il fondo comune dell'interpretazione di cosa è la religione e a che cosa essa serva, sia dal versante cristiano che dal versante buddista, permea le spiegazioni e gli incontri. Nonostante le diversità metodologiche con cui si persegue l'obbiettivo, questa tensione di fondo non è mai venuta meno.

Il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato, ecco sintetizzato questo sottofondo comune della religione.

Il dialogo porta a scoprire similitudini e uguaglianze, ma anche punti di estrema divergenza. Confrontarsi veramente con l'altro (e quindi a volte anche infastidirlo) senza prevaricarlo è l'equilibrio cui i fondatori e i partecipanti della comunità si sforzano e a cui anche io ho cercato di conformarmi.

Questo equilibrio ha per fondamento una onestà intellettuale figlia di un atteggiamento che non si fa sconti e che non può che chiamarsi Fede.

⁶ Eihei Doghen, *Il cammino religioso - Bendowa*, a c. de La stella del mattino, Marietti, Genova 1992. pag 12

Il discorso della montagna del dialogo intrareligioso⁷

Quando entri in un dialogo intrareligioso, non pensare prima ciò che tu devi credere.

Quando tu dai testimonianza della tua fede non difendere te stesso o i tuoi interessi costituiti, per quanto ti possano apparire sacri. Fa come gli uccelli del cielo che cantano e volano e non difendono la loro musica o la loro bellezza.

Quando dialoghi con qualcuno, guarda il tuo interlocutore come una esperienza rivelativa, come tu guarderesti – o ti piacerebbe guardare- i gigli del campo.

Quando intraprendi un dialogo intrareligioso cerca di rimuovere la trave dal tuo occhio, prima di rimuovere la pagliuzza del tuo vicino.

Beato te quando non ti senti autosufficiente mentre sei in dialogo.

Beato te quando credi all'altro perché tu credi in Me.

Beato te quando affronti incomprensioni da parte della tua comunità o di altri a causa della tua fedeltà alla verità.

Beato te quando non attenui le tue convinzioni e tuttavia non le presenti come norme assolute.

Guai a voi, teologi ed accademici, quando trascurate ciò che gli altri dicono perché lo considerate imbarazzante o non sufficientemente “scientifico”.

Guai a voi, praticanti delle religioni, quando non ascoltate il grido dei piccoli.

Guai a voi, autorità religiose, perché impedite il cambiamento e la (ri)conversione.

Guai a voi, gente religiosa, perché monopolizzate la religione e soffocate lo Spirito che soffia dove vuole e come vuole.

RAIMUNDO PANIKKAR

⁷ Raimon Panikkar “ *Il dialogo intrareligioso* ” , Cittadella Editrice, Assisi 2 ed., 2001.cit, pag 12.

CAPITOLO 1

DIALOGO

1.1 Dialogo: una possibile definizione in funzione del dialogo interreligioso

“Dialogo “ è sicuramente oggi una parola sgualcita dall’usura, dall’uso proprio e improprio, spesso dalla connotazione talmente generica da risultare priva d’impatto in una qualsivoglia arena di confronto, a volte tradita dagli stessi propugnatori.

Nell’ottica di un incontro tra religioni, è importante rivisitare e sottolineare alcuni aspetti del dialogo che non sembrano più tanto scontati.

Oggi i mezzi di comunicazione sono migliorati e aumentati in maniera fino a pochi decenni fa impensabile. Possiamo scrivere, parlare e vederci da un capo all’altro del globo in maniera praticamente istantanea, rendendo di fatto molto più semplice comunicare con persone fisicamente lontane. Si potrebbe pensare che, dato l’enorme aumento dei mezzi di comunicazione, si abbia un corrispettivo miglioramento della comprensione. Questo però nei fatti non sembra affatto avvenire, perché il dialogo non è un semplice passaggio d’informazioni. La comprensione umana, oltre ad essere un processo che si sviluppa ben oltre il mero dato quantitativo, ha dei tempi fisiologici più lenti rispetto alla velocità del progresso tecnologico.

Per cui, esiste un paradosso nello sviluppo comunicativo: è evidente oggi più di un tempo, che non è la possibilità di una sempre maggiore quantità d’informazioni la discriminante della comprensione, bensì è la chiave di lettura che determina e definisce la fattibilità della comunicazione.

La possibilità di operare cambiamenti nella propria vita, come in un sistema sociale, con un certo margine di cognizione, è prerogativa della coscienza del processo di comprensione e lettura della realtà.

La formazione di questa coscienza in molti casi è possibile solo come il risultato di un incontro vis à vis con l’*alter*, l’*alius* (l’altro, il diverso). Il caso dei

dialoganti che intendono cimentarsi in un dialogo interreligioso vi cade a pieno titolo: non capirò mai veramente l'universo di senso di un'altra religione o ideologia attraverso lo studio delle informazioni senza contatto diretto con chi quel punto di vista incarna, con chi coscientemente segue le indicazioni della propria religione.

Ciò non toglie che avere una corretta cognizione di un'altra cultura o religione è di grandissimo aiuto: ad esempio, conoscere cosa sia l'Islam e non ridurlo al fenomeno integralista è un passo notevole.

L'informazione rimane una parte importante del dialogo religioso, ma non lo esaurisce.

Il processo di comprensione e trasmissione è sicuramente molto complesso, la differenza di trasmissione scritta da quella orale è lampante.

Uno scritto dà sempre la medesima risposta sia a chi ha i mezzi intellettuali e conoscitivi per comprenderne il o i significati più o meno reconditi, sia a chi non ne ha. Mai potrà sostituirsi alla presenza in cui la gestualità, lo sguardo, l'intonazione della voce, la posizione del corpo, forniscono -soprattutto inconsciamente- pregnanza e profondità al detto, oltre a rispondere immediatamente e in modo comprensibile all'istanza dell'astante. L'aspetto performante dell'insegnamento orale è insostituibile per efficacia velocità incisività.

Non è un caso che nelle tradizioni il "dialogo" abbia rappresentato il "Mezzo" privilegiato, insieme alla prassi ("nel senso che ciò che si dice non può essere scisso da ciò che si fa, altrimenti ciò che è detto non è vero" ⁸) per la trasmissione di una saggezza ritenuta intrasmissibile altrimenti. La presenza è consustanziale al dialogo, basti pensare al fatto che né Buddha, né Socrate, né Gesù fecero uso del mezzo scritto. Nessuno di essi scrisse niente direttamente, forse non prendendo in considerazione il fatto che il loro insegnamento potesse essere in qualche modo scisso dalla prassi. Il loro messaggio era sostanzialmente pragmatico, dalla realtà ricavarono esempi e metafore che alla realtà ritornavano immancabilmente.

⁸ Mariangela Falà, estrapolato dal Convegno di Montegiove "Il silenzio tra Oriente e Occidente".

Socrate particolarmente ammonisce circa l'uso della scrittura, e per estensione dei mezzi di comunicazione, nella trasmissione d'idee, indicando per contro la cura e il tempo di cui gli uomini abbisognano per avere una reale comprensione: "il filosofo scriverà soltanto per gioco, per divertirsi, tanto per far festa o per annotare personalmente un pensiero: *non illudendosi di comunicare idee*. [...] *Un'idea, insegna Socrate, non ci giunge dall'esterno: deve germogliarci nell'intimo* e per fare che nasca in altri, occorre fare con loro come l'agricoltore con la terra: preparare il suolo, concimarlo, seminare, curare i germogli, proteggere gli steli. Fra gli strumenti dell'agricoltura d'idee, possono servire anche i discorsi, purché cambino di continuo; purché con significanti sempre diversi si risponda via via alle interrogazioni che il destinatario farà sul significato. << i migliori discorsi >> conclude Socrate, << non fanno che suscitare il ricordo in coloro che già sanno" ⁹.

Questa stessa idea di poter suscitare il ricordo in coloro che già sanno, trova eco nel *Sutra del Loto*, dove è implicita l'idea che: "*la via buddista può essere appresa solo dal Buddha, dal Risvegliato, ovvero che, contemporaneamente, solo il Buddha la può insegnare e solo un Buddha la può apprendere. Rivelando in modo diretto l'identità delle due "parti" in contatto e riportando l'insegnare, o trasmettere, soprattutto al suscitare...*" ¹⁰.

Il dialogo interreligioso è dialogo tra uomini in carne ed ossa, perché il dialogo tra religioni visto come dialogo di sistemi massimi - che sono per definizione irriducibili e irriducibilmente collegati ad una certa cultura - è un'astrazione. È come pensare che s'incontrino chiese o ideologie e non gli uomini da cui esse sono formate e che vivono quella posizione nella loro vita. Con questo non si vuole affermare che l'astrazione di un dialogo tra idee sia inutile o dannosa, ma lo diventa qualora essa intenda sostituirsi all'agorà, viva e pulsante, capace di andare oltre le previsioni logiche e le cautele.

⁹ Elemire Zolla, *Il Sincretismo*, Guida Editori, Napoli 1986, pag. 17, corsivo mio.

¹⁰ Mauricio Yushin Marassi, *La Via Maestra (La trasmissione di una tradizione autentica nel paradigma del buddismo Zen)*, Marietti, Genova 2005.cit, pag 9

Umberto Galimberti, alla domanda se è possibile un dialogo tra religioni e se questo dialogo può sostituirsi alla politica la quale non è capace di conciliare i conflitti nel mondo¹¹, risponde no, e continua dando il suo significato di dialogo: “non un incontro conciliante, ma un vero conflitto o guerra condotto con le idee e con le parole invece che con le armi. Le parole greche che incominciano con il prefisso ‘dia’ segnalano infatti una massima opposizione, come la parola ‘dia-metro’ che indica i punti massimamente distanti della circonferenza, o la parola dia-voce che nomina il massimamente distante, anzi l’avversario di Dio. Se questo è il significato di ‘dialogo’, le religioni che nella storia sono entrate in conflitto anche nella maniera più crudele e feroce, hanno le carte in regola”¹².

Da un punto di vista sociologico l’articolo di Galimberti (che intende il dialogo religioso tra massimi sistemi) non fa una grinza, come anche le sue conclusioni, ma credo che il fenomeno vada analizzato da più aspetti, per poterne avere un quadro più completo, ed eventualmente decretarne, se del caso, l’impossibilità.

L’ammissione della difficoltà del dialogo interreligioso è doverosa, ma che esso non sia possibile perché finora non si è verificato è una limitazione.

Concordo che il dialogo possa essere conflittuale, ma non lo è di necessità, oltretutto da un punto di vista etimologico ‘dia’¹³ come prefisso è presente in parole anche con accezione di ‘attraverso’, ‘mediante’ (es.: diacronia), e credo sia più corretto non escludere quest’accezione dal termine dialogo. Oltretutto, se di dialogo religioso si tratta, esso non ha niente a che vedere con il vincere o perdere, con la retorica o le idee (o peggio le armi).

¹¹ Umberto Galimberti. *È possibile un dialogo tra le religioni? e questo dialogo può sostituirsi alla politica che non è capace di conciliare i conflitti nel mondo?* In “La Repubblica delle Donne”, mensile de ‘La Repubblica’, novembre 2007.cit, pag. 60.

¹² Ivi.

¹³ **dia-** primo elemento di parole composte di origine greca o di formazione moderna, dalla prep. gr. *diá*; vale 'attraverso, mediante', oppure denota differenza o separazione (*diacronia, diafonia*). Dal Dizionario interattivo Garzanti.

Sono istituzioni che si autodefiniscono religiose (e non per questo lo sono) che innescano un processo che chiamano 'dialogo', ma in realtà non si tratta di qualcosa che permette di eliminare o ridurre gli elementi di dissenso favorendo la comprensione reciproca, bensì molto spesso è il pretesto per lo scontro, per l'accaparramento del potere. La fede religiosa, in quel caso, è solo la bandiera dello schieramento cui si appartiene, quello dei detentori della verità e della giustizia (o della democrazia) di turno che se possono, impongono a chi la pensa diversamente la propria egemonia, cercando oltretutto, in alcuni casi, di convincere che lo stanno facendo per il bene dei conquistati. In quei casi, non ci sono i presupposti per parlare di dialogo religioso, e a rigore nemmeno d'istituzioni religiose (poiché un'istituzione è religiosa solo se si comporta come tale): non è 'dialogo' quello di chi si è prefisso di prevalere sull'altro ad ogni costo.

Per quanto riguarda la domanda se esso possa sostituirsi al dialogo politico, che sembra non riuscire a risolvere il problema dei conflitti, la risposta è no, non lo può sostituire. Però, a rigore, il dialogo religioso oltre ad essere influenzato dal potere politico, a sua volta lo influenza.

“Socrate fu un saggio religioso, Gesù un uomo religioso, al-Hallaj un mistico religioso. Tutti e tre furono impegnati nel dialogo. E tutti e tre furono (politicamente) condannati a morte”¹⁴.

La religione non può essere confinata solamente ad una sfera privata, ed è per questo che quando non si è prestata ad essere controllata da parte del potere politico, è stata perseguitata e vessata da esso. Nel dialogo viene cambiata l'autopercezione dei partecipanti, si trattano temi che riguardano problematiche umane; questo fattore insieme ad altri, non può non influire sulla vita della polis. Se dal dialogo religioso fossero interdetti i temi politici, questo significherebbe accettare lo *status quo*, tenerlo in considerazione maggiore di qualsiasi religione.

¹⁴ Raimon Panikkar, *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, trad. di Giuseppe Jiso Forzani, ed. it. a cura di Milena Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2001, pag. 45.

“Il dialogo religioso è, inoltre, politico al più alto grado. Chiama in causa non solo mezzi minori per fini minori, ma le basi stesse dell’esistenza umana, sulle quali anche la vita politica è basata”¹⁵.

Il fine del dialogo interreligioso è la comprensione, ma affinché avvenga è imprescindibile sentirne il reale bisogno. È il presupposto primo per intraprendere seriamente un processo per molti aspetti radicale e senza ritorno.

Dal dialogo (religioso) nessuno è escluso a priori, tutti sono invitati, non è necessariamente un discorso tra appartenenti a fedi religiose diverse, anche un ateo, un agnostico può partecipare; insomma tutti coloro che sentono l’autenticità di una domanda sono invitati. Ogni uomo porta con sé una domanda di senso a cui le religioni danno una risposta, ma non necessariamente la esauriscono. Le religioni non devono rappresentare, e non rappresentano, lo steccato entro cui solo è possibile trovare risposta a queste ed altre istanze ultime dell’uomo.

Quando avviene realmente *un dialogo è in se stesso un atto religioso*, qualunque sia l’argomento, qualunque sia il pretesto, è una ierofania. Per questo motivo non ha peccati di sorta, è la pratica della comunione, è *pratitiasamutpada*.

Il dialogo religioso *non ha valenza agonistica*, per cui con il mio argomentare devo vincere e convincere l’altro alle mie ragioni, al mio credo.

Non dovrebbe servire a fare proseliti, lo scopo non è neanche lontanamente convincere o convertire l’altro al mio credo.

In questo discorso alterno *non si può prevedere dove si andrà a finire*, gli esiti sono imprevedibili, e anche se l’augurio e l’auspicio è di trovare pace e armonia, l’alterco, le incomprensioni o addirittura la sospensione e il rifiuto dello stesso dialogare devono essere messi in conto.

In un vero confronto non ci si può esimere in nome di una presunta gentilezza/rispetto (che è quasi sempre una maschera) dall’affrontare temi spinosi e controversi; la tolleranza rischia ad un certo punto di essere un limite.

¹⁵ Ivi, pag. 48.

Qualsiasi direzione o esito avrà preso il discorso, se esso è autentico, ci renderà diversi da quando abbiamo iniziato, “altrimenti o il dialogo era inutile o ero io inutile al dialogo”¹⁶.

Ritengo comunque che la possibilità del dialogo, non solo tra fedi, rappresenta la speranza della comprensione reciproca. Del fatto che le nostre istanze interiori, sentite, vissute, non siano totalmente incomunicabili. Non solo respiriamo la stessa aria, calpestiamo la stessa terra, ma tutti diciamo io allo stesso modo.

1.1.2 L’archetipo del dialogo: Io e la Vita

Un dialogo autentico, che non sia solo un “parler pour parler”, quando avviene è un avvenimento pregno di conseguenze e di auspici, è il catalizzatore per la trasformazione, un fatto sacro, personale e intimamente religioso. È l’archetipo della dinamica della vita nel ‘logos’.

Questo archetipo del dialogo nasce dalla nostra stessa percezione, come è ben esposto da Jiso Forzani: “Mi par di capire che ogni forma di dialogo, che non sia solo gracido di parole, nasce da una relazione costitutiva con l’esistente, se così si può chiamare: la relazione che va prendendo forma nel *momento in cui un umano si rende conto (pensa di rendersi conto) che c’è una sorta di apparente distonia fra lui/ lei come individuo e la vita che lo ha messo lì dove si trova*. Potrebbe trattarsi tutto di un gioco di specchi e nulla più: in effetti, come posso io relazionarmi con la mia vita, quando non sono altro che la mia vita? Ciò però accade, e non posso ignorarlo. Se

¹⁶ Federico Battistutta, “La stella del mattino: laboratorio per il dialogo religioso”, n. 1, anno 2005, pag. 5.

m'identificassi totalmente con la mia vita, non mi porrei il problema della morte: neanche saprei di dover morire, così come non saprei di esser nato: sarei e basta, essendo, non sarei e basta, nell'attimo in cui non sono. Può darsi che nascita o morte siano solo illusioni, una specie di malattia psicofisicospirituale: il problema però è generale, sembra porsi da se stesso, come nascesse dalla realtà delle cose.

Questa 'cosa che sembra', è il primo spazio del dialogo: *fra me* (ciò che tentativamente chiamo "io") e *la mia vita, sembra esserci una sorta di relazione: il dialogo fra me (io vivo) e la vita (che mi fa vivo) è il prototipo, mi pare, d'ogni altro dialogo*"¹⁷.

Questa rottura, che è il principio d'individuazione, crea lo spazio e la necessità al dialogo: "poiché l'individuo ignora tutto della totalità della vita: essa lo sovrasta, insondabile, incommensurabile, impensabile: eppure è la sua intimità più profonda, lo manifesta, lo trascina e lo annichilisce.

Mantenere la tensione fra queste due polarità di me stesso, senza che si annulli e si disperda, è ciò che chiamo prototipo del dialogo"¹⁸.

Questa ampiezza è il quadro in cui si iscrive la concezione di dialogo religioso: "dialogo fra me e la religione: dove io rappresento l'individuo che si rende conto di essere vivo e cerca la strada per vivere e la religione rappresenta la strada che cerco e che anche altri possono percorrere (sebbene non sia esattamente la stessa per ognuno): qui *religione può e deve avere un senso molto vasto, che non si limita alle tradizioni ritenute tali: comprende ogni modello di ricerca del senso della vita, anche quelli che concludono che non c'è alcun senso*"¹⁹.

¹⁷ Giuseppe Jiso Forzani, *A, non-A e le tre scimmiette: lo straordinario viaggio di Die e Logos nelle terre dell'alba e del tramonto. Piccolo zibaldone di pensieri in dialogo*, in "La Stella del Mattino", n. 3 del 2005 (pagg. 7-8).

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

1.1.3 Dialogo religioso: necessità personale e storica.

Lo sfondo su cui parlerò è quello del dialogo religioso. Religioso non perché utilizza necessariamente parole o modelli che si rifanno ad una qualche tradizione religiosa, bensì perché mira al nocciolo, punta alla trasformazione, alla morte e alla rinascita, “perché è un modello di ricerca del senso della vita” ed “è la vita che ci spinge a dialogare, non le nozioni accademiche”²⁰.

Questo dialogo avviene su tre diversi piani.

1) A livello personale, perché l'uomo non è un individuo, una monade, ma una persona (colui che risuona dell'altro) un fascio di relazioni, e senza una vita dialogica l'uomo non può conseguire una piena umanità.

2) A livello delle tradizioni religiose: è oggettivamente osservabile il fatto che la gente vive in un “supermarket” di “gruppi etnici”, “vie” religiose e “opzioni” di stili di vita; non è più possibile mettere la testa sottoterra e far finta di niente. Questo a volte “fastidioso” contatto con l'alterità credo necessiti un confronto, anche perché non accenna a diminuire, anzi, non potrà altro che aumentare. Tale arduo e difficoltoso incontro/scontro per certi versi non più evitabile, deve avvenire per creare chiarezza e sancire un passo verso il superamento di una mentalità religiosa provinciale e settaria. Non affrontare il richiamo del tempo è il segno di un irrigidimento dell'organismo, della decrepitezza delle istituzioni.

Il fatto che una tradizione religiosa/culturale sia capace di adattamento e cambiamento è il segno inequivocabile della sua vitalità.

L'irrigidirsi è il segno della decrepitezza che annuncia la fine: “O si aprono l'una all'altra o degenerano”²¹.

²⁰ Luciano Mazzocchi, Annamaria Tallarico, *Il vangelo e lo zen, dialogo come cammino religioso*. EDB, Bologna 2004, pag. 24.

²¹ Raimon Panikkar, *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, cit., pag. 25.

3) A livello storico: “il destino dell’umanità dipende dal fatto che una religiosità genuina nel contempo colleghi (religat) gli uomini alla realtà nella sua interezza e salvaguardi la loro libertà”²².

Opera di primaria importanza è quella di stabilire un nuovo rapporto con la terra, poiché quello attuale, influenzato dal materialismo, non vede ciò che è sempre stato palese agli antichi (considerati spesso da noi moderni ignoranti e superstiziosi): la terra è un essere vivente, è un “Tu per noi, con cui dobbiamo imparare ad entrare in dialogo [...]. La terra intera ci dice che il nostro destino è legato (religatum) ad essa”²³.

In questo contesto, “l’incontro tra gli uomini” delle tradizioni religiose potrebbe diventare paradigmatico proprio perché più di altri sembra improbabile e addirittura per alcuni impossibile.

Certo pone problemi di ogni genere, ma permette la revitalizzazione, il mutamento indispensabile alle richieste della nostra epoca.

Il tempismo a questo punto è d’obbligo, poiché, come Panikkar evidenzia, “ciò che un tempo avveniva per lenta assimilazione, osmosi e reazioni ad incontri spontanei o coscientemente cercati, si è ormai accelerato in modo eccessivo”²⁴.

L’interpretazione delle necessità dei tempi, ed in un certo senso il precederli, è la caratteristica e il segno dell’autenticità del messaggio religioso.

²² Ibidem.

²³ Ivi, pag. 26.

²⁴ Raimon Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella Editrice, Assisi, 2001².

1.1.4 La retorica nel dialogo

Il dialogo, quando non è mero chiacchiericcio, è un rischio mortale.

Mortale per l'io, perché può cambiare, stravolgere ciò a cui siamo più intimamente e inconsciamente attaccati, ovvero le nostre idee sul mondo, su Dio (se ne postuliamo uno), sugli altri uomini.

Le resistenze al cambiamento e ad una nuova comprensione sono sempre forti, e nel dialogo queste forze vengono messe allo scoperto.

Panikkar suddivide il modo in cui ci si approccia al dialogo interreligioso in quattro tipologie, cercando per ognuna di svelare caratteristiche positive e limiti intrinseci che il tipo di atteggiamento in questione si porta appresso.

Le tipologie sono: 1 - Esclusivismo, 2 - Inclusivismo, 3 - Parallelismo, 4 - Interpenetrazione.

1) Esclusivismo: “Un credente che appartiene a una religione, in un modo o nell'altro, considera la propria religione come vera. Ora, la convinzione di essere nella verità ha insita in se una certa pretesa di esclusività”²⁵.

Questo più o meno implicito presupposto fa sì che: “qualsiasi affermazione contraria a quella ‘verità universale’ dovrà essere dichiarata falsa”²⁶.

Questa visuale ha bisogno di poggiare su un costrutto solido di concezioni del mondo (quindi della verità), sigillando così la propria visuale entro limiti sicuri e ben definiti (noi siamo i giusti), ma per questo stesso motivo fragili, poiché qualora si aprisse anche una sola falla, condannerebbe tutto al crollo. Oltretutto, in questo modo sarà facile cadere nell'intolleranza e nel disprezzo degli altri.

²⁵ Ivi, pag. 27

²⁶ Ivi, pag. 28

Inoltre: “comporta l’intrinseca debolezza di assumere una *concezione della verità quasi puramente logica* e l’atteggiamento acritico di una ingenuità epistemologica”²⁷.

2) Inclusivismo: “La condizione più plausibile per poter rivendicare la verità della propria tradizione è di affermare allo stesso tempo che essa include, a livelli differenti, tutto ciò che c’è di vero, ovunque esista”²⁸.

Al contrario del precedente atteggiamento, questo tende ad avere una concezione “piuttosto alogica della verità”, avendo però di positivo una prospettiva universale, quindi in linea di principio tollerante. Il problema è che ciò avviene all’interno di un sistema che rischia di sentirsi privilegiato, potendo includere tutti gli altri, ed è quasi il naturale passo successivo ritenere gli altri punti di vista interni al sistema “particolari” rispetto al proprio (quindi meno pieni di senso), poiché: “in definitiva tu affermeresti di possedere una verità più piena in confronto a quella di altri, che avrebbero soltanto verità parziali e relative”²⁹.

Questo atteggiamento rischia di svilire le differenze, poiché tenderà a “reinterpretare le cose in maniera tale da renderle non soltanto accettabili, ma anche assimilabili”³⁰, mancando del rispetto delle differenze che è il pluralismo. Un supersistema che comprende e ordina gli altri rispetto al proprio metro, cozza inevitabilmente con chi in quell’allocazione non ci si riconosce. Inoltre, disporsi al dialogo con tale atteggiamento interiore mancherebbe di quell’umiltà di cui molte religioni si fregiano e di cui l’onestà intellettuale necessita.

3) Parallelismo: ammettendo che tutte queste religioni “sono differenti professioni di fede che, quali che siano i loro rispettivi itinerari, in realtà corrono in modo parallelo per incontrarsi soltanto alla fine, nell’eschaton cioè al termine del pellegrinaggio umano [...]”. Questo atteggiamento presenta vantaggi molto positivi: è

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ivi, pag. 29.

²⁹ Ivi, pag. 32.

³⁰ Ivi, pag. 30.

tollerante, rispetta gli altri e non li giudica; evita la confusione dei sincretismi e gli eclettismi che architettano religioni in accordo coi gusti personali; mantiene chiari i confini e stimola una costante riforma dei propri modi di vivere”³¹.

Lo svantaggio qui è di presupporre un’autosufficienza interna alle diverse tradizioni, dimenticando le reciproche influenze avvenute nel corso della storia: “sembra negare la necessità o la convenienza di una mutua conoscenza [...]”.

Divide la famiglia umana in compartimenti stagni, rendendo ogni tipo di conversione un vero tradimento della propria identità. È un atteggiamento che permette la crescita, ma non il cambiamento”³².

4) Interpenetrazione: “Ci rendiamo conto che la religiosità del nostro vicino non rappresenta soltanto una sfida, ma può anche arricchire la nostra; e che in fin dei conti, le differenze che ci separano si situano potenzialmente all’interno delle nostre stesse convinzioni”³³.

L’interpenetrazione è un mutuo scambio, una mutua fecondazione, presuppone una conoscenza delle altre religioni e una coscienza della propria tale da permettere di capire, man mano che si approfondisce, ulteriori connessioni. L’altro è indispensabile ad una piena comprensione, siamo interdipendenti perché “La nostra religione viene percepita tramite la struttura di quella del nostro vicino”³⁴.

L’interpenetrazione è oggettivamente difficoltosa perché non pretende niente di meno che una partecipazione totale. Non è un metodo, bensì un’immersione. Non avviene una giustapposizione (perlomeno in linea di principio) di credenze, ma una reale assimilazione nelle nostre convinzioni e nel nostro essere, “è un processo aperto”³⁵, in cui la sintesi è strumento periodico di confronto che deve essere sempre rinnovato.

³¹ Ivi, pag. 33.

³² Ivi, pag. 34.

³³ Ivi, pag. 35.

³⁴ Ivi, pag. 36.

³⁵ Ivi, pag. 37.

1.1.5 Quattro Modelli

Panikkar utilizza quattro metafore per presentare la problematica del dialogo tra le religioni. I modelli che andiamo a presentare, egli dice, “sono tali proprio perché sono polivalenti; essi non escludono il dialogo, al contrario lo suscitano e ne aprono la via”³⁶. Un più efficace utilizzo dei modelli si ha qualora vengano presi in blocco: a volte un modello sopperisce alle lacune dell’altro, uno apre opportunità che nell’altro non sarebbero possibili, tutti comunque contengono utili spunti per ipotesi di lavoro.

Il modello *geografico* usa l’immagine dei sentieri che conducono verso la cima della *montagna*. Come primo richiamo, esso indica come tutte le tradizioni affermano in vario modo che ancora non siamo esseri perfetti, che c’è un fine da raggiungere, “comunque esso venga concepito: Dio, la salvezza, l’annientamento, la pace, il progresso, il successo, la felicità, il potere, la sicurezza, ecc.”³⁷, e che, rispetto ad esso, noi siamo semplici viandanti.

Molti hanno parlato delle vie per raggiungere la cima, la meta, tutti descrivendola diversamente. Questa diversità potrà essere accettata senza discriminarla, perché sappiamo che i diversi versanti della montagna presentano diversi impedimenti a seconda del sentiero imboccato: noi non sappiamo quali difficoltà abbiano incontrato gli altri nella salita. Nella montagna della vita considereremo la religione come “la via che conduce al fine, comunque questo sia immaginato, come trascendente o come immanente, come risultato della vittoria dello sforzo personale, o come un dono ricevuto per grazia, ecc.”³⁸.

³⁶ Ivi, pag. 38.

³⁷ Ivi, pag. 39.

³⁸ Ibidem.

La via sarà al contempo personale, perché proprio io devo percorrerla, e sociale, perché anche altri potranno imboccarla.

Occorrerà seguirla con tenacia, perché se continuamente cambiamo via non arriveremo mai in cima, disperderemo le nostre forze, anche se questo non significa che non potremmo ad un certo punto decidere di cambiare: “la conversione costituisce una tappa legittima del cammino”³⁹, ma sarà importante l’atteggiamento verso il cammino precedente, che in ogni caso resterà per sempre parte della mia storia. Un atteggiamento di accettazione verso il proprio passato, con le sue pecche e i suoi pregi, sarà allora la chiave per comprendere che *noi penetriamo un’altra tradizione sempre con un carico esperienziale preesistente*.

A margine della metafora del percorrere la via, che è consustanziale al pensiero di “raggiungimento” di un fine o qualunque altra cosa (variamente nominato per quanto mai veramente nominabile), mi sembra importante non dimenticare gli atteggiamenti che non presuppongono che vi sia una meta da raggiungere, poiché anche “la non-via della realizzazione è anch’essa, per il viaggiatore, una via da scoprire”⁴⁰.

Il modello *fisico* dell’*arcobaleno* sfrutta la metafora della luce (che possiamo intendere come luce divina o come luce della realtà, luce che dona vita) che rifrangendosi nel prisma dell’esperienza umana proietta differenti riflessi: le tradizioni, le dottrine, le religioni.

*“Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo” (Gv 1,8). La luce è una e fa risplendere tutti i colori, perché si posa sulle cose rispettando i colori di tutte le cose*⁴¹.

Ad esempio, i diversi colori potrebbero rappresentare le varie religioni. Il rosso non è l’arancio, il buddismo non è il cristianesimo. I colori sono facilmente distinguibili, ma non altrettanto i loro confini in cui ognuno entra e sfuma nell’altro,

³⁹ Ivi, pag. 41.

⁴⁰ Ivi, pag. 43.

⁴¹ Luciano Mazzocchi, *Il vangelo secondo Giovanni e lo Zen: meditazioni sull’essere*, vol. I, EDB, Bologna 1999, pag. 13.

rendendo di fatto non decidibile, o decidibile solo arbitrariamente, dove inizi l'uno e finisca l'altro. Vi è al contempo, quindi, distinzione dei colori ma indefinibilità dei confini; la loro delimitazione è frutto di un processo artificiale, una convenzione, ed “è soltanto da un punto di vista convenuto che noi possiamo giudicare una religione rispetto a un'altra”⁴².

Inoltre ogni colore è composto da parti di vari altri colori. Allo stesso modo le religioni, che sono sempre il risultato di mutue fecondazioni, hanno al loro interno tracce più o meno evidenti di influenze di altre tradizioni.

L'arcobaleno mostra l'inestricabilità del fenomeno antropologico della religione, in cui è presente ad un tempo l'indefinitezza dei limiti e la necessaria ma arbitraria, definizione degli stessi.

Il modello *geometrico*, ovvero l'invariante *topologica*, vede le religioni come realtà incarnate in una forma, in un luogo e concentra l'attenzione sul numero praticamente indefinito di trasformazioni che hanno concorso a rendere tale una tradizione.

Per effetto dell'evoluzione degli uomini, degli accadimenti della storia, attraverso lo spazio e il tempo le tradizioni sono diventate talmente differenti da sembrare inconciliabili, almeno finché non viene scoperta un'invariante topologica.

Questa invariante si può scoprire in ogni religione, ma non è unica per tutte o meglio non è analoga, bensì omeomorfica. Spiega Panikkar: “L'omeomorfismo non è lo stesso che l'analogia: esso rappresenta un'equivalenza funzionale scoperta attraverso una trasformazione topologica. Brahman e Dio non sono semplicemente due nomi analoghi, ma sono omeomorfici, nel senso che ciascuno di essi rappresenta qualcosa che assolve una funzione equivalente nell'ambito dei loro rispettivi sistemi”⁴³.

⁴² Ivi, pag. 46.

⁴³ Ivi, pag. 49.

Questo modello rende conto della complessità della connessione tra due religioni, evitandoci di giungere a conclusioni affrettate.

Il modello *antropologico: il linguaggio*. Sia che si intenda la religione come rivelazione divina, sia che venga considerata un'invenzione umana, essa resta comunque una realtà umana: il presente modello considera ciascuna religione come un linguaggio.

“Qualsiasi religione è completa, così come qualsiasi lingua è capace di esprimere qualunque cosa uno senta il bisogno di manifestare”⁴⁴.

Anche se una lingua non può assimilare tutto, al pari di una tradizione, al contempo può ampliarsi e adottare termini prima sconosciuti, anche se con accezioni e sfumature diverse dalla tradizione \ lingua di origine, tutto questo senza perdere la propria identità.

È scorretto ritenere una tradizione superiore ad un'altra, come per il linguaggio, dato che ognuna può dire all'interno del suo limite, tutto ciò di cui ha necessità di parlare.

Il problema allora si presenta quando si deve tradurre. “Una parola non è totalmente separabile dal significato che noi le diamo e ciascuno di noi, nella realtà dei fatti, dà differenti sfumature di significato a una stessa parola. Una parola non è totalmente o logicamente identificabile”⁴⁵.

I termini in quanto tali sono sempre traducibili, in quanto è facile inventare un nome che non è presente, il problema sono le parole il cui significato sta dietro i segni epistemici che sono simboli viventi, che non si possono trasporre totalmente fuori dal contesto che li ha generati senza mutarli: “Non possiamo, propriamente parlando, tradurre le parole; possiamo soltanto trapiantarle con un certo contesto circostante che dà loro significato e che offre l'orizzonte entro il quale esse possono essere comprese, cioè assimilate nell'ambito di un altro orizzonte”⁴⁶.

⁴⁴ Ivi, pag. 52.

⁴⁵ Ivi, pag. 55.

⁴⁶ Ibidem.

1.2. Mito

“Mito è ciò che noi crediamo
senza nemmeno credere che ci crediamo”⁴⁷

Nella nostra epoca, la demitizzazione sembra avere raggiunto l'apice del suo percorso. Ad esempio, oggi abbiamo quella che è definita una società laica, in cui l'ambito religioso e quello secolare sembrano avere due distinte funzioni e due diversi ambiti d'influenza.

Questo disincanto, e la svalorizzazione conseguente dei miti “tout court”, è supportato dalla visione tecnico-scientifica della realtà.

Il mito sembra essere scomparso dalla scena, ma in realtà è solo mutato per diventare invisibile ai nostri occhi, proprio perché la sua natura è di essere celato (non manifesto). Di essere il presupposto “invisibile” delle nostre idee, della cultura.

Parlarne è come volerlo disvelare, spiegarlo sembra un ergersi al di sopra come se si potesse uscirne. È una missione impossibile (poiché “dal mito non si esce”), ma doverosa proprio perché deve aiutare ad infrangere quelle già incrinata certezze figlie del positivismo scientifico (razionalità come criterio ultimo di verità).

Mi sembra importante sottolineare, per quanto celata, questa musica di sottofondo, *inudibile* all'orecchio umano ma al cui ritmo balliamo, proprio per rendere manifesto il conflitto.

Conflitto che s'incarna in una visione materialistico\utilitarista della terra, che non è più la nostra sacra (e unica) dimora, ma scorta di risorse da sfruttare, di altri

⁴⁷ Raimon Panikkar, *La sfida di scoprirsi monaco*, Cittadella Editrice, Assisi 1998, pag. 42.

esseri umani che si possono immolare all'idolo del progresso; in cui la guerra è innominabile, ma continua a mietere morti, che per paradosso diventano privi d'importanza ai nostri orecchi bombardati d'informazioni.

Non è più sufficiente usare un solo sistema di riferimento per orientarsi in questo marasma culturale, e, soprattutto, “Si dovrebbe demitizzare il mito del modello unico”⁴⁸.

L'estremismo e il relativismo sono le terre che bisogna attraversare cercando di rimanere incolumi.

Non è forse estremamente riduttivo e ottuso avere solo la “ragione” (col suo principio di non contraddizione, dicotomia vero/falso, terzo escluso, principio di coerenza interna, visione materialista) come chiave epistemologica per interpretare tutta la realtà?

Ammettendone l'indiscussa utilità in numerosi campi della ricerca scientifica, la ragione mostra la sua sterilità quando cerca di dare un orizzonte di senso al singolo individuo, che sembra doversi, con essa, posizionare come ingranaggio all'interno di quest'improbabile mostro meccanico che sbuffa fumo e liquidi nerastri, perde pezzi, e sembra dover esplodere da un momento all'altro.

Questo apparente piedistallo su cui ci si erge per vedere le cose dall'alto è per sua stessa natura non fisso, estremamente utile ma illusorio al massimo grado; temporaneo come lo stare sulla punta dei piedi.

È ormai evidente l'intrinseco limite ermeneutico ed epistemologico di chi ritiene una visuale “definitiva”.

Allo stesso tempo, è importante rimarcare la sterilità del relativismo, che *“rende impossibile ogni comunicazione e conduce al solipsismo, oltre a contraddirsi nel suo stesso dirsi: se nulla è consistente, tanto meno lo è il relativismo, neppure nella sua formulazione”*⁴⁹.

⁴⁸ Raimon Panikkar, *Pace e disarmo culturale*, Rizzoli, Milano 2003, pag. 155.

⁴⁹ Raimon Panikkar, *Il senso del mito*, in “Stella del mattino”, n. 2, 2004. pag 13.

“*Il discorso sul mito è un discorso sulle cose ultime*”⁵⁰: la religione si posiziona all’interno di questo, rappresenta una esplicazione di questo discorso; è il suo logos. Non è superiore, né inferiore, lo indica e lo nasconde al medesimo tempo: il loro rapporto è dialogico, non dialettico.

“Ne consegue che la domanda ‘che cosa si intende per mito?’ non sia una domanda epistemologicamente valida, dato che il mito è l’orizzonte stesso che conferisce intelligibilità alla domanda su che cosa significhi intendere. *Il mito è anteriore alla scissione epistemologica tra soggetto e oggetto*”⁵¹.

Come qui si vede, l’uso della ragione, che è sembrato essere, ed è stato, il mezzo per l’emancipazione appunto dalle credenze religiose e dai miti, viene asservito oggi alla tecnocrazia, che è la schiavitù dell’uomo moderno.

Dal punto di vista del mito, che si creda in Dio o nella Ragione come fondamento non fa una grande differenza: c’è distinzione, ma non c’è separazione.

Ad esempio: “Fare domande su Dio, quando Dio è per definizione colui che rende possibile la domanda stessa, significa entrare in un circolo vizioso. E d’altra parte, se dal silenzio di Dio si pretende di dedurre che Dio non esiste, il fatto che io non ottenga alcuna risposta alla mia domanda su di lui non proverebbe affatto che Dio non esiste. Affermare o negare Dio non ha importanza; entrambe le ‘risposte’ non sarebbero ugualmente valide. Quello che in definitiva il Buddha vuole dire è che la cosiddetta questione ‘ultima’ è infondata e non pertinente. Egli ci porta a scoprire che la nostra stessa interrogazione procede da un falso presupposto, in quanto deriva dall’illusione stessa della creatura che crede di poter scavalcare la propria ombra. Questo è quanto Buddha ha continuato a ripeterci non rispondendo. Secondo la tradizione, e con le sue stesse parole, alla domanda di un monaco sulla finalità del nirvana, Gautama rispose: “O Rada!, questa domanda non può precisare il proprio contorno” volendo con ciò indicare che la domanda è in se stessa inintelligibile, dato

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

che non si sa che cosa si domanda. Come è possibile allora comprendere la risposta?”⁵²

Il mito è sicuramente un terreno comune su cui ci si può incontrare, poiché manifesta il limite che è fondamentalmente il non luogo possibile per l’incontro.

Attraversarlo non può che far cadere le certezze monolitiche delle proprie credenze e aprire ad una visione più ampia della realtà, in cui la propria visione non è esclusa perché niente e nessuno è escluso.

In quest’arena l’ansia da prestazione non trova alimento, concetti come superiore/inferiore (vincitore/sconfitto) vengono a perdere di senso, nessuna visione è superiore alle altre.

Il terreno sembra ideale per certi semi i cui frutti non appartengono a questo mondo (di vincitori e vinti).

Quindi, ad un primo livello, il “*sapere di non sapere*” socratico, è l’ammissione di non sapere il fondamento su cui si fanno le affermazioni che si fanno, in seconda istanza è la comprensione dell’impossibilità di un fondamento ultimo ipostatizzabile che non sia un ‘idolo’ caduco; terzo la difficilissima accettazione e la convivenza che “*è nella negazione dinamica della dualità e nella resistenza costante a non cadere nell’unità che ci apriamo consciamente alla realtà senza violentarla artificialmente o violentemente*”⁵³.

La realtà è “cosmoteandrica”, direbbe Panikkar, non-duale, direbbe il buddismo, trinitaria, direbbe il cristianesimo, advaita, non-duale, direbbe l’indù.

Essendo il discorso sul mito un processo dinamico in cui la domanda sulle cose ultime non può che cadere, poiché “*questa domanda non può precisare il proprio*

⁵² Raimon Panikkar , *Il silenzio del Buddha, un A-teismo religioso*. Oscarmondadori, Milano 2006. cit,pag 256.

⁵³ Ivi, pag. 24.

contorno “⁵⁴, resta solo di prendere coscienza che “io non posso intendere quello che non capisco, però posso essere consapevole (sapere) che non capisco”.⁵⁵

La fede è il mito e il mito è la fede.

La fede del mito e il mito della fede.

1.3. Religione e Cultura

“Ogni religione è un fatto culturale [...] ogni cultura è anche un fatto religioso [...] la cultura offre alla religione il suo linguaggio”⁵⁶.

Ognuno nasce all’interno di una cultura, e ogni cultura è una galassia.

Sembra essere un assunto banale, in realtà non lo è affatto.

Oggi le religioni e le culture s’incontrano e scontrano continuamente, e non più lontano dai nostri sguardi, ma in maniera massiccia e proprio sotto i nostri occhi.

Questo ci obbliga a prendere una posizione, c’impone di riparare questo “scandalo” all’interno di un contesto che ci permetta di tenerlo sotto controllo. Perché l’impossibilità di vedere dove esso andrà a sfociare mette paura e alimenta l’insicurezza.

Quando si parla di una religione diversa dalla nostra, che è nata e vissuta in un altro contesto culturale, si dovrebbe sottintendere in ogni nostra proposizione l’impossibilità di una perfetta coincidenza dei termini, e questo perché “dal voler

⁵⁴ Samyutta Nikaya III, 189, cit. in Raimon Panikkar, *Il silenzio del Buddha*, Mondadori, Milano 2006, pag. 256.

⁵⁵ Raimon Panikkar, *Il senso del mito*, in “Stella del mattino”, n. 2, 2004, pag. 14.

⁵⁶ Raimon Panikkar, *Come l’occidente è caduto nella trappola del dualismo*, <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/raimonpanikkar/relocult.htm> (raccolta articoli di Raimon Panikkar).

interpretare con i miei parametri, con le mie categorie ciò che vedo fare da altra gente nascono i malintesi profondi, e tante volte tragici, tra le diverse religioni. Questo è metodologicamente sbagliato ...”⁵⁷.

Evidenziando l’arbitrarietà del punto di osservazione, cade la presunzione di poter svolgere un’analisi che possa vantare carattere di assolutezza.

Nessuno è detentore della verità, e “dato che non penseremo mai nello stesso modo e vedremo la verità per frammenti e da diversi angoli di visuale, la regola della nostra condotta è la tolleranza reciproca”⁵⁸.

È evidente che ancora non abbiamo questa tolleranza reciproca, anche se spesso viene più o meno ipocritamente sbandierata.

La relazione tra cultura e religione è sostanzialmente inscindibile, poiché “la cultura offre il suo linguaggio, ma la religione offre alla cultura il suo contenuto ultimo”⁵⁹.

Tramite la religione, il processo culturale s’inscrive in uno sfondo che gli permette di essere il limite necessario, alternativa al caos.

Nessun problema finché questa connessione non viene messa in dubbio, finché essa non diviene oggetto di domanda. Nella modernità questo tabù è caduto e si è iniziato a “discutere” il fine proposto dalla religione, col dato positivo di mostrarne le strumentalizzazioni, ma dall’altro lato avvalorando una visione che divide (e riduce) la realtà a due piani ben divisi (reale\trascendente). Così facendo, il castello è franato, creando un’apparente insanabile frattura tra cultura e religione.

Frattura che arriva a scindere fin nel profondo società e individuo.

Con questo non voglio minimamente dare un giudizio di valore, voglio semplicemente constatare quello che credo essere un dato di fatto, anche piuttosto scontato.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Mohandas Karamchand Gandhi, citazione tratta da Wikipedia. http://it.wikiquote.org/wiki/Mahatma_Gandhi

⁵⁹ Raimon Panikkar, *Come l’occidente è caduto nella trappola del dualismo*, <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/raimonpanikkar/relocult.htm> (pagina raccolta articoli Raimon Panikkar).

Arriviamo così a sentire “la cosa religiosa” come situata in particolari frangenti diversi dalla vita reale di ogni giorno. Essa è molto spesso considerata non più di una morale, influenzando pesantemente sulla comprensione del rito (senza cui non esisterebbe religione), che è fatto centrale, perché “è dalla comprensione che proviene il potere; e il potere della cerimonia stava nella comprensione di ciò che essa significava”⁶⁰. Senza comprensione del rito, la visione cosmologica è impossibile.

Gli elementi di quello che era un connubio millenario vengono scissi, resi instabili e non miscelabili. Entriamo così nella logica dualistica della realtà.

Le religioni tradizionali perdono la loro funzione totalizzante, non sono più l’unico orizzonte.

Nel mito moderno, esse non sono che un’appendice funzionale al mantenimento del sistema, quando non considerate mero strascico di una mentalità arcaica e superstiziosa (evasione nella trascendenza).

Questa divisione è entrata a pieno titolo nell’organizzazione della società moderna e nella forma mentis della vita collettiva.

Quella stessa corrente che ha portato alla modernità, va oggi essa stessa messa pesantemente in discussione.

Prima di tutto, a livello sociale, perché l’attuale modello è palesemente non *sostenibile*, non solo in termini sociali, ma soprattutto ambientali. In secondo luogo, a livello personale: non è più possibile non rendersi conto che attaccarsi ciecamente ad una credenza è rischiare di incappare o in una visione settaria-fondamentalista (con tutte le conseguenze che la storia ha mostrato), o all’opposto in una visione relativista-anomica dalla realtà.

C’è bisogno di una nuova risposta da parte delle religioni tradizionali, una maggiore apertura da parte loro, sempre se vogliono continuare ad avere un ruolo “mitico”.

⁶⁰ John G. Neihardt, *Alce Nero parla*, Adelphi, Milano 1968, pag. 210.

“L’uomo non può fare a meno di dare un’espressione alle sue impressioni più profonde”⁶¹.

La religione è un’indicazione che sostiene nel cammino (di realizzazione, pace, libertà, o come lo si voglia definire) della vita, una traccia nella ricerca.

Alla religione ci si può sostenere, ma non attaccare, non è un fine. “La religione è *quello che ci porta* a dare un senso alla vita, qualunque esso sia”⁶².

Affermazione rischiosa (visto l’elevato rischio di relativismo insito in essa), ma rischioso è ogni autentico cammino religioso.

La diffusa visione utilitaristica della religione ha reso palese che “intendere la religione come un sistema per raggiungere un traguardo ambito (sia esso definito felicità, paradiso, nirvana, pace), è il risultato di una concezione profana, utilitaristica ed egocentrica⁶³, quindi in perfetta linea con il diffuso comune modo di pensare che è estremamente lontano da quel modo che “non è di questo mondo” e da quell’idea di gratuità che è sostanziale sia al cristianesimo che al buddismo.

La critica è doverosa, soprattutto quando una religione o un’ideologia arrogandosi diritto di veto interpretativo (imponendo una certa coscienza), non lascia libertà alle singole coscienze individuali: “La coscienza non è la stessa per tutti. Quindi, mentre essa rappresenta una buona guida per la condotta individuale, l’imposizione di questa condotta a tutti sarebbe un’insopportabile interferenza nella libertà di coscienza di ognuno”⁶⁴.

La religione dalle forti linee di demarcazione ha dimenticato che “le religioni non hanno il monopolio della religione”⁶⁵.

⁶¹ Raimon Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi, 2001², pag. 91.

⁶² Raimon Panikkar, *Come l’occidente è caduto nella trappola del dualismo*, <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/raimonpanikkar/relocult.htm> (pagina raccolta articoli Raimon Panikkar).

⁶³ Eihei Dogen, *La cucina scuola della via*, a cura di Giuseppe Jisō Forzani e Luciano Mazzocchi, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998, pag. 7 (dall’*Introduzione* di Giuseppe Jisō Forzani).

⁶⁴ Mohandas Karamchand Gandhi, citazione tratta da Wikipedia. http://it.wikiquote.org/wiki/Mahatma_Gandhi

⁶⁵ Raimon Panikkar, *Come l’occidente è caduto nella trappola del dualismo*, <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/raimonpanikkar/relocult.htm> (pagina raccolta articoli Raimon Panikkar).

Siamo pellegrini in cammino verso una meta. Non conosciamo di che natura sia la meta⁶⁶.

“Tutti siamo d’accordo nel dire che non abbiamo ancora raggiunto lo scopo finale, comunque esso venga concepito: Dio, la salvezza, l’annientamento, la pace, il progresso, il successo, la felicità, il potere, la sicurezza, ecc.”⁶⁷. In qualche modo siamo tutti in ricerca, e questa ricerca, se mira al nocciolo, è religiosa, cioè mira ad andare fino in fondo con abnegazione totale: “Cercare con tutte le forze e poi trovare tutto gratuitamente è la via della religione. Infatti, *quando l’uomo cerca con tutte le sue forze, quello stesso suo cercare è già aver trovato*”⁶⁸. In questo senso, le religioni sono “come la via che conduce al fine, comunque esso venga immaginato, come trascendente o come immanente, come risultato dello sforzo personale, o come un dono ricevuto per grazia, ecc.”⁶⁹.

Questo fine è imprecisato e inaccessibile ad una reale comprensione almeno finché non viene raggiunto, in quanto “Qualunque sia la pertinenza delle parole, nessuna di esse lo può descrivere con precisione, dal momento che viene considerato generalmente come ineffabile”⁷⁰.

⁶⁶ Raimon Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 2001. cit., pag. 37.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Luciano Mazzocchi, Giuseppe Jisō Forzani, Annamaria Tallarico, *Il Vangelo secondo Matteo e lo zen*, vol. I Edizioni Dehoniane, Bologna 2002, pag. 41.

⁶⁹ Raimon Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, cit., pag. 37.

⁷⁰ Ivi, pag. 39.

1.4. Fede e Credenza

“A partire dal momento in cui il dialogo cessa e in cui gli uomini vivono isolati gli uni dagli altri, la fede si identifica inevitabilmente con la credenza e favorisce l’esclusivismo con tutte le conseguenze che la storia generale, e quella delle religioni in particolare, hanno reso così dolorosamente familiari”⁷¹.

La distinzione tra fede e credenza è un concetto problematico, di cui si parla poco, e che è fonte di numerosi equivoci.

⁷¹ Raimon Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi, 2001², pag. 86.

Sicuramente è una distinzione arbitraria, visto l'ovvio collegamento, ma anche necessaria, vista la mai perfetta sovrapposibilità.

La credenza è il tentativo (sempre provvisorio) di formulare la fede. Le credenze sono le forme della fede. Sono il linguaggio in cui la fede deve inevitabilmente esprimersi.

La fede è una caratteristica umana peculiare in quanto scaturisce dalla necessità di significazione e unica nel senso che anche se diversa (non univoca) per ognuno, ogni uomo però ha necessità di esprimerla, appunto con un processo di significazione particolare (culturale, religioso, ideologico, attraverso credenze, ecc.). La sua molteplicità sta nella rappresentazione (religione come ideologia), o nella comunicazione (credenze e dogmi). Molteplici forme che la cultura plasma, e che ogni singolo vive alla propria maniera.

Diversamente, la fede, invece che unire gli uomini, finirebbe per far esprimere alla religione "le divergenze orizzontali al posto di una convergenza verticale"⁷².

Spesso le rappresentazioni, le credenze, possono essere estremamente contrastanti, anche all'interno di una stessa tradizione religioso-culturale.

Proprio il contatto con altre realtà culturali e religiose, distogliendo dall'omogeneità culturale, favorisce l'insorgere di una crisi di credenza.

Questo perché si tende ad identificarsi, spesso senza accorgersene, nei dogmi, che sono l'espressione della credenza, le sue basi indiscutibili.

Questo avviene per un comune errore di prospettiva, che fa coincidere la fede con la credenza.

Nella credenza, la fede è il mistero, ed è quella cosa che può distruggere la credenza in quanto tale, proprio perché continuamente addita il suo limite. Una credenza dogmatica forte perde il contatto con la fede, proprio perché "La fede ha come principale funzione quella di collegarmi con la trascendenza, con ciò che si situa al di sopra di me, con quello che io non sono (ancora). La fede è il legame con

⁷² Ibid.

l'aldilà, comunque questo venga immaginato. Pertanto, una delle cose che la fede procura è la salvezza; la fede ha come ruolo eminente quello di salvare l'uomo. Questa è la ragione per cui *la fede non può essere espressa in formule universali* che la esauriscano pienamente. Se fosse possibile, la fede diventerebbe talmente legata alla terra da non poter più gettare un ponte che ci colleghi a qualche cosa di più elevato di noi stessi [...] nessun insieme di parole, nessuna espressione potrebbe mai esaurirne il senso. E tuttavia le occorre incarnarsi in idee e formule, a tal punto che, se questo non avvenisse, la fede non sarebbe una fede umana”⁷³.

In ultima analisi, io non so perché ho fede. Non posso dire perché ho fede.

Se la fede s'identificasse totalmente con la credenza, impedirebbe al vento di soffiare dove vuole, perdendo proprio la capacità di salvare.

Nel dialogo delle religioni, non avere chiara “la distinzione tra la propria fede e la propria credenza”⁷⁴ è uno dei fattori che maggiormente falsa l'incontro e il confronto.

Proprio quest'incontro, che avviene a ondate in tutta la storia, va accettato, vissuto, è inevitabile, perché come si potrebbe sottrarsi a questa sfida senza sentire l'artificio, la parzialità?

Bisogna prendere coscienza dell'esistenza di “un altro” che crede vero qualche cosa, come io credo vero qualcos'altro.

Tollerarlo è il presupposto minimo, capirlo il passo ulteriore, ma capire veramente l'altro senza rischiare di perdere o disonestare la mia credenza, il mio orizzonte di senso semplicemente non è possibile: “Del resto, non è la fede stessa a spingere l'uomo a uscire dai propri limiti, a morire costantemente a se stesso per resuscitare in novità di vita?”⁷⁵.

⁷³ Ivi, pag. 85.

⁷⁴ Ivi, pag. 76.

⁷⁵ Ivi, pag. 88.

La credenza che ho paura di perdere, non è forse degna di essere persa se teme il confronto, questa paura non è forse la dimostrazione della sua incrinatura, del suo vacillare?

Meglio allora che cada al più presto, sperando di non rimanere travolti dal crollo, che sarà tanto più rovinoso quanto più monolitica sarà la credenza.

Sentire la necessità di dialogare è non sottrarsi al confronto, alla sfida che la vita ci ha posta, è voler ricucire uno strappo: “Possiamo stare in pace solo quando capiamo la realtà. Quando capiamo le cose afferriamo l’universo con un solo sguardo, e la cicatrice tra noi e l’universo scompare”⁷⁶.

“Se noi crediamo che il nostro vicino è impelagato nell’errore e nella superstizione, possiamo difficilmente amarlo come noi stessi senza un amore ipocrita, senza una pietà che ci spinge a tentare di togliere la pagliuzza dal suo occhio”⁷⁷.

Il punto rimane comunque cosa significhi comprendere l’altro, uomo o tradizione; in questo Panikkar porta all’estremo il concetto. “Comprendere il mio prossimo significa comprenderlo come egli comprende se stesso, il che non è possibile se io non mi elevo al di sopra della dicotomia soggetto\oggetto, se io non cesso di conoscerlo come un oggetto e se non arrivo a conoscerlo come me stesso”⁷⁸.

Insomma, una conoscenza razionale non può essere completa, integrale; la scissione è intrinseca al sistema stesso. Coscienziosamente, allora si potrà affermare dell’altro che “Lo comprendo, so che cosa vuole dire, perché comprendo che la sua asserzione deriva da una serie di presupposti che lo porta a credere quello che afferma; ma io non condivido la credenza nella verità di quei presupposti [...] il problema allora diventa la comprensione dei presupposti e della loro intelligibilità”⁷⁹.

È il massimo che si può fare rimanendo all’interno di una concezione duale, appunto nella dicotomia soggetto\oggetto.

⁷⁶ Kosho Uchiama, citazione tratta dal sito di Antaiji da una serie di discussioni intitolate “A Te”. <http://antaiji.dogen-zen.de/ita/andich.shtml>

⁷⁷ Raimon Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 2001. cit, pag. 73.

⁷⁸ Ivi, pag. 74.

⁷⁹ Ivi, pag. 72.

Ed è anche il motivo per cui non mi trovo d'accordo sulla dicotomia credenza/conoscenza, perché *la fede è un tipo di conoscenza* di cui la credenza è la diretta conseguenza. Conoscenza e credenza si trovano su due piani diversi, impossibile confrontarli.

Insomma, ricapitolando:

1) un'interpretazione superficiale della credenza fa intendere la religione come un pacchetto di credenze che se applicate ti dovrebbero garantire la salvezza.

Però è ovvio che né il rispetto di credenze religiose, né il rispetto di leggi, se seguite in modo pedissequo, meccanico, possono donare pace o portare alla salvezza.

La mancanza di profondità con cui spesso è vissuta la credenza, impedisce di attingere alla fonte, come “quando un cristiano dice di credere in Dio Padre, in Gesù Cristo e nello Spirito Santo, non è in un *deus ex machina ad usum christianorum* che egli crede, ma in una verità-realtà che esiste ovunque, anche fuori dei limiti della sua esperienza”⁸⁰.

Come dialogare senza quest'ampiezza di orizzonti?

2) “La concezione della verità basata sul principio di proprietà”⁸¹ è un altro duro scoglio da abbattere. Credere di essere proprietari di una qualsiasi verità è fare della propria credenza un principio di esclusione, rendendo di fatto superficiale un qualsiasi incontro; senza contare che ciò implicherebbe falsare ogni eventuale pretesa di universalità delle proprie convinzioni.

1.4.2 Crisi della Fede

⁸⁰ Ivi, pag. 87.

⁸¹ Ivi, pag. 67.

“...io vivo in base a certe persuasioni di fondo che si esprimono nel mio atto *personale* di fede: credo in un Dio che ha creato l’universo, in un Cristo che ha redento l’umanità, in uno spirito che è pegno di vita eterna e così via.

Per me, tutte queste frasi non sono altro che modi di esprimere in un dato linguaggio, comprensibile in una data tradizione, qualche cosa che va al di là di ogni possibile espressione. Mi riferisco a quei dogmi che danno senso alla mia vita e che trasmettono ciò che per me è la verità.

Non posso fare a meno di queste frasi perché esse costituiscono la mia credenza; non debbo però dimenticare che esse non sono altro che frasi”⁸².

La crisi della fede e di riflesso del sacro è un leit motiv che da circa duecento anni riecheggia nei pensatori occidentali, visto come un progressivo restringimento della sfera d’influenza delle religioni tradizionalmente intese a merito di una sopraggiunta chiarezza dell’uomo stesso sull’uomo, sul suo posto nel mondo, ecc., operato dall’illuminismo.

In realtà, il bisogno di sacro non si è per niente estinto né tanto meno attenuato, forse addirittura è aumentato, basti guardare il proliferare di movimenti religiosi, oppure la ribalta di movimenti interni alla stessa chiesa cattolica, che ribadiscono i dogmi o incitano ad un ritorno ai valori veri; per non parlare dell’emergente fenomeno dell’islam nel mondo oppure solo in Italia.

⁸² Ivi, pag. 68.

Come non può estinguersi il bisogno di significazione dell'uomo, altrettanto non può esaurirsi quello che cade sotto la sfera del religioso che da sempre si è occupata di rispondere a tale istanza.

Certe visioni del mondo sono state sostituite da altre, e anche se con l'innegabile merito di mostrare le mancanze delle prime, esse stesse, oggi, mostrano i loro limiti.

La crisi della fede sorge quando ci si chiede il perché: una volta Dio sembrava rispondere ad ogni perché, ora sembra che lo facciano la ragione e la scienza. Insomma tutto quello che fino ad un certo momento era ovvio e scontato non lo è più e questo perché *la domanda ci è sembrata ragionevole*, ci è sembrato sensato dubitare.

Queste domande che innescano la crisi, o che della crisi sono il diretto risultato, possono a pieno titolo essere chiamate domande religiose. O piuttosto, come osserva Forzani, "Forse più che domande religiose esiste forse un modo religioso di porsi le domande: un modo per cui la domanda coinvolge tutto l'orizzonte di chi se la pone, orienta la sua vita, coinvolge tutta la sua energia"⁸³.

Nel coinvolgimento reale del domandare sta la possibilità e la profondità della risposta, o meglio sta il suo potere di abbattere barriere e far mutare.

Proprio "questo modo" in cui ci si pone la domanda influenza e limita la possibilità della risposta, decide essa stessa il limite, la dimensione del contenitore.

Le risposte alle domande che vertono su cose ultime, quindi infinite e non circoscrivibili per antonomasia, logicamente non potranno rispettare il limite intelligibile, non potranno per forza di cose essere comprese nei parametri della domanda. Nel senso che non potrà mai esistere una risposta finale, tanto più che dovrebbe essere una risposta comprensibile fuori dell'esperienza dell'individuo interrogante.

⁸³ Giuseppe Jisō Forzani, , *Zenki – Il funzionamento integrale – Eihei Dogen*, in "La stella del mattino", n. 4, 2004, pag. 7.

Siamo nel luogo della fede (del mistero).

1.5. Epoché

*“Questio mihi factus sum”*⁸⁴

Dalla sospensione del giudizio cartesiana al fare di me stesso un problema, la distanza è breve.

È certamente un approccio profondo alla realtà, che porta a problematizzarla a tal punto da supporre che per comprenderla correttamente io in una certa misura debba annullarmi, o quanto meno mettere più profondamente in discussione le mie idee sul mondo.

Tale atteggiamento autocritico è indispensabile qualora si decida di intraprendere il più seriamente e profondamente possibile un dialogo interreligioso.

⁸⁴ “Ho fatto di me stesso un problema”: S. Agostino, cit. in Raimon Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi, 2001², pag. 115.

Esso può fornire il terreno comune per un incontro, poiché pone i due soggetti su un piano di uguaglianza, stemperando convinzioni troppo forti, e predispone meglio ad ascoltare l'altro.

Esso però è valido e autentico solo quando coscientemente conosce e accetta il suo limite: è chiaro che non posso annullarmi, la mia storia e le mie idee mi precedono ed è grazie a loro che posso esprimermi, quindi devo avere ben chiaro che “la materia dell'epoché è costituita da concetti da noi formati riguardo una particolare idea”⁸⁵.

È da una preliminare disamina delle proprie credenze che scaturisce il senso della fede, che permette il distacco dalla relatività dell'espressione.

Dalla chiarezza della divisione tra fede e credenza si palesa il limite e le possibilità di quest'epoché fenomenologica. Ovvero, il problema di quest'approccio metodologico consiste nel fatto che venga intrapreso tentando di mettere tra parentesi proprio la fede.

Non è realistico né intellettualmente onesto prescindere dalle mie convinzioni più profonde, oppure fingere di averle dimenticate o che esse non ci siano.

La fede è quel dato incommensurabile che non può essere accantonato, è l'evidenza, che per essere tale non è discutibile, altrimenti non sarebbe evidente.

La fede non è qualcosa che si manifesta a me con caratteri specifici individuabili: non è un fenomeno analizzabile e scomponibile.

Quello che è realmente possibile concepire, è che, attraverso l'epoché, la mia fede, scarnificata dalle credenze particolari, sia abbastanza larga e profonda da poter abbracciare quella dell'altro.

Allora, “Il punto di incontro non è un'arena dialettica neutra che ci lascia ambedue insensibili, ma un io il quale, benché sia io stesso, è condiviso dall'altro”⁸⁶.

⁸⁵ Ivi, pag. 119.

⁸⁶ Ivi, pag. 115.

Arrivare a comprendere il mio io è il frutto che, opportunamente coltivato, porta a trasmettere simpateticamente la mia fede.

Questa comprensione è a sua volta il frutto di quello che Panikkar chiama dialogo intrareligioso, che è *“rimettere in discussione me stesso e la relatività delle mie credenze, accettando il rischio di un cambiamento, di una conversione, di uno sconvolgimento dei miei modelli tradizionali”*⁸⁷.

1.6. Sincretismo

“La parola sincretismo non è neutra. Ha una risonanza sgradevole, evoca diffidenza o perfino disprezzo. [...] Nato fra squallide beghe di preti riformati, il nostro vocabolo serba della sua origine il triste marchio e la carica condannatoria. [...] *con ‘sincretista’ era stata coniata un’ingiuria di cui si sentiva il bisogno*”⁸⁸.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Elémire Zolla, *Il sincretismo*, Guida editori, Napoli 1986, pagg. 9-11, corsivo mio.

Parlare di sincretismo è necessario allorquando ci poniamo il problema del confine, del limite.

Fino a che punto posso spingermi nella comprensione di un'altra religione, o forse è meglio dire fino a che punto posso comprendere un'altra religione? Posso andare oltre la comprensione dei presupposti della credenza dell'altro, che comunque è abbracciare in una qualche misura il suo credo, senza sentire di tradire?

Il limite su cui voglio riflettere è quello che se sorpassato mi costringerebbe a definire diversamente la mia credenza religiosa.

Come prima cosa, prima di definire meglio il concetto di sincretismo, vorrei osservare che propriamente non esiste religione che possa definirsi pura.

Ogni religione si è innestata storicamente su un'altra preesistente, utilizzandone e stravolgendone il linguaggio, ma servendosene ed ereditandolo in maniera più o meno cospicua.

Una forma pura, con dispiacere di chi crede di essere in qualche modo un eletto, non è mai esistita e non esiste.

Questo non toglie che noi definiamo (e ci definiamo), per necessità puramente comunicativa, cristiano o buddista: qualcuno che esprime quel sentire profondo dell'uomo, che è la fede, in quelle forme che si sostanziano di quei particolari caratteri.

Questo approccio non potrebbe essere più lontano dall'atteggiamento sincretista.

“Dal Seicento tedesco emersero due caratteri umani perenni e universali, il sincretista e il suo odiatore aggrappato alle differenze dogmatiche.

Il primo sarà [...] di vaste e varie conoscenze, sensibile alle aure e alle sfumature, curioso viaggiatore. Le sue certezze, che non presume di chiudere in parole correnti, gli danno un'identità salda e sicura. Deve muoversi cautamente nel truce mondo di sette in armi e ringhiose, celando l'intimo disprezzo per le furie dozzinali e le rozze contrapposizioni.

Il suo nemico viceversa coltiva gli aut aut dottrinali, non si stanca di ripetere le formule di rigore e ama di conseguenza le pose sdegnate, le recite della terribilità e del corruccio. Deve anatemizzare per essere, e scambia perciò le parole per pietre. Nella dogmatica non ama soffermarsi sulla coincidenza degli opposti. Ma la smania di calcare sul volto la faccia metallica del rigore verbale, rivela in lui un'identità trepida e confusa, un'identità che teme di smarrirsi, a tal punto che spesso egli sopprime la sua vita interiore, diventa pura condotta esterna. Non può ammettere alternative alle formule che abbraccia, l'impuntatura terminologica è l'unica fedeltà che concepisce: se cessasse di essere parziale e aggressivo, si sentirebbe morire. Perciò per lui il sincretismo è un'intollerabile minaccia e gli orizzonti sconfinati di quel mondo alieno, in cui sfumano i confini, gli sembrano, in buona fede, la distesa del caos, il pandemonio miltoniano. Il regno di Satana nel I canto del *Paradiso Perduto* comprende e concilia tutti i culti, tutte le civiltà della terra, salvo il piccolo nucleo puritanamente cristiano⁸⁹.

Nell'asservimento dell'espressione, del modo in cui dovrei comunicare, e del linguaggio in cui dovrei percepire, può esservi "tradimento".

È la scelta che esula da quelle di un gruppo, che contravviene a delle regole implicite in quanto io comunico in una maniera non condivisa la mia fede, che fa di me un traditore. Comunicare in forme diverse è visto come un distacco.

Quando la forma della fede differisce dalla sensibilità condivisa e condivisibile, il suo portatore come minimo è percepito come diverso (tollerandolo momentaneamente) se non come un traditore (non tollerandolo affatto).

Quando poi questo modo di comunicare, per conseguenza di esperienze di vita non comuni o culturalmente lontane, o per varie altre casualità, utilizza simboli altri, l'accusa di tradimento si maschera nell'ingiuriosa definizione di sincretismo.

⁸⁹ Ivi, pag. 12.

È certo che si può tradire quanto è sicuro che il rischio del sincretismo è il relativismo, ma dall'altro lato la forma rigida di vivere la religione o l'ideologia non lascia spazio alla relatività sia delle parole sia della realtà.

Se per paura del relativismo (che è il caos, la mancanza di senso, l'anomia), ci barrichiamo nelle piccole certezze, la nostra visione non potrà che essere parziale rischiando di ridurre i problemi ad una questione formale.

Ad esempio, il tradimento può essere sia formale sia sostanziale. Nel campo religioso però conta veramente solo quello sostanziale, cioè non è grave tradire “la religione (forma)” ma “lo spirito religioso” (ed a questo credo si riferisca l'avvertimento di Gesù quando dice che l'unica bestemmia che non sarà perdonata è quella contro lo spirito).

Nel buddismo l'ultima indicazione lasciata dal Buddha è : “siate lampada a voi stessi, prendete rifugio in voi stessi e non in altri”; da un altro versante, nel Vangelo, troviamo l'indicazione che “l'uomo non ha dove posare il capo”.

In entrambe le affermazioni, il senso è che “l'appoggiarsi all'altro è fonte di insicurezza”.

Questo appoggiarsi è qualunque cosa, idea o persona, a cui demando il compito di decidere per me. In questa deresponsabilizzazione è il peccato contro lo spirito che commetto quando seguo ed eseguo alla lettera una persona o un'ideologia. Allora posso commettere le peggiori nefandezze senza sentire il peso della colpa. Questo perché appoggiarsi è non prendere su di se la responsabilità della Vita, è non vivere pienamente.

L'etimo di tradire in questo caso ci è di aiuto: dal latino tradere, ‘*dare, affidare, consegnare*’, allora possiamo interpretare il *consegnare* Gesù alle guardie come il tradire se stesso di Giuda, che demanda ad altri la decisione, la responsabilità di chi Gesù fosse: in maniera esemplare Giuda perde la sua vita. Non sono i denari, affatto, essi al massimo rappresentano l'obolo, la piccola e fugace sicurezza che la logica mondana offre a chi gli si offre, la pillola azzurra del dolce sogno

dell'incoscienza diurna; bensì è il peso della libertà vera che spinge Giuda (come chi si nasconde, giustificando le proprie azioni, dietro la legge o la consuetudine) a compiere quel dare-affidare-consegnare ai sommi sacerdoti (lo status quo) la cosa che lo fa e ci può fare veramente liberi.

1.6.2 Sincretismo buddismo idolatria

“come per il pittore di prospettive l'occhio non è la visione, così per il sincretista la parola non è la cosa; è un ingenuo errore credere che linguaggio e verità possano coincidere, che esista mai un rapporto univoco e necessario fra le parole e ciò che esse designano, che i significanti e i significati siano mai sovrapponibili”⁹⁰.

Parlando della comunità “La Stella del Mattino”, amici e conoscenti hanno espresso in vario modo un dubbio sulla credibilità e validità dell'accostamento di due realtà religiose comunemente sentite come molto lontane.

Il sospetto che fosse un movimento sincretista (confermando l'effettiva e non celata accezione negativa di cui sopra) o settario, mi è stato espresso in più di un'occasione.

Domande e sospetti in un certo senso leciti, viste le non poche realtà truffaldine oggi in circolazione, ma in questo caso dovuti ad una conoscenza assente o limitata della natura del soggetto in questione.

⁹⁰ Ivi, pag. 14.

Ignoranza soprattutto sul fenomeno del buddismo, che anche se giustificata, oltre che dalle innumerevoli fonti di disinformazione, anche dalla sua intrinseca natura, dal “fatto che le forme di buddismo siano così diverse, al punto che riesce veramente difficile persino ad un buddista stabilire che cosa accomuni il fedele della tradizione tibetana col fedele della tradizione theravada dello Sri Lanka o con quello dello zen giapponese, dimostra che il buddismo, per essere autentico, e a sua volta fare cultura nel paese in cui si è andato ad impiantare, deve essere libero di prendere forme diverse”⁹¹, non ne giustifica il pregiudizio o la svalorizzazione.

La “Stella del mattino” è un contenitore in cui i due differenti carismi convivono e tentano di fecondarsi vicendevolmente.

Non chiede l’appartenenza religiosa di chi vuole passarvi un periodo, né tanto meno di apostatare.

Quindi, no, non è una parificazione tra le religioni o i culti (modo in cui si concretizza il sincretismo). È la terza via dell’accettazione dell’altro e della mutua fecondazione.

In un certo senso, il modo di sentire sincretista assomiglia a quello del buddismo. Ad esempio il modo tipico di procedere di molti sutra è di spiegare con significanti sempre diversi il medesimo significato. Il buddismo è in questo senso ante litteram sincretico. Come il sincretista, tiene sempre d’occhio la chiave di volta dei significati dei diversi significanti (che sono valutati utili o nocivi in relazione all’aderenza al fine di liberazione dal dolore).

Concludo con una domanda: cosa può venire da questo revival religioso che stiamo vivendo in tutto il mondo (spinto principalmente dalla paura, da molte paure) se le risposte delle religioni vantano carattere di esclusività?

⁹¹ Giuseppe Jiso Forzani .”*Fiorisce la Rosa senza un Perché*”.*Quaderni di ‘dialoghi’ n 4* tratto da una serie di incontri del 2004

CAPITOLO 2

LA STELLA DEL MATTINO

2.1. La storia della “Stella”⁹²

La comunità “Stella del Mattino” prende forma nell’autunno del 1987 per iniziativa di un gruppo di monaci buddisti zen italiani e giapponesi. Nell’ottobre del 1987, dopo un lungo periodo di residenza nel monastero Antaiji, in Giappone, tre

⁹² Tratto dal sito www.lastelladelmattino.org, e scritto da Jisō Giuseppe Forzani. Il corsivo nel testo è mio.

monaci italiani, seguendo l'indicazione del loro maestro e abate del monastero, organizzano il ritorno in Italia per continuare nel proprio Paese il cammino religioso.

L'abate, Watanabe Kōhō, decide di unirsi a loro assieme ad un altro monaco giapponese. Prima della partenza dal Giappone si cerca allora un amico referente cattolico con cui iniziare un dialogo serio e costruttivo, e viene chiesto al responsabile per il dialogo della diocesi di Tokyo (un gesuita spagnolo, all'epoca) di indicare una persona adatta per quest'abbozzo di progetto: viene così indicato il padre saveriano Luciano Mazzocchi, per vent'anni missionario in Giappone e particolarmente sensibile al tema del dialogo con il buddismo zen nella forma di esperienza diretta da condividere. Rientrato in Italia, il gruppo inizia i contatti con padre Mazzocchi e un progetto comincia a prendere forma: il gruppo decide di dar vita ad un'associazione che rappresenti la comunità, e viene scelto il nome di "Stella del Mattino": simbolo religioso universale che indica il momento sospeso fra la notte e il giorno, fra il buio e la luce, un simbolo di profondo significato per molte tradizioni religiose.

L'intenzione del gruppo fondatore è quella di dar vita ad una comunità buddista, zen, che non sia chiusa in se stessa, ma aperta al dialogo con altre visioni culturali e religiose, in particolare con il cristianesimo cattolico; non per considerazioni di opportunità diplomatica ma per un'esigenza personale, considerando il dialogo come parte integrante del cammino di ciascuno. L'idea iniziale è quella di trovare un edificio inutilizzato dalla Chiesa per farne la sede della "Stella del Mattino – comunità buddista zen italiana", costituitasi in associazione in quel periodo, che ha fra i membri del consiglio direttivo padre Mazzocchi, nella veste di consigliere cristiano, ed ha come soci fondatori: Giuseppe Jisō Forzani, Mauricio Yūshin Marassi, Massimo Daidō Strumia. L'abate Watanabe Kōhō è il presidente onorario. Il progetto non riesce a realizzarsi nella forma auspicata. In sintesi: dopo quasi tre anni di tentativi infruttuosi, il gruppo di monaci buddisti fonda con le proprie forze la comunità "Stella del Mattino" a San Costanzo, vicino a Fano (estate

1990), mentre padre Mazzocchi fonda a Figline Valdarno, non lontano da Firenze, la comunità “L’origine: la Croce e il Nulla”. Due comunità in costante fraterno rapporto, con nomi differenti a rimarcare l’autonomia reciproca. Dopo altri tre anni (estate 1993) e varie vicende (fra cui il rientro in Giappone dell’abate Watanabe, gravemente malato) la comunità di Figline chiude: padre Mazzocchi, cui la Congregazione Severiana aveva affidato un incarico a Mazara del Vallo, in provincia di Trapani, al termine del proprio impegno in Sicilia decide di trascorrere un anno sabbatico presso la Stella del Mattino di San Costanzo, dando forma, nel modo possibile in quel momento, al progetto originario: inserirsi nella comunità buddista come membro cristiano per vivere l’incontro sul piano della vita quotidiana.

Al termine di quell’anno si pone il problema di come continuare l’esperienza: la casa di San Costanzo si rivela una sede problematica. Dopo aver pensato a due comunità separate in due luoghi vicini, si decide, vista anche l’esiguità delle forze, sia numeriche che economiche, di proseguire l’esperienza insieme, in una nuova sede, con una nuova formula: una comunità mista (che prenderà il nome provvisorio di “Vangelo e Zen”) come forma di dialogo da realizzarsi nella vita comune. Padre Mazzocchi trova il suo inserimento nella diocesi di Lodi (fine 1994), gli viene affidata provvisoriamente la chiesetta di Galgagnano, dove il sindaco segnala la probabile disponibilità di una grande cascina che diverrà la nuova sede. Viene fondata una nuova associazione, che prende il nome a sua volta di Stella del Mattino, di matrice cristiana con lo scopo precipuo del dialogo buddista-cristiano e che affianca l’altra associazione Stella del Mattino – comunità buddista zen italiana. Di questa nuova associazione è presidente padre Mazzocchi, mentre Jisō Giuseppe Forzani è membro del consiglio direttivo come consigliere buddista. In seguito entrano nel Consiglio direttivo anche Mauricio Yūshin Marassi e Federico Battistutta. *L’idea di fondo è quella della vita quotidiana condivisa dal sacerdote e dal monaco zen in ogni suo aspetto, dalle rispettive pratiche religiose, al lavoro, allo studio, ai pasti... In particolare in questa fase si accosta la pratica dello zazen a quella*

dell'eucaristia, una a seguire l'altra nella medesima sala, con la partecipazione di tutti i presenti senza distinzione di appartenenza, riferimento, pedigree religioso. C'è un'intensa attività di lavoro (ristrutturazione della casa), di studio (traduzioni di testi buddisti zen, commenti ai Vangeli, bollettino mensile) e di diffusione della proposta all'esterno (gruppi in varie città d'Italia). Si propone alle persone che si riconoscono in questo stile fino a farne il punto di riferimento del proprio orientamento di vita, spirituale e pratica, anche fuori dalla comunità, di formalizzare questa scelta con dei voti laici e dei precetti da assumere e rinnovare annualmente. Questa modalità prosegue più o meno inalterata per quasi 5 anni. Nel 1999 alcuni segnali indicano che è il momento di un nuovo cambiamento: segnali interni ed esterni. Sul piano "interno" ci sono alcuni elementi che vanno profondamente ripensati: lo stile della comunità ha una forte componente "missionaria esterna", l'accostamento delle pratiche, una a seguire l'altra nella medesima sala, dopo una prima fase in cui è stata una stimolante novità, rischia di diventare una formula ripetitiva e costrittiva, che non rende piena giustizia alla dignità autonoma di entrambe; si percepisce il rischio di creare una sorta di nuovo "movimento religioso"; emerge la responsabilità, verso le persone che si rivolgono allo zen, di una testimonianza più incisiva su quel versante; e di conseguenza la necessità di proseguire l'avventura del dialogo recuperando una più chiara identità: se i dialoganti non hanno un'evidente e differente identità l'uno dall'altro, che dialogo è? È forte il rischio che il dialogo diventi in realtà un monologo in cui il sacerdote cattolico ingloba la meditazione zen nella propria pratica cristiana, mentre il monaco zen partecipa all'eucaristia più per fedeltà all'impostazione dialogante che per intima convinzione.

I rilievi critici che vengono dall'"esterno" sono altresì degni di considerazione: citiamo solo, sul versante cattolico, un lungo articolo de *La Civiltà Cattolica* in cui si criticano dal punto di vista teologico-dogmatico i testi di commenti ai Vangeli e si vedono elementi di confusione in certe forme di commistione delle pratiche religiose proposte.

Sul versante zen, rilievi critici vengono da parte di chi vorrebbe approfondire l'esperienza buddista senza necessariamente accostarla alla partecipazione alle funzioni cattoliche. Curiosamente, pur nella radicale differenza d'intenzione, di toni, e di prospettiva i rilievi "si assomigliano": viene fatto notare che la formula perseguita, nonostante l'attenzione ad evitarlo, non rende giustizia piena ai due messaggi religiosi di cui siamo i rispettivi testimoni: dal versante cattolico viene detto che lo zen fagocita il cristianesimo, e dal versante zen che lo zazen così praticato diviene una pratica assorbita dal cristianesimo.

Alcuni elementi non marginali indicano che è il momento di un rinnovamento radicale: saper cogliere i tempi in anticipo sui tempi è un elemento importante dell'esperienza religiosa. Ciò che aveva costituito novità rischiava di diventare routine. Fino ad allora il dialogo era stato impostato sull'evidenziare le affinità fra i dialoganti e i rispettivi messaggi religiosi: si è compreso, ad un certo punto, che non c'è dialogo (ma solo due monologhi) là dove non si evidenziano le differenze inconciliabili, le diversità radicali, le alterità incommensurabili: così come non c'è dialogo fra le persone se non si rispettano e non si lasciano emergere le reciproche irriducibili differenze. Ma cambiare in corso d'opera è molto difficile, soprattutto se c'è una formula che sembra funzionare. Così Giuseppe Jisō Forzani decide di prendere il suo periodo sabbatico ed esce fisicamente dalla comunità di Galgagnano (primi mesi 2000). Dopo un periodo di ripensamento, si stabilì di procedere nel modo seguente: il dialogo prosegue nella modalità di far convivere nel medesimo contenitore (la casa di Galgagnano) due esperienze differenti ma contigue: una, ispirata da padre Mazzocchi, che si configura, schematizzando, come un'esperienza cristiana che contiene lo zazen – una, organizzata da Forzani, che propone l'esperienza mensile di un ritiro basato integralmente sullo zazen. Sono due modalità differenti, che *dialogano attraverso il fatto di accadere entrambe nello stesso luogo e che possono essere partecipate dai medesimi attori.* Ci sono poi momenti di esperienza comune durante l'anno. Questo stile inizia a funzionare alla fine del 2000

e dura fino all'estate 2005. Da questa nuova modalità nascono come è normale nuove realtà e problematiche. In effetti si creano come due comunità che utilizzano lo stesso luogo in tempi differenti. Dopo cinque anni di questa modalità, si prospetta un nuovo cambiamento, che prende la forma di una specie d'inversione delle parti: dal settembre 2005 Jisō Giuseppe Forzani diviene responsabile unico della conduzione comunitaria della struttura di Galgagnano, mentre padre Mazzocchi inizia un'attività a Milano, sia come responsabile dell'ambito cristiano della Stella del Mattino sia come responsabile, per conto della Diocesi di Milano, della comunità cattolica giapponese ivi residente (cappellania giapponese della diocesi) e si trasferisce a Milano. *Attualmente la casa di Galgagnano è organizzata come una comunità buddista zen di cui Forzani è il direttore.* Ogni mese vengono organizzati due ritiri di tre giorni, uno diretto da padre Mazzocchi, d'impostazione cristiana, uno diretto da Forzani, dedicato allo zazen e allo studio di testi.

La Stella del Mattino è anche il titolo di una rivista trimestrale, diretta da Federico Battistutta, giunta ormai al settimo anno di pubblicazione, un laboratorio per il dialogo religioso, cui collaborano prestigiosi autori, testimoni di un cammino religioso e di un approfondimento culturale che vedono nel dialogo una componente essenziale della propria esperienza intellettuale, spirituale e di vita. Da molti anni i membri della comunità sono attivi nella pubblicazione di testi buddisti e cristiani, oltre che di dialogo e confronto tra le due esperienze religiose.

Il dialogo è un elemento naturale nella vita di chi, allevato in una cultura nella quale è radicata una data religione, ad un certo punto del suo cammino si rivolge altrove, incontrando un nuovo messaggio spirituale, spesso racchiuso in, o espresso da, un'altra cultura. L'armonizzazione in una stessa persona di queste due "anime" è la fonte più autentica del dialogo interreligioso.

2. 2. Lo Spirito della Stella

“L’intenzione del gruppo fondatore è quella di dar vita ad una comunità buddista, zen, che non sia chiusa in se stessa, ma aperta al dialogo con altre visioni culturali e religiose, in particolare con il cristianesimo cattolico; non per considerazioni di opportunità diplomatica ma per un’esigenza personale, considerando il dialogo come parte integrante del cammino di ciascuno”⁹³

Attratto dalla lettura dei libri sull’interpretazione dei Vangeli usciti dalla collaborazione di Padre Luciano e Jisō Forzani, volli dare volto e sostanza a quei nomi, così decisi di incontrarli e visitare la “Stella del mattino”.

La comunità accoglie chiunque, senza chiedere appartenenza religiosa, né pretende per chi decidesse di trascorrervi un tempo più lungo, come nel mio caso, adesione a qualche credo particolare.

Resta comunque scontata la partecipazione alle attività e la disponibilità al lavoro, visto che avrebbe poco senso una permanenza che prescindesse da questi.

La permanenza o visita non è soggetta a tariffe ma ad un’offerta libera e anonima, quindi affidata alla coscienza e disponibilità di ognuno.

Il ricavato delle offerte non è fatto oggetto di lucro ma, quando sufficiente, destinato all’autosostentamento o ad opere di mantenimento e migliorie dello stabile.

⁹³ Giuseppe Jisō Forzani, “La storia della stella”, tratto dal sito della comunità www.lastelladelmattino.org

Questo per me è un segno estremamente perentorio della serietà di una comunità che si dice religiosa, soprattutto oggi, quando le occasioni di trarre dell'utile non hanno praticamente barriere di sorta.

Scelta rischiosa, perché obbliga a centellinare le magre risorse, ma che comunque è degna di plauso, poiché la comunità continua a vivere nonostante tutto da oltre 10 anni.

Questo modo di agire è un'ulteriore garanzia di una collaborazione spontanea e disinteressata poiché non vi è veramente niente da guadagnare.

Un rischio comunque rimane: quello di cercare di guadagnare in meriti spirituali, tendenza questa, da un punto di vista buddista, molto più insidiosa della prima.

Per chi nella vita, nella propria ricerca, ha incontrato differenti culture e sensibilità, e da esse è stato ispirato, se non addirittura convertito, il dialogo diviene un moto spontaneo: "Il dialogo è un elemento naturale nella vita di chi, allevato in una cultura nella quale è radicata una data religione, ad un certo punto del suo cammino si rivolge altrove, incontrando un nuovo messaggio spirituale, spesso racchiuso in, o espresso da, un'altra cultura. L'armonizzazione in una stessa persona di queste due 'anime' è la fonte più autentica del dialogo interreligioso"⁹⁴.

È certamente la premessa prima del dialogo interreligioso quella di sentirne il reale bisogno, perché prima di essere una questione esteriore, è una questione interiore.

2.3. La vita comunitaria

⁹⁴ Ibidem.

Si dice: “i mezzi, dopotutto, sono i mezzi”. Io vorrei dire: “i mezzi, in definitiva, sono tutto”. Dato il mezzo, tale il fine...non c’è muro di separazione tra mezzi e fine⁹⁵.

Lo stile di vita semplice ed essenziale, la sveglia presto al mattino e di conseguenza il riposo presto la sera, lo zazen all’alba e al tramonto, il lavoro in casa o nell’orto, i pasti in comune, palesano meglio delle parole la concezione, certamente monastica, della vita in comunità.

Essa rappresenta il mezzo attraverso il quale esprimere lo spirito di ricerca di senso che sospinge chiunque vi approda.

Non è solo il luogo fisicamente silenzioso, il contenitore ideale per chi cerca un periodo di riflessione, di messa in discussione.

È il luogo deputato ad accogliere chiunque senta l’istanza della ricerca, senza distinzioni, ma nella fattispecie nel linguaggio del buddismo zen e del cristianesimo vivificati dal reciproco incontro.

La comunità è luogo d’incontro e di vita quotidiana per chi abbraccia una scelta, in cui il legame non è dato dall’appartenenza culturale o politica, o dall’estrazione sociale o dal legame di sangue: *la comunità è una famiglia di intenti.*

2.3. La Vita in comunità

⁹⁵ Mohandas Karamchand Gandhi, *Il mio credo, il mio pensiero*, Newton Compton, Roma 1992 (rist.), pag. 236.

“Se la realtà non è 'letta' con l'esperienza, con la propria vita, ma con l'intelletto, quella lettura manca di verità, di fondamento religioso in senso buddista”⁹⁶.

Vorrei iniziare con lo spiegare il motivo per cui ho deciso di andare a vivere in comunità, proprio perché credo che il movente sia importante per avere la giusta chiave di lettura di quella che sarà per brevi cenni la relazione del periodo che vi ho trascorso e delle cose che attraverso questo sono riuscito a comprendere.

Sintetizzare l'esperienza di un anno di vita è inevitabilmente limitante. La cosa migliore sarebbe riportare il diario che ho tenuto durante il mio soggiorno alla “Stella”, ma ugualmente la cosa non darebbe soddisfazione, vista la sua forma poco intelligibile.

Parto ponendomi una domanda: sono andato in comunità con l'obbiettivo di studiarla per poi produrre uno scritto? Sinceramente no, anzi proprio il contrario. Ho utilizzato la tesi come pretesto per andare, unendo in un certo senso l'utile al dilettevole.

La mia ricerca richiedeva, vista anche l'indubbia difficoltà (dovuta alla lontananza culturale del buddismo), un'intensità di esperienza che solo l'immersione nella realtà che volevo studiare mi avrebbe concesso.

Nonostante non sia propriamente una ricerca etnografica, mi sono rifatto all'osservazione partecipante malinowskiana, incentrata appunto sulla prolungata permanenza e partecipazione alle attività del gruppo sociale studiato, anche perché credo che sia il metodo più diretto e penetrante.

⁹⁶ Mauricio Yūshin Marassi, *Il buddismo Mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture*, Marietti, Genova - Milano 2006, pag. 165.

Perché proprio la Stella del Mattino, perché proprio una realtà buddista?

In questo caso, forse, la risposta è meno scontata. Sono venuto a conoscenza della sua esistenza in maniera in parte fortuita, ovvero in seguito alla partecipazione ad un corso sul buddismo Zen tenuto in facoltà. Dall'altra parte, intraprendere quest'esperienza è stato frutto di una seria riflessione (niente affatto casuale) in due direzioni: 1) sui motivi personali che mi spingevano ad imbarcarmi in tale situazione 2) l'attenta e direi implacabile disamina di chi proponeva tale esperienza.

Vorrei sottolineare altre due cose: 1) proprio la mancanza dell'intenzione di fare proseliti che riscontrai e il fatto che la comunità non fosse organizzata assolutamente a scopo di lucro, furono fattori decisivi e irrinunciabili alla mia adesione. 2) Che abbia coinciso con il mio cercare proprio una realtà buddista, è dovuto sicuramente all'affinità avvertita fin dall'inizio in quel modo di esperirsi che gli è peculiare. Dal fatto che non si trattasse di un'assunzione per fede (cieca) di una qualsiasi visuale. Dal fatto che le prime parole che udii da un monaco buddista furono che per poter avere la possibilità di avvicinarmi alla religione, la prima cosa da fare era cercare (l'evangelico bussare) e che nel fare questo "l'inizio consiste nel liberarci delle nostre idee preconcepite... liberarci dalle illusioni... ossia liberarci dal presumere di conoscere"⁹⁷. Inutile dire quanto questo sia difficile e doloroso, ma la crisi è un passaggio, credo, inevitabile.

Il messaggio paradigmatico del Buddha allora, attraverso i testi di Dogen, lo trovai di una franchezza sconcertante, una boccata d'aria fresca che collimava incredibilmente con la mia ricerca. Ma non solo, perché quel linguaggio che mi sento di definire sommamente antropologico, franco (anche se non sempre facile), lo si può trovare anche in "Occidente".

Il messaggio del Buddha però, va oltre, presuppone una prassi da cui è inscindibile: una pratica, una disciplina e una vicinanza. Ero io che dovevo provare, e

⁹⁷ Mauricio Yūshin Marassi, dispensa delle lezioni tenute nel 2002, pag. 5. Questo lavoro successivamente prende la forma del libro: *E se un Dio non ci venisse a salvare?* Marietti, Genova 2003.

non solo attraverso il mio intelletto, ma tutto il mio corpo doveva sperimentare. Anche solo per dire che “questo o quello” non è così. Questa fu la molla sopra le altre che mi convinse. Trovare poi chi fosse disponibile a tale rapporto fu il coronamento che mi tolse ogni presunta scusa: a quel punto non potevo non partire⁹⁸.

La proposta di vita della Stella del Mattino era per me qualcosa d'inedito. Una metodologia d'indagine che richiedeva un'applicazione armoniosa globale del corpo e dell'intelletto, escludendo così ogni categoria discriminante di un piano sull'altro, ed evitando, in ambito temporale, ogni privilegio tra un momento e l'altro dell'esistenza. In un certo modo, scorsi in quella possibilità il riempirsi della lacuna di qualsiasi tentativo attuale di trasmissione d'idee.

Non voglio dire che al di fuori di quel modo non sia possibile una reale trasmissione, ma senza dubbio per me quello era il modo più diretto, veloce e sicuro di apprendere.

Se dovessi immaginarmi una situazione ideale per la trasmissione, non posso immaginarmi di meglio. In mio aiuto in questa direzione non pochi sono gli esempi eccellenti nella storia, occidentale e orientale (per quanto questa divisione possa avere senso). Ci basti pensare all'organizzazione delle scuole inaugurate da Platone e Aristotele, se non addirittura al loro stesso maestro, Socrate, che era solito passare le giornate vagabondando insieme ai suoi discepoli, discutendo amichevolmente con loro e con chiunque fosse stato disponibile, mostrandogli non solo la sua logica e la sua capacità discriminativa, ma una morale, permettendogli di vedere, nei vari momenti e occasioni della vita, come lui stesso incarnasse ciò che diceva, incentivandoli alla disamina di se stessi prima di ogni altra cosa. Insomma, un'autentica testimonianza. Non smise di essere un esempio neppure nel supremo momento, in cui tutti gli uomini tremano, ovvero la morte. Personalmente non ritengo in niente inferiore il suo insegnamento e il suo esempio a quello di Gesù o Buddha.

⁹⁸ Questi versi che compositi esprimono bene quanto voglio dire: “*Ho sentito il vento....L'ho visto frusciare sugli alberi....Non un granello di polvere....Non sapevo dove andasse....Ma potevo non andare....?*”.

Essendo rimasto, quindi, da subito affascinato e stimolato dalla proposta buddista, volli approfondirla. Come ogni religione, anche il buddismo esercita l'attrattiva che Rudolph Otto attribuisce all'ambito del sacro, che definisce "tremendum" e "fascinans", anche se il buddismo lo fa in maniera molto diversa dalle religioni abramitiche.

Come prima cosa cominciai a leggere testi al riguardo, ma mi resi conto della lontananza delle espressioni in cui l'insegnamento era esplicitato. Capii ben presto l'insormontabile limite alla mia comprensione che questo comportava. Mi resi conto di quanto lo sforzo fosse sbilanciato rispetto al risultato.

Una cosa comunque la compresi, visto anche l'enorme risalto che le viene dato, ovvero il fatto che quell'insegnamento fosse intrinsecamente legato all'esperienza diretta. Dogen, nel primo testo dello *Shobogenzo*⁹⁹, che si chiama *Bendowa*, nelle prime righe scrive: "A partire dal fondatore del buddismo, Sakyamuni, tutti coloro che hanno vissuto vedendo chiaramente il giusto modo di esistere, mentre hanno ininterrottamente continuato a trasmettere da una persona che realmente aveva quel carattere ad un'altra che a sua volta lo possedeva, hanno testimoniato quel modo di vivere perfettamente armonioso. Non vi è che un modo supremo al di là della nostra volontà, che è base e fondamento di quel modo di essere. Questo modo è come versare tutta l'acqua di un recipiente così come è in un altro"¹⁰⁰. È inequivocabile l'indicazione che la trasmissione avviene tra uomo e uomo.

⁹⁹ *Shōbōgenzō*, *La Custodia della Visione del Vero Dharma* (o *Il Tesoro dell'Occhio del Vero Dharma*, secondo un'altra possibile traduzione) è il titolo dell'opera maggiore di [Eihei Dōgen](#) (1200-1253) monaco buddista giapponese, una delle figure spirituali più significative dell'[Estremo Oriente](#) cui si rifà idealmente il [Sōtō Zen](#), una delle scuole del [buddismo zen](#) giapponese. Esistono diverse redazioni dell'opera che, secondo le intenzioni dell'Autore, avrebbe dovuto essere composta di cento sezioni o libri: ne restano oggi numerose edizioni più o meno inclusive, che vanno dalle dodici sezioni (le ultime in ordine di tempo redatte dall'Autore) alla più ampia, composta da novantacinque libri. Il titolo scelto da [Dōgen](#) non è originale ma è ripreso da altre opere della [Cina](#) del periodo [Song \(960-1279\)](#) e richiama l'Occhio del Vero Dharma, ovvero la visione di [Buddha](#), il risvegliato, colui che apre gli occhi alla realtà autentica ([dharma](#)).

¹⁰⁰ Eihei Doghen, *Il cammino religioso-Bendowa*, a c. de La stella del mattino, Marietti, Genova 1992, pag. 25.

Attraverso una persona, ovviamente, che quell'insegnamento abbia abbracciato e compreso, per cui “Nel caso in cui lo avesse compreso, si suppone che lo abbia comunicato”.

Con la doppia implicazione: da un lato la possibilità di comunicarlo è prerogativa di chi, avendolo compreso, lo vive nella sua vita, dall'altro il fatto che se quest'insegnamento è stato realmente compreso, non si può che trasmetterlo.

Questa accentuazione del cammino religioso e della sua trasmissibilità strettamente legata ad una prassi, mi sembra oggi particolarmente importante proprio in virtù di questo scollegamento in atto¹⁰¹. Un insegnamento legato ad una prassi è ovvio come far seguire i fatti alle parole. Inutile dire quanto questo sia più facile a dirsi che a farsi.

Il 9 gennaio 2006 ho iniziato il mio soggiorno alla comunità Stella del Mattino in provincia di Lodi.

La mia permanenza si è protratta per circa un anno ed è coincisa in parte con quella di Olivier e Licia. Olivier, è rimasto un anno continuativamente ed è ripartito in giugno, continuando poi per altri due mesi in maniera frammentata. Licia subentrò in ottobre, anche lei con la prospettiva di rimanere almeno un anno.

Olivier, ordinato monaco zen, lavora per una casa farmaceutica e conduce una vita da laico. Oltre ad aver viaggiato molto, per lavoro e per passione, ha alle spalle molti anni di pratica e approfondimento. Ha trascorso un anno nella comunità Zen californiana Tassajara, ed un mese ad Antaiji, è un praticante buddista convinto. Licia, monaca (lei dice tormentata dallo) zen ordinata in Italia nel 1996 ha vissuto per più di dieci anni nel monastero di Salsomaggiore Terme "Fudenji". Anche lei ha viaggiato molto, ha trascorso un anno nella comunità di Tassajara, ed ha visitato monasteri in Giappone.

Entrambi, quindi, hanno alle spalle una scelta religiosa maturata e coltivata negli anni. La loro permanenza era, in questo senso, di natura diversa dalla mia: credo

¹⁰¹ Vedi il paragrafo su Religione e Cultura.

che per loro La stella del Mattino abbia rappresentato un ulteriore passo nell'approfondimento della Via di Buddha (e di conseguenza di se stessi: “apprendere la via autentica (di Buddha) è apprendere se stesso. Apprendere se stesso è dimenticare se stesso. Dimenticare se stesso è essere inverato da tutte le cose”¹⁰²).

Credo anche che la peculiare apertura della comunità, nella persona di Jisō¹⁰³, non solo all'ambito cristiano, sia stata un'attrattiva notevole. Apertura non comune all'interno di strutture religiose: l'approfondimento delle altre tradizioni all'interno delle strutture religiose non è affatto scontato, basti pensare alla diffidenza tra due diverse "scuole" della stessa tradizione. È testimonianza di quest'apertura la libera partecipazione ad alcuni incontri tenuti da padre Luciano¹⁰⁴.

L'inizio della mia permanenza stabile ha coinciso con il passaggio della direzione della comunità da Padre Luciano Mazzocchi a Giuseppe Jisō Forzani, per cui nello svolgimento giornaliero pratiche come la recitazione delle lodi o dei vesperi sono state escluse e sono aumentati i momenti dello zazen. Le pratiche cristiane sono avvenute solamente in concomitanza alla presenza di padre Luciano nei ritiri mensili. Per cui durante la mia permanenza, nello svolgersi della quotidianità non vi è stata pratica che possa definirsi cristiana nel significato consueto del termine.

Nel concreto, l'unica pratica che possa vantare connotazione buddista, è stato lo zazen. Non ho mai fatto alcun rito (ad esclusione dello zazen se lo si considera rito), né ho recitato sutra.

La casa di Galgagnano è nei fatti organizzata come una comunità buddista, questo (nella volontà del direttore) anche per dare una risposta concreta a chi è interessato ad un'esperienza specificamente buddista.

Questo cambiamento non ha implicato chiusura o rinnegamento dell'esperienza svolta fino quel momento, ma sicuramente un ripensamento dei modi e dei tempi in

¹⁰² Eihei Dogen, *Divenire L'Essere*, a cura della Comunità Vangelo e Zen, EDB, Bologna 1997, pag. 19.

¹⁰³ Vedi appendice biografica.

¹⁰⁴ Vedi appendice biografica.

cui questo incontro avviene. L'apertura nell'incontro e confronto avente come paradigma "il vangelo e lo zen" rimane sempre viva nello spirito e nell'approccio.

La comunità diviene così il contenitore dove il dialogo avviene per il fatto di svolgersi nello stesso luogo, nella forma dei ritiri mensili, permettendo ad una stessa persona di sperimentare entrambi.

La vita, come all'interno di ogni comunità, è soggetta alla regola e strutturata da un programma, nel caso per niente rigido (visto l'esiguo numero di persone da coordinare) e deciso periodicamente.

I cardini fondamentali della giornata attorno a cui ruota l'organizzazione sono: lo zazen all'alba e al tramonto; la preparazione e l'assunzione dei pasti; il lavoro; lo studio, il riposo.

La vita in comunità tutto sommato è semplice, ma dedicarsi completamente è estremamente impegnativo.

Dogen asserisce - in un passo del *Bendowa* - che non ha alcun senso dire che una dottrina (con la sua prassi) è profonda e un'altra meno: "per quanto profonda una dottrina possa essere, non ha alcun valore se non è veramente messa in pratica; per quanto superficiale una dottrina possa essere, se è davvero messa in pratica è un insegnamento profondo"¹⁰⁵. Fondamentalmente, l'ottica dell'organizzazione della comunità si rifà ad una visione non specialistica dell'uomo, in cui tutte le attività sono mezzo e fine alla comprensione e alla realizzazione dell'individuo.

Di più, ogni momento della giornata e ogni attività in un certo modo potrebbero essere letti come parte di una "liturgia", una ripetizione di gesti e parole la cui portata non è limitata a quei semplici gesti e parole. Tutta la giornata è una rievocazione in questo senso, una trasposizione dell'ordine cosmico all'interno delle attività giornaliere. Deriva da questo l'accento posto sull'importanza di ogni mansione che si svolge e sull'attenzione che bisogna riversare verso le piccole cose, i piccoli gesti; si maneggia qualcosa di importante anche mentre si sta spazzando.

¹⁰⁵ Eihei Doghen, *Il cammino religioso-Bendowa*, a c. de La stella del mattino, Marietti, Genova 1992cit. pag. 39.

Ad esempio, un'intera sezione dello *Shoboghenzo*, il *Tenzo Kyokun*, è completamente dedicato alle funzioni di chi prepara il pasto, con indicazioni estremamente meticolose, soprattutto sull'atteggiamento e impegno che bisogna riversare nel ruolo, fino ad arrivare a dire che “soprattutto questa mansione deve diventare un cammino tutto intero”¹⁰⁶.

2.3.2. Caratteristiche del vivere in comunità

Quando s'inizia un cammino di approfondimento, in qualsiasi direzione esso andrà, certo è che s'incontreranno degli ostacoli lungo la strada. Essi saranno di varia natura e di diversa difficoltà. Alcuni potrò tranquillamente affrontarli da solo, ma **per** altri potrei avere bisogno dell'aiuto di qualcuno.

Proprio in questo contesto s'inserisce quella che forse è una delle caratteristiche principali che contraddistingue la comunità. Contenitore protetto certamente, ma anche luogo d'incontro e condivisione. Condivisione che è quanto mai necessaria per evitare l'autoreferenzialità e il solipsismo, rischi questi che inevitabilmente si corrono quando si ricerca da soli. Il confronto evita molte di quelle storpiature e gonfiature che disturbano quando ti approcci a qualche cosa di nuovo. Ecco allora che si possono evitare più facilmente molti errori, e di conseguenza molta sofferenza. Questo renderà il cammino più sicuro, e certo non meno interessante.

¹⁰⁶ Eihei Doghen, *La cucina scuola della via* [tit.or.: *Eihei Shingi-Tenzo Kyokun*], a.c. della Comunità Vangelo e Zen, EDB, Bologna 1998, pag. 21.

Nel primi mesi invernali della mia permanenza, è un imperativo stemperare con il calore del fuoco il freddo e l'umidità della vecchia cascina. Prima di cominciare lo zazen bisogna accendere la stufa del Dojo, dopodiché si può iniziare al suono dei tre rintocchi di campana. Ogni mattino abbiamo atteso seduti l'arrivo del primo raggio di sole.

Finito lo zazen, ci s'incontra in cucina per la preparazione della colazione. Approntata la tavola, ci si siede e si fa un inchino in segno di ringraziamento per il pasto e finalmente ci si dà il buongiorno.

Sulle prime non si nota molto, ma col passare dei giorni si acquista una diversa percezione del tempo. Innanzitutto, avere tempo personale in determinati momenti, finiti i quali bisogna essere a disposizione, fin da subito costringe, se si hanno delle faccende da sbrigare, ad ottimizzare quel tempo. Non solo ho accelerato le operazioni d'igiene personale e di ordine, ma anche i doveri di studio (che adempivo nei momenti personali). Proprio come la vita è organizzata in modo essenziale, così, nel tempo personale, individuati gli obiettivi principali, si passa a svolgerli rapidamente. Il tempo del trastullo, durante l'orario diurno è assente. Se un giorno si è stanchi, il tempo personale potrà essere usato certo per riposare, sapendo però che questo comporterà il rinvio delle proprie faccende fin l'indomani o in tarda serata.

Non per imposizione, ma durante la mia permanenza non ho quasi mai guardato la televisione, nonostante che fosse possibile. L'unica fonte d'informazione con l'esterno che ho utilizzato era il quotidiano, che acquistavamo regolarmente, e internet, che ovviamente doveva essere usato nei momenti opportuni e in accordo con le esigenze degli altri. Anche il tempo della connessione ad internet, che ha un costo, come l'uso dell'acqua calda, è lasciata alla discrezione personale. Dico questo dettaglio perché in molte comunità anche questi aspetti sono regolati e non lasciati alla discrezione.

Ho creduto opportuno approfittare della situazione per provare l'effetto di un'interruzione del brusio e del bombardamento mediatico, visivo e auditivo, cui è

sottoposto normalmente chi guarda la tv o vive in città. Soprattutto violento è il fatto che a questa sovraesposizione siamo costretti indipendentemente dalla nostra volontà. Anche se sicuramente ad esso ci siamo assuefatti in modo tale da non riuscire più a farne a meno, ma questo è un altro discorso.

Nel tempo della mia permanenza non ho trascurato i miei impegni di università, e in contemporanea ho potuto approfondire i testi di esegesi pubblicati dallo staff della comunità. In sostanza, il mio tempo personale è stato riversato tutto nello studio.

Le uscite sono state rarissime, limitate quasi unicamente alle necessità imposte dalla comunità, tipo fare la spesa o andare dal meccanico. In ogni modo, Galgagnano, un paesino di poche centinaia di anime, è munito unicamente di un bar, un negozio di alimentari, una banca e un giornalaio, quindi totalmente privo di qualsiasi attrattiva. Unico svago, oltre alle passeggiate nell'adiacente parco naturale dell'Adda sud, l'indispensabile stereo e la chitarra.

La mia permanenza non è stata continuativa, nel senso che, a cadenze abbastanza regolari, ho passato alcuni giorni a casa. Ne parlo perché proprio in quei frangenti ho potuto constatare maggiormente delle cose.

In quelle occasioni ho particolarmente notato una sensibilizzazione verso i rumori in generale, ma anche una disaffezione rispetto al quotidiano bombardamento d'informazioni: dalle insegne pubblicitarie ai telegiornali. Non che prima non li notassi, ma ora m'infastidivano particolarmente, o meglio, percepivo in maniera più evidente quanto essi influenzano lo stato d'animo.

La mia prolungata astensione dalla grande confusione è sicuramente il motivo principale di questa sensibilizzazione ai rumori; ma non si tratta semplicemente di un'aumentata sensibilità al volume del suono, bensì di una maggiore sensibilità verso l'influenza esercitata nel profondo della psiche umana.

Noi siamo tutto quello che pensiamo, sentiamo, vediamo, udiamo, ecc.: mai questa realtà mi è stata più evidente.

La sovraesposizione ad un continuo brusio conduce alla narcosi della percezione.

Come ovviamente ha un effetto essere esposti a una serie molto grande di stimoli, lo stesso lo ha la loro riduzione.

Questo stato di cose si manifesta più o meno evidentemente in proporzione al tempo in cui ci si trova in uno specifico stato. In un certo senso, la “deprivazione sensoriale” (la riduzione degli stimoli esterni vissuta in comunità, e all’interno di essa nello zazen, e in maniera esponenzialmente più grande nei ritiri), aumentando il divario di stimolo\assenza di stimolo, aumenta di conseguenza la percezione della differenza tra dentro e fuori la comunità.

Dalla casa di Galgagnano, dal mattino alle 8 alla sera alle 10 si sente la campana della Chiesa parrocchiale che scandisce il tempo ogni trenta minuti.

Il tempo della giornata in comunità sembra allungato; arrivati a sera, le cose fatte e dette al mattino sembravano già lontanissime. Questo almeno all’inizio, proprio per il differente ritmo di vita che esiste all’interno della comunità. Non saprei spiegarne con precisione il motivo, forse perché nemmeno un momento risulta morto. Il programma rispetta quanto più possibile un ritmo di vita naturale ed equilibrato, ma comunque, essendo ben scandito, conferisce un senso di completezza alla giornata. Una cura del tempo sicuramente per me inusuale, ma che, una volta abituati, risulta estremamente appagante. Sembra possibile di riuscire a fare più cose in una stessa giornata.

Sicuramente dover rispettare dei tempi prestabiliti porta naturalmente ad un'attenzione maggiore, ad una cura maggiore del proprio tempo, o molto semplicemente, meno se ne ha, meno se ne spreca.

2.3.3 La socializzazione all'interno della comunità.

Durante il periodo trascorso in comunità, molte sono state le persone con cui sono venuto a contatto. Molte le tipologie, differenti le motivazioni: alcuni curiosi, altri semplicemente perché amanti della cultura nipponica, oppure incuriositi da un racconto di amici che vi avevano passato alcuni giorni, altri ancora in seguito alla lettura di libri o all'ascolto di conferenze di Jisō o Luciano.

Molti comunque, spinti da un effettivo e consapevole bisogno di intraprendere un cammino alla scoperta di se stessi, nel tentativo di conquistare la propria libertà interiore, cercando di comprendersi nella propria interezza anche e soprattutto al di là delle fratture e delle convenzioni storico-culturali.

Sicuramente il movente originario gioca un ruolo molto importante rispetto all'approccio con cui vi si accede. È chiaro che la comunità non si adegua alle varie aspettative, tante spesso le disattende. È scontato comunque che chiunque decida di trascorrervi del tempo, anche ridotto, è chiamato a rispettarne interamente le regole.

La mia posizione interna mi ha permesso una visuale privilegiata (anche se di questo mi sono reso conto col passare dei mesi), nel senso che ho potuto vedere come persone che si avvicinano ad una sensibilità "altra" rispetto quella di origine (poiché usa immagini anche molto lontane dal nostro comune sentire, con le ovvie difficoltà di decodificazione) si avvicinano ad essa e alla vita di comunità.

La questione importante non è la quantità d'informazioni che si possono captare nel ruolo di ospitante rispetto a quello di ospitato, anche perché in un certo senso anche io ero un ospite, ma bensì il tipo di comunicazione che si riesce a stabilire in quel frangente diversamente dagli altri ambiti in cui s'incontrano normalmente le persone. Allora: come è conoscersi e incontrarsi in comunità?

Decisamente è molto diverso: prima di tutto è bene dire che le persone che vengono in comunità, o che la frequentano più o meno regolarmente, vengono

principalmente per fare zazen o per ascoltare delle lezioni, e il tempo che vi trascorrono non è visto come un tempo ordinario. Principalmente è il tempo del silenzio e dell'approfondimento.

Questa extra-ordinarietà ha sicuramente una valenza positiva, perché dispone all'apertura e all'ascolto; gioca un ruolo ulteriormente significativo il predisporre allo zazen, ma su questo ritornerò oltre.

Quando s'intraprende qualcosa di nuovo, e soprattutto quando questo qualcosa va a toccare l'ambito della fede, diveniamo molto più ricettivi, più attenti e sensibili alle sfumature; questo permette una maggiore comprensione, o meglio una nuova comprensione (come potrei altrimenti avvicinarmi al mistero? al non ancora conosciuto?). Come contropartita, però, in quei momenti si è anche molto più vulnerabili, perché si vanno a toccare strutture interiori consolidate, e questo può creare un senso d'instabilità. Inutile dire che questo è un rischio inevitabile: la comprensione in questi casi va di pari passo con il rischio, sbagliarsi è sempre possibile. Ad un certo punto è necessario fidarsi e rischiare.

L'ambiente comunitario, anche per chi vi entra solo per pochissimo tempo, è come dicevo un contenitore protetto, nel senso che molte cose sono già date per scontate per il solo fatto di essere lì, molte barriere pregiudizievoli si dà per buono che li siano già cadute. Una maggiore apertura è data per scontata.

Il mio muovermi con familiarità negli spazi della casa, per chi non lo sapeva, tradiva il mio ruolo d'interno. Molte persone sicuramente sono venute perché in ricerca, ma molte altre anche perché avevano bisogno di parlare, o più semplicemente per condividere il loro interesse per il messaggio zen (o per l'incontro del cristianesimo con esso) senza sentirsi addosso lo sguardo della riprovazione.

Questo per espressa ammissione di alcuni dei miei interlocutori, e anche per mia diretta esperienza.

Essendo in genere la paura del giudizio altrui il maggior deterrente ad aprirsi veramente rispetto agli altri, il sentirsi sollevati da questo sospetto sicuramente agevola i rapporti interpersonali.

Ho potuto, osservando bene, capire molte cose delle persone che avevo di fronte, e ne sono stato ulteriormente facilitato proprio per la suddetta apertura e mancanza di pregiudizio: dato che ero membro della comunità (quindi legato al suo spirito) chi avevo di fronte, sapeva qualcosa di me (quantomeno poteva presumerlo ragionevolmente), e questo, in un certo senso, lo metteva in una posizione di maggiore disponibilità. La naturale barriera di diffidenza, che si è soliti mettere tra noi e uno sconosciuto, veniva così più facilmente calata.

Il motivo più frequente che ho riscontrato per l'intrapresa della ricerca e l'approdo alla sensibilità Zen, molto lontana da quella cristiana cattolica di origine, è stato nella maggior parte dei casi la delusione di fronte alla mancanza di autorevolezza di chi si offriva come portatore del messaggio evangelico, o al senso di esclusivismo (con tutte le contraddizioni) di chi proclama il cattolicesimo quale unica vera fede, o anche alle contraddizioni riscontrate nella gerarchia.

Incontrarsi lì, è già il segno di una particolare predisposizione: si è in ricerca, e questa ricerca, se proprio lì è approdata, ha già sviluppato la predilezione verso un linguaggio, verso una particolare sensibilità, verso particolari sfumature di senso.

2.3.4. I ritiri

Ogni mese si sono svolti regolarmente nella comunità due ritiri. Uno guidato da Padre Luciano Mazzocchi, a carattere cristiano, l'altro guidato da Giuseppe Jisō Forzani a carattere buddista. La presenza o meno del lavoro, come la durata e quantità delle sedute di zazen, per quanto è possibile rispetta un cliché ormai

consolidato negli anni dalla comunità (che ricalca lo stile dei ritiri di Antaiji), ma all'occorrenza soggetto a modifiche del numero delle sedute, in base al clima e alle eventuali urgenze di lavoro nella casa o nell'orto.

L'orario giornaliero del ritiro zen è semplice: il primo giorno dalle quattro di mattina alle nove di sera nient'altro che zazen e kinhin¹⁰⁷. Il secondo si è soliti inserire un po' di lavoro. Nel terzo e ultimo, che si conclude a mezzogiorno, zazen, una breve pulizia generale, zazen, e un'ora di spiegazione, zazen, ringraziamento, pasto (non è prevista alcuna cerimonia, né recitazione di sutra). Nel ritiro cristiano le ore di zazen vengono ridotte e aggiunti momenti di spiegazione e per lo studio personale.

Entrambi al loro interno hanno quindi come pratica centrale lo zazen, la parte dello studio è dedicata alla spiegazione dei testi, rispettivamente di mistici cristiani da un lato e di testi di Dogen dall'altro.

Per tutta la durata dei tre giorni, si è tenuti al silenzio totale e ad essere partecipi, nei tempi e modi convenuti, delle incombenze domestiche, nell'ottica che esse sono tutt'altro che fuori della pratica religiosa.

Non è possibile parlare con gli altri partecipanti, salvo che per comunicazioni di servizio. Praticamente si convive dal mattino alla sera per tre giorni consecutivi, condividendo pasti e stanza da letto con persone a cui non si rivolge la parola, nemmeno per salutarsi. Si è liberati dall'incombenza della socializzazione.

Nessuno esercita alcuna forma di controllo rispetto agli altri, ognuno bada esclusivamente alla propria pratica.

Interrompendo le relazioni sociali e ogni altra forma di distrazione che si avrebbe dall'intrattenere qualsiasi forma di rapporto, ognuno è solo con se stesso.

Si è dispensati da ogni convenevole di circostanza (non è certamente vietato sorridere).

¹⁰⁷ Ogni ora è divisa in due parti: cinquanta minuti di zazen e dieci di kinhin. Quest'ultimo è uno zazen fatto in piedi, camminando molto lentamente in un modo prescritto. Ha lo scopo di permettere al corpo di distendersi, sgranchirsi.

Nonostante si stia in mezzo ad altre persone che molto spesso nemmeno si conoscono, il proprio volto per il tempo del ritiro, particolarmente nel dojo seduti di fronte al muro, non è soggetto ad alcuna costrizione. Anche mentre si sbrigano i lavori nella casa esso non è quasi soggetto alla violenza del contatto visivo (da questa esperienza ho capito come mai in alcuni ordini monacali si adoperi il cappuccio per celare il proprio volto). Non è come stare in mezzo ad una folla o in metropolitana, nella noncuranza generale, che è anche una distanza; nel silenzio si è comunque chiamati alla collaborazione (sparecchiare, pulire, ecc). Dal momento che non si può parlare, anche gli sguardi s'incrociano molto raramente, e nonostante non si sia emesso suono, si verifica che è possibile in un certo modo conoscersi.

Stare nella stessa stanza, fianco a fianco, per molte ore, vigili, in silenzio è un'opportunità per capire quante stratificazioni coprano la nostra vita. Essendo l'esistenza ridotta alla nuda essenzialità (mangiare, sedere, dormire) si sperimenta, non in maniera intellettuale, che possiamo funzionare ridotti alle attività base.

Un altro aspetto molto importante del ritiro è la spiegazione dei testi, anche se più esattamente si tratta di una testimonianza. La peculiarità è che ad essa è preceduto un lungo periodo di zazen.

Prima di quella spiegazione si è fatto molto silenzio (interiormente parlando), potremmo dire che le nostre orecchie sono state pulite. Proprio come durante il pasto nel silenzio si assapora più profondamente il cibo che si sta mangiando, allo stesso modo durante la spiegazione si ascolta più profondamente quello che viene detto. Quell'ascolto è estremamente pregno. Non ci si è preparati ad ascoltare, più semplicemente direi che si è fatto spazio, e in questo, qualche cosa di nuovo, qualche nuovo significato, può trovare posto.

2.3.5 Tono e argomenti delle lezioni

L'esibizione di maestria, padronanza della materia, in campo religioso sconfina quasi automaticamente nel millantato credito: un religioso non può ignorare, infatti, che l'arte a cui si dedica non si può imparare mai (o non si finisce mai di imparare, che è lo stesso) e che solo scordandola, sciogliendola senza residui nella propria normalità, può sperare di non contaminarla e non usarla per impropri fini¹⁰⁸.

Vorrei spendere ora due parole riguardo i temi delle lezioni che si svolgevano durante i ritiri, o comunque all'interno della comunità.

Lezione è sicuramente un termine corretto, perché in quelle occasioni si facevano delle letture e delle spiegazioni (spesso nella forma della *lectio divina*).

Però non poche volte sia Jisō che Luciano hanno tenuto a sottolineare che quello che loro apportavano era una testimonianza. Sottolineando che in un certo senso nessuno ha niente da insegnare a nessuno sul piano religioso, semmai appunto testimoniare. Non è corretto a rigore definire tali incontri lezioni di religione, nonostante che a volte ne avessero la forma.

Negli incontri tenuti da p. Luciano, si è approfondito ad esempio un testo di Niccolò Cusano, il *De Visione Dei (la visione di Dio)*. Proprio questo, come altri testi di mistici, sono utilizzati come spunti per le meditazioni. Nei testi dei mistici si scorge una trasversalità interreligiosa o extrareligiosa di visioni, che pur espresse in maniera difforme, sembrano convergere su punti nodali di altre tradizioni anche molto lontane.

¹⁰⁸ Jisō Giuseppe Forzani, Presentazione del n. 1 del 2002 della rivista "La Stella del Mattino, pag. 7.

Negli incontri tenuti da Jisō, si è spesso ripercorso il tragitto della traduzione. Ovvero, ad esempio, abbiamo preso il testo originale giapponese del *Ghenjokoan* e insieme con lui, abbiamo ritradotto dei passaggi importanti, potendo così vedere la poliedricità di sfumature che in parte si perdono e in parte si guadagnano da un lavoro di traduzione di un testo sino-giapponese in generale, e religioso in particolare.

Tradurre allora è sempre un po' tradire la lettera da cui nasce un testo. Succederà che si deciderà di sacrificare l'aspetto formale-letterale di una parola, si opererà una scelta di quale tra i suoi aspetti sia il più adatto al contesto, per vivificarla. Questo percorso, proprio perché permette di conoscere più sfumature del discorso, permette un'immagine tridimensionale della situazione e al contempo allontana da un'interpretazione rigida, in cui la lettera uccide ed è uccisa.

Il valore di queste lezioni, oltre alla testimonianza preziosa dei due, è integrato dagli interventi di persone presenti che spesso apportano un prezioso stimolo alla discussione. La disponibilità nel rispondere alle domande, senza eluderle, completa il quadro di un proficuo incontro.

2.4. Il tempo e lo spazio della comunità¹⁰⁹

¹⁰⁹ Testo datomi da Jisō il 5 febbraio 2006 dopo circa un mese di permanenza in comunità.

1. Dall'incontro delle persone che si recano a vivere in comunità, la comunità prende corpo.

Le persone riversano il proprio tempo nello spazio comunitario e con questo la comunità prende vita.

Il tempo e lo spazio della comunità non esistono indipendentemente dal tempo e spazio delle persone che la compongono. Così animata, la comunità ha la vita che la norma comunitaria descrive e contribuisce a modellare. Dal momento in cui una persona entra a far parte della comunità, riversa il proprio tempo e il proprio spazio nel tempo e spazio della comunità e in quella nuova forma si modella.

È in questo modo che il tempo e spazio delle persone in comunità, riversati nel tempo e spazio comunitario, costituiscono il corpo e la forma della comunità.

2. Nel tempo comunitario ci sono tempi vissuti in comune e tempi vissuti singolarmente.

I tempi vissuti singolarmente non sono lasciati all'arbitrio del singolo, ma si strutturano in base al fatto di essere essi stessi parte del tempo comunitario. Così, se anche una persona durante il tempo diurno utilizza il proprio tempo in modo personalizzato, non riposerà mentre gli altri lavorano o studiano, ma lavorerà o studierà per conto proprio come ogni altro.

Le deroghe sono eccezionali e decise caso per caso dai responsabili delle varie mansioni.

Nell'ambito comunitario ci sono spazi abitati in comune e spazi abitati singolarmente.

Gli spazi abitati in comune sono regolati dalle norme comunitarie appropriate.

Gli spazi abitati singolarmente, non sono lasciati all'arbitrio del singolo, ma sono spazi comunitari affidati alla cura dei singoli, per l'uso proprio. Così la stanza personale non è la stanza di chi la occupa, ma è lo spazio della comunità temporaneamente affidato a un singolo, come luogo per il riposo, lo studio

individuale... Nel tempo in cui non è occupata per il riposo o per un'attività personale riconosciuta a livello comunitario, la stanza resta accessibile a chi è responsabile degli alloggi, e deve essere tenuta in modo ordinato e accogliente per chiunque dovesse entrarvi essendone autorizzato.

2.5. Il lavoro di traduzione e commento

*Quidquid recipitur ad modus
recipientis recipitur*¹¹⁰.

Uno dei risultati più importanti del laboratorio religioso della Stella del Mattino sono sicuramente le traduzioni e i commenti di alcune opere di Dogen e i commenti ai Vangeli sinottici. Questi lavori sono un esempio concreto di interculturalità.

Le traduzioni delle opere di Dogen, oltre che di far conoscere testi che nel Buddismo zen sono importanti alla stregua dei vangeli cristiani, si propongono di tentare una rifondazione anche linguistica del buddismo Zen in Italia e in Europa. Anche perché molti termini orientali vengono comunemente usati in Occidente, persino dai referenti di varie scuole buddiste, in modo poco chiaro oppure senza sufficiente riflessione.

Particolarmente accurato è stato il modo di procedere nella traduzione del *Bendowa*, che è stato il primo testo tradotto dall'equipe della stella del Mattino. Esso rappresenta in un certo senso una summa della dottrina buddista zen, non a caso è il testo collocato da Dogen come prima parte della sua opera più importante, *Shobogenzo* (*La Custodia della Visione del Vero Dharma* o *Il Tesoro dell'Occhio del Vero Dharma*, secondo un'altra possibile traduzione). Il metodo seguito è stato il seguente: “Koho Watanabe Roshi ha redatto la traslitterazione in giapponese moderno del testo, eliminando già in questa fase tutti i termini e le espressioni idiomatiche della cultura indiana, cinese e giapponese, per sostituirli con il

¹¹⁰ Luciano Mazzocchi, *Il vangelo secondo Giovanni e lo Zen: meditazioni sull'esistere*, con la collaborazione di Jisō Giuseppe Forzani, prologo di Raimon Panikkar, vol. II, EDB, Bologna 2001, pag. 7.

corrispondente significato esplicito. Una volta redatta la traslitterazione, l'equipe della Stella del Mattino composta da Watanabe Roshi, il suo discepolo anziano e nostro confratello Sengio Takeda, Giuseppe Jisō Forzani e Mauricio Yūshin Marassi si è riunita ed i testi sono stati esaminati a fondo”¹¹¹.

Un altro testo fondamentale dell'opera di Dogen tradotto è il *Ghenjokoan (Divenire l'Essere)*, a cui hanno partecipato Koho Watanabe, Jisō Giuseppe Forzani, Luciano Mazzocchi. Quest'ultima, però, in un certo senso, è una voce fuori del coro, perché missionario Saveriano, quindi cristiano e non buddista. Questo rappresenta il primo passo che porterà poi quella novità che rende particolari nel loro genere le successive pubblicazioni. Gli ultimi due hanno anche collaborato alla traduzione e commento del *Tenzo Kyokun*, inserendovi alcuni riferimenti alla regola di san Benedetto. Jisō Forzani ha, questa volta da solo, tradotto anche *Bussho (La Natura Autentica)*.

Quasi contemporaneamente al lavoro di traduzione di questi testi, si stavano svolgendo i lavori di ristrutturazione della cascina, che poi diventerà la sede attuale della Stella del Mattino. Questo per sottolineare che, al lavoro di traduzione e commento, spesso seguiva l'intera altra parte della giornata.

Proprio la partecipazione nell'esegesi di due testimoni competenti e preparati, permetterà poi il discreto successo dei commenti ai Vangeli.

Il primo volume della serie dei commenti ai Vangeli, è scritto solamente da P. Luciano Mazzocchi con il titolo di *Il Vangelo secondo Giovanni e lo Zen*, in cui ai brani dei testi evangelici vengono affiancati quelli del *Bussho*, con a seguire i suoi commenti, o meglio meditazioni.

A seguire poi venne un altro commentario al Vangelo di Giovanni, ma questa volta ai brani evangelici non si accostarono testi buddisti ma due commenti: uno di Luciano e uno di Jisō.

¹¹¹ Eihei Doghen, *Il cammino religioso - Bendowa*, a c. de La Stella del mattino, Marietti, Genova 1992. Nota dei curatori a cit. pag 21.

Questa formula di accostamento di testi e commenti, proprio nel contrasto delle differenti sensibilità e identità religiose, è estremamente stimolante e ricca di intuizioni. Valido strumento di riflessione e di studio, che apre sicuramente l'accesso a nuove e inaspettate chiavi di lettura.

In un certo senso, si inaugura un nuovo genere letterario. La novità ovviamente non sta nel far seguire al testo sacro un commento, bensì nell'accostarvi quello di qualcuno che esplicitamente, per scelta, non si rifà a quella specifica tradizione religiosa che commenta, ma con cui dialoga apertamente e onestamente poiché sente che anche in essa è presente il soffio dello spirito che va dove vuole.

L'idea della religione che soggiace a tale modo di procedere è che un autentico messaggio religioso non appartiene ad alcun particolare gruppo umano. Non esiste un copyright sul messaggio di Cristo o di Buddha.

Tale visione di lavoro ha permesso ad entrambi di confrontarsi con il testo evangelico senza un peso eccessivo di vincoli culturali, in un confronto aperto e diretto ai temi di volta in volta posti in discussione.

Molti, leggendo questi libri, si saranno chiesti se è appropriato mettere insieme testi e commenti così geograficamente e culturalmente lontani. Una bella risposta di Panikkar mi viene in aiuto: “Senza alcun dubbio i Vangeli intendono trasmettere ben più che la semplice informazione storica e intellettuale. Le prime parole pubbliche di Gesù invitavano alla metanoia (conversione), al trascendimento del nous, al superamento dell'intelletto, anche della struttura mentale del ceppo di Abramo. Se a Paolo fu ordinato di andare ai gentili, fu solo per addottrinarli nelle maniere culturali ebraiche o non piuttosto per rendere possibile anche altrove l'Incarnazione della Parola? L'interpretazione spirituale è più che legittima. E dicendo spirituale mi riferisco a quello Spirito che soffia dove, quando e come vuole”¹¹².

¹¹² Luciano Mazzocchi, “*Il vangelo secondo Giovanni e lo Zen*”, meditazioni sull'esistere vol II . Con la collaborazione di Jiso Giuseppe Forzani, prologo di Raimon Panikkar. ed. EDB , Bologna2001. Tratto dal prologo.cit., pag. 8.

Le critiche a questi lavori non sono comunque mancate, ma credo che il problema stia più a monte. Il fastidio nasce già dall'intento stesso da cui nasce l'idea di tale lavoro.

Dall'altro lato non sono mancati né l'incoraggiamento né gli apprezzamenti a tale sforzo, fino a dire che: "Esso rappresenta un passo nuovo nella auto-comprensione cristiana e apre scenari nuovi per un ecumenismo veramente ecumenico per il terzo millennio cristiano"¹¹³.

¹¹³ Cfr. ibidem.

2.5.2 La “Stella del Mattino”, laboratorio per il dialogo religioso

Altro importante frutto dell'incontro tra Vangelo e Zen è stata la costante pubblicazione di un giornalino interno di collegamento. Questo nel 2002 si riforma e diventa una rivista vera e propria, si stacca dalla specificità del dialogo cristiano/buddista, e si nomina appunto laboratorio per il dialogo religioso, allargando l'ambito dei propri interessi.

In questa rivista sono apparsi articoli di approfondimento e testimonianza, sia di membri di altre tradizioni religiose, sia di laici o di semplici praticanti.

Caratteristica è la particolare attenzione al dialogo interreligioso da cui la rivista ha avuto origine, ma che si allarga verso altri orizzonti, sempre nel tentativo di dare spunti alla riflessione su di sé.

“Ma cosa significa fare un laboratorio per il dialogo religioso? La parola ‘laboratorio’ vuol indicare che si tratta di un spazio di ricerca e di esperienza - di natura artigianale, se vogliamo - a cui tutti, compresi i lettori, sono invitati a partecipare. Questo approccio che non partecipa alla produzione anonima, di massa e in serie, destinata al grande mercato (culturale e/o religioso) vuole essere pensato proprio in relazione a ciò che s'intende come dialogo religioso. Dove ‘dialogo’ e ‘religioso’ vanno colti insieme: non ci si riferisce esclusivamente all'area relativa al dialogo fra le confessioni religiose, ma alla natura intima, aurorale, del dialogo, alla relazione dialogica con la vita intera; tutto ciò visto e vissuto a partire da quella sensibilità nei confronti della vita e della morte che ne manifesta l'aspetto religioso, precedente ogni dichiarazione di appartenenza a questa o quella confessione: qui è il dialogo che sa essere religioso. Fare laboratorio significa allora esplorare il senso genuino di cosa intendiamo dire quando nominiamo la parola ‘religione’,

esponendoci in prima persona, senza adagiarci su affermazioni e definizioni prefabbricate”¹¹⁴.

La redazione è composta da: Federico Battistutta (responsabile), Giuliano Burbello, Giuseppina Camilli, Luciana Della Flora, Carlo De Mauro, Giuseppe Jisō Forzani, Mauricio Y. Marassi, Silvia Papi, Paolo Sacchi, Stefano Zezza.

¹¹⁴ <http://www.lastelladelmattino.org/rivista/la-redazione/>

2.6. Intervista a Jisō Forzani e Luciano Mazzocchi

Ho ritenuto indispensabile dare la parola ad entrambi i protagonisti di quest'esperienza di vita comunitaria interreligiosa a cui è dedicata la mia tesi. Ho rivolto dunque delle domande, in parte comuni, in parte specifiche, a Jisō Forzani e Luciano Mazzocchi. Li ringrazio entrambi per la loro disponibilità.

Riporto qui di seguito la trascrizione, non letterale ma fedele, dell'intervista.

Giuseppe Jisō Forzani

Domanda: 1) Un itinerario religioso si suppone essere, per definizione, completo in se stesso, altrimenti non avrebbe senso come proposta di vita e di salvezza. Da questo punto di vista, che non si può ignorare, che bisogno c'è di dialogare entrando nel cammino dell'altro, che a sua volta è completo in sé?

Risposta: 1) Intanto credo sia necessario dire che cosa si intende per itinerario o cammino religioso, perché impostando la domanda in questi termini sembra che ci sia un cammino, un itinerario, una mappa, un percorso da seguire predefinito, al quale poi le persone si adeguano e al quale corrispondono.

Ora, è evidente che ogni religione o insegnamento religioso, ha delle specificità, ha dei riferimenti dottrinali che sono, almeno teoricamente, uguali per tutti, ai quali le singole persone si conformano, però poi quello che fa di una indicazione un cammino, è proprio il camminatore stesso. È la stessa differenza che ce tra una mappa o una piantina di una città (o di un percorso) e l'effettivo cammino, l'effettivo percorso che chi segue quella traccia compie.

Quindi la completezza di un itinerario religioso non è data soltanto dalle indicazioni, è data poi dal percorso stesso. E quindi dal fatto che c'è un essere vivente, delle persone in carne ed ossa, che rendono vivo quel percorso con l'esperienza della loro vita.

È l'esperienza della vita che rende vivo il cammino religioso che è comunque diverso per ciascuno, anche se si segue la stessa traccia, lo stesso orientamento.

La strada da Milano a Roma è uguale per tutti, ma il modo, l'esperienza di vita di chi va da Milano a Roma, è diversa per ciascuno.

Questo era molto evidente un tempo (credo che sia anche una tua esperienza) quando si faceva un pellegrinaggio. Un pellegrinaggio da Parigi a Santiago di Compostela è quel percorso, la via Francigena è quel percorso, ma quello che rende quel percorso un pellegrinaggio sono i pellegrini, sono le singole persone che camminano su quel percorso, che fanno quelle particolari esperienze, che sono uniche, che lo rendono vivo. Che sono sì, complete in se stesse, ma la cui completezza è data poi anche dal rapporto vivo col cammino stesso e con le persone che si incontrano.

La completezza e la compiutezza di un cammino religioso, di un'esperienza religiosa, di un'esperienza di vita, in fondo è data proprio dall'insieme di tutti gli incontri, le relazioni e le cose che succedono su quel cammino.

Che sono da una parte uniche per ciascuno e dall'altra formate nella loro unicità proprio da tutti quegli eventi e accadimenti che sono diversi per ciascuno nonostante si segua tutti teoricamente lo stesso cammino.

Questo è espresso in maniera molto sintetica e diretta nell'espressione evangelica di Gesù *“non è l'uomo fatto per il sabato, ma è il sabato fatto per l'uomo”*.

È vero anche che l'uomo è fatto per il sabato. L'uomo, l'essere umano, si conforma al sabato. Intendendo qui per sabato l'indicazione (la traccia) di un particolare cammino religioso.

Egli cerca con il suo impegno di uniformarsi a queste indicazioni, ma quello che rende vivo il sabato è l'esperienza dell'uomo. È quindi in questo senso che il sabato è fatto per l'uomo.

Sul cammino si incontra di tutto. Da sempre, ma in particolare in questo momento storico, si incontrano anche testimoni, rappresentanti, fedeli, di tradizioni religiose diverse dalla nostra con cui si interagisce.

Il livello di questa interazione, l'importanza che si dà a questi incontri, varia ovviamente da persona a persona, da situazione a situazione, ma è un fatto che, pur procedendo ciascuno sulla propria strada, pur vivendo ciascuno la propria vita, questa propria vita che per ciascuno è unica, è fatta anche dall'interazione e dal rapporto con le vite degli altri.

Queste a loro volta sono uniche e irripetibili, ma fatte anch'esse dall'incontro con tutta questa rete e questa complessità di relazioni.

Quindi anche se da un punto di vista espressivo, e seguendo anche un certo filo logico, due completezze non hanno bisogno l'una dell'altra, in realtà la completezza in quanto tale, non può essere tale se non nel rapporto con le altre esperienze.

Quindi è forse sul termine completo che bisogna intendersi.

Credo che, siccome il percorso religioso non è altro che un modo di intendere l'esperienza della vita (della vita di quelle persone che cercano di orientarla in un modo piuttosto che in un altro), quella completezza è data in sé. Ogni vita è completa. Non c'è una vita incompleta.

L'esperienza di vita è completa anche quando sembra terminare prima del tempo.

Un'esperienza di vita è aver vissuto i giorni della propria vita.

La completezza dell'esperienza religiosa è data dal fatto che ogni vita è completa e compiuta nel momento in cui si compie.

Così come si dice ho compiuto 20 anni quando il ventesimo anno è finito e si entra nel ventunesimo.

Ma ciascuno sa che quella completezza (che per ciascuno è unica) è data poi da infiniti fattori che la rendono tale.

La completezza dell'esperienza religiosa non è un fatto esclusivo, per cui una vita è completa separatamente, indipendentemente, a scapito di altre esperienze di vita, ma lo è proprio in virtù del rapporto e dell'interrelazione fra di loro.

Due cose che sembrano escludersi reciprocamente, invece si richiamano e si richiedono proprio per rendere compiuta e completa ogni singola esperienza.

Domanda 2): Praticamente, il bisogno del dialogo deriva dal prendere coscienza dell'interrelazione che c'è tra gli esseri umani che vivono rispettando una tradizione religiosa?

Risposta 2): Il bisogno del dialogo non è un bisogno di tipo psicologico, intenzionale, è proprio una necessità direi costitutiva dell'esperienza umana, ed è un fatto che quella pretesa purezza di un'esperienza religiosa è una pretesa assolutamente arbitraria se la si intende come qualche cosa di separato dall'esperienza della vita che è evidentemente fatta di continue contaminazioni. Quella purezza è la purezza della contaminazione.

La purezza dell'incontaminato è un'altra cosa. Che è senz'altro un riferimento religioso importante, ma non ha niente a che fare con la purezza dell'esclusività e del non contatto e della non commistione e della non influenza.

L'incontaminato in religione è in riferimento all'assoluto, in riferimento a qualche cosa che non è manipolabile o manipolato dalla nostra volontà e dalla nostra intenzione, ma in quanto tale non è, non appartiene, non è proprietà di nessuna esperienza religiosa a scapito di altre.

Nessuno può dire di avere l'esclusiva o il copyright della verità, di Dio o dell'assoluto o comunque si voglia chiamare questo riferimento per definizione

incontaminato, invece l'esperienza è sempre contaminazione perché è necessariamente relazionale.

Domanda 3): Come l'esperienza vissuta del dialogo ha modificato la tua comprensione della tua religione e in genere di tutto il fenomeno religioso? Come il dialogo ha portato ad una nuova comprensione di sé e della religione?

Risposta 3): Io credo che ci siano diversi piani, sia di comprensione che di esperienza di questa cosa che chiamiamo dialogo. C'è un piano che avviene a livello inconsapevole, inconscio, per esempio nella mia personale esperienza, una persona nata in un determinato ambiente culturale fortemente influenzato da una certa sensibilità religiosa (almeno a livello tradizionale), che ad un certo momento della sua vita ha incontrato un altro riferimento di vita (che chiamiamo religioso) che ho trovato attraente e convincente, che proveniva da altre sensibilità, che veniva descritto e indicato con altri linguaggi che oggi chiamiamo orientali; per me a questo livello il dialogo è qualche cosa di automatico, inevitabile, indipendente dalla decisione di dialogare.

Un occidentale che si accosta al buddismo è già uno strumento dialogante, necessariamente ed inevitabilmente.

Anche se si volesse conformare esattamente ad un modello orientale, lo farebbe comunque con un retroterra culturale, emotivo ed espressivo, evidentemente formato dalla cultura occidentale.

Un'altra questione, un altro passaggio, è quello di decidere più o meno coscientemente di portare avanti un'esperienza di dialogo, allora in questo caso per un'esperienza di dialogo portata avanti scientemente è necessario l'altro, testimone o rappresentante di quell'altra tradizione.

Faccio un esempio personale: a parte le condizioni esterne che mi hanno convinto ad intraprendere anche una forma di dialogo diciamo appunto esplicita oltre a quella implicita, l'elemento forse per me più significativo è stato quello di rendermi conto che, proprio nel momento in cui (a partire dalla mia esperienza personale cioè da occidentale che si accosta al buddismo) mi trovo in qualche modo coinvolto in una revisione della mia formazione e delle mie categorie, mentali, di pensiero, linguistiche, quindi di riflessione anche interiore che sono fortemente improntate alla cultura (necessariamente) occidentale, ad un certo momento sento il rischio che questa elaborazione venga fatta a mio uso e consumo.

Detto in altri termini, nel momento in cui mi accorgo che certe indicazioni o espressioni della religiosità buddista io le medio o le interiorizzo filtrandole, più o meno consapevolmente, attraverso elementi della mia religiosità cristiana, per evitare il rischio di fare un pateracchio (tutto sommato) o di prendere delle grosse cantonate, ho bisogno di una verifica, che da una parte necessità di uno studio della tradizione e del linguaggio buddista a partire dalla sensibilità orientale, e dall'altra di una rivisitazione del linguaggio, della sensibilità cristiana, a partire dalla sensibilità occidentale.

Allora se io in questo gioco delle parti, almeno a livello teorico rappresento il buddista (e quindi vedo io come approfondire lo studio del riferimento buddista), ho bisogno, o almeno sono molto facilitato, nell'avere un altro con cui dialogare che mi racconta, a partire dalla sua esperienza di vita, la sensibilità e la religiosità cristiana.

Io non posso fare le due parti, perché mentre prima dicevo che inevitabilmente in me si mischiano e si influenzano reciprocamente le diverse istanze, nello stesso tempo, un certo livello di approfondimento richiede un gioco delle parti separato, perché io non posso fare il servitore di due padroni. Allora, mentre io gioco il ruolo del buddista, chiedo il conforto e l'incontro e la relazione con l'altro che rappresenta l'istanza cristiana. Questo per non rischiare di fare tutto a modo mio e di trasformare quindi questo incontro in un monologo.

Questa fase (e quando dico fase non dico una cosa che necessariamente si esaurisce ma che può durare anche tutta la vita e che ha vari momenti di diversa intensità, diversa significazione, all'interno della mia esperienza personale), questa modalità del dialogo è molto importante perché io mi sento dire dall'altro delle cose che magari a me non verrebbero in mente

Questo parlando di un dialogo non fra accademici o fra persone che si basano esclusivamente sulla dottrina, ma fra persone che affondano la propria esperienza di vita nei reciproci riferimenti religiosi; quindi un dialogo direi esperienziale più che soltanto accademico o dialettico o dottrinale o teologico o che dir si voglia.

Il dialogo fra le esperienze è sempre un dialogo che modifica. A questo livello di dialogo io mi sento dire dall'altro delle cose anche sulla mia appartenenza religiosa.

L'altro vede di me delle cose che io non vedo, e vedendo di me delle cose che io non vedo a partire dal suo punto di vista che è necessariamente diverso, mi fa vedere degli aspetti che di me non vedo (come uno che mi descrive la mia nuca o la mia schiena, che io da solo non posso vedere).

Credo che questo necessariamente modifichi. Non saprei quantificare, né descrivere la portata, né gli elementi di questa modificazione, ma senz'altro una modificazione c'è, ed è una modificazione che parte dall'ascolto dell'altro e che quindi ha già in se una sua valenza religiosa.

Domanda 4): In questa esperienza tu e Luciano siete la dimostrazione che il dialogo interreligioso può dare i suoi frutti. Quali sono le difficoltà maggiori in questo incontro?

Risposta 4): Le difficoltà sono molte. Io direi che sono soprattutto di due generi: una è la difficoltà che comporta qualunque rapporto o relazione umana, cioè la difficoltà di incontrare un altro essere umano indipendentemente da che cosa esso rappresenti, quindi difficoltà caratteriali, psicologiche, emotive, e di ogni genere come accadono in tutti i rapporti umani.

L'altro tipo di difficoltà è quello, soprattutto quando il dialogo è molto intenso ed è un dialogo di vita comune e non di incontri programmati più o meno casuali, è quello di non perdere la propria identità, non perdere la propria identità mettendola in gioco, è lo spirito del dialogo, perché se si perde la propria identità, il dialogo viene meno. Il dialogo è tale proprio perché si nutre delle alterità, si nutre delle differenze e quindi ha senso proprio perché io sono io e tu sei tu.

Se tu ed io ci assomigliamo fino al punto di sovrapporci, il dialogo viene meno. Ma nel momento in cui ci mettiamo in gioco nel dialogo e quindi non abbiamo un obiettivo predefinito, non abbiamo in fondo un territorio da difendere a priori, ma come avviene nei dialoghi umani autentici, non eterodiretti e non manipolati in cui ci si mette in gioco, il rischio è, ripeto, o quello di perdere la propria identità o di arrivare ad uno scontro insanabile.

La cosa fondamentale è mantenere sempre la polarità dialogica. Il dialogo non è fatto per convincere l'altro né per lasciarsi convincere, ma implica anche la possibilità di essere convinti o convincere. Quindi è un gioco veramente aperto e rischioso e come tale va giocato, altrimenti non ha granché senso giocare.

La difficoltà sta (almeno questa e una cosa che ho trovato molto evidente nella mia esperienza) nel mantenere una identità non schematica, non ideologica, non fissa, quindi una identità mobile, una identità che il dialogo stesso modifica, ma in cui io continuo a riconoscermi come diverso da te, altrimenti il senso del dialogo viene meno.

Ci sono forme di dialogo in cui questa simbiosi dialettica, diciamo, questa simbiosi della diversità è evidente. In un dialogo di coppia (soprattutto di una coppia

eterosessuale) è evidente che il maschio resta maschio anche nel momento della massima apertura, della massima disponibilità, del massimo sviluppo della propria natura femminile. E la femmina resta femmina anche nel momento della totale apertura e disponibilità e quindi nel riconoscimento dentro di sé anche di una natura maschile. L'importante è che ognuno continui ad essere se stesso.

Ecco, la difficoltà fondamentale è proprio questa di continuare ad essere se stessi senza avere una idea di se stessi rigida e stereotipata da offrire all'altro.

Domanda 5): in quest'esperienza in cui l'identità è una identità mobile e deve essere aperta, che diciamo essere un cammino religioso, e che è comunque dinamico, che cosa è che vi unisce, eventualmente, e che cosa è che vi divide particolarmente come cristiano e come buddista?

Risposta 5): Mah, io direi che quello che dovrebbe unire, anche se è molto difficile parlare di esperienze di questo genere che sono complesse, che si dipanano negli anni, che durano da vent'anni o più e in cui ci sono vicissitudini di ogni genere (che sono proprio gli elementi costitutivi di questa esperienza), schematizzare è veramente difficile ed inevitabilmente riduttivo.

Quello che unisce e continua ad unire (se unisce) è proprio lo spirito del dialogo.

Lo spirito del dialogo che molto sinteticamente indicavo prima come questo spirito di apertura e di disponibilità al rischio (nella necessità di restare se stessi), questo è quella cosa che deve continuare a rimanere viva, questa è la cosa che unisce.

Perché là dove questa venisse meno, là dove mi rendessi conto di non aver più bisogno per il dialogo dell'altro, è chiaro, muore inevitabilmente.

Questo spirito ovviamente per ciascuno avrà delle modalità e delle forme diverse.

Il problema nella modalità di dialogo come quella che abbiamo impostato è che formalmente uno rappresenta il testimone del versante buddista, l'altro rappresenta il testimone del versante cristiano, pur sapendo che è un gioco delle parti anche questo a sua volta schematico e non esaurientemente descrittivo della realtà.

Perché nel mio essere buddista ci sono degli elementi cristiani, perché nell'essere cristiano di Luciano ci sono degli elementi buddisti (che via via magari si approfondiscono), ma soprattutto perché prima di essere cristiano o buddista siamo due esseri umani, due persone, e la definizione di buddista e di cristiano non sarà mai totalmente esauriente della totalità della persona, anche se cristiano e buddista, sono due aggettivi determinativi di una totalità, non di una parte di una persona. Con questo c'è tutto un dinamismo complesso che è veramente molto difficile schematizzare.

Domanda 6): Molto genericamente e molto brevemente: come vedi le prospettive del dialogo cattolico-buddista ?

Risposta 6): Io credo che questo incontro, cattolico-buddista, cristiano-buddista, sia una delle grandi occasioni di questo momento e di questo periodo storico.

Ovviamente non solo cristianesimo e buddismo, ma ho difficoltà a penetrare più che tanto in altre tradizioni religiose, proprio perché cristianesimo e buddismo sono le più costitutive della mia esperienza.

Credo che questo incontro sia una grande occasione proprio per le differenze di cui sono portatori, più ancora che per le similitudini o le concordanze.

È evidente che similitudini e concordanze sono fondamentali perché sono quello che permette di dialogare. Tu ed io possiamo dialogare perché usiamo l'italiano ad esempio, oppure usiamo una lingua che tutti e due in una certa misura conosciamo; se io dovessi dialogare con un finlandese parlando in italiano e lui in

finlandese, il dialogo, a livello almeno di espressività verbale sarebbe praticamente nullo.

Ci vuole quindi una base di concordanza. Ma poi su quella base, su quel terreno, su quel basamento, tutto quello che si costruisce è grazie alle differenze.

Cristianesimo e buddismo sono veramente molto diversi.

Sono diversi, direi anche, come impostazione di partenza, quasi come problematica (paradossalmente) di cui si occupano. Ma siccome la problematica di cui entrambi si occupano è una problematica umana, universalmente e individualmente umana, ognuno ci si può riconoscere. Allora queste diverse istanze, queste diverse domande, queste diverse indicazioni di direzione (che buddismo e cristianesimo testimoniano e forniscono) insieme costituiscono qualche cosa che in un certo senso (come dicevamo all'inizio) si completa a vicenda nell'esperienza di ciascuno.

Un'altra cosa molto importante, che vale per tutte le forme di dialogo autentico (non solo tra cristianesimo e buddismo), è questo invito evidente a non assolutizzare la propria posizione.

Nel momento in cui io riconosco in chi riconosce nel cristianesimo come proprio riferimento fondamentale la stessa sincerità, buona volontà, disponibilità che io traggio dal riferimento al buddismo, ecco, allora il dialogo già si situa in una dimensione di collaborazione reciproca che esclude il desiderio di sopraffazione gli uni su gli altri e diventa poi un elemento in prospettiva.

Un'altra cosa che è molto importante, è la rinuncia a vedere i frutti del dialogo. Un lavoro di questo genere è un lavoro per le generazioni a venire, i cui frutti verranno (se verranno) colti in futuro. Quindi si lavora per il futuro. Lavorare per il futuro vuol dire anche non esagerare nel prefigurarne questo futuro. Quindi da una parte non saprei e non vorrei neanche sapere quali saranno i risultati di questo dialogo. Dall'altra sono convinto che proprio da questa disponibilità a dialogare

rinunciando ad appropriarsi dei frutti questa sia già una prospettiva religiosa che non può che produrre frutti positivi.

Domanda 7): Proprio questo fatto, l'aver fondato una comunità e averla tenuta viva, credo sia una grande indicazione. Allora, spostando un po' il discorso, volevo sapere quanto un periodo in comunità è considerato importante per chi volesse approfondire, nello specifico questo cammino, ma in generale il cammino religioso?

Risposta 7): Parlo a partire dalla mia esperienza, indipendentemente dall'esperienza specifica di una comunità di dialogo.

Credo che un'esperienza di vita comunitaria sia molto importante per qualunque cammino religioso (direi qualunque cammino umano ma in particolare senz'altro per un cammino religioso).

La comunità, sia essa una comunità monastica o una comunità di persone che si riuniscono non sulla base di affinità caratteriali, di simpatia, di amicizia, di interesse (come potrebbe essere una comunità di lavoro o una comunità scientifica) ma sulla base di un'istanza così particolare come l'istanza religiosa, sia veramente un'esperienza importante, direi quasi fondamentale per capirla.

Nell'insegnamento buddista, "Buddha Dharma Sangha" (sangha vuol dire comunità) sono (diciamo) la trinità costitutiva della totalità dell'esperienza.

Buddha come riferimento di orientamento ideale e di meta realizzata nella vita vissuta, il Dharma come insegnamento, orientamento, direzione, senso, nelle varie accezioni che questa parole ha, e la Comunità, la relazione fra le due cose, la relazione fra Buddha e Dharma, ma anche la relazione fra le persone che si dedicano a questo tipo di cammino.

Questo è importante per evitare autoreferenzialità, solipsismo, e tutta quella serie di fraintendimenti che quasi inevitabilmente vengono quando non c'è l'altro a condividere con te. Non solo, il dedicare le proprie energie, il tempo della propria vita a una comunità, di per se modifica la comprensione di se stessi.

Comprendere se stessi come una monade, un essere a sé, o comprendere se stessi come un elemento di un insieme, sono due cose profondamente diverse; e credo che in un cammino di maturazione di una persona, il capirsi e il sentirsi parte di un insieme è, da un certo punto di vista indispensabile (perché senza di me quell'insieme non è quell'insieme) e da un'altra è assolutamente accessorio ed occasionale perché la comunità può vivere anche senza di me.

È una grande e importante esperienza che ciascuno dovrebbe fare concretamente.

Domanda 8): *“A chiunque sin dalla nascita è dato con pienezza il principio della condizione in cui la persona vive il sé originale genuinamente, però se non passa attraverso il fare praticamente proprio zazen, quel principio non appare manifestato e se non si evidenzia nello zazen in realtà non lo si ha” — Bendowa —*

Questo passaggio sembra limitare la possibilità di “vivere il sé originale genuinamente” “solo facendo zazen. E allora chi non fa zazen è escluso per questo dalla possibilità di vivere il sé originale genuinamente?”

Risposta 8): Intanto credo sia preventivamente utile contestualizzare quella citazione.

La citazione viene da un testo che ha come dichiarato scopo quello di spiegare perché (per chi scrive, in questo caso Dogen) lo zazen è appunto quella cosa che qui abbiamo sentito, cioè quella pratica religiosa essenziale, quella sorta di quinta essenza

dell'esperienza religiosa, senza la quale questa realtà universalmente e gratuitamente presente che quindi viene chiamata il sé originale non si realizza, non si attua.

Siamo quindi già dentro ad uno schema di discorso volto a spiegare perché zazen è quella cosa lì.

Per esempio, in un altro testo precedente a questo (di Dogen) che si chiama *Fukanzazeghi*, c'è una descrizione esplicita e particolareggiata di come sedersi in zazen.

Il titolo di questo testo, *Fukanzazeghi*, vuol dire la forma (diciamo così la forma, anche il rito inteso nel senso profondo del termine, non solo nel senso culturale del termine) la forma rituale (che poi come sappiamo è semplicemente una posizione del corpo) dello zazen che è universalmente proposta. È quindi presentata come un modo adatto a tutti (in questo senso universale).

Il discorso parte da questo punto, cioè dal fatto che lo zazen è una modalità, un modo di porsi, alla portata di tutti, quindi non necessita di particolari conoscenze o di particolari forme di fede ed è indiscriminatamente offerto a tutti e per questo corrisponde ad una doppia valenza di essere una pratica individuale universalmente valida.

Questa sua caratteristica non significa che sia l'unica pratica che ha questa valenza. Ma non è questo il punto che ci interessa, non è questo il punto che interessa Dogen.

A Dogen non interessa di dire in questo senso che solo zazen in rapporto ad altre pratiche ha quella valenza, quando lui dice “solo facendo zazen” dice: solo posizionandosi in quell'atteggiamento, in quell'attitudine, che è contemporaneamente individuale ed universale, e risponde a queste qualità, è possibile realizzare e mettere realmente in funzione quel sé originale che è dato a tutti, che non è una conquista, non è una fabbricazione, che non è un qualcosa che si realizza grazie alla propria bravura, ma che è presente nella vita di ognuno.

Il punto importante non è tanto quello di rivendicare l'unicità esclusiva dello zazen rispetto ad altre cose, ma è quello di dire che se non (diciamo anche con un atto intenzionale) se non ci si mette in una determinata posizione quel tesoro, quella perla preziosa che ciascuno ha, non brilla, non scintilla, non illumina la vita delle persone.

È come dire: tutti quanti abbiamo (usando altre metafore e altre parabole) ognuno di noi ha) in dotazione un tesoro, ma quel tesoro non diventa un tesoro se io non lo uso in quanto tale, non lo riconosco e non lo uso.

Avere (usando una metafora molto rozza e banale) avere una fortuna nascosta in un cassetto non è una fortuna perché la fortuna è tale se la uso e la mia vita beneficia di questa fortuna. Questo è un po' il senso.

C'è da una parte la dichiarazione evidente che, usando questa terminologia c'è un sé originale, originario che non è semplicemente il mio io particolare-specifico-individuale, in cui io mi riconosco guardandomi allo specchio, ma è un principio di vita che anima la vita di tutto e di tutti (ovviamente in me in quella particolare forma che io chiamo il mio io). Riconoscere questo, che non è un qualcosa che mi differenzia dagli altri, perché tutti abbiamo questo sé originale se vogliamo usare questa espressione, ma il quale però non brilla, non illumina, non vivifica la mia vita se io non lo riconosco in quanto tale e se io non gli do quello spazio, quel riconoscimento di realtà all'interno della mia particolare esperienza di vita.

Fare zazen significa questo. Questo diciamo, nei termini dello zen, nei termini dell'esperienza buddista, è lo zazen.

È rappresentato, ma non in maniera teorica, ma in maniera pratica-concreta-esplicita e completa nello zazen. Quindi, se non si fa zazen in questi termini qua, in realtà non lo si ha, come, appunto, se io il tesoro non lo uso, in realtà non lo ho.

Domanda 1): Un itinerario religioso si suppone essere, per definizione, completo in se stesso, altrimenti non avrebbe senso come proposta di vita e di salvezza. Da questo punto di vista, che non si può ignorare, che bisogno c'è di dialogare entrando nel cammino dell'altro, che a sua volta è completo in sé?

Risposta 1): Credo che questa domanda sia formulata più convenzionalmente che dall'esperienza religiosa vera e propria, perché l'esperienza religiosa vera e propria libera dal sentire il bisogno di un sistema completo. Anzi suscita quasi una gioia interiore nel librarsi nell'infinito.

Come l'uccello che può volare nel cielo spazioso sa più se stesso che non l'uccello che invece vola in un ambiente misurato perché è rinchiuso dentro una gabbia.

Vorrei quindi innanzitutto modificare ciò che qui è presentato come definizione di religione.

La religione libera dal sentire il bisogno di uno schema e lo schema che la religione richiede è sempre una base di lancio, quindi è sempre un confine, un margine che si raggiunge per poi proiettarsi oltre, quindi io credo che il bisogno del dialogo nasca proprio dall'essere veramente religiosi, convertendoci dallo schema religioso.

Riconoscendo nello schema religioso una base di lancio verso uno spazio che non ha limite ed è bello che non abbia limite.

Ora a supporto di questa mia comprensione (che non è che mi viene da dei testi sacri ma mi viene dalla vita) posso addurre tante espressioni del vangelo cristiano.

Gesù non si è mai presentato come colui che chiude, ma anzi diventa cibo per il cammino, quindi lui dice *“è bene che io me ne vada altrimenti non viene a voi lo spirito”*.

E ogni qual volta Gesù usava questa parola, “lo spirito”, intendeva proprio l’alito, il vento, il volo, il pellegrinaggio, la gioia dell’infinito: *“avrei tante cose da dirvi ma non le comprendereste”*, per cui sarà lo spirito che nel lungo sentiero della vita, dell’esistenza, vi condurrà ad una comprensione sempre più profonda.

Ecco, credo che una religione vera nasca dall’esperienza che ogni sistema religioso, anche con i testi più sacri della religione, come nel cristianesimo il vangelo e anche tutte le strutture che sono collegate al cammino cristiano come la chiesa, la gerarchia ecclesiastica, ecc.ecc., ecco, tutto questo è semplicemente una base di lancio.

A testimoniare questo, sono soprattutto i mistici, i quali certo non hanno mai compreso la religione, il sistema religioso, il patrimonio religioso, come qualcosa di secondario, tutt’altro, lo hanno molto apprezzato, però mai hanno confuso l’apertura che la religione stimola nell’uomo con lo schema e le pratiche e le prescrizioni religiose.

È dall’intimo dell’esperienza religiosa (che ho potuto compiere nel cristianesimo) che in me si dischiude (direi proprio) l’esigenza vitale e esistenziale, non tanto esigenza missionaria, di conoscere l’ambiente buddista: così io mi presento meglio e riesco a convincere con più forza ad aderire al cristianesimo, assolutamente no questo tipo di ardore, tutt’altro; invece l’ardore di camminare sempre di più nel mistero dell’esistenza, questo pozzo inesauribile che è l’esistenza.

Domanda 2): *In questa comprensione della religione che non vede un limite intrinseco nella propria definizione, che parte ha avuto l’esperienza del dialogo vissuta della religione buddista, e in generale come il dialogo ha modificato la comprensione del fenomeno religioso?*

Risposta 2): Ecco, l'uomo sperimenta la religione a cui appartiene, a cui aderisce, forse anche per il fatto di essere nato in un certo ambiente, per cui può essere favorito ad aderire ad una religione. Oppure anche per scelta sua, andando forse controcorrente, come potrebbe essere, supponiamo, per un giapponese aderire al cristianesimo (anche attraverso il ricevimento del sacramento del battesimo, quindi appartenere alla chiesa).

Qualunque scelta religiosa non esaurisce mai le domande che scaturiscono dall'intimo dell'esistenza. Maggiormente si inoltra in ciò che la religione a cui appartiene gli offre e maggiormente sente che la domanda è più profonda della comprensione che uno può ottenere. Ed è proprio questa insaziabilità religiosa (che è stimolata dall'aderenza sincera ad una religione e ad una pratica religiosa) che dischiude al dialogo con altre esperienze religiose.

E tu comprendi subito che in questa visione delle cose ciò che è apprezzabile delle altre esperienze religiose non è la similitudine, che diventerebbe solo ripetizione, oppure potrebbe diventare semplicemente una conferma di se stesso e quindi ancora quasi un certo egoismo religioso; è invece la differenza, è la differenza che attrae, in quanto si percepisce che la differenza che è stata coltivata e maturata in un'altra esperienza religiosa, ti tocca. Non è esperienza di altri. Sì, è stata portata avanti da altri, ma quell'esperienza ti tocca, tocca anche la tua umanità, la tua esistenza, ciò che tu sei. Ripeto, non tanto nel senso di sostituire l'esperienza religiosa che hai percorso fino ad ora, ma quasi richiamata dalla serietà dell'esperienza religiosa.

Per esempio, veniamo alla grande domanda che chiunque percepisce in un dialogo tra cristianesimo, dove la parola Dio, il nome di Dio, è così fondamentale e l'esperienza buddista dove il nome di Dio non è presente, e se è presente lo è come espressione sussidiaria, di contorno, e mai con quella forza che ha invece nel linguaggio cristiano.

Ecco, quando un cristiano che si nutre della forza, dell'energia, che gli viene proprio pronunciando il nome di Dio e percepisce che ciò che indico con quel nome è sempre oltre a qualsiasi schema che in nome di quel nome uno potrebbe definire.

Allora percepisce che il nome di Dio è un non nome.

È un nome di un non nome.

È il nome di un non nome.

Quindi, ecco allora, questo ti fa confluire come sensibilità in un'amicizia verso un'altra espressione religiosa dove questo nome non è stato pronunciato.

Ovviamente poi, dialogando con questa esperienza religiosa differente, tu, credo, e lo credo intimamente, sarai il testimone del senso che ha dire il nome del non nome, però sapendo che è il nome del non nome, non cadendo mai nella scorciatoia di pensare che quel nome esaurisca.

Quindi, venendo concretamente a me, il buddismo che è quell'espressione religiosa che riversa la sua cura non nel dire il nome di Dio, ma nel posizionarsi nella corrente dell'esistenza in quel modo naturale, duttile, soffice, scorrevole, e che ha avuto l'intuizione che il pronunciare il nome di Dio può diventare un vero ostacolo alla duttilità perché può diventare un dogma che richiude, può diventare un assioma, un fanatismo, un fondamentalismo che ti toglie poi il respiro, che ti riempie di una sicurezza che è semplicemente una tua proiezione mentale, ti toglie il gusto di stare con la tua finitudine, librarti con la tua finitudine nell'infinito.

Ecco, allora, il buddismo per me diventa aria fresca. Ovviamente è evidente che per me il dialogo non è il giocare lascia o non lascia, lascia o raddoppia, lascio questo e prendo l'altro, e potrei dilettermi tutta la vita in questo gioco di balzare di qua e di là.

Questo potrebbe diventare veramente una grande illusione, perché ti frastorna e non ti permette di stare di fronte alla domanda di fondo, la quale ti fa percepire che qualunque esperienza religiosa che tu cammini, che qualunque schema religioso a cui

tu appartieni, è sempre una base di lancio, e se è autentico ti mette di fronte all'oltre le tue forme, all'oltre le tue esperienze e le tue comprensioni.

Il giocare, il passare da una religione all'altra, ti frastorna tutta la vita e uno rimane in questa grande superficialità, per cui, per me il dialogo interreligioso o intrareligioso, o semplicemente il dialogo religioso che forse è l'espressione più adatta, non è assolutamente un fare sfoggio di tante forme religiose, ma è veramente penetrare alcune esperienze religiose (soprattutto molto differenti) partendo da quella dove uno è cresciuto e poi comunicare con un'altra espressione religiosa molto differente, e ritrovare, nel dialogo con l'altra religione, quello spazio di sé che è rimasto non coltivato, che non è stato visitato dalle domande, e percepirlo dentro, e questo diventa grandemente liberatorio.

Perché il pericolo delle religioni è sempre di fare poi della religione anziché un cammino, un sentiero, farne un punto di arrivo, e quindi cadere nel fondamentalismo sicché la religione spegne il cuore religioso.

Domanda 3): In questo cammino religioso, voi, tu e Jiso particolarmente, siete la dimostrazione che il dialogo interreligioso vissuto con questo spirito può dare i suoi frutti. Quali sono le difficoltà maggiori affinché questo incontro avvenga tra le persone?

Risposta 3): Il pericolo o i pericoli, sono i limiti di cui noi siamo costituiti.

Quando uno si libra oltre ciò che il suo occhio coglie, quindi oltre gli orizzonti delle sue sicurezze, percepisce l'insicurezza. E questa insicurezza che percepisce, sovente, è aumentata, o quasi anche fatta occasione di ferite o comunque di richiami di allerta da parte di chi appartiene alla tua stessa esperienza religiosa, allo stesso schema religioso a cui tu appartieni. A volte anche sei visto come uno che tradisce, e quindi tu già, umanamente parlando, tutte le volte che ti affacci a ciò che è oltre le tue sicurezze, i tuoi schemi, ecco questo senz'altro provoca in te un senso di insicurezza,

anche suscita delle paure, aumentato poi da quel contorno che diventa molto critico verso di te, quasi tu stessi tradendo.

E questo può venire, sì, da persone che appartengono al tuo schema religioso ma solo di margine ma senza comprensione collaudata; ma può venire anche da persone che occupano posti di guida. E tu questo lo senti fortemente. Lo senti perché tu hai già dentro quella paura, quel timore che non può non scaturire (se si è seri nella vita) tutte le volte che ci si affaccia oltre a ciò che è sperimentato e verificato, suscitando paura, suscitando timore.

Secondo, questo può essere maggiormente incrementato dalle critiche che non puoi non ricevere. Allora, in queste situazioni, quale è il vero comportamento religioso? Intendendo proprio come dicevamo all'inizio quel cammino che sta di fronte a ciò che è sempre più grande e più ampio delle proprie conoscenze e comprensioni. È la fede. Credo che, proprio nel dialogo interreligioso, se manca la fede, si riduce ad un dibattito accademico-culturale di forme e di appartenenze, di diritti canonici. È la fede, perché la fede è quel sentire che l'oltre i propri schemi è più la tua propria dimora che non i tuoi propri schemi.

Ci si sente di più appartenenti all'insicurezza, si sente di più propria quell'insicurezza del vedere oltre, del prospettarsi verso quell'oltre, che non nel rinchiudersi nello sperimentato, nel verificato. È la fede dal connotato direi, sia dell'umiltà, sia della pazienza, sia della tenerezza.

Se per caso questa fede si fa arrogante e diventasse disprezzo verso chi ti critica, penso che non è più fede, ma un'inquietudine, un'irrequietezza che ti spinge a presumere di varcare i confini. Invece deve avvenire anzitutto con umiltà e con pazienza, sapendo che è un passo delicato; però anche con forza e con tenerezza.

Domanda 4): Cosa vi unisce e cosa vi divide nel cammino religioso?

Risposta 4): Personalmente nel dialogo con Jiso (nel senso che ho incontrato lui soprattutto, attraverso un primo incontro con l'abate Watanabe Koho, che fu il suo maestro) il mio rapporto con lui fu fin dall'inizio basato sul criterio seguente: partecipazione e condivisione delle espressioni essenziali del cammino religioso di appartenenza di ciascuno.

Allora a Jiso da parte mia la richiesta dell'ascolto al vangelo e del partecipare all'eucaristia (che poi la partecipazione fosse anche attraverso la partecipazione alla comunione sacramentale o no a parte) comunque a quel clima, che è il clima della celebrazione eucaristica nella quale io riconosco veramente l'essenza della religione cristiana; e contemporaneamente da parte mia accogliere cordialmente l'invito da parte di Jiso di condividere la pratica dello zazen.

Quindi noi avevamo posto le nostre giornate, l'inizio e la fine, con la pratica dello zazen, l'ascolto del vangelo al mattino; la pratica dello zazen e la celebrazione eucaristica alla sera.

Poi ci siamo anche riproposti di non andare addosso con le nostre mani su questa esperienza per poterne spremere dei risultati.

Noi, questa condivisione di pratiche essenziali, le riversiamo in quella profondità che è l'esistenza umana e lasciamo che lì all'interno operino; inoltre che ciò che deve poi scaturire, non scaturisca da artifici nostri ma che sia mediato dalla vita. Noi semplicemente, con queste pratiche, alimentiamo la vita, poi la vita ci guida.

Ecco, questa è l'impostazione che noi avevamo posto all'inizio. Attualmente non so quale è la posizione specifica di Jiso. Da parte mia è sempre questa, per cui le mie giornate hanno il momento dello zazen e hanno ovviamente l'ascolto del vangelo, la celebrazione eucaristica (anche se non è quotidiana). La mia giornata è come insaporita di questo senso eucaristico nel quale riconosco il cuore del cristianesimo.

Domanda 5): Come vedi le prospettive del dialogo cattolico-buddista?

Risposta 5): Io le vedo molto importanti e molto feconde, purché questo dialogo non sia quello accademico, di due religioni come se fossero due scaffali di un museo, che si affacciano con cimeli uno egiziani e un altro, supponiamo, persiani tanto per dire.

No, assolutamente non questo, ma quel dialogo proprio di cui abbiamo parlato finora, che ti scaturisce dall'adesione profonda al cammino religioso, di quella religione in cui sei cresciuto e a cui appartieni, al punto che ti accorgi che la tua umanità richiede il rapporto con la religione differente da quella nella quale tu sei cresciuto, sentendo che anche l'altra religione è parte di te.

Ecco allora, da questo dialogo scaturisce molta fecondità, perché il cristianesimo si è incanalato storicamente sulla sensibilità umana, su quella disposizione originaria umana che è quella della logica greca. Dico greca soltanto perché in Grecia sono fiorite delle espressioni filosofiche importanti di tale logica, la quale però resta una logica di cui comunque l'esistenza umana è intrisa sempre e ovunque. Noi percepiamo che la nostra esistenza si svolge dentro il limite delle cose, per esempio di un corpo che ha un peso, un'altezza, ha un temperamento, ecc. Ecco, dentro questo limite temporale e geografico dell'esistenza, l'uomo percepisce un logos, coglie che tutto comunica intimamente con una idealità, per cui non si sente a casa nel suo limite. È a casa nel suo limite, però questo limite s'affaccia su una idealità che lo richiama e lo invita all'oltre.

Ovviamente la logica poi diventa la ricerca razionale, diventa il progresso tecnologico, ecc. Il cristianesimo ha messo radici nella porzione umana, quella greco-romana, impregnata di ricerca del senso logico, e si è quindi espresso nelle categorie della logica, ha posto Dio come l'essere supremo perfetto, e ovviamente con questo ha declassato in un certo senso tutto ciò che esiste nell'imperfezione di non essere l'essere perfetto, Dio.

Questo diventa, per chi vive il cammino cristiano fino in fondo, come un dolore interiore, e lo dico con delle conclusioni molto evidenti. Per esempio, nel cammino cristiano uno può pensare che un'esistenza umana cada nell'inferno dove è tormentato eternamente, mentre Dio perfetto, con i suoi angeli e i suoi santi, abiterebbe la perfezione, la gioia perfetta, senza essere turbato da chi soffre eternamente.

Ecco, questo è il limite, è l'assurdo a cui conduce la logica, quella stessa logica che poi è così importante e utile nella vita, e che poi t'accorgi che va a sbattere contro tali assurdi.

Per cui il cristiano rimane con una tristezza dentro, la tristezza di non essere Dio. Rimane!

Poi dirà che Dio gli vuole bene, ecc., però sarà sempre un essere voluto bene dall'alto, mentre tu sei squalificato come essere che sta nel basso.

E allora ecco che la chiesa cristiana può assumere atteggiamenti di paternalismo, assistenzialismo (sono io che ti salvo ecc ecc.), e questo diventa qualcosa di arido e l'uomo percepisce che qui non c'è più la genuinità.

Il buddismo si è radicato in una cultura e sensibilità originaria umana differente, dove la logica non è prevalente e non è colta come l'anima prevalente dell'esistenza. È invece percepita la duttilità nello scorrere delle cose, la capacità di sciogliersi ed essere tutto nel tutto.

Di conseguenza il buddismo arriva poi a dire che la tua entità individuale è una illusione, compreso ciò che noi diciamo io, ciò che noi chiamiamo il sé, o ciò che diciamo anima. Tutto ciò è una illusione, perché tutto è vuoto. Vuoto di che cosa? Ecco il buddismo ha messo le radici nella porzione dell'umanità, che è l'oriente, dove l'esperienza di fondo percepita dall'uomo è la non consistenza della realtà che invece è fluida e interdipendente. Direi proprio che doveva mettere le radici lì in oriente, come, forse, il cristianesimo doveva metterle in occidente.

Però anche il buddismo, muovendosi in questa visione e in questa sensibilità, a un certo punto diventa asfittico, fatalistico, perché viene meno lo stare volentieri di fronte alla realtà percependovi quel qualcosa di più grande che dischiude.

Rapporto fra io e tu, ossia l'altro! Qui sta la differenza fondamentale fra visione cristiana e buddista. Nel cristianesimo la netta separazione dell'io e del tu, tende a diventare dualismo, al punto che comprende di Dio il solo perfetto, l'Altro trascendente, e rende tutti gli altri esseri imperfetti. Lì il cristianesimo va a sbattere contro l'assurdo della violenza di chi dall'alto ti vuole salvare a tutti i costi ecc. (e dell'assistenzialismo che è l'aspetto più degenerare del cristianesimo).

Il buddismo è libero da questa tentazione. Il buddismo ti dice: la vera natura ti è dentro, non è nulla fuori di te – altro da te - da raggiungere e quindi tu ti posizioni in modo che questa vera natura si manifesti ed operi.

Però, questa vera natura che si manifesta e che opera secondo il buddismo, veramente mi libera? Oppure rimane semplicemente una rassegnazione?

Questo secondo me è il limite del buddismo, che tende a ristagnare in un narcisismo religioso, ossia il liberarsi dal vero confronto esistenziale, per cui uno fa consistere la liberazione in una quiete (nel non sentire più se stesso, in un certo senso). Quindi perde di significato la storia, il confronto; perde di significato la ricerca.

Credo che oggi il buddismo e il cristianesimo sono due voci religiose molto preziose per l'uomo moderno, se ambedue dialogano sinceramente con l'uomo moderno. Il loro dialogo e incontro deve avvenire non fuori l'uomo, quasi usandolo come cimelio di cui adornarsi; ma dentro le domande esistenziali che l'uomo percepisce. Dialogando con l'uomo, il cristianesimo e il buddismo dialogano tra di loro, si rispettano, si correggono, si integrano, maturano a un grado di religiosità più autentico e profondo. Devono incontrarsi nella materia prima dell'esistenza umana, ed essere disposti a rinunciare a ricercare la propria vittoria; ambedue ritrovino la loro vera vocazione che quella è di essere via religiosa per l'uomo, non facendo mai

dell'uomo un materiale per se stessi (qui basti ricordare le parole di Gesù: “*non è l'uomo per il sabato ma è il sabato per l'uomo*”, o ricordare l'eucaristia stessa, compendio della via cristiana, in cui il Cristo diventa cibo per l'uomo. L'eucaristia si scioglie dentro l'uomo ed è poi l'uomo che cammina.

Auguro che il buddismo e il cristianesimo possano essere così religiosi da rinunciare a pretendere una conclusione dove uno dei due abbia vinto e assorbito l'altro; auguro che siano così religiosi da liberarsi da questa tentazione, che è l'ultima delle tentazioni a cui viene sottoposta ogni religione, ma veramente si sentano al servizio dell'uomo. Nell'uomo del futuro si incontreranno la sensibilità che il buddismo ha tenuta viva e quella che il cristianesimo ha tenuta viva; queste due sensibilità opereranno dentro gli uomini! Ecco lì, nell'uomo e dall'uomo spunterà una nuova speranza, una nuova cultura! Lo penso veramente. Questo è la mia speranza.

Domanda 6): Voi avete fondato una comunità da tanti anni, poi ci sono state delle modifiche; comunque sia, è stato un punto fondante il fatto di creare una comunità, per dare concretezza, un luogo fisico a questo incontro.

Allora per chi vuole approfondire il dialogo del cammino cristiano e del cammino buddista, quanto è importante un periodo di vita in comunità? O in generale per chi vuole approfondire un cammino religioso?

Risposta 6): Tutti conosciamo il tranello di presumere di sapere già, senza aver veramente affrontato il cammino per giungere a conoscere. Uno che semplicemente ha sfogliato dei testi e pensa di aver già messo in atto con la sua capacità mentale il dialogo, sarebbe come se una donna e un uomo con i loro studi di pedagogia o di biologia presumessero di avere già concepito, partorito e fatto crescere un figliolo.

L'esperienza comunitaria ha il grande privilegio di liberarti dalle illusioni, dalle gonfiature, dalle esaltazioni che senz'altro disturbano chiunque, lo tentano ogni qual volta egli si apre ad una prospettiva nuova.

La vita comunitaria libera dalle gonfiature e fa camminare con i piedi per terra. Attualmente io ho pochi rapporti con l'ambiente zen, inteso come luogo concreto di confronto; sì, io pratico lo zazen ma poi sono sempre io che in un certo senso lo guido, sono il factotum; questo è un limite.

È molto importante non cedere alla tentazione di appropriarsi dell'altro facendone un oggetto proprio. Credo lo stesso per il buddismo.

Io vedo quanto ciò sia difficile anche nei buddisti, fatta l'eccezione di figure eccezionali, quali l'abate Watanabe, oppure il suo maestro l'abate Koho Uchiama.

Questi sì, hanno vissuto un rapporto con il cristianesimo, sapendo che si rapportavano con qualcosa di altro che li interpella. Ma è difficile giungere lì, perché bisogna talmente andare a fondo della propria via religiosa, al punto da toccarne il limite.

Per cui, ritornando al discorso di oggi, io sento che all'inizio, quando il monaco Jiso e il sottoscritto conducevamo la vita insieme, i primi 5 anni, in cui segnavamo le giornate con lo zazen e l'eucaristia il mattino e la sera, stavamo per cadere nella trappola di pensare che noi avessimo già portato a maturazione il dialogo, e tanti che ci vedevano da fuori prendevano questo abbaglio.

Poi c'è stato invece come una presa di coscienza che il cammino è lungo e che quindi bisogna procedere con un passo forse più lento, più serio. Ne è conseguito un risucchio nelle proprie appartenenze. Ora siamo nella seguente situazione: geograficamente abbiamo residenze differenti, anche se la Stella del Mattino è un'associazione che appartiene a tutti e due e coinvolge tutti e due, però di fatto in questo momento è più significata la differenza.

Secondo me nel futuro dobbiamo di nuovo avere il coraggio di non rimanere tranquilli nel significare la differenza, perché potrebbe partorire un banale: siamo

diventati buoni amici ma tu a casa tua e io a casa mia. Dobbiamo superare anche questo allontanamento, passaggio che ci doveva essere per recuperare le differenze. Questo recupero deve incamminarci in un modo più profondo e più serio nel dialogo, e non chiudere il dialogo riducendolo a: siamo diventati buoni amici ciascuno a casa propria...

Domanda 7): Per come avete impostato voi il dialogo, l'elemento importante è stato coniugare le due pratiche, una cristiana e una buddista (per quanto questa divisione può avere senso e importanza). Ma se questo da una parte permette di conoscere l'altro dall'interno della sua esperienza religiosa, dall'altro può apparire anche come una appropriazione indebita, o anche come un mescolamento delle due.

Quindi, ad esempio, se le pratiche condivise sono l'eucaristia e lo zazen, da una parte ci potrebbe essere il rischio che lo zazen sia usato dal cristiano come uno strumento del suo percorso, come un qualcosa in più, e in qualche modo quindi estrapolato dall'ambiente buddista, e invece l'eucaristia rimane una cosa di cui solo il sacerdote può amministrare il rito. In questo senso esiste questa disparità? Come questa viene vissuta? Come vivi lo zazen all'interno di questa esperienza?

Risposta 7): Qualora uno non percepisse che il messaggio religioso in cui è cresciuto, alla cui espressione storica appartiene (come io appunto appartengo alla chiesa cattolica), se non percepisse che questo messaggio è universale e se non percepisse che il messaggio dell'altro è universale, il dialogo resterebbe sempre convenzionale e formale.

Ora sia la religione cattolica, sia la religione zen proclamano ambedue l'universalità dei loro messaggi. Dobbiamo star di fronte a questo aggettivo che ci permettiamo di usare. Se è universale, non è mio, anche se io ne sono il custode; anzi, mi devo dire che, se è universale, allora ha anche delle espressioni, delle possibilità di

esprimersi e di verificarsi, di maturare che non si riducono a quelle sperimentate da me. Per cui io devo sentire quasi il bisogno di vedere come quel messaggio universale in altri si esprima, fiorisca e porti frutti. Quanto mi è importante vedere come nel mondo segnato dal buddismo il vangelo è vangelo, è lieta notizia! Altrimenti questo vangelo non è universale.

Lo stesso credo che il praticante serio dello Zen, non quello che presume di avere l'esclusiva dello zen, stia di fronte alle parole di Dogen: "*la pratica dello zazen, pratica universale*". Per lui è molto importante vedere come lo zazen, che è universale, fiorisca e porti frutti in un ambiente segnato dal cristianesimo.

Se siamo sinceri e veramente crediamo nelle parole che diciamo, non può che fornire gioia il vedere che il buddista riceve energia religiosa, senso di vita, spiritualità dall'annuncio del vangelo da parte di me cristiano. Per me, appunto, è la conferma dell'universalità del Vangelo, anche se l'altro non entra a far parte della chiesa cattolica.

Ugualmente credo nell'ambito zen, anche se io constato che sono pochi gli aderenti allo Zen italiani che riconoscono volentieri che lo zazen possa essere praticato rimanendo cristiani. Infatti si tratta per lo più di cattolici convertiti allo zen e ancora a metà strada verso la conversione all'oltre il cristianesimo e lo zen, ossia all'uomo religioso.

Ci attende una bella sfida per il futuro, una bella verifica.

CAPITOLO 3

LA FIGURA DEL MONACO

3.1. Dogen¹¹⁵

3.1.1. La vita

Eihei Dogen Zengi (Zengi è un titolo onorifico attribuito solamente ai massimi esponenti della scuola zen, letteralmente significa “maestro zen”) nacque a Kyoto nel 1200. Suo padre, Kuga Micicika, apparteneva ad una famiglia della più alta nobiltà giapponese e, negli ultimi anni di vita, ricoprì la carica di reggente durante l'età minorile dell'imperatore dell'epoca.

Gli storici riferiscono della precoce intelligenza di Dogen: sembra che all'età di quattro anni leggesse le opere poetiche cinesi e che a nove anni avesse già letto la traduzione cinese dell'*Abbidharma* (una delle tre sezioni del *Tripitaka*, il monumentale canone del buddhismo indiano).

Il padre, caduto in disgrazia durante le lotte fra clan rivali della nobiltà, morì (forse assassinato) quando Dogen aveva due anni; la madre, allontanata dalla corte, morì cinque anni più tardi. Il rapido mutare della sorte, la disgrazia di natura sociale e familiare, in particolar modo la morte della madre, lo colpirono molto

¹¹⁵ Eihei Doghen, *Il cammino religioso-Bendowa*, a cura. de La Stella del Mattino, Marietti, Genova 1992. Dalla Nota della premessa, pag. 19.

profondamente, rendendolo cosciente dell'inesorabile caducità della vita umana. Fu questo a spingerlo ad entrare nella comunità monastica, per cercare la risposta al problema fondamentale dell'uomo, il significato della vita e della morte.

Un interrogativo, in particolare, l'accompagnò dai primi anni della vita religiosa fino al momento in cui, in Cina, gli apparirà chiara la risposta: se, come tutti i testi di ogni scuola buddista indistintamente affermano, ogni essere vivente ha in sé e vive già, in ogni caso, la realtà fondamentale della vita, che bisogno vi è dell'impegno, dello studio e di praticare zazen?

Nel 1213 fu formalmente accolto nell'ordine sul monte Hiei, centro principale della scuola buddista Tendai, dove per quattro anni studiò sia il buddhismo Mahayana che Theravada, sotto la guida dell'abate Ko En. Non trovando però soddisfazione al quesito che era alla base della sua vocazione religiosa, iniziò a peregrinare da monastero all'altro, da un maestro ad un altro. Giunse infine al monastero Kenningi, il cui abate Myoan Eisai Zengi (1141-1215) fu il fondatore, in Giappone, della scuola zen chiamata Rinzai. Non è accertato se Eisai fosse ancora in vita quando Dogen giunse a Kenningi; comunque egli decise di approfondire l'insegnamento che si impartiva in quel monastero e, divenuto discepolo di Butsugiu Myozen (1184-1225), successore di Eisai, praticò e studiò accanto a lui per sette anni.

Neanche questo però fu sufficiente, perché insieme, nel 1224, partirono per la Cina (dove Myozen morì l'anno successivo) in cerca di un vero maestro.

In Cina Dogen entrò nella comunità del monte Tendo (Tien-Tung in cinese) e divenne discepolo del maestro Nyogio Zengi (Ju-Cing 1163-1228) considerato una delle più grandi personalità religiose di tutto il paese. Il maestro Nyogio insegnava lo zazen come manifestazione diretta della realtà originaria della vita. Dogen praticò e studiò con lui per quattro anni, realizzando nella propria esperienza la risposta alla domanda che lo urgeva.

Nel 1227, ottenuto il permesso da Nyogio Zengi, tornò in patria.

Il Giappone viveva in quel periodo una fase di intenso rinnovamento religioso.

In relazione al tradizionalismo clericale imperante, sorgevano numerose scuole di pensiero e pratica buddista, volte a rivitalizzare l'originalità dell'insegnamento soffocata da interessi di casta, pratiche rituali e dispute dottrinali. In questo quadro si inserisce l'attività di Dogen.

Egli iniziò subito un'intensa opera di composizione letteraria e, dopo un periodo durato sei anni trascorso viaggiando per tutto il Giappone, fondò prima il monastero Koshogi e poi Daibutsugi al quale, in seguito, fu dato in suo onore il nome di Eiheigi. Questo monastero è ancora oggi il più grande centro del buddhismo zen di scuola Soto.

La prima opera letteraria a cui si dedicò, appena tornato dalla Cina, è *Fukan Zazenghi (Il modo di fare zazen consigliato ad ognuno)*, subito dopo scrisse *Bendowa (Predicazione sulla comprensione del cammino religioso)* che sarebbe poi stato inserito nell'opera *Shoboghenzo*.

Della sua vasta produzione ricordiamo ancora *Eihei Shinghi (Regole della vita monastica)*, in sei sezioni, scritto nel periodo tra il 1237 e il 1249. Della prima sezione esiste una versione italiana, tradotta dall'inglese, pubblicata col titolo *Istruzioni ad un cuoco zen*, Roma 1986.

Eihei Dogen morì a Kyoto il 28 agosto 1253.

3.1.2. Lo zen e Dogen

Faremmo probabilmente più giustizia alla memoria di Dogen ricordandolo come un monaco che ha riscoperto nella propria esperienza di vita il significato attuale del risveglio di Buddha e ne ha fatto il fondamento del proprio modo di vivere e della propria testimonianza, piuttosto che come l'ispiratore in

*Giappone della scuola Soto (Cao Dong in Cina), o come l'autore di alcune fra le più significative opere filosofico - letterarie dell'Oriente, o come il vero iniziatore dello Zen giapponese*¹¹⁶.

È impossibile prescindere dall'opera letteraria di Dogen qualora si voglia parlare dello zen. Questa semplice asserzione in realtà va integrata da una importante precisazione riguardo il significato di scuola zen. Infatti Dogen si premurò, in vari suoi scritti, di chiarire quello che egli riteneva essere un grave fraintendimento, ovvero che questo nome di scuola Zen potesse dare adito ad errate interpretazioni, egli precisa allora che il termine zen ha avuto origine in Cina, mentre in India esso non esisteva, per cui: *“nel momento in cui(Dogen) cerca di ricostruire per sommi capi la storia del buddismo al fine di rivendicare , come filo conduttore da Sakyamuni fino a se stesso, la trasmissione diretta da persona a persona dell'Occhio del Vero Dharma (Shobogen) che la pratica di zazen custodisce ed esprime, rifiuta al contempo di riconoscere al termine zen la funzione di denominare una particolare scuola o addirittura 'la' scuola buddista per eccellenza”*¹¹⁷.

Egli riversò molti sforzi nel cercare di trasmettere l'insegnamento del Buddha, nel renderlo fruibile alle persone del suo tempo, componendo scritti indirizzati alla gente comune e non solo agli specialisti; procedette di persona a traslitterare le citazioni cinesi dei sutra che era solito mettere, e scrisse molto discorsi specificamente indirizzati ai laici.

Particolare è la sua caratteristica di rapportarsi ai testi rispetto ad altri autori del suo tempo: *“La sua preoccupazione è che il buddismo che egli apprende sia fedele all'insegnamento originario di Sakyamuni Buddha, e alla successiva tradizione*

¹¹⁶ Giuseppe Jiso Forzani, *I fiori del Vuoto – Introduzione alla Filosofia giapponese*, Bollati Boringhieri, Torino 2006. pag 76.

¹¹⁷ Ivi pag 76.

indiana, e non una rielaborazione posteriore cinese con elementi spuri; non di rado critica la commistione del buddismo con elementi della tradizione daoista e confuciana, anche se poi inevitabilmente finisce per accogliere espressioni di entrambe. Dogen si trova nella necessità filologica, ermeneutica ed esistenziale di usare il materiale testuale che ha a disposizione per andare oltre quel materiale: non solo per andare al di là della lettera, ma anche per infrangere le barriere culturali che il testo in parte erige.

Usa allora la scrittura come strumento di ricerca, come resoconto di una lettura verificata dalla sua esperienza spirituale. Non si accontenta della lettera dei testi ritenuti sacri, li tratta come materia viva sprigionatrice di senso. I suoi scritti partono quasi sempre da citazioni di sutra o di detti pregnanti della Via buddista del passato, e ne fanno un uso non dottrinale, li scompongono e ricompongono, li criticano e li interrogano, aiutati dalle potenzialità polisemiche dei caratteri cinesi, che, modificando l'ordine dei fattori, assumono funzioni sintattiche diverse.”¹¹⁸

Dogen fu anche il primo ad introdurre i *koan* in Giappone, egli li usa come mezzo di studio e ricerca. Un esempio: [*Nanyueh Huairang*(*Nangaku Ejo* in giapponese, 677-744) si recò a incontrare *Daijang Huineng*(*Daikan Eno* in giapponese, 638-713), il sesto patriarca cinese, il quale gli chiese: <<da dove vieni? >> <<Dal monte Suzan>> rispose *Nanyueh*. Il patriarca chiese ancora: <<Questo che cos'è che viene così?>> *Nanyueh* non seppe che cosa rispondere. Restò a vivere e a praticare nel monastero di cui *Daijang* era abate e un giorno, dopo otto anni, riprese il discorso mai interrotto. <<Quando sono giunto qui, mi hai chiesto: questo che cos'è che viene così? Ora vorrei dirti come lo comprendo>>. <<Come lo comprendi?>> << Se indico una cosa non colpisco il bersaglio, anche se so dare delle spiegazioni>>. Il patriarca allora chiese: << Se è così, esistono pratica e realizzazione?>> *Nanyueh* rispose: << Esistono, ma noi non dobbiamo contaminarle>>. Il patriarca esclamò: << Non contaminarle[*fuzen*]! Io davvero

¹¹⁸ Ivi pag 78

sono questo, tu davvero sei questo! E così sono i buddha e i patriarchi del passato!

>>

Abbiamo qui un esempio di quella che si può chiamare pratica filosofica pura: la domanda <<Che cos'è questo che viene così- che cos'è questo che dice io – che cos'è questo fenomeno che accade?>> non è esaurita da nessuna risposta, perché si ripropone in ogni attimo, in ogni accadimento. È il funzionamento della realtà in forma di domanda. << Se dico una cosa, quale essa sia, qualcos'altro viene taciuto: ogni cosa è il tutto che vive, ogni cosa che vive è tutto: come si può isolare una cosa? – posso dare spiegazioni, non dire la cosa>>. <<Questo significa>>, insinua il patriarca, << che non c'è cammino, non c'è svelamento, non c'è senso della pratica, non c'è momento del risveglio? Se è così, che stai a fare qui, che hai fatto in questi otto anni?>> << Non è che tutto questo non ci sia >> risponde l'altro, << ma la pratica non consiste nel trovare la risposta esauriente, bensì nel non contaminare la domanda>>. Tener viva la domanda che tieni vivi. La domanda perde e ritrova il punto interrogativo, ma nessuna risposta la uccide. Qui i due si incontrano e incontrano tutti coloro che procedono sul medesimo cammino. Dogen chiama questa pratica non contaminata shojo no shu (la pratica che si basa sulla realizzazione), dove la realizzazione, il risveglio, non è la meta, il punto d'arrivo, bensì è lo sfondo, l'orientamento: ogni cosa è natura di buddha, è l'essere che è senza che nulla manchi o ridondi: per questo esiste ed è necessaria la pratica, il corrispondere a ciò che è.¹¹⁹

Il suo pensiero è solo in minima parte stato studiato, la sua opera è stata riscoperta e aperta al grande pubblico solo di recente, essendo stata per anni segregata all'interno della stretta cerchia dei monaci della scuola Soto.

È solo a partire dal XVIII secolo, per opera di alcuni monaci studiosi, fra cui spicca la figura di Menzan Zuiho(1682-1769), che l'opera di Dogen viene alla luce e vengono pubblicati i primi commentari¹²⁰.

¹¹⁹ ivi pag 82

¹²⁰ Giuseppe Jiso Forzani, *Eihei Dogen – Il Profeta dello Zen*, EDB, Bologna 1997. pag 79.

3.1.3. Le Opere di Eihei Dogen¹²¹

L'opera letteraria di Dogen è straordinariamente vasta, tenuto conto del fatto che, nell'ambito dello Zen, gli scritti dei maestri sono relativamente rari, rispetto alla grande mole di opere di studiosi.

In questo senso, Dogen è una figura assolutamente unica nel panorama religioso, filosofico e anche genericamente letterario del Giappone e dell'intero Estremo Oriente.

Allo stato attuale vengono attribuiti a Dogen circa 120 scritti.

Egli non si identificò mai come appartenente alla scuola Soto o, più genericamente, alla scuola Zen, ma si riferì sempre direttamente alla *norma della realtà autentica* (<<*shobo*>>), alla *norma di Buddha* (<<*buppo*>> - <<*buddadarma*>>).

Fukanzazengi [*la norma dello zazen che è invito universale*] è il primo testo scritto da Dogen nel 1227, subito dopo il suo ritorno in Giappone dalla Cina.

Ju undo shiki [*norme per la nuova sala dei monaci*] scritto a Koshoji nel 1234, è importante perché sono le prime norme che Dogen scrive come indicazione di comportamento ai monaci. È come se egli si rendesse conto che per la formazione di una persona non bastano i discorsi illuminati, ci vogliono delle indicazioni precise di un atteggiamento globale dell'individuo nei vari momenti della giornata.

Gakudo yojinshu [*raccolta delle attenzioni nell'apprendere la Via*] scritto nel 1234 a Koshoji, si compone di dieci sezioni indipendenti. Tratta dei punti principali di cui aver cura e da tenere a mente nel cammino religioso. Fra essi Dogen mette in risalto il fatto di rendersi conto, carne e ossa, della transitorietà della vita umana e di tutto ciò che la compone, e la necessità di ridestare in noi quel *cuore che*

¹²¹ Giuseppe Jiso Forzani, *Eihei Dogen – Il Profeta dello Zen*, EDB, Bologna 1997. Da pag 79 e seguenti.

cerca la Via, che è il cuore religioso indispensabile per non fraintendere il messaggio di liberazione.

Eihei Dogen Zenji Shinghi [la pura regola del maestro Zen Eihei Dogen] conosciuta con il nome abbreviato di Eihei Shinghi, quest'opera, scritta fra il 1237 e il 1249, è la regola monastica. Consta di sei distinti libri: 1- *Tenzo Kyokun* [La cucina scuola della Via. Insegnamenti e tradizione viva] 2- *Tai taiko goghe jari ho* [Norme per l'incontro con un monaco anziano] 3- *Ben do ho* [La norma del cammino religioso] 4- *Eihei chiji shinghi* [La pura regola per i responsabili di Eiheiji] 5- *Fu shuku han bo* [Norme e riti per la colazione e il pranzo] 6- *Shuryo shinghi* [L'ago della regola della sala dei monaci].

Hokyoki [Testimonianza del tesoro gioioso] si tratta di una raccolta di frasi e insegnamenti di Tendo Nyojo, il maestro cinese di Dogen.

Sanshodoei [Canti della vie dei pini a ombrello] è una raccolta di poesie scritte da Dogen o da lui raccolte nell'arco della sua vita.

Shobogenzo [La custodia della visione della realtà autentica] è l'opera principale di Dogen, composta fra il 1231 e l'anno della morte. Consta di 95 libri o sezioni, secondo la più accreditata versione; mentre per altri le sezioni attribuibili direttamente a Dogen sono meno numerose (92 o addirittura 75): del resto il lungo oblio in cui è rimasta la sua opera in certi casi rende problematica l'attribuzione. Alcune sezioni vennero scritte di suo pugno, altri sono sermoni trascritti dal discepolo Koun Ejo e poi rivisti da Dogen, altre ancora messe per iscritte direttamente da Ejo, dopo la morte del maestro, sulla base di appunti.

Lo spunto delle varie sezioni può essere il verso di un sutra, un antico Koan, una teoria dottrinale, una regola di comportamento.

Dogen prende in esame ogni singolo argomento, lo mette sotto la lente di ingrandimento, lo gira e lo rigira da ogni parte, lo analizza con rigore, senza timori fideistici, finché questo non gli parla direttamente, senza mediazioni.

La prima lezione che apprendiamo è di natura metodologica, e possiamo applicarla ad ogni nostra lettura di carattere religioso: non fermarci all'«ipse dixit», ma obbligare il testo a parlare personalmente a ciascuno di noi, anche se ciò comporta non aderire pedissequamente all'ortodossia.

Certo Dogen scrisse per primo il *Bendowa*[*Il cammino religioso*], un discorso di predicazione missionaria, che ricapitola brevemente la storia della trasmissione vivente del buddismo dall'India alla Cina.

Tuttavia scelse un'altra sezione, *Ghenjokoan*[*Divenire l'Essere*], del 1233, come scritto da mettere al primo posto dell'opera, perché costituiva una visione d'insieme che abbraccia l'intero modo di intendere la realtà.

Un altro libro dello *Shoboghenzo*, intitolato *Bussho*[*La Natura Autentica*], affronta un tema ontologicamente centrale nel buddismo: la natura di Buddha (natura autentica) di ogni essere. La comprensione comune è che ogni essere *ha* in sé la propria natura autentica che deve ridestare e alimentare con la pratica finché dissipi il velo di illusione che la riveste. Dogen invece intende che ogni essere *è* natura autentica, la quale non è un'appannaggio, un bene personale da sviluppare, ma la vera realtà di ogni cosa, anche dell'illusione, che si riscatta vedendola per quello che è, non demonizzandola e separandola manicheisticamente dal versante del risveglio.

Bussho è un inno a una visione unitaria del reale, che implica una via per viverlo in modo completo.

Ho citato questi tre libri, *Bendowa*, *Ghenjokoan*, *Bussho*, perché sono considerate la «summa» del pensiero religioso di Dogen, senza nulla togliere alla profondità degli altri argomenti trattati nelle altre sezioni dell'opera.

Il libro conclusivo dello *Shoboghenzo*, dal titolo *Hachi dai nin gaku* [Le otto attenzioni rideste nel vero adulto], scritto poco tempo prima di morire, ricalca l'estremo sermone di Buddha al momento del trapasso, ed è l'indicazione definitiva che il messaggio di Buddha e quello di Dogen sono un unico e solo messaggio, che indica la stessa via che conduce l'essere umano alla propria piena maturazione.

Lo Shoboghenzo è scritto quasi interamente in giapponese, con citazione in cinese dei sutra, dei detti degli antichi maestri, deo koan, che però Dogen stesso traslittera volta per volta in giapponese per favorire la comprensione. È questo un'ulteriore segno del fatto che egli intendeva la propria opera come un testo universale, certo difficile, ma altrettanto sicuramente dedicato a tutti i sinceri cercatori della Via, senza distinzioni fra monaci o laici, fra colti e incolti.

Shoboghenzo Zuimonki [Testimonianza dell'ascolto fedele], è una raccolta di discorsi, ammonimenti, insegnamenti informali, domande dei discepoli e risposte di Dogen, raccolta da Koun Ejo, il suo successore. Pur senza avere la sistematicità dello Shoboghenzo, ha una grande freschezza e immediatezza, perché si sente che alle spalle vi è la vita vissuta della prima comunità monastica, riunita nel monastero di Koshoji, di cui questo testo costituisce una specie di indiretto diario spirituale.

Eihei Koroku [Vasta raccolta di Eihei], anche questo testo, composto di dieci sezioni, consiste, come il precedente, in una collezione di sermoni e di insegnamenti pronunciati da Dogen, nel periodo che va dal 1233 alla morte, nei monasteri di Koshoji e di Eiheiji, e raccolti dai discepoli Ejo, Sen'e e Ghiun.

3.2. Zazen¹²²

Con il termine **zazen** (座 禪) si intende un vasto insieme di significati attualmente riferiti, per lo più, all'ambito delle scuole [Zen giapponesi](#) legate alla corrente religiosa nata in [Cina](#) tra il [quinto](#) e il [sesto secolo](#) e nota a partire dal [nono secolo](#) con il nome generico di [Chanjia](#) (禪 家), "scuole/famiglie/case del Chan", nome adottato per la prima volta -pare- dal famoso ed eclettico monaco e studioso cinese [Zongmi](#) (宗 密) (780-841).

3.2.1. La storia

Con ogni probabilità gli [ideogrammi](#) cinesi 座 禪 letti "zazen" in giapponese e traslitterati "zuochan" in cinese, sono stati usati affiancati per la prima volta dal monaco buddista Kang Senghui, originario della [Sogdiana](#), quando tra il [secondo](#) e il [terzo secolo](#) tradusse in cinese il [Sūtra del sedersi nel dhyāna](#) col titolo *Zuochan jing*, 坐 禪 經. Il termine zuochan/zazen/坐 禪 fu comunque certamente usato anche da [Kumarajiva](#), attorno al [402](#), quando inaugurò la scuola di traduzioni di testi di Chang'an (ora [Xi'an](#)) traducendo il *Sūtra del samādhi del sedersi nel dhyāna* col titolo cinese di *Zuochan sanmei jing*, 坐 禪 三 昧 經.

L'origine logica di questa accoppiata di ideogrammi va ricercata in un intento simbolico e pratico assieme: è noto che il [buddismo](#) cinese è una nuova forma di buddismo che nasce dall'incontro -verificatosi tutto all'interno della cultura cinese, ovvero: tra cinesi- del buddismo [indiano](#) con l'insieme della cultura sviluppatasi in [Cina](#) tra il [VI secolo a.C.](#) e l'inizio dell'[era volgare](#). In particolare dal rapporto intimo tra lo studio e la pratica delle scuole [Mādhyamika](#) (meglio: *Madhyamaka*) e

¹²² Tratto integralmente da Wikipedia. <http://it.wikipedia.org/wiki/zazen>

Yogacārā/Vijñānavāda consumato in ambiente [daoista](#), nacque quella che in seguito fu detta "scuola Chan". Nel daoismo, e in particolare lo troviamo in *Zhuangzi* VI, esisteva 座忘, *zuowang*, "sedersi nell'oblio" oppure: "sedersi nel dimenticare" e anche: "sedersi (e) dimenticare", espressione il cui primo carattere è 座, *zuo*, (*za* in giapponese). Contemporaneamente era chiaro che la pratica principe che proveniva dall'India col buddismo era quella detta *jhāna* in [pāli](#) ([sanskrito](#): *dhyāna*), termine che in cinese fu traslitterato con il segno 禪, letto *chan'na*, in seguito abbreviato in "chan", in giapponese letto "zen". I due ideogrammi 座 e 禪 rappresentavano quindi il senso e il simbolo dei due "genitori" di quella che sarebbe poi stata la scuola chan/zen. Porli insieme rappresentò contemporaneamente il segno del nuovo e il legame con gli antenati.

3.2.2. Il senso religioso

Tuttavia se è vero che gli apici della tradizione mistica indiana e della saggezza elusiva del Dao si erano potute "guardare negli occhi" significava che nessuna delle due poteva avocare, in esclusiva, un certificato d'appartenenza della nuova scuola, che sarebbe stata, allora, "né questa né quella", al di fuori di ogni trasmissione verbale e perciò dottrinale.

[Eihei Dōgen](#) esprime con molta lucidità questa concezione in un paio d'occasioni, in [Shōbōgenzō](#) *Bendōwa*, 正法限藏 辨道話, e in [Shōbōgenzō](#) *Butsudō* 正法限藏 仏道 dove, tra l'altro, dice: "La virtù e l'essenza della Via dei Buddha è stata trasmessa senza che se ne perdesse neppure una briciola. È stata trasmessa dal Paradiso Occidentale [l'[India](#)] al Paradiso Orientale [la [Cina](#)] attraversando migliaia di chilometri e per quasi duemila anni dal tempo del [Buddha](#) sino ai giorni nostri. Coloro che sono inconsapevoli di ciò, chiamano "scuola zen" lo *shōbōgenzō*

nehanmyōshin, ["custodia della visione della realtà autentica del cuore nella libertà senza limiti"], che è stato correttamente trasmesso dai Buddha e i patriarchi. Costoro chiamano 'patriarchi zen' i patriarchi. Definiscono 'monaci zen' o 'studenti zen' i praticanti. Chiamano sé stessi 'seguaci dello zen'. Sono foglie e rami nati dalla radice di una visuale stereotipata. In [India](#) ed in [Cina](#), sin dai tempi antichi, non è mai stato chiamato 'zen'.

Si parla del "senza nome" per cui anche l'uso dell'appellativo "zen" è totalmente inappropriato.

3.2.3. Il come interiore

Le prime descrizioni dello *zazen/zuochan*, o quantomeno dell'esperienza interiore relativa all'essere semplicemente seduti, sono frasi icastiche, sorta di slogan che caratterizzano filoni di insegnamento. Passiamo così attraverso il "non v'è né spirito (mente) né Buddha" di Niutou ("Testa di bue") Farong per arrivare al suo opposto, l'esortazione "essere spirito, essere Buddha" che fa capo al grande Mazu Daoyi . Transitando per Shitou ("Testa di pietra") Xiqian che riguardo alla propria esperienza interiore disse: «Il vasto cielo non ostacola le bianche nuvole fluttuanti». Ricordiamo, poi, il "brillare in silenzio" avvocato da Hongzhi Zhengjue. Per arrivare, nel XIII secolo al "liberarsi di corpo e mente: corpo e mente liberati" di Tiantong Rujing e Dōgen. In tempi più recenti abbiamo avuto "aprire le mani del pensiero", di [Uchiyama Kōshō](#) e "fare *zazen* è la fine di tutto" il noto "motto" del suo predecessore [Sawaki Kōdō](#). Dalla fine del nono secolo, in Cina, si compilano dei manuali relativi a come sia possibile attuare concretamente nella nostra vita quello che nel Dasheng Qixinlun, o Trattato del risveglio della fede nel Mahāyāna, il più importante componimento del buddismo cinese, viene detto "processo di scioglimento

dell'identità nell'assoluto". Nel 1103 Changlu Zongze compila un codice monastico chiamato Zuochanyi, 坐禪儀, breve, efficace, chiaro. Dōgen ne viene in possesso durante la sua permanenza in Cina, tornato in [Giappone](#) compone il Fukanzazengi 普勸坐禪儀, La forma dello zazen che è invito universale, che nella prima stesura è praticamente identico al Zuochanyi, a parte alcune frasi di minor interesse che Dōgen omette. Nella seconda stesura la parte più importante, che riguarda l'esperienza interiore di chi siede in zazen, viene sostituita da Dōgen con una frase famosa, che compare anche nel Jingde chuandeng lu, La raccolta della trasmissione della lampada dell'era della virtù luminescente. La prima frase, quella presa dal Zuochanyi, è: "Quando compare un pensiero siatene subito consapevoli; non appena ne sarete coscienti scomparirà. Se rimarrete a lungo dimentichi degli oggetti, sarete naturalmente unificati. Questa è l'arte dello zazen". La seconda versione, nota nella letteratura come Il non pensiero di Yueshan è: "Sedete in modo solidamente immobile, pensate il non pensare. Come pensare il non pensare? Non pensando. Questa è l'arte dello zazen". Quest'ultima versione, definitiva per il Fukanzazengi, compare pressoché invariata nello [Shōbōgenzō](#) Zazengi, 正法限藏 坐禪儀 e nello [Shōbōgenzō](#) Zazenshin, 正法限藏 坐禪箴, gli altri due manuali di zazen che Dōgen ci ha lasciato. Possiamo quindi dire che in queste due frasi (quella di Changlu Zongze e quella sul "non pensiero di Yueshan") è contenuta la sintesi della descrizione del processo interiore detto zazen, una sintesi che lega assieme la storia del Chan e quella dello Zen. Un'altra rappresentazione dello zazen, molto interessante perché pur dicendo la stessa cosa capovolge la prospettiva, la troviamo in [Shōbōgenzō](#) Busshō, 正法限藏 仏性, dove Dōgen, in relazione a [Nāgārjuna](#), ne descrive lo zazen con le parole "essere-corpo".

È molto importante, tuttavia, comprendere che zazen non è una tecnica per realizzare un desiderio, uno strumento come altri che possa farci ottenere o raggiungere qualche cosa: uno stato mentale, un risultato. Se così fosse saremmo

lontani dalla concezione religiosa della gratuità. Zazen è il fatto religioso stesso, il fine o, più dinamicamente, la messa in atto del fine. Per questo Dōgen, nella IV sezione dello Eihei Kōroku, dice: "Lo zazen stesso è la forma del risveglio". Infine, e qui appare il volto ottimista dello zen, nello Shōbōgenzō Zazengi Dōgen lo definisce "la porta del dharma alla gioia ed alla serenità". Questa espressione accompagna lo zazen da sempre, compare già nel capitolo intitolato Sukhavihāra del [Sutra del Loto](#), poi nel citato Zuochanyi di Changlu Zongze ed infine in Dōgen. A ciascuno è dato verificarla con la propria esperienza.

3.2.4. Fukanzazengi¹²³

Questo è il primo testo scritto da Dogen subito dopo il suo ritorno in Giappone dalla Cina, nel 1227. L'autore, nel *Fukanzazengi senjutsu yurai - Motivazioni per la redazione del Fukanzazengi*, che lo introduce, lo presenta con queste parole: «Siccome in Giappone non si è mai sentito parlare di “trasmissione differente fuori dalle scritture” (*kyoge betsuden*), di “tesoro della visione dell'autentico dharma” (*shobogenzo*) e neppure dei principi dello [zazen](#), ecco che ancora non sono stati qui trapiantati. Perciò, tornato in patria dalla Cina, di fronte alle richieste di istruzione da parte delle persone che mi avvicinavano, ho dovuto, per il loro bene, scrivere questo testo sui principi fondamentali di zazen».

Dogen continuò a rivedere questo scritto per tutta la vita. Quella che segue è una traduzione inedita, a cura de La Stella del Mattino

Fukanzazengi

La forma dello zazen che è invito universale

¹²³ Questa versione è presente sia sul sito www.lastelladelmattino.org, che edita sul Supplemento de La stella del Mattino a cura di Mauricio yushin Marassi. N 1 del 2005.

*La via originariamente è intrinseca ovunque in modo perfetto,
perché pretenderla attraverso pratiche e risvegli?
Il veicolo della verità è incondizionato e presente,
perché sprecarsi in accorgimenti?
Ancora: Tutto non solleva affatto polvere,
perché credere nei metodi per purificarlo?
Il centro non si allontana da qui,
ehi! non girovagare col corpo e con la mente in pratiche religiose.*

Eppure, se dai origine anche al minimo scarto, il cielo e la terra si fanno incommensurabilmente lontani; se dai adito al pur minimo “mi piace - non mi piace”, il cuore si smarrisce nella confusione. Supponiamo, per esempio, che tu sia orgoglioso della tua comprensione, che abbondi in illuminazione, che tu abbia adocchiato la sapienza, ottenuto la via, chiarificato il cuore, dato impulso all’ideale di scalare il cielo: non fai che trastullarti nei pressi della soglia del nirvana, e ignori quasi del tutto l’operoso sentiero della libertà. Guarda! Buddha, sapiente di nascita: si vede la traccia dei sei anni trascorsi seduto eretto; Bodhidharma, che ha trasmesso il sigillo del cuore della via: si ode la fama dei nove anni seduto fronte al muro. Così furono i santi antichi, così deve praticare l’uomo d’oggi. Perciò smetti la prassi di cercare detti e investigare parole; fai il passo che rivolta la luce e la getta all’interno. Così il tuo corpo e spirito con naturalezza è abbandonato e appare il tuo volto originario. Se ambisci ad acquisire questo, subito devi impegnarti in questo. Per lo zazen è ideale un posto tranquillo; bevi e mangia con regolarità. Liberati e sii separato da qualsiasi tipo di relazione e di rapporto, lascia riposare qualsiasi iniziativa. Senza pensare né al bene, né al male, non curarti di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato. Interrompi l’attività del cuore, della mente e della riflessione. Interrompi le indagini del pensiero, dell’immaginazione, della contemplazione. Non misurare quanto hai realizzato la via [misurare Buddha]: essa non ha niente a che

fare con lo stare seduti o sdraiati. Di solito si mette un cuscino quadrato, largo e spesso, sul pavimento e, sopra questo, un altro cuscino alto e rotondo [zafu] su cui ci si siede. La posizione è con le gambe incrociate o in modo completo [kekkaфуza], o in modo incompleto [hankafуza]. Nel primo caso mettere il piede destro sulla coscia sinistra, e il piede sinistro sulla coscia destra. Nel secondo caso soltanto il piede sinistro sulla coscia destra. Indossa un vestito comodo e pulito. Posa il dorso della mano destra sul piede sinistro e il dorso della mano sinistra nel palmo della mano destra. Le punte dei pollici devono toccarsi leggermente. Siedi eretto, senza inclinare né a destra, né a sinistra, né avanti, né indietro. Le orecchie devono essere in linea con le spalle, il naso deve essere in linea con l'ombelico. La lingua riposa contro il palato. Le mascelle e le labbra sono chiuse senza sforzo. Tieni sempre gli occhi aperti. Respira tranquillamente attraverso il naso. Dopo avere regolato la posizione nel modo descritto, espira tranquillamente e poi inspira. Fa qualche movimento ondulatorio con tutto il corpo a destra e a sinistra. Quindi siedti immobile. La disposizione del tuo pensiero si posi su questo fondo del non pensiero. Come la disposizione del pensiero si posa sul fondo del non pensiero? Impensato. Ecco, questo è il fulcro distintivo dello zazen. Zazen non consiste nell'apprendere a meditare [nell'apprendere lo zen]. Semplicemente è la porta reale della pace e della gioia, è la pratica avverata che arriva alla pienezza del risveglio. Il presente si fa presente con evidente profondità, qui non arriva la ragnatela dei condizionamenti e delle illusioni. Se qui trovi dimora, è come il drago che trova l'acqua, assomiglia alla tigre che si inoltra nella montagna. Occorre conoscere con correttezza che la realtà autentica si manifesta e si fa avanti per forza sua e che distrugge innanzitutto l'intontimento e la dissipazione. Quando ti alzi dallo zazen muovi il corpo adagio, alzati in modo tranquillo, non muoverti in modo violento. Se guardiamo gli esempi del passato, andare oltre il mondano e andare oltre il santo, trapassare stando seduti o morire in piedi, tutto ciò è affidato completamente a questa forza. Inoltre, anche il perno dell'insegnamento impartito scuotendo un dito, una canna, un ago, un

martello, anche l'avvertimento che ridesta fornito con lo scaccia mosche, col pugno, col bastone, con il grido, tutto questo non scaturisce dall'aver bene valutato e discriminato, e non credere che derivi dalla conoscenza di poteri magici. Sono comportamenti la cui autorità va oltre ciò che si sente e ciò che si vede, scaturiscono completamente dalla norma che è prima della conoscenza intellettuale. Così è! Quindi, senza discutere di sapienza e di stupidità, non discriminare fra uomo che vale e uomo stolto. Applicati con tutto te stesso e sei già nella pratica del cammino. La pratica del risveglio per sua natura non produce contaminazione e attuandola è normalità quotidiana. Generalmente parlando avviene che, nel nostro mondo come altrove, in India come in Cina, portando il sigillo di Buddha, ogni casa lo fa a modo suo. Se ci si applica al solo star seduti, inamovibilmente si è di ostacolo¹²⁴. Pur essendoci innumerevoli diverse situazioni, fai solo la pratica di zazen. Non disertare il posto che è dimora della tua pratica, e non girovagare altrove nel polveroso mondo. Se sbagli un passo, inciampi e devii dalla direzione che hai di fronte. Hai già il fulcro della via che è il corpo umano, non attraversare il tempo invano. Hai da preservare e applicare l'essenza della via di Buddha, chi vorrà godere in modo vano di scintille? Non solo, i fenomeni sono come la rugiada sull'erba, il corso della vita assomiglia a un lampo, all'improvviso, è nulla, in un attimo, svanito. Questa è la mia preghiera: che coloro i quali compongono la nobile corrente dei praticanti, avendo a lungo imparato a tastoni attraverso imitazioni, non disdegnino ora il vero drago. Avanza con energia nella via diritta e radicale, rispetta l'uomo che tronca l'affidarsi al sapere e annulla l'affidarsi all'agire, entra nella compagnia di coloro che vivono l'essenza della via, eredita la pace di coloro che hanno praticato prima di te. Se a lungo compi questo, certamente diventi questo. Lo scrigno dei tesori si apre da se stesso, e tu ricevi e usi a volontà.

¹²⁴ La traduzione è letterale; il senso è ambiguo. Ora interpreto così: il dharma è ovunque, ogni corrente del buddismo lo presenta a modo suo: zazen è la pratica che riporta tutto all'unico comune denominatore e previene dal girovagare per le interpretazioni, ostacolando con l'immobilità ogni movimento fisico e mentale. Nota del traduttore.

3.2.5. Postilla alla traduzione del Fukanzazengi¹²⁵

In merito al titolo – *Fu kan zazen gi* – un paio di precisazioni appaiono utili, se non necessarie. In precedenti occasioni abbiamo tradotto l'intero titolo con “La forma dello zazen che è invito universale”: ora è bene rendere conto del perché di quella scelta, affinché conservi, se è il caso, la sua validità. Vediamo prima le singole parole e poi la frase nel suo insieme. – *Fu Kan* – è ciò che è stato reso con “invito universale” e la traduzione ci sta, a patto, crediamo oggi, di inquadrare il senso con cui si utilizza il lemma “universale”, parola attualmente di uso comune quanto polivalente. – *Fu* – sta a indicare “ampiezza - generalità”: nel giapponese moderno si usa, ad esempio, abbinato ad altro ideogramma, per dire “comune, usuale (*futsū*)” oppure “onnipresenza, universalità (*fuhensei*). – *Kan* – sta a indicare “incoraggiamento, raccomandazione”: oggi si usa, ad esempio, nella parola “stimolo, incoraggiamento (*kanshō*)” o anche “persuasione, invito (*kanyū*)”. *Fukan* è dunque invito ampio, raccomandazione rivolta alla generalità. *Zazen* lo lasciamo lì dov'è e com'è. – *Gi* (pron. it. Ghi di ghiro) è stato reso con “forma” dopo non breve riflessione: è utilizzabile a patto di chiarire di che genere di forma si tratta. Il senso letterale del termine è “rito”, “modello”, “standard di comportamento”: ritroviamo l'ideogramma in molte parole, fra cui “*gishiki* - cerimonia, rituale, servizio religioso” e “*girei* - etichetta, cortesia formale”. Chiediamoci ora cosa può aver voluto dire Dōgen usando quell'espressione e cerchiamo di capire perché ha usato proprio quelle parole. Siamo nel 1227, in Giappone: il buddismo è una religione di scarsa diffusione popolare ma organizzata e potente, gestita in modo esclusivo da una classe clericale protetta e sostenuta materialmente dal potere politico costituito, che a sua volta conferma e legittima sul piano religioso. Le forme del culto sono rituali ed esoteriche,

¹²⁵ Giuseppe Jiso Forzani. Tratta dal sito www.lastelladelmattino.org.

i testi scritti incomprensibili a tutti, tranne che a pochi specialisti. E' anche un periodo di grande turbolenza politica, segnato da numerose catastrofi naturali: a livello popolare si fa strada l'idea della fine dei tempi, dell'ingresso nella fase storica finale del dharma (*mappō*). Alcuni religiosi, tutti formati nei templi situati sul monte Hiei, sede della scuola esoterica ritualistica Tendai, sono spinti dalla loro ricerca verso differenti lidi: molti viaggiano in Cina, per cercare il sapore genuino dell'acqua sorgiva. Fra loro, Dōgen Zenji. Al suo ritorno in patria pubblica subito *Fukanzazengi*. E', in ordine di tempo, il suo primo testo, che però giunge a noi nella forma definitiva, dopo rivisitazioni protrattesi nell'arco di tutta la vita. Non è il solo *Zazengi* scritto da Dōgen: nella sua opera maggiore, lo *Shōbōgenzō*, troviamo un testo datato 1243, intitolato semplicemente *Zazengi*: è praticamente identico al nostro ma ridotto a circa un terzo, contiene solo le istruzioni su come mettere il corpo seduto e sulla disposizione del pensiero. Possiamo ritenere fosse rivolto prevalentemente all'ambito monastico. E' legittimo dunque intendere che l'intenzione di Dōgen, nello scrivere *Fukanzazengi*, fosse di offrire ai lettori uno *zazengi* (una spiegazione relativa al *gi* chiamato *zazen*) rivolto a chiunque, alla generalità delle persone. *Fukan* va dunque inteso come consigliato a tutti, nel senso che è scritto in modo che tutti lo possano comprendere e che è indirizzato a persone comuni, non a specialisti. Possiamo inoltre legittimamente pensare che Dōgen intendesse anche proporre lo *zazen* come una forma religiosa accessibile direttamente alle persone, senza mediazione di chierici, senza fumi esoterici. Per parte nostra, ci spingiamo fino a sostenere che *fukanzazengi* vuol dire che *zazen* è una forma d'accesso all'universale: forma del corpo che coincide con la nostra postura seduta (*za*), forma del pensiero che non coincide con niente.

3.2.6. Come si fa zazen¹²⁶

In qualunque attività, in ogni lavoro, è un guaio se la vitalità è intontita o irrigidita. È importante che la vitalità lucidamente destra si viva. Zazen è la forma più concentrata, più asciutta di questa vitalità che vive lucidamente destra, è il modo più diretto, meno adulterato di metterla in opera.

Dirlo a parole è estremamente facile, mentre metterlo effettivamente in pratica è la cosa più seria e contemporaneamente la più impegnativa e coinvolgente nella vita di una persona.

Eppure, per quanto riguarda lo zazen, in pratica, noi tendiamo con tutto il corpo, in carne ed ossa, alla forma corretta dell'essere seduti, senza diventar intontiti, senza perderci nei pensieri, svegli in piena vitalità... però poi, in realtà, esiste il raggiungimento di quella condizione? È dato di raggiungere lo scopo, si può parlare di successo, di superamento del traguardo?

Proprio qui risiede il motivo che rende lo zazen assolutamente inconsueto: in zazen noi dobbiamo senza alcun dubbio puntare con tutta la nostra vitalità ad assumere la corretta forma seduta, eppure in nessun modo accade che si centri bersaglio, che si superi il traguardo.

Quantomeno, la persona che siede in zazen non è consapevole di centrare bersaglio. Il motivo è presto detto: se chi fa zazen pensasse <<il mio zazen è divenuto un buon zazen>>, oppure <<ho centrato il bersaglio dello zazen>>, di altro non si tratterebbe, evidentemente, che di un modo di pensare al proprio zazen, non dello zazen in sé, da cui così facendoci si allontana. Perciò, mentre è assolutamente

¹²⁶ Kosho Uchiyama, *La realtà della vita, zazen in pratica*, a.c. di G.J.Forzani EDB, Bologna 1993. Da pag 44 a 46.

indispensabile tendere, mirare al vero zazen, bisogna anche dire che non è assolutamente possibile la consapevolezza di averlo raggiunto.

C'è davvero in questo una così strana contraddizione? Solitamente pensare che se vi è <<mirare>> deve esserci anche un bersaglio fa parte del senso comune, perché proprio in quanto vi è un bersaglio si mira; qualora si capisse che non c'è nessun bersaglio, che mai prenderebbe la mira? Questo secondo il modo utilitaristico di pensare, secondo un comportamento calcolato.

Si tratta invece, ora, di *interrompere* il commercio, il calcolo utilitaristico basato sul rapporto con l'altro, e di fare solo se stessi tramite se stessi. Semplicemente zazen fa zazen facendo zazen. Semplicemente il sé fa se stesso facendo se stesso. Gettar via proprio il pensiero calcolatore che ci suggerisce che se vi è un tendere deve per forza esserci un traguardo: questo è zazen.

Una cosa del tutto folle a pensarci con la piccola mentalità umana, solo tendere senza assolutamente aver coscienza di un bersaglio da centrare: nient'altro che una contraddizione... ebbene proprio nel mezzo, nel centro stesso di questa contraddizione, *semplicemente soltanto sedersi*.

Però, che senso di incompletezza, di qualcosa che sfugge si prova in questo fare semplicemente zazen! Può succedere di sentirsi completamente perduti, di non sapere più che fare. Ma è davvero quando succede così che lo zazen è assolutamente meraviglioso! Il senso di soddisfazione, di trionfo appagamento che prova il piccolo io, l'io ordinario, altro non è che la prosecuzione di un modo di intendere ordinario, che si appaga appunto di banalità senza interesse.

Ora invece nello zazen, il piccolo io, l'insignificante io ordinario, si sente insoddisfatto, non sa più che fare: proprio allora al di là del modo di pensare dell'io piccino, c'è all'opera l'infinita incommensurabile vita che è la vera grande natura dell'essere; oltre l'insulso ordinario modo di intendere è al lavoro la forza vivente di Buddha.

Le persone che fanno zazen devono innanzitutto avere la conoscenza intellettuale che lo zazen è così fatto; perciò, quando lo si fa effettivamente, ciò che conta è una cosa soltanto: tendere non con la testa, ma con il corpo, in carne ed ossa al giusto modo di sedere, per affidare tutto di sé alla forma concreta di questo corretto zazen.

Non è possibile vedere direttamente con i propri occhi nudi la nuda realtà del proprio viso: come ho già detto, lo zazen è rendere evidente così come è la realtà spoglia della vita del sé, per cui non è qualcosa da misurare con la consapevolezza.

Bisogna comprendere fino in fondo che è soltanto la nostra mentalità utilitaristica, che vuole vedere il risultato delle azioni compiute, a sentirsi e insoddisfatta e perduta.

Comunque zazen è veramente la migliore posizione tendente alla *realtà così come è*; il tendere stesso, *così come è, la posizione che tendere alla realtà autentica è detto shikantaza* (fare semplicemente zazen).

Lo scopo di fare zazen è zazen, in quanto tale; grazie alle parole di Dogen Zenji che cito qui di seguito, risulterà chiaro che assolutamente non si tratta di fare zazen allo scopo di far sbocciare un qualche speciale satori, tramite il fatto di fare zazen.

Fare zazen è in se stesso il satori, è sciogliere e abbandonare corpo spirito, è *la custodia della visione della realtà autentica del meraviglioso cuore della profonda verità*; fare zazen è mettere in pratica effettivamente, qui, adesso, questo risveglio (*satori*), renderlo operante e realizzato. Se facciamo zazen con questo comportamento e atteggiamento dello spirito, allora si che si può davvero parlare di zazen (*shikantaza*).

<<La giusta comunicazione della vera realtà da un Buddha ad un Buddha, da un patriarca ad un patriarca è sempre stato soltanto zazen... è da sapere con chiarezza. Zazen stesso è la forma definitiva del satori. Ciò che chiamiamo satori non è altro che fare zazen>> (Eihei Koroku, sez. 4).

<<Il modo di essere e di operare dei Buddha e dei patriarchi è la via concreta dello zazen. JuChin (Tendo Nyojo, il maestro cinese di Dogen) disse:" sedere nel loto (a gambe incrociate) è l'autentico modo d'essere dei Buddha antichi. Chi fa zazen scioglie e abbandona il corpo e lo spirito. Non è necessario fare offerte di incenso, prostrarsi, recitare il nome di Buddha, provare rimorso e confessarsi, leggere i testi sacri. Basta zazen per raggiungere la via">> (Eihei Koroku, sez. 6).

<<Il patriarca avvenuto dall'Occidente (Bodidarma, che si recò in Cina dall'India) non si impegnò in varie pratiche. Non fece sermoni sui testi e commentari. Restando nel tempio di Shao-lin fece solo zazen per nove anni rivolto verso il muro. Il semplice sedersi è" la custodia della visione della realtà autentica del meraviglioso cuore della profonda verità">> (Eihei Koroku, sez. 4).

3.3 Zazen e Preghiera

“La preghiera, lo zazen, sono pratiche religiose se praticate religiosamente e non indipendentemente dal cuore di chi pratica: però certo hanno la specificità di essere adatte proprio a suscitare quel cuore religioso”¹²⁷

¹²⁷ Kosho Uchiyama, *La realtà della vita ,zazen in pratica*,a.c. di G.J.Forzani EDB, Bologna 1993,pag 146.

L'incontro interreligioso, nella misura in cui è possibile, avviene soprattutto attraverso quelle persone che hanno inserito nella propria esistenza quel momento di silenzio del cuore e della mente che rappresentano la preghiera e lo zazen (ma che ovviamente non lo esauriscono).

I monaci sono sempre state figure esemplari di questa dimensione.

Effettivamente essi fanno di queste pratiche la loro prerogativa, il mezzo e il fine a cui tendere, ma ovviamente, non sono appannaggio esclusivo di quella particolare condizione, ma aperte a chiunque.

Il silenzio interiore è sicuramente lo sfondo su cui preghiera e zazen si stagliano. Ognuna nel suo contesto, ma entrambe con quella medesima caratteristica.

Per la mia personale esperienza e ricerca, ho potuto trovare numerosi parallelismi, in differenti contesti culturali, indicanti la medesima cosa ma con formule anche molto lontane.

È soprattutto molto interessante notare come religioni differenti, nate e cresciute sviluppando differenti aspetti della spiritualità, differenti risposte a comuni istanze, possano dialogare tra loro.

Nella differenza è l'arricchimento che entrambi donano l'uno all'altro (ad esempio) e anche nel dire le medesime cose in modi molto diversi.

Fermo restando le enormi differenze che esistono tra le diverse tradizioni, è innegabile che esse in una qualche misura possano riuscire a comunicare vicendevolmente. È necessario che il dialogo tra le religioni sia un dialogo religioso nel modo che abbiamo inteso finora, in cui si miri alla base.

A questo livello, proprio perché il fondo del fondo è comune esse possono (e possiamo) capirsi sopra e attraverso le differenze.

Ad esempio nel Fukanzazengi è scritto : "Zazen non consiste nell'apprendere a meditare [nell'apprendere lo zen]. Semplicemente è la porta reale della pace e della gioia, è la pratica avverata che arriva alla pienezza del risveglio..[...].Se a lungo

compi questo, certamente diventi questo. Lo scrigno dei tesori si apre da se stesso, e tu ricevi e usi a volontà.”¹²⁸.

Nei racconti dei Hassidim di Martin Buber troviamo: “la preghiera con la quale l’uomo prega, la preghiera stessa è divinità. Non come quando tu chiedi qualcosa al tuo compagno: un’altra cosa è lui, un’altra la tua parola. Non è così nella preghiera che unisce le essenze. Colui che prega e crede che la preghiera sia qualcosa di diverso da Dio è come il supplicante a cui il re fa porgere ciò che ha chiesto. Chi invece sa che la preghiera stessa è divinità, è simile al figlio del re che dai tesori del padre prende ciò che desidera.”¹²⁹

In questo modo il mezzo sembra diventare il fine. Non si prega allora per chiedere qualcosa, non si siede in zazen per raggiungere qualcosa.

Questo fare è come accordare uno strumento. E come uno strumento che si suona non si accorda mai definitivamente, così succede anche per l’uomo che vive.

In queste pratiche si cerca di trascendere il - nous - il mentale, senza ovviamente rifiutarlo.

La preghiera e lo zazen sono certamente pratiche molto differenti, ma il modo interiore le accomuna (quantomeno dovrebbe).

La metafora del tesoro ha anche altre letture. Una molto chiara, che getta lo sguardo al significato che si può attingere da questo simbolismo del tesoro, la dà Gianluca Magi: “L'uomo (il nascere come uomo nel buddismo è considerata la condizione più favorevole per intraprendere la via di liberazione) nasce ricchissimo. Possiede un gran tesoro. Ma a causa di varie circostanze sfavorevoli, non se n'accorge. Ha davanti agli occhi un tesoro inestimabile, ma non ne prende consapevolezza (forse anche perché l'uomo non crede ai tesori!). Così conduce un'esistenza nelle ristrettezze economiche. E muore nella miseria. Strana ironia della

¹²⁸ La stella del Mattino- laboratorio per il dialogo religioso. Rivista trimestrale. Supplemento a cura di Mauricio Yushin Marassi. N 1 del 2005.pag 54.

¹²⁹ Martin Buber, I racconti dei Hassidim, traduzione di Gabriella Bemporad, 1992 Ugo Guanda Editore spa, Parma, prima ristampa gennaio 2002.pag 96.

sorte se si pensa che il tesoro che potrebbe porre fine alla miseria è più vicino di quanto si creda e che non occorre cercarlo in terre lontane, anche se, punto costante in tutte le tradizioni, è necessario compiere un lungo e difficoltoso viaggio per comprenderlo.”¹³⁰

Nella ricerca religiosa questo tesoro è l’interiorità, è il pellegrinaggio verso il sé, verso il centro.

Insomma attraverso esse l’uomo tenderebbe ad un’ unione o ad un equilibrio, tant’è che entrambe parlano di superare in un certo qual modo quel diaframma che divide me dagli altri uomini, me da Dio, me dal resto degli esseri viventi.

Questa tensione a sorpassare il mentale, sorpassare la concezione del mondo pensato a partire da me separato da tutto il resto come presupposto per raggiungere il fine, la esprime molto bene Milarepa in un breve passo: “La nozione del nulla genera la pietà. La pietà abolisce la differenza fra sé e gli altri. Il confondere sé con gli altri realizza la causa altrui. Colui che realizzerà la causa altrui mi ritroverà. Colui che mi avrà ritrovato sarà Buddha”.¹³¹

Oppure in un altro racconto di Buber intitolato ‘il comandamento dell’amore’ si racconta che: “Uno scolaro domandò a rabbi Shmelke: << ci è comandato: ‘ Ama il tuo prossimo come te stesso’. Come posso adempiere a questo , quando il mio prossimo mi fa del male?>>.

Il Rabbi rispose:<< Tu devi intendere queste parole in modo giusto: ama il tuo prossimo come qualcosa che sia te stesso. Poiché tutte le anime sono una sola; ciascuna è una scintilla dell’anima originaria, ed essa è interamente in loro tutte, come la tua anima è in tutte le membra del tuo corpo. Può capitare una volta che la tua mano sbaglia e batta te stesso; prenderai allora un bastone e castigherai la tua mano perché ha mancato d’intelligenza e accrescerai ancora il tuo dolore? Così se è il tuo

¹³⁰ Gianluca Magi. www.gianlucamagi.it. Parentesi mia.

¹³¹ *Vita di Milarepa, i suoi delitti, le sue prove, la sua liberazione*. A cura di Jacques Bacot. IV edizione Gli Adelphi: aprile 2001.

prossimo, che ha una stessa anima con te, per mancanza d'intelligenza ti fa del male; se tu glielo rendi, fai male a te stesso>>.

Lo scolaro domandò ancora:<< Quando però vedo un uomo che è malvagio davanti a Dio, come posso amarlo?>>

<<Non sai>>, rispose Rabbi Shmelke,<<che l'anima originaria proviene dall'essenza di Dio e ogni anima umana è una parte di Dio? E quando vedi che una delle sue sante scintille è rimasta imprigionata e sta per spegnersi, non proverai pietà per essa?>>¹³².

L'ultimo ponte per chiudere questo cerchio lo getta inaspettatamente Zaratustra per bocca di Nietzsche, in cui il riferimento, o la disposizione mentale richiama molto da vicino quella dello zazen. A mio avviso è anche percepibile l'urgenza a intraprendere la strada dell'approfondimento, peculiare di un atteggiamento religioso: “Bisogna imparare ad amare se stessi- questa è la mia dottrina- di un' amore sano e salutare: tanto da sopportare di rimanere presso sé stessi e non andare vagando in giro. [...] E, in verità, quello di imparare ad amare sé stessi non è un comandamento per oggi e domani. Piuttosto è questa, di tutte le arti, la più sottile, ingegnosa, lontana e paziente.

Ciò che uno ha è, proprio per chi lo ha, molto ben nascosto; e tra tutte le miniere la propria è quella che viene scavata per ultima, e questo è opera dello spirito di gravità”¹³³.

¹³² Martin Buber, I racconti dei Hassidim, traduzione di Gabriella Bemporad, 1992 Ugo Guanda Editore spa, Parma, prima ristampa gennaio 2002.pag 165.

¹³³ Friedrich Nietzsche, Così parlò Zarathustra- Un libro per tutti e per nessuno. Versione e appendici di M.Montanari. Nota introduttiva di Giorgio Colli. Adelphi 23ed. 2002. Milano. Cit, pag.227.

3.3.2. "La pratica prima della pratica"

Spesso per pratica religiosa si intende una particolare attività, in cui è richiesta una particolare predisposizione della mente o del corpo. Tali attività hanno lo scopo di ristabilire un'armonia corpo spirito. Dato questo presupposto si può parlare di diverse pratiche religiose a seconda di quali tecniche o posture si utilizzano per raggiungere tale fine. Inevitabilmente allora nasce il confronto fra le pratiche e la tentazione di paragonare una pratica all'altra: *"tutto questo è molto normale, ma privo di fondamento: accade perché siamo troppo concentrati a pensare alla pratica, e troppo poco attenti a considerare in precedenza che senso abbia la pratica religiosa"*¹³⁴.

Per pratica religiosa allora non si intende un qualcosa che con il tempo si diventa più bravi a fare, perché se con religione intendiamo quel rapporto diretto con la nostra vita, senza mediazioni di sorta, che è totalmente gratuito e perciò universale, non ha alcun senso discriminare in migliore o peggiore, è qualcosa che c'è oppure non c'è, non è una distinzione di livelli.

Il Vangelo dice: «*Chi ha orecchi per intendere intenda*»(Mc 4,9). Come per la pratica, qui è il cuore di chi ascolta, il cuore di chi pratica l'unica discriminante. Chi ne può determinare la consistenza o il livello?

*<< io odo il richiamo verso la pratica che precede la pratica dalla voce che la chiama con il nome di zazen, e a mia volta la chiamo zazen, sapendo che non si tratta che di un nome preso a prestito, di un dito che indica la luna >>*¹³⁵.

¹³⁴ Appendice 2 de "La realtà della vita", Kosho Uchiama, ,a.c. di G.J.Forzani EDB, Bologna 1993. pag 140

¹³⁵ Appendice 2 de "La realtà della vita", Kosho Uchiama, ,a.c. di G.J.Forzani EDB, Bologna 1993. pag 141

3.3.3. Sul Silenzio

“Quello che Siddharta ci suggerisce è di non porre un oggetto dinnanzi la nostra fede, perché altrimenti la oggettiviamo, la “cosifichiamo” e quindi la distruggiamo. La fede non è fondamentalmente un atto dell’intelletto, benché abbia una dimensione intellettiva, ma di tutta la persona umana.

La formula perfetta e universale della fede non è <<credo in Dio>>, ma <<credo>>, con cui si esprime una totale donazione, l’abbandono della risposta del cieco nato del Vangelo:<<Io credo, Signore!>>.

La fede è un mero atto di apertura; ogni oggettivazione la altera e la aliena. Perfino la presenza di Dio impedisce l’apertura costitutiva della fede. Né Buddha, né Cristo, né il Profeta possono rimanere a fianco dei credenti senza rappresentare un pericoloso ostacolo per la fede dei “fedeli”.

Uccidi chiunque incontri sul tuo cammino. Se incontri il Buddha uccidi il Buddha; se i Patriarchi, uccidi i Patriarchi; se trovo gli Ahrat, uccidi pure quelli[...]Uguale comportamento è richiesto al cristiano: se incontri Cristo, mangialo!”¹³⁶

Lo zazen e la preghiera, nonché il rito, in maniera differente, si prefiggono lo scopo di riunirmi alla realtà, riparare a questo strappo tra me e l’universo.

¹³⁶ Raimon Panikkar , *Il silenzio del Buddha, un A-teismo religioso*. Oscar Mondadori, Milano 2006. cit. pag. 258.

“Il valore del silenzio rituale è enorme, dato che in definitiva ci unisce direttamente alla Divinità; esso possiede una forza particolare: è l’occhio e la radice del sacrificio; rende il sacrificio visibile”¹³⁷

Il silenzio annulla l’inessenziale facendolo cadere, oppure lo amplifica rendendolo più evidente, mostrando appunto che quello che prolifica nella mia mente è per la sua gran parte un sostrato secondario a cui si può rinunciare senza perdere niente. L’individuo si purifica nel silenzio.

Il silenzio permette al nuovo di emergere, permette l’ascolto e l’unione. Solo quando faccio veramente il vuoto (silenzio) dentro di me posso ascoltare veramente un altro, e essere con lui in comunione profonda.

La risposta sulle questioni ultime, rappresenterebbe l’assolutizzazione della contingenza, un paradosso per me, essere tremendamente effimero per durata temporale e spaziale (se paragonato al cosmo, o a Dio). È preclusa la cattura dell’assoluto nelle reti del condizionato. È preclusa la cattura in un essere finito dell’infinito.

Nel buddismo non si postula un Dio, non solo, nella sua metodologia lo si considera addirittura di intralcio verso la via di salvezza¹³⁸. Per un cristiano dialogare con chi ha questo presupposto è costringersi ad uno sforzo di interpretazione dell’altro prima e di reinterpretazione delle proprie categorie poi, molto fecondo perché veramente radicale, veramente agli antipodi.

Un monito a proposito del nominare Dio lo lancia in maniera emblematica Dante, poiché nell’inferno dantesco non si può nominare né Dio né Gesù.

Non solo, se mettiamo che il samsara buddista corrisponda al nostro inferno, allora nel samsara ugualmente non sarà possibile parlare di Dio. Ma poiché tra samsara e nirvana non c’è la più piccola differenza, anche nel nirvana non sarà possibile nominare Dio. In una sua intervista, ad un’osservazione del reporter che

¹³⁷ Ivi. Pag 261.

¹³⁸ Due esempi su tutti il discorso a Malunkyaputra e la non risposta alle domande del monaco errante Vacchagotta.

afferitava che è difficile nominare Dio, Panikkar risponde: nominare Dio non è difficile, è impossibile.

In questo senso potrò nominare Dio solo quando avrò realmente compreso l'impossibilità di nominarlo, quantomeno saprò il rischio che sto correndo nel nominarlo. Primo tra tutti il rischio di creare un idolo. Peccato quest'ultimo severamente bandito da molte religioni ma in special modo proprio in quelle abramitiche (Non nominare il nome di Dio invano).¹³⁹

Non parlare di Dio è non affibbiargli intenzioni, di alcun genere, tanto meno le mie. C'è stato un superamento del concetto del Dio vendicatore veterotestamentario, basti pensare che per *“Hartman, ebreo, non vi è differenza ontologia tra Israele e il resto dell'umanità”*¹³⁹. Allora contro chi potrebbe scagliarsi la vendetta di Dio se tutti fanno parte del popolo eletto?

Dare a Dio qualsiasi intenzione è l'ipocrisia religiosa più grande.

Questo non è il semplice problema dello svilimento di un termine in conseguenza del suo abuso, ma è un fraintendimento o una leggerezza molto radicata e per cui sono stati versati fiumi di sangue: “Attenzione, uomini e donne d'Europa, il ventaglio (Dio) non è un' oggetto da conservare nelle chiese come fosse un' ornamento. Come agitando il ventaglio si genera vento, così, quando usando Dio non se ne lascia neppure una traccia, allora, per la prima volta, si origina il vento della fede.

Persone allevate nella cultura teista come siamo noi, possono trovare brutale, al limite del blasfemo questo monito. Tuttavia, esso esprime proprio che cosa intendiamo con 'fare zazen' ”¹⁴⁰.

Questa citazione esprime molto bene il perché intendiamo tacere a proposito delle questioni ultime.

¹³⁹ Tratto dal sito. Dimitalia.com

¹⁴⁰ Mauricio Yushin Marassi. *Intelligenza volse a settentrione – Umorismo e meditazioni buddiste*, prefazione di Enzo Bianchi. Marietti i Rombi. Genova 2002. pag 76.

3.3.4. Una piccola riflessione

Quando lo spirito è sereno il fiume dei pensieri scorre
quieto...

Quando il cuore tace il rumore assorda...

Se la mente allenta il controllo, l'espressione è
rappresentazione del profondo...

In questo codice, in cui l'ordine delle parole più o meno
dischiude al senso,

in cui comunque avviene un'alchimia che mai perfettamente
raggiunge l'obbiettivo...

tento anche io di liberare ed sperimentare il mio piccolo
frammento di verità...

che si relaziona col foglio che per me è il mondo...

nell'ora tarda della notte, quando la mente stanca allenta la
presa...

con più facilità apro le mani del pensiero.

Parafrasando l' *Etsi deus non daretur* di Bonhoeffer, io potrei ragionevolmente
dire che, nello *zazen*, sia un "come se l'io non fosse".

Nel primo caso, si chiede di non basare le proprie azioni in relazione a un Dio
trascendente, che in qualche modo sarebbe giudice delle mie azioni e dei miei meriti,
e nel secondo invece di non ritenere (o prendere coscienza) l'io un presupposto

immutabile, tentando nello stesso istante di sperimentare la possibilità di staccarsi da esso.

La differenza dei due approcci è proprio nel punto di partenza, nel metodo attraverso cui ciò dovrebbe avvenire, ma entrambi vogliono svincolare il mio agire dall'artificialità e ipocrisia.

Punti di partenza certo diversi, ma con lo scopo di emanciparci. Dalla nostra idea di Dio, o dalla nostra idea di Io e Mio.

Operazione di allontanamento direi quasi disumana, nel senso che umano è culturale, per alcuni (più o meno consciamente) rapportarsi a Dio è una necessità, per altri rapportarsi alle proprie idee (ad IO) in maniera forte (dogmatica) è altrettanto necessario. Quindi entrambe queste operazioni sono in una certa misura una violenza. Perché puntano a minare i presupposti del nostro (quieto) vivere. Rendono problematica e incerta una rotta che sembrava (o no) ben tracciata, e che anche nella sua difficoltà(se insoddisfacente) era comunque rassicurante.

Ma questo sforzo, questo salto, è dichiarato da alcuni imprescindibile, affinché si sia maturi, affinché si sia effettivamente convertiti a se stessi (alla propria religione, alla propria scelta di vita, alla vita reale).

Scrutare questo abisso è scrutare i limiti della propria tradizione, di tutte le tradizioni, per poi tornarvi a dimorare(magari), ma questa volta come per la prima volta, come dopo aver ricevuto un' iniziazione (morire al vecchio e rinascere al nuovo) ed essere così "nati due volte".

Chi non perde la propria vita (e chissà quante volte bisogna perderla) non la trova. Io ho quel che ho donato(e tutto ciò che non è donato è perduto-detto indiano).

Allora se dono la mia vita (ovvero tutto), da quella stessa donazione io la riceverò. Avrò nella stessa misura in cui ho donato.

In realtà il problema centrale è cosa questo "Io" sia, cosa esso rappresenti. Cosa effettivamente rappresenti questo atto del donare, donare cosa? Il concetto di identità è strettamente legato ad esso. Durante la pratica in un certo modo riposo dal

dovere identificarmi, cade la mia condizione che è data dalla società, sono io indipendentemente da questo, sopra questo, e prima di questo. La pratica è alla fine e all'inizio di questo problema.

Nel buddismo chiarire cosa Io sia, è particolarmente importante proprio perché è: “da un modo errato e illusorio di intendere l'io e il rapporto con la realtà e con le cose che si origina la sofferenza che permea l'esperienza dell'esistere”.¹⁴¹

Ma cos'è questo io che sono? :”scrive Dogen nel 1233: “imparare [studiare, conoscere] la via di Buddha è imparare(conoscere, studiare) sé stessi (jiko)”. Che cos'è questo io, questo se, questo jiko da imparare? Il buddismo non è forse la religione del non io, del non sé, anatta, anatman, muga...Perché allora si deve imparare qualcosa che non è? Ma poi, cosa vuol dire “non io”? Come posso “io” dire che io non sono? Io sono l'io che non sono?

Innegabilmente io sono io..... io identifico me stesso nelle particolarità del mio esserci: e così facendo mi trovo e mi perdo. Mi trovo perché mi riconosco identificandomi, mi perdo perché riconoscendomi scordo l'identità fondamentale. Imparare se stesso, prosegue Dogen, è dimenticare se stesso”—Dimenticarsi è smettere di immaginarsi in un modo particolare, perché l'io è solo un volto sfuggente. -- .Anatta, muga, parla di un'identità incondizionata: l'io che non è, in quanto non è un'ente, non si esaurisce in nessuna delle sue infinite identificazioni: il volto originario che non è né la somma né la sottrazione dei volti..... Non io è l'indicazione a non far collimare idealmente identità e identificazione: a non fare di un'identificazione specifica la propria identità tout-court, a non cercare di identificarsi in una identità ideale.....Non io non vuol dire che io non sono i mille volti delle mie identificazioni, più o meno fittizie: vuol dire che nessuna di esse esaurisce la profondità, l'attualità e le possibilità dell'”io sono”. Qui si situa

¹⁴¹ Mauricio Yushin Marassi, Giuseppe Jiso Forzani. *E se un Dio non ci venisse a salvare? Il buddismo in sei conversazioni*. Prefazione di Luigi Alfieri. Marietti, Genova 2003.cit pag. 106.

l'importanza fondamentale del dialogo: il dialogo primario, quello da cui discendono tutti gli altri dialoghi, è quello fra le diverse identificazioni di me stesso fra loro e con l'idea di un'identità incondizionata (non io) che le anima..."Dimenticare se stesso è riconoscersi nelle diecimila forme, nei diecimila volti".... Qui inizia e prende forma ciò che nel buddismo occidentale viene chiamato, con molta approssimazione "pratica: termine riduttivo e agglutinante che dovrebbe tradurre svariate parole (pratipatti, adhyacara, prayoga, yogacara...) che la raffinatezza espressiva indiana ci ha tramandato e che indicano, con ricchezza di sfumature, l'applicazione e l'ottenimento, il dar inizio e il realizzare, l'impegno e la comprensione, il passo e la meta..... Se mi riconosco nei diecimila volti del mio volto, riconosco io anche nei diecimila volti di tu"¹⁴².

Questo io, nel giapponese è dato dal termine Jiko¹⁴³, Uchiyama in una sua intervista dice: "Jiko è qualcosa che ognuno di noi vive andando fino al fondo di sé[...] È la realtà più universale che esiste, incurante in quale parte del pianeta terra viviamo, o in qual epoca."¹⁴⁴

Egli considera questa nozione come la chiave di lettura a partire dal quale rileggere i testi sacri. Più avanti nello stesso testo Uchiyama esprime la sua idea di quello che può rappresentare in termini cristiani il concetto buddista di Jiko: "questo sé più grande o identità universale è, in termini cristiani, il regno di Dio".¹⁴⁵

Alla luce di questo egli sintetizza la chiave di lettura nel leggere il vangelo o i testi buddisti con due affermazioni: "così come nelle parole di Cristo: il Regno di Dio è alla portata di mano; e inoltre: il Regno di Dio è in mezzo a voi. Nel Buddismo ciò è riassunto con le parole: Prendi rifugio nel tuo sé, prendi rifugio nel Dharma, prendi rifugio in nient'altro".¹⁴⁶

¹⁴² Giuseppe Jiso Forzani, *Identità e dialogo*.in La stella del mattino n 2 2007.pag 10 e 11 e 12.

¹⁴³ Per approfondire la questione . Mauricio Yushin Marassi, Giuseppe Jiso Forzani. *E se un Dio non ci venisse a salvare? Il buddismo in sei conversazioni*. Prefazione di Luigi Alfieri. Marietti, Genova 2003. pag 113.

¹⁴⁴ Kosho Uchiyama Roshi. Intervista con Tom Wright, In La stella del Mattino, opuscolo bimestrale di collegamento interno della comunità Vangelo e Zen. N3 del 1998 pag 30.

¹⁴⁵ Ibidem.

¹⁴⁶ Ibidem.

3.4. Il Monaco

Per “monacos” si intende: *“la persona che aspira a raggiungere il fine ultimo della vita con tutto il proprio essere, rinunciando a tutto quello che non è necessario, vale a dire concentrandosi su questo solo ed unico scopo. Proprio questa univocità, o piuttosto l’esclusività del fine che scarta tutti i fini subordinati, anche legittimi, distingue la via monastica da qualsiasi altro sforzo spirituale verso la perfezione o la salvezza. Il monaco è, come minimo, nello stato di mumksutva, o desiderio di essere liberato, ed è così concentrato solo su questo, che rinuncia ai frutti delle sue azioni, avendo distinto il reale dall’irreale, e per questo è pronto ad intraprendere la prassi necessaria. Se si suppone, in un certo senso, che ognuno lotti per il fine ultimo della vita, il monaco è radicale ed esclusivo in questa ricerca...”*¹⁴⁷

Il dizionario etimologico Giacomo Devoto riporta: monaco, dal lat .crist. *monàcus* che è dal gr. *monakhòs*, deriv. di *mònos* ‘solo’. (in altri testi anche “Unico”)

“La parola esprime un progetto di vita semplice, unificata, tanto per l’astensione dal matrimonio e l’allontanamento dalla società, che per una consacrazione totale a Dio che è Uno.¹⁴⁸” Quest’ultima definizione si riferisce ovviamente al monachesimo cristiano, ma andiamo per ordine.

¹⁴⁷ Raimon Panikkar *La sfida di scoprirsi monaco*- Cittadella Editrice, Assisi 1998.pag ...

¹⁴⁸Tratto,dal,sito,del,monastero,di,Fontavellana-

http://www.fonteavellana.it/it/home/ospitalita/pagina_aperta/2005/aprile.html

Il fenomeno del monachesimo è presente da oriente a occidente in varie forme.

Ad occidente già prima del cristianesimo, troviamo il monachesimo di Qumran e la comunità dei terapeuti, gli Esseni, che si isolano per studiare la Bibbia e organizzati come delle vere comunità monastiche: “è un popolo unico nel suo genere e ammirevole nel mondo intero più di tutti gli altri: non ha donne, ha rinunciato interamente all’ amore, è senza denaro, amico delle palme... un popolo che ha scelto il celibato come stile di vita, come afferma Plinio e come testimoniano anche Filone e Giuseppe Flavio, anche se, come riferisce quest’ultimo, vi erano alcuni gruppi di Esseni che praticavano il matrimonio”¹⁴⁹.

Ad oriente troviamo un esempio analogo nell’induismo, nel jainismo e nel buddismo.

Quest’ultimo particolarmente, sulle orme del suo fondatore, nasce proprio come movimento squisitamente monastico: “Fin dagli inizi della tradizione, la vita dei monaci unì due modalità: quella eremitica, l’errare solitari, e quella cenobitica, in comunità stabili. Il vinaya presenta un quadro ideale in cui il monaco seguiva entrambe queste modalità, viaggiando in inverno e fermandosi con gli altri monaci durante la stagione delle piogge”¹⁵⁰.

La forma anacoretica e cenobitica è presente in entrambe le tradizioni fin dalle origini. Nel cristianesimo la tipologia del cenobitismo è appena posteriore ad Antonio, ispiratore del movimento anacoretico e del monachesimo cristiano in generale. Ed è infatti Pacomio colui che redige la prima legislazione monastica.

La differenza tra i monachesimi buddista e cristiano è ovviamente legato alle caratteristiche stesse della formulazione della propria fede.

Ma al di là delle differenze dottrinali, al di là della forma che il suo “ritiro dal mondo “ assume, la cosa che sopra ogni altra identifica tutti i monachesimi e quindi li

¹⁴⁹ Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio*, ed Paoline 1995. Milano.pag 17.riguardo la questione celibato, Vedi anche nota 19 pag 18 “ essi non condannano il matrimonio” e “ esiste un altro gruppo...ma ne dissentono sulla questione del matrimonio”

¹⁵⁰ Richard H. Robinson, Willard L. Johnson, *La religione buddista*, Ubaldini Roma 1998.Cit Pag 95.

unisce, è la ricerca e il fondo della sua norma: “Il monaco è il non conformista....Il monaco è stato visto, attraverso i tempi, come il solo che veleggia contro il vento che tutto spinge, alla ricerca della semplicità della sorgente. Il monaco è colui che tenta di nuotare controcorrente, risalendo le acque verso l’origine che si ritiene essere semplice. Dio è semplice. Brahama è massima semplicità. Il monaco crede che l’assoluto sia semplice e che il fine della sua vita sia la conquista di quella stessa semplicità.”¹⁵¹

Questa semplificazione è in un certo senso liberarsi dalle apparenze, dai pesi e dalle complicazioni.

Egli non conosce, come ogni onesto ricercatore, dove lo condurrà tale impresa.

Quindi deve costantemente rimanere aperto, a disposizione, e questo atteggiamento lo spinge facilmente a trascendere le diverse espressioni culturali.

È chiaro, non può che incarnarsi in una di esse, altrimenti non sarebbe, ma quel vincolo tutto sommato è formale, quantomeno non è invalicabile (o almeno così sembra essere avvertito), ad esempio: “...sono convinto che l’essere monaco deve prendere una forma, anche se a volte faccio fatica ad identificarmi sia nella dizione buddista che in quella cristiana , perché faccio fatica a ricavarmi un limite; tuttavia credo che sia necessario , non per una questione di identità personale, ma per un gioco delle parti. [...] Lo zen propone questo cammino in un particolare modo; però è importante capire che si tratta di un cammino monastico (nel senso etimologico del termine), dove ciascuno verifica la propria unicità e la propria solitudine, e questa unicità è la porta per la comunicazione con tutti gli altri , la porta che conduce al risveglio in cui ognuno sperimenta la sua vita come forma della vita universale. [...] In questo senso, dice il buddismo, il monaco non è tale perché ha preso i voti da monaco. Io ho coniato il termine “solità” che è una solitudine solare, vissuta in positivo. In questo senso siamo tutti monaci ; poi ognuno vive questa condizione secondo i suoi talenti , secondo le circostanze che gli vengono date. C’è gente che si

¹⁵¹ Raimon Panikkar *La sfida di scoprirsi monaco*- Cittadella Editrice, Assisi 1998. Cit a pag 50.

rifugia nell'erebo per sfuggire al mondo, e c'è chi lo fa per entrare in comunicazione col mondo.”¹⁵²

In un certo senso il monaco si trova fuori del confine della città, in un particolare (e riconosciuto) status. È al limite della società, e questa sua ambivalenza è stata differentemente letta nel corso della storia e dei contesti geografico-culturali per cui : “Il monachesimo è stato esaltato come la vita divina sulla terra e il monaco considerato come il jivanmukta e l'essere illuminato; ma è anche stato bistrattato come vulgus pecus(mandria di bestiame), il novum inadiumque monstrum (nuova e inaudita mostruosità), l'ipocrita e l'alieno per eccellenza.”¹⁵³

Padre Thomas Merton parla di monachesimo come di “un problema e uno scandalo”¹⁵⁴

Il monaco è al limite, è di scandalo, proprio perché rompe nel suo stesso modo di vivere gli schemi dominanti(quantomeno il tipo di ricerca che svolge lo dovrebbe spingere in quella direzione) e questo lo rende in un certo senso scomodo o addirittura pericoloso (per lo status Quo), perché la prassi interiore che ha intrapreso dovrebbe portarlo a quella libertà interiore che è liberazione anche dai riti, dalle regole, dalle strutture: “...niente, niente, niente, niente, niente. E sul monte niente. E per di qua non c'è più sentiero- visto che per il giusto non c'è legge”.¹⁵⁵

L'uomo abbraccia la scelta monastica: “non mediante un processo di riflessione(sulla morte, sulla caducità delle cose, ecc) o semplicemente per desiderio (di Dio, della perfezione umana, del cielo, del nirvana) ma come il risultato di una esigenza, come frutto di una esperienza che alla fin fine lo porta a mutare e, in ultima analisi, a rompere qualcosa nella sua vita (conversio, metanoia, ihamutrarthapala bhoga-viragh) per amore di quella “cosa” che abbraccia o trascende tutto (la perla, brahman, la pace, sàma, moksa, la liberazione, Dio, satori, illuminazione..) [...] non

¹⁵² Giuseppe Jiso Forzani, La compassione Buddita, appunti di un incontro tenuto.....

¹⁵³ Raimon Panikkar *La sfida di scoprirsi monaco-* Cittadella Editrice, Assisi 1998. Cit a pag 47

¹⁵⁴ Ivi.

¹⁵⁵ San Giovanni della Croce, *Salita al monte Carmelo*, cit. in Raimon Panikkar , *Il silenzio del Buddha, un A-teismo religioso*. Oscarmondadori, Milano 2006. pag 68.

si diventa monaco per fare qualcosa o per ottenere qualcosa, ma per essere (tutto, se stesso, l'essere supremo, nulla..)”.¹⁵⁶

Ecco allora che nella sua ricerca in cui tutto viene sacrificato, capiamo cosa lo rendere un abbattitore di limiti e di schemi. La figura monacale diviene in questo senso una tipologia umana trasversale alle culture e alle religioni, particolare e universale ad un tempo.

3.4.2. Il Monaco come Archetipo Universale

“La nostra tesi sostiene che il monaco è l'espressione di un archetipo che a sua volta è una dimensione costitutiva della vita umana. Questo archetipo è una qualità unica di ciascuna persona, che richiede e al medesimo tempo rifiuta, l'istituzionalizzazione. Tale credenza è sempre stata una credenza implicita della tradizione.

I grandi monaci hanno sempre provato disagio quando il monaco diviene una figura ben accettata nel mondo e riceve la benedizione della società.....

Allora, per essere espliciti: è il monaco un archetipo universale, vale a dire un modello universale per la vita umana? No. Il monaco è solo un modo di realizzare un archetipo universale.

Eppure è entro e attraverso questa via (monastica) che noi possiamo accedere all'archetipo universale”¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Ivi pag 20.

¹⁵⁷ Raimon Panikkar, *La sfida di scoprirsi monaco*, Cittadella Editrice, Assisi 1998, pag. 16.

I monaci sono testimonianza di una dimensione umana, di una necessità presente in ognuno, ma alla quale viene data precedenza assoluta rispetto tutte le altre. Questa ricerca valica sicuramente i limiti del monachesimo, ma ciò non toglie che esso ne sia la forma più scarna ed essenziale.

Credo sia dirimente, in questo caso, specificare in che accezione Panikkar utilizzi il concetto di archetipo: “Penso che un archetipo sia un paradigma che diviene con naturalezza il centro del mito nel quale viviamo...l’archetipo per me rappresenta letteralmente un tipo fondamentale (arche-typus), che significa una costituente basilare o una caratteristica, relativamente durevole nel nostro caso, della vita umana. È usato come il contrario di un’apparizione passeggera (phainomenon) [...] prendo da Jung non tanto la nozione che l’archetipo si trovi seppellito nell’inconscio collettivo umano, ma che sia una dynamis (forza, potenza) che da una parte dirige e dall’altra attrae gli ideali e la prassi umani”¹⁵⁸.

La questione allora è che esiste questo modello, questo sentire, questo approccio alla vita, riscontrabile in ogni “possibilità di essere umano”, e che può dirsi religioso, sacro, vero, autentico, insomma denotato dai più diversi aggettivi, che fondamentalmente caratterizzano una norma di vita che vuole essere armoniosa e non specialistica, essenziale ma non per questo povera, di continuo approfondimento di sé nell’armonia con gli altri. Insomma, l’uomo che cerca di essere uomo (che è la grande meta, come dicevano i Greci, dell’arte del vivere).

Allora, se tale tensione è una dimensione umana costitutiva, è un’ “aspirazione ontologica”¹⁵⁹ dell’essere umano a voler riparare lo strappo tra sé e l’universo con una

¹⁵⁸ Ivi, pag. 42.

¹⁵⁹ Ivi, pag. 16, parentesi mia.

prassi più o meno intensa, proprio questo ci porta a dire che non vi è differenza ontologica tra il monaco e qualsiasi altro uomo.

È però giusto dire che questa tensione costitutiva non è presente in tutti nella stessa misura o con la stessa chiarezza, per cui: “ci sono persone che attualizzano le loro potenzialità sopite e altre che non lo fanno, persone che raggiungono un alto grado di umanità e altre invece che non mutano”¹⁶⁰.

Questa dimensione esistenziale umana è universalmente radicata in ogni “possibilità di essere umano”. E anche se per qualche motivo (intrinseco o estrinseco) non viene resa operante, rimane pur sempre presente in potenza (natura buddica, essere figli di Dio, ecc.).

È questa “aspirazione ontologica dell’essere umano” ad essere universale. A prescindere dall’incarnarsi o meno nella scelta di ritirarsi dal mondo o di essere celibi. Insomma, nessuno è escluso a priori dalla possibilità di salvarsi.

Concludo con quello che Panikkar considera essere il nuovo monaco: “il nuovo monaco è inoltre rappresentato da tutti coloro che non si sognano nemmeno di entrare in strutture tradizionali, ma che, nonostante questo, sono attratti da una vita che potrebbe essere ben definita monastica [...] il nuovo monaco è un ideale, un’aspirazione che vive nelle menti e nel cuore della nostra generazione [...] analogamente, spesso troverete il nuovo monaco che vive nei vecchi conventi[...] il suo nome è legione, il suo soprannome è ‘ insoddisfazione dello status Quo ’; ma le sue origini sono così misteriose come le sorgenti delle acque che zampillano da un declivio perché è piovuto, ed è piovuto forte su tutta la terra, e le nubi sono ancora minacciose sopra di noi”¹⁶¹.

¹⁶⁰ Ibidem.

¹⁶¹ Raimon Panikkar *La sfida di scoprirsi monaco*- Cittadella Editrice, Assisi 1998.pag 48

Conclusioni

La prima cosa che riporto e che in realtà è anche il motivo per cui sono partito, è tutto sommato una cosa scontatissima, ovvero che qualunque religione ha senso solo se parla con la mia vita vissuta ora, in questo momento.

Se un rito non parla di me, a me, esso è puro e vuoto formalismo, e lo stesso per ogni cosa che riguarda quello che cade sotto la sfera del religioso.

Solo se mi ci confronto ha senso, solo in questo ed unico caso.

Lo studio storico e accademico naturalmente non sono né superflui né secondari, ma da soli, senza un confronto serrato con il dettato religioso, sono assolutamente privi di aiuto nella ricerca di senso che l'uomo percorre.

Perché, sì, la ricerca del senso è una categoria peculiarmente religiosa.

Se l'uomo non ricerca il senso della propria vita, non ha le basi per affrontare qualsiasi tipo di discorso. E qualsiasi discorso uno tenterà di sostenere senza avere le basi del senso della sua vita, sarà privo di mordente.

Questa ricerca di senso si mescola con sentimenti quali l'amore e la paura, torce le viscere e fa mancare la terra sotto i piedi, ma adagiarsi nelle familiari e calde sicurezze del nostro materno ventre culturale può essere una morte anzitempo.

E se si è sentito il richiamo, non si può rifiutarlo senza sentire sulle spalle, magari non subito, il peso della rinuncia ad affrontare il vero drago.

Strappare occhi, o guadagnare il midollo, non è cosa di un anno, né di dieci. Probabilmente di una vita...

Mi piace pensare che Dogen, al ritorno dalla Cina, a chi gli chiese cosa avesse riportato, rispondesse: nulla.

Anche se il paragone è veramente eccessivo, in questo caso, mi sento anche io di dire che sono tornato a mani vuote, o meno prosaicamente, alleggerito un po' di quel fardello che mi appesantiva nella mia personale ricerca di senso.

Ho perso velleità, ho guadagnato chiarezza, soprattutto rispetto alla direzione (ancora incerta) del mio pellegrinaggio umano.

BIBLIOGRAFIA

Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio*, ed Paoline. Milano 1995.

Battistutta Federico, introduzione, *La stella del mattino* n 1 anno 2005.

Buber Martin, I racconti dei Hassidim, traduzione di Gabriella Bemporad, 1992 Ugo Guanda Editore spa, Parma, prima ristampa gennaio 2002.

Dizionario interattivo Garzanti 2004.

Eihei Doghen, *Divenire l'Essere*, a.c. de Comunità Vangelo e Zen, EDB ,Bologna 1997 [tit.or.: *Shobogenzo Genjokoan*]

Eihei Doghen, *Il cammino religioso-Bendowa*, a c. de La stella del mattino, Marietti, Genova 1992

Eihei Doghen, *La cucina scuola della via*, a.c. de Comunità vangelo e zen, EDB Bologna 1998 [tit.or. : Eihei Shingi-Tenzo Kyokun].

Gandhi, *Il mio credo, il mio pensiero*, newton grandi tascabili economici 1967 prima ed, 1992 Newton Company. Pag. 236.

Giuseppe Jiso Forzani , “*Fiorisce la Rosa senza un perché*”, *cosa viene a fare lo Zen in Occidente?* Quaderni di Dialoghi-n4.

Giuseppe Jiso Forzani, *I fiori del Vuoto – Introduzione alla Filosofia giapponese*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

Giuseppe Jiso Forzani, *Eihei Dogen – Il Profeta dello Zen*, EDB, Bologna 1997.

Giuseppe Jiso Forzani, *Identità e dialogo*.in *La stella del mattino* n 2 2007.

Giuseppe Jiso Forzani, *A, non-A e le tre scimmiette: lo straordinario viaggio di Dia e Logos nelle terre dell'alba e del tramonto. Piccolo zibaldone di pensieri in dialogo*. in “*La Stella del Mattino*”, n. 3 del 2005.

Giuseppe Jisō Forzani, , *Zenki – Il funzionamento integrale – Eihei Dogen*, in “*La stella del mattino*”, n. 4, 2004.

Umberto Galimberti. *È possibile un dialogo tra le religioni? e questo dialogo può sostituirsi alla politica che non è capace di conciliare i conflitti nel mondo?* In “*La Repubblica delle Donne*”, mensile de ‘*La Repubblica*’, novembre 2007.

La stella del Mattino- laboratorio per il dialogo religioso. Rivista trimestrale. Dal n1 del Gennaio 2002 al n 4 di Ottobre 2007.

La stella del Mattino- laboratorio per il dialogo religioso. Rivista trimestrale. Supplemento a cura di Mauricio Yushin Marassi. N 1 del 2005.

Mauricio Yushin Marassi. *Il buddismo Mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le Culture, L'india e cenni sul Tibet*, Marietti, Genova-Milano 2006.

Mauricio Yushin Marassi. *Intelligenza volse a settentrione – Umorismo e meditazioni buddiste*, prefazione di Enzo Bianchi. Marietti i Rombi. Genova 2002.

Mauricio Yushin Marassi, *La Via Maestra (La trasmissione di una tradizione autentica nel paradigma del buddismo Zen)*, Marietti, Genova 2005.

Mauricio Yushin Marassi Giuseppe Jiso Forzani. *E se un Dio non ci venisse a salvare? Il buddismo in sei conversazioni*. Prefazione di Luigi Alfieri. Marietti, Genova 2003.

Luciano Mazzocchi Annamaria Tallarico, *Il Vangelo e lo Zen, dialogo come cammino religioso*, EDB, Bologna 2004

Luciano Mazzocchi, “*Il vangelo secondo Giovanni e lo Zen*”, meditazioni sull’essere volume primo, ed. EDB , Bologna 1999.

Luciano Mazzocchi, “*Il vangelo secondo Giovanni e lo Zen*”, meditazioni sull’essere volume secondo. Con la collaborazione di Jiso Giuseppe Forzani, prologo di Raimon Panikkar. ed. EDB , Bologna 2001.

Luciano Mazzocchi, Giuseppe Jisō Forzani, Annamaria Tallarico, *Il Vangelo secondo Matteo e lo zen*, vol. I Edizioni Dehoniane, Bologna 2002.

John G. Neihardt, *Alce Nero parla*, Adelphi, Milano 1968, pag. 210.

F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 2002.

Raimon Panikkar, *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, trad. di Giuseppe Jiso Forzani, ed. it. a cura di Milena Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2001.

Raimon Panikkar “ *Il dialogo intrareligioso*” , Cittadella Editrice, Assisi 2 ed., 2001.

Raimon Panikkar, *Pace e Disarmo culturale*, Ed. Rizzoli 2003, trad. da Milena Carrara Pavan.

Raimon Panikkar “*Il senso del Mito*”. Art. de *La Stella del mattino* n2 e n3 del 2004

Raimon Panikkar “ *Religione o Cultura. Come l'occidente è caduto nella trappola del dualismo*” .Art. tratto da internet.

Raimon Panikkar *La sfida di scoprirsi monaco (Titolo originale- The Monk as Universal Archetype)* - Cittadella Editrice, Assisi 1998.

Raimon Panikkar , *Il silenzio del Buddha, un A-teismo religioso*. Oscarmondadori, Milano 2006.

Raimon Panikkar. *Lo spirito della parola*. La stella del mattino n°3 2007.

Richard H. Robinson, Willard L. Johnson, *La religione buddista*, Ubaldini Roma 1998.

Kosho Uchiama, *La realtà della vita, zazen in pratica*, a.c. di G.J. Forzani EDB, Bologna 1993.

Vita di Milarepa, i suoi delitti, le sue prove, la sua liberazione. A cura di Jacques Bacot. IV edizione Gli Adelphi: aprile 2001.

Zolla Elemire, *Il Sincretismo*, Guida Editori, Napoli 1986.

SITOGRAFIA

http://it.wikipedia.org/wiki/Uchiyama_K%C5%8Dsh%C5%8D

<http://www.gianfrancobertagni.it/autori/raimonpanikkar.htm>

Pagina raccolta articoli Raimon Panikkar.

<http://it.wikipedia.org/wiki/Antajji>

http://it.wikipedia.org/wiki/Sawaki_K%C5%8Dd%C5%8D

http://it.wikipedia.org/wiki/Watanabe_K%C5%8Dh%C5%8D

http://it.wikipedia.org/wiki/Raimon_Panikkar

http://www.battiato.it/media/bitte_keine_reclame/lato_est_pannikkar.htm

<http://www.lastelladelmattino.org/rivista/la-stella-del-mattino/>

http://it.wikiquote.org/wiki/Mahatma_Gandhi

<http://www.gianlucamagi.it>

<http://antaiji.dogen-zen.de/ita/andich.shtml>

<http://www.dimitalia.com>

http://www.fonteavellana.it/it/home/ospitalita/pagina_aperta/2005/aprile.html

Appendice Biografica

GIUSEPPE JISO FORZANI (Genova 1949) ha studiato filosofia all'università di Genova e ha vissuto dal 1979 al 1987 in un monastero in Giappone. Monaco Buddista dello Zen, opera nell'ambito della comunità religiosa «Stella del Mattino» di Lodi e tiene corsi di dialogo interculturale presso l'università di Urbino.

LUCIANO MAZZOCCHI, nato a Pianello val Tidone (Piacenza)1939, dopo gli studi teologici nel seminario diocesano di Parme, è entrato nella congregazione dei Missionari Saveriani, dove nel 1962 viene ordinato sacerdote.

Inviato missionario in Giappone nel 1963, vi rimane fino al 1982, quando rientra in Italia per dedicarsi alla formazione dei giovani missionari nelle chiese locali., in particolare a Mazzara del Vallo(Tr). Nel 1994 con Giuseppe Jiso Forzani, monaco e missionario dello Zen, a Galgagnano (Lodi) da inizio alla «Stella del Mattino», laboratorio di dialogo tra Vangelo e Zen. Dall'ottobre 2005 ha assunto la responsabilità della cappellania cattolica per la comunità giapponese residente nella diocesi di Milano.

MAURICIO YUSHIN MARASSI, ordinato nel 1980 nel monastero giapponese di Antaiji, è testimone missionario del Buddismo Zen della scuola Soto. Partecipa, dalla fondazione, alla Comunità Stella del Mattino. Insegna nei moduli di Buddismo e Religioni dell'Estremo Oriente presso l'università "Carlo Bo" di Urbino.

RAIMON PAIKKAR Nato nel 1918 a Barcellona da madre spagnola e cattolica e da padre indiano indù, è partecipe di una pluralità di tradizioni, indiana ed europea, hindù e cristiana, scientifica ed umanistica.

Raimon Panikkar ha compiuto i suoi studi universitari a Barcellona, a Bonn e a Madrid conseguendo il dottorato in filosofia nel 1946 e in chimica nel 1958; successivamente nel 1961 ha completato i suoi studi in teologia presso l'Università Lateranense di Roma.

Ordinato sacerdote cattolico nel 1946, ha lasciato l'Europa per l'India nel 1954, dove è stato ricercatore nelle università di Mysore e Varanasi. Ha insegnato poi cultura, religioni e filosofia dell'India in qualità di inviato speciale dal governo indiano in diverse università dell'America Latina.

Tra il 1960 e il 1963 ha vissuto a Roma, e ha insegnato come libero docente di Filosofia della Religione presso l'università La Sapienza. Tornato in India nel 1966 e chiamato ad Harvard in qualità di *Visiting Professor*, ha alternato per tutto il periodo dal 1966 al 1987 la sua docenza negli USA per un semestre con la sua ricerca in India.

Dal 1972 è stato professore di *Religious Studies* all'Università di California (S. Barbara) di cui è divenuto emerito dal 1987.

Ha pubblicato più di una cinquantina di libri in diverse lingue e centinaia di articoli sulla filosofia delle religioni, la teologia, la filosofia della scienza, la metafisica, l'indologia e il dialogo tra culture e religioni. Membro dell'Istituto Internazionale di Filosofia (Parigi), del Tribunale permanente dei popoli (Roma) e della Commissione dell'UNESCO per il dialogo interculturale, è presidente di varie organizzazioni non governative e membro di comitati scientifici di numerose pubblicazioni accademiche, di alcune delle quali è stato anche fondatore.

È stato *Visiting Professor* in diverse università, in ogni angolo del mondo, ed ha tenuto conferenze in ciascuno dei cinque continenti (fra cui le rinomate Gifford Lectures nel 1988-89 su Trinity and Atheism).

Gli sono stati attribuiti riconoscimenti a livello internazionale fra cui il *dottorato honoris causa* presso le Università di Illes Balears (Spagna) e di Tübingen (Germania) e vari premi che vanno dal *Premio Menéndez Pelayo de Humanidades*

per il libro *El concepto de naturaleza* a Madrid nel 1946 al *Premio Nonino 2001 a un maestro del nostro tempo* in Italia.

Nel 2005 ha ricevuto, dalla Facoltà di Sociologia de l'[Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo"](#), la laurea ad honorem in *Antropologia ed epistemologia delle religioni*. Dal 1982 vive sulle montagne della Catalogna (Tavertet), dove continua la sua esperienza contemplativa e l'attività culturale. Qui ha fondato e presiede un centro di studi interculturale chiamato Vivarium.¹⁶²

SAWAKI KODO (澤木興道) rōshi ^{III} ([16 giugno 1880](#) – [Antaiji, 21 dicembre 1965](#)) è stato un monaco giapponese della corrente del buddismo zen.

Ultimo di sette fratelli, di cui tre deceduti nell'infanzia, ricevette dai genitori il nome di *Saikichi*. Il padre, Sōtaro, si guadagnava da vivere riparando [risciò](#). All'età di quattro anni rimase orfano di madre. Tre anni dopo anche suo padre morì. Accolto nella casa di uno zio, non vi rimase che pochi mesi: anche lo zio morì poco dopo averlo accolto. Fu allora adottato da Bunkichi Sawaki, di cui prese il cognome, un giocatore d'azzardo professionista che svolgeva varie attività illegali. La sua casa era in un vicolo del quartiere delle prostitute ed utilizzava il piccolo Saikichi come vedetta per non essere sorpreso dalla polizia. Nel 1892 ottiene la licenza elementare. Nel 1896 viene accolto nel monastero Eiheiji in cui si reca con il desiderio di divenire monaco buddista. Nel 1897 fu ordinato dal rev. [Sawada Kōhō](#), abate di Sōshinji, ad [Amakusa](#) nel Giappone meridionale, e ricevette il nome Kōdō. Per due anni praticò e studiò con il maestro Sawada. Nel 1899 si sposta a Kyōto e vi risiede un anno facendo [zazen](#) con il rev. Fueoka Ryōun.

Nel [1900](#) viene chiamato alle armi ed in seguito mandato a combattere sul fronte Russo-Giapponese. Viene decorato per il suo coraggio con le più alte onorificenze. Ferito gravemente (ebbe il collo trapassato da un colpo di fucile), nel 1904 rientra convalescente in Giappone ma invece di cure trova una situazione drammatica:

¹⁶² Tratta dal sito http://www.battiato.it/media/bitte_keine_reclame/lato_est_pannikkar.htm

tornato alla casa dei Sawaki, sua madre adottiva, già prostituta alcolizzata, è completamente uscita di senno, e vive legata ad un letto. Il padre adottivo, malato ed in miseria, lo aggredisce pretendendo da lui del denaro. L'anno successivo viene nuovamente inviato in Cina, ancora in fanteria, dove rimane sul fronte sino alla fine della guerra. Nel 1906 torna in Giappone.

Nel 1908 inizia lo studio della filosofia Yogācāra sotto la guida del rev. Saeki Jōin, nel monastero Hōryūji, presso Nara. Risiede in quel tempio sino al 1912, anno in cui diviene *tanto*, istruttore dei monaci, nel monastero Yōsenji, nella città di Matsusaka, nella prefettura di Mie. Nel 1913 incontra [Oka Sōtan](#) rōshi, abate di Daijiji poi, per tre anni, vive solo, dedicando tutto il suo tempo unicamente allo [zazen](#) ed alla questua nel piccolo tempio di [Nara](#) chiamato Jōfukuji.

Nel 1916, chiamato da Sōtan rōshi, si stabilisce nel monastero Daijiji con il ruolo di *kōshi*, espositore della dottrina. Comincia ad essere famoso, molti studenti delle scuole superiori si siedono e studiano con lui. Trascorsi sei anni, alla morte di Oka Sōtan rōshi, dopo un breve periodo in cui vive, da solo, in un piccolo tempio, comincia a viaggiare per tutto il Giappone tenendo conferenze ed organizzando ritiri nei quali lo zazen veniva praticato per l'intera giornata e per più giorni consecutivi. Il suo peregrinare, da lui stesso definito *idō sorin*, il monastero itinerante, durerà quarant'anni, guadagnandogli il soprannome di Kōdō-senza-casa. Nel 1935 diviene (unico caso nella storia giapponese, per una persona con la sola licenza elementare) professore di letteratura Zen e di pratica dello zazen all'Università Buddista Komazawa. Nello stesso periodo accetta il ruolo di *godō*, supervisore della pratica, nel monastero Sōjiji, assieme ad Eiheiji il monastero più grande e rappresentativo della scuola Sōtō. Nel 1940 fonda un centro per la pratica dello zazen, chiamato Tengyō Zen-en nella prefettura di Tochigi e lascia il suo incarico a Sōjiji. Nello stesso periodo fonda i luoghi di pratica Shiseiryō e Muijō-sanzen-dōjō a Tōkyō.

Nel 1949, a [Kyōto](#), in un vecchio tempio in disuso chiamato [Antaiji](#), fonda il centro per la pratica e lo studio dello zazen chiamato Shichikurin Sanzen Dōjō assieme al

discepolo -e futuro successore- [Uchiyama Kōshō](#) e all'altro discepolo [Yokoyama Sodō](#). Nel 1963, l'età non gli consente più i continui spostamenti compiuti sino a quel momento: lascia l'incarico all'Università Komazawa e si ritira ad [Antaiji](#), dove muore il 21 dicembre 1965.

Di sé disse: «Vorrei essere ricordato come quel tale che ha sprecato tutta la sua vita nel fare zazen». Riflessione antropologica Vi è un lato, una parte della vita di Sawaki meno noto al grande pubblico ma che certamente deve essere preso in considerazione: la sua partecipazione a due guerre^[2] e la sua posizione di combattente. Il suo pensiero e il suo comportamento rispetto alle armi, la guerra, la violenza degli eserciti, non sono molto note per cui è particolarmente importante la presenza di un un testo che ne parla diffusamente e con correttezza: *Lo zen alla guerra* di Brian Victoria, in Italia edito da [Sensibili alle foglie](#). Certamente le posizioni espresse da Sawaki riguardo alla guerra, all'uccidere il nemico ubbidendo agli ordini dei superiori, allo spirito di servizio nei confronti dell'imperatore sino ad affermare che: "Laddove arriva il vessillo delle nostre armate non esiste prova troppo pesante da affrontare, non esistono nemici troppo numerosi da combattere [...] Rinunciare alla vita militando sotto la bandiera dell'esercito è vera mancanza di egoismo"^[3] vanno inserite non solo nel contesto storico ma anche nella soffocante cultura militarista del [Giappone](#) dell'epoca. Tuttavia considerata anche l'età avanzata^[4] in cui alcune affermazioni sono state pronunciate occorre una profonda riflessione riguardo al senso che parole come "[buddismo](#)" e "[zen](#)" hanno avuto e potrebbero ancora avere tra i seguaci delle scuole buddiste che si ispirano al [Giappone](#). Le testimonianze dirette, in particolare quelle di [Uchiyama](#) e [Watanabe](#), descrivono Sawaki come una persona severa, rigida, autoritaria, dall'umorismo sferzante, le cui simpatie per la disciplina militare, l'aspetto marziale della vita, erano palesi e naturali. Con ogni probabilità, dopo un'infanzia randagia e priva di indicazioni definenti quale quella subita in tre diverse famiglie e conclusa nel marasma di un bordello, l'esperienza militare, specie all'interno di una situazione di

guerra vinta con relativa facilità, lo aveva formato e segnato. È necessario contemporaneamente riconoscere la grande capacità di Sawaki di accettare e favorire atteggiamenti diametralmente opposti qualora inseriti in un contesto religioso: proprio negli stessi anni in cui si adoperava strenuamente nel sostegno del militarismo giapponese, aiutava il suo discepolo Uchiyama, debole di salute e antimilitarista, ad evitare in ogni modo la chiamata alle armi. Sawaki era in grado di distinguere le sue particolarità umane, contingenti, da un insegnamento che passando attraverso di lui aveva di fronte l'eternità, non poteva cioè essere legato ad una mentalità o ad un carattere: "[Sawaki] era consapevole, ne parlava spesso, che proprio queste peculiarità caratteriali e personali erano un grande ostacolo affinché il suo reale insegnamento fosse compreso. È stato, ed in molti casi lo è ancora, un errore comune in Occidente ed in parte anche in Oriente, scambiare l'impetuoso e battagliero modo di Sawaki rōshi con l'Insegnamento stesso".^[5] Per quanto sia abbastanza semplice comprendere che apprezzare certe modalità caratteriali, culturali, anche politiche, è una questione di gusti e affinità e non ha quindi nulla a che vedere con il vero insegnamento di Sawaki, dove le sue gesta sono giunte per sentito dire, magari in termini encomiastici e sognanti, è stato possibile il radicarsi di convinzioni che hanno portato a pensare che il modello d'uomo rappresentato da Sawaki fosse il modello da imitare per "essere zen". È attraverso di lui, ed in particolare attraverso [Deshimaru](#), che non ha mai fatto mistero riguardo alla sua infatuazione per il "modello Sawaki", che è giunto in [Europa](#) uno zen legato esplicitamente alle arti marziali, all'autoritarismo e, purtroppo, anche ad eccessi che nella realtà culturale occidentale sono da annoverare più tra le patologie che in una corretta dialettica di rapporti tra fratelli. Sawaki era figlio del suo tempo e della sua terra anche per ciò che riguarda il sistema superiore/inferiore^[6] il ferreo codice etico confuciano che fa parte della struttura culturale giapponese almeno a partire dalla [Taika](#), la riforma del 646. Per quanto sia normale che un buddista giapponese si comporti secondo quel codice etico, antidemocratico, repressivo e maschilista, non ha

alcun senso imitarlo qui in Occidente al fine di *sembrare zen*. Molti in [Europa](#), in [Italia](#), esibiscono documenti, relazioni che li collocano nella linea di successione di Sawaki come se il fatto in sé costituisse un merito, una virtù. Quasi nessuno si rende conto di quanto sia complesso, articolato e in qualche misura pericoloso, raccogliere quel lascito.¹⁶³

Uchiyama Kōshō (内山興正) rōshi ^[1] ([Tōkyō, 1912](#) – [Kohata, 1998](#)) è stato un [monaco giapponese](#), della corrente del [buddhismo zen](#).

Padre Uchiyama nacque a [Tōkyō](#) nel [1912](#). Laureato in [filosofia](#) occidentale (fatto raro per un monaco buddista giapponese) alla università [Waseda](#) di [Tōkyō](#), presto prese contatto con il cristianesimo e iniziò l'approfondimento della conoscenza della [Bibbia](#), ed in particolar modo del [Nuovo Testamento](#) al quale spesso fece poi riferimento nelle sue opere. All'età di 28 anni, poco tempo dopo il decesso della giovane moglie, si diede a seguire il 'monaco itinerante' [Sawaki Kōdō](#) dal quale, nel [1941](#), fu ordinato monaco. Nel 1949 assieme fondarono quello che diverrà poi il centro di studio e pratica dello Zen noto con il nome di [Antaiji](#). Durante gli anni della guerra Uchiyama fu inviato da Sawaki in un'area isolata della prefettura di Shimane dove lavorava alla produzione di carbone di legna. In seguito, sempre su indicazione di Sawaki, si trasferì nella prefettura di Shizuoka dove si dedicò alla produzione di sale, nelle saline. Ambedue le occupazioni, considerate importanti nell'economia di guerra, furono scelte da Sawaki per evitargli la chiamata alle armi. Fu così che Uchiyama fu inserito nella lista dei coscritti solo una settimana prima che il Giappone si arrendesse, nel 1944, e non fece neppure a tempo a vestire la divisa militare. Questi fatti, la cura che Sawaki ebbe per lui in quel periodo, non sono mai stati pubblicizzati: non stupisce che Uchiyama abbia manifestato anche in questo modo la sua contrarietà alla guerra, casomai è Sawaki rōshi che dimostra un profondo cambiamento dal tempo in cui fu insignito di onorificenze quale eroe di guerra.

¹⁶³ http://it.wikipedia.org/wiki/Sawaki_K%C5%8Dd%C5%8D

Curatore di [Antaiji](#), all'epoca situato alla periferia di [Kyōto](#), negli ultimi anni di vita di Sawaki, Uchiyama ne divenne abate dal [1965](#) (anno della morte del suo predecessore) sino al [1975](#), quando si ritirò nel piccolo tempio Noke-in, nella cittadina di Kohata presso [Kyōto](#), lasciando al discepolo [Watanabe Kōhō](#) la guida del monastero. Uomo di ampia cultura e con una visione religiosa aperta al mondo spirituale occidentale, praticò per tutta la vita, assieme allo [zazen](#) lo studio dei [Vangeli](#), indicando ai suoi discepoli la necessità, per le generazioni future, dell'incontro profondo e sincero fra quelle che riteneva essere le due religioni universali del nostro pianeta: [buddismo](#) e [cristianesimo](#). È stato tra i primi ad affermare, con profonda cognizione di causa, che l'atteggiamento fondamentale del cristianesimo è lo stesso che si incontra nel buddismo. I discepoli - La caratteristica più significativa di Uchiyama rōshi è la sua posizione di "ponte" tra le culture e le generazioni. Avendo iniziato lo studio del cristianesimo in età giovanile, prima dell'ordinazione monacale fu insegnante alla Scuola Teologica Cattolica della [prefettura di Miyazaki](#), nel sud del [Giappone](#). Durante il periodo che trascorse ad Antaiji come abate il monastero fu frequentato da moltissimi occidentali, soprattutto [americani](#), alcune decine dei quali si fermarono e praticarono con la comunità di Antaiji per considerevoli periodi di tempo. Erano reduci dal [Vietnam](#), [disertori](#) che non volevano partecipare a tale guerra, protagonisti del movimento [hippy](#) e della [contestazione studentesca](#), intellettuali e persone semplici. Uchiyama ascoltò con interesse le loro istanze, i motivi che li avevano portati nel suo monastero povero, sconosciuto e lontano. Sono state pubblicate varie opere e cronache che raccontano di quel periodo, la più famosa delle quali è *Living And Dying In Zazen: Five Zen Masters Of Modern Japan*, di [Arthur Braverman](#) (Ed. Weatherhill, New York [2003](#)). Alcuni, molto pochi invero, di quei frequentatori stranieri divennero suoi discepoli. Tra di loro ne ricordiamo in particolare due per il ruolo che hanno avuto, ed hanno, nello sviluppo dello buddismo Zen nel mondo. Il primo è lo statunitense Daitō Tom Wright, attualmente professore all'università Ryūkoku di Kyoto, uno dei primi

discepoli stranieri ad [Antaiji](#), che assieme a Jisho Warner e Shōhaku Okumura ha tradotto e pubblicato in inglese i libri di padre Uchiyama. Il secondo è l'intellettuale francese di origine ungherese [François-Albert Viallet](#), ordinato da Uchiyama con il nome di Soji Enku: al suo ritorno in Europa nei primi anni settanta fondò i centri di pratica -ancor oggi attivi- che trasmettono la tradizione dello zen di Antaiji. Questa dimestichezza con la cultura -sia umana che libraria- dell'Occidente permise a padre Uchiyama di svolgere con estrema profondità il ruolo di traduttore della cultura zen in termini comprensibili per noi. Il saggio *Cultura moderna e zen*, poi inserito nelle varie versioni inglesi, italiane ecc. di *Seimei no jitsubutsu* (vedi *infra*), è tuttora un'analisi estremamente attuale del [materialismo](#) efficientista elevato a "religione".

Poi, la sua capacità di "sopportare" (anche questo aspetto va considerato) Sawaki rōshi per tanti anni, al punto da diventarne l'erede, lo legò ad un uomo che se da un lato era senza tempo, dall'altro, nella sua manifestazione umana, apparteneva ad un'epoca per noi incredibilmente lontana, ben più lontana dei 42 anni che ci separano dalla sua morte. Contemporaneamente a ciò Uchiyama è stato un uomo del XX secolo, in grado di travasare nella nostra era il legame con quel tempo lontano cogliendo di esso l'universalità oltre le differenze.¹⁶⁴

Watanabe Kōhō (渡部耕法) rōshi ^[1] ([Aomori](#), [1942](#)) è un [monaco giapponese](#), della corrente del [buddhismo zen](#).

Nato ad Aomori, nell'estremo nord di Honshu, la più grande delle isole dell'arcipelago giapponese, nel 1942. Entrato nell'ordine monastico in età molto giovane, iniziò la sua vita religiosa nel monastero Daijōji, a Kanazawa, che il maestro [Sawaki Kōdō](#) frequentava periodicamente come sovrintendente alla pratica religiosa. Si trasferì ad [Antaiji](#) durante gli ultimi anni di vita di Sawaki rōshi, divenendo poi

¹⁶⁴ http://it.wikipedia.org/wiki/Uchiyama_K%C5%8Dsh%C5%8D

discepolo e quindi successore dell'abate [Uchiyama Kōshō](#). Ha così avuto la possibilità di assorbire l'insegnamento delle due personalità più interessanti e diverse dello Zen di scuola Sōtō di questo secolo.

E' stato abate del monastero [Antaiji](#) dal 1975, anno in cui ne demolì la vecchia struttura situata alla periferia di Kyōto e la ricostruì in una valle isolata, lontana da ogni centro abitato. Per quanto questo agire possa apparire un fatto logico, fu un avvenimento inusitato, quasi scandaloso, nella realtà ecclesiale giapponese dell'epoca. Nel 1987, lasciata la guida del monastero al suo successore Miyaura Shinyu (cfr. [Antaiji](#)), si è recato in Italia per realizzare nei fatti quell'incontro tra [Zen](#) e [Vangelo](#) la cui vocazione aveva ereditato dal suo predecessore, Uchiyama. La comunità [La Stella del Mattino](#), vitale ora in Italia, è, soprattutto per la parte buddista, conseguenza del suo operare. Nel 1993, colpito da una grave malattia, è ritornato in Giappone dove attualmente risiede nel piccolo tempio Shōrinji (o [Syo-rinji](#)), presso Wakayama.

Negli anni trascorsi in Italia ha lavorato alla stesura in lingua giapponese moderna dei capitoli più importanti dello [Shōbōgenzō](#). Nel 1990 ha collaborato alla pubblicazione del testo [Il cammino religioso - Bendōwa](#), edito da Marietti, di cui ha composto la prefazione e redatto la traslitterazione moderna a partire dall'originale di [Dōgen](#).¹⁶⁵

¹⁶⁵ http://it.wikipedia.org/wiki/Watanabe_K%C5%8Dh%C5%8D

Ringraziamenti

Per molte ore ho osservato il lampeggiare del cursore nella pagina bianca durante questo lavoro.

Questo succedeva quando non sapevo dove stavo andando.

Poi d'improvviso ecco la strada, era lì davanti a me e io non la vedevo.

Le persone artefici di questi piccoli miracoli sono state molte lungo questo tragitto, spesso senza neanche saperlo.

Dovrei nominarne tante.

In particolare ringrazio il prof. Alfieri, Jiso, Mauricio, Luciano, senza di loro questo lavoro non sarebbe mai nato, nonché per la disponibilità, l'attenzione e molto altro.

Ringrazio Olivier e Licia per avermi aiutato e soprattutto sopportato.

Ringrazio tutti gli amici della Stella.

Ringrazio Giorgio per la costante presenza e aiuto, Luca per la forza di spirito che mi trasmette, Pamela, Chiara, Marika per il tempo che mi hanno dedicato.

Ringrazio Andrea, Manuele, Giovanni e Boris per l'assistenza tecnica.

Per ultimo e non certo per importanza, ringrazio tutta la mia famiglia: Bruno, Adele, Simone, Augusta per la pazienza e il sostegno in tutti questi anni di studio.