



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI URBINO

"Carlo Bo"

**FACOLTA' DI SOCIOLOGIA
CORSO DI LAUREA SPECIALISTICA IN
ANTROPOLOGIA ED EPISTEMOLOGIA DELLE RELIGIONI**

**MISTICA CRISTIANA E MISTICA BUDDISTA:
UNA CONOSCENZA CHE PREFIGURA
UNA POSSIBILE UNIONE**

Mentre l'uomo è Dio per grazia, Dio è Dio per natura (Taulero)

**Relatore: Chiar.mo Prof.
MAURICIO Y. MARASSI**

Mauricio Y. Marassi

**Tesi di laurea di:
ORIELLA ORAZI**

Oriella Orazi

ANNO ACCADEMICO 2008-2009

*"Dio abita in una luce cui strada non conduce:
Chi luce non diventa, non lo vede in eterno."*

Angelus Silesius

Dedico questo lavoro a Franco che mi è stato di prezioso aiuto, non dimenticando coloro che condividendo tutte le fasi del lavoro mi sono stati accanto con entusiasmo e incoraggiante fiducia nell'attesa che l'idea iniziale prendesse corpo.

Un Grazie sentito!

Oriella Orazi

INDICE

	Premessa	4
I	Dall'immagine di Dio all'esperienza	9
II	La mistica cristiana: un excursus	28
III	Il buddismo e la dimensione del silenzio	73
IV	Sintesi di un confronto: né due né uno	135
	Bibliografia	178

PREMESSA

La parola «Mistica» ha origine greca, nella radice del verbo *myein*, che indica l'atto di chiudere, anzi di socchiudere, gli organi dei sensi, ed è in connessione con il concetto religioso arcaico di 'mistero', che indicava una dimensione non tanto misteriosa quanto iniziatica, riservata a coloro che erano stati adeguatamente istruiti, anche attraverso un processo di purificazione. In questo senso *myste* era l'iniziato al *mysterion*, *mystagogo* colui che introduceva al mistero stesso. Scopriamo così che, prima di tutto, questa parola si riferisce proprio alla segretezza e all'incomunicabilità dell'esperire il sacro.

L'ineffabilità e la vaghezza del termine ha una diretta relazione con i diversi modi con i quali la stessa dimensione mistica è stata accostata e vissuta, corrispondendo, quindi, alle nozioni della Divinità che santi e mistici hanno tramandato nei loro scritti e nei loro discorsi: come una Edith Stein che parla di un contatto con Dio per mezzo della fede che individua come «l'unica via verso l'incomprensibile Iddio, e che solo allora le verrà concessa la contemplazione mistica, il raggio di tenebra, la misteriosa sapienza di Dio, la conoscenza oscura e vaga: che riconosce come l'unica adatta all'incomprensibile Iddio, che acceca l'intelletto presentandogli sotto forma di tenebra»; o come in Eckhart, in cui Dio è descritto con una teologia al negativo, come un Non-Essere, un Nulla, il Vuoto. E come si potrebbe, d'altronde, spiegare l'incomprensibile, il vuoto o il nulla?

La Mistica può essere per esteso una intera disciplina spirituale che tenta di gettare un ponte verso l'Assoluto. Ma parlare di Mistica, che da «aggettivo», nel passato, solo in epoca più recente ha assunto il valore di «sostantivo», comporta tener presente i diversi approcci che sono stati seguiti nel tempo, da quello esperienziale a quello speculativo.

Sottolineando la dimensione esperienziale, si può asserire che «La mistica è l'esperienza diretta e passiva della presenza di Dio».¹

Misticismo è l'esperienza di Dio senza mediazioni, è la comunicazione con il Numinoso, la comunione con il Divino.

Il momento mistico rappresenta quel vertice nel quale si trova possibilità di rico-

1. A. Deblaire, *Temoignage mystique chretienne*. in *Studia missionalia* 26, 1977, 117.

noscimento di una religione con un'altra. Questa è l'ipotesi sulla quale si fonda questo lavoro.

Partendo da una definizione della mistica come tratto esperienziale libero da quella che potremmo definire la struttura portante di ogni religione, il fenomeno mistico è forse l'unico elemento trasversale alle religioni: è traccia, vissuto, impronta che attraversa tutto l'universo religioso permeando cristianesimo, ebraismo, islamismo, induismo, buddismo e altro ancora...

Per arrivare a riconoscere quelli che possono essere i punti ragionevolmente simili tra le diverse religioni, occorre prima essere consapevoli delle caratteristiche fondative che interpretano ed esprimono la sostanza e la forma di ogni religione.

Il mio intento è di mettere a confronto due religioni che esprimono la loro radicale differenza e quindi l'apparente impossibilità di trovare tra di esse quello che è stato detto in merito alla funzione della dimensione mistica. Una dimensione presente invece in ogni religione e capace di liberare, liberandosi, il campo da quelle che sono le «scorie» per lasciare fulgida l'essenza, fulgida e ravvisabile in ogni religione come un raggio di sole sta allo stesso sole da cui nasce. Poi, proprio partendo dalle differenze, arrivare ad individuare le assonanze nei rispettivi tratti comuni.

E per meglio rappresentare gli emisferi opposti dello stesso pianeta religione, prenderò in esame il cristianesimo per quanto attiene all'Occidente e di contro il Buddismo per quanto attiene all'Oriente.

Ad un'ipotetica domanda che mi fosse volta sul perché di questa scelta, sento di rispondere perché trovo che entrambe, forse meglio di ogni altra religione colta nella sua essenza e messa a confronto, non potrebbero meglio rappresentare o incarnare la diversità in portato soteriologico, culturale, esistenziale, strutturale e quant'altro si possa dire.

Nel Cristianesimo vediamo che tutto è attraversato dall'essere persona, potremmo dire che è la religione della persona. Già nel Vangelo di Giovanni (Prologo), parlando degli inizi dei tempi vediamo chiaro il riferimento al verbo che si fa persona. Nella stessa storia della Creazione, di cui ci parla il libro della Genesi, vediamo rappresentato uno degli atti fondamentali, la creazione dell'uomo fatto addirittura ad immagine e somiglianza di Dio. La persona resta sempre al centro, partendo come già detto dall'atto della creazione, come pure nei momenti di insegnamento, la centralità della persona viene affermata sia quando viene esortata

alla donazione di sé nell'atto di amore, dal dare il mantello al porgere l'altra guancia, sia quando viene esortata alla rinuncia del sé e allo svuotamento di sé che porterà l'apostolo Paolo ad affermare «non più io ma Cristo»². Sempre e comunque c'è la persona come oggetto di interesse e riferimento. La persona anche quando è Dio che si svuota di Sé tanto da annichilirsi per prendere le sembianze di uomo,³ fino a quando nell'atto estremo salvifico è comunque Cristo uomo che dà la sua vita, risuscitando con un corpo immortale primo tra tutti i viventi⁴ che alla fine dei tempi riprenderanno comunque un corpo personale.

Anche nel grado sommo della mistica assistiamo «all'incontro», comunque un incontro che pur passando per l'annullamento di sé stesso è verso Qualcuno che guarda, al quale anela per una immersione e perdita totale di sé nella prospettiva di vita nuova e cieli nuovi.

Di questa centralità all'interno del Cristianesimo dell'incontro attraverso la conoscenza della persona, ci parla Sant'Agostino: «Io conoscerò te che mi conosci, io ti conoscerò come tu mi conosci. Tu potenza dell'anima entra in lei, portala alla tua altezza, perché senza macchia né ruga ti si offra ad essere posseduta.»⁵

Tutto ciò se pur sommariamente tratteggiato, trova il suo contrario nel Buddismo.

Nella religione Cristiana abbiamo colto come caratteristica fondante quella della persona che è creatura conosciuta da sempre (Salmo 139) in tutto il suo percorso, dall'essere già presente nel pensiero di Dio fino alla caduta, dalla successiva proposta di salvezza (kerigma/dono) sino alla vita eterna, e la mantiene anche nel grado più elevato dell'esperienza mistica in cui incontra la personalità della deità.

Invece nel Buddismo, dal cielo già sgombro di deità, non essendo una religione atea ma neppur teista, partendo dall'immagine di Buddha seduto nella quiete, insieme alla consapevolezza che la modalità dell'esistere è il vuoto,⁶ si può incominciare a delineare quello che è il diverso percorso per raggiungere quello stato mistico che fa incontrare, secondo la nostra ipotesi di lavoro, ogni religione nei suoi

2. *Lettera di San Paolo ai Galati*, 2:20

3. *Lettera di San Paolo ai Filippesi*, 2:6,7.

4. *I Lettera di San Paolo ai Corinzi* 15:20.

5. S.Agostino, *Confessioni*, Libro X, in B. Forte – V. Vitiello, *Dialoghi sulla fede e la ricerca di Dio*, Città Nuova, – 2005, 10.

6. Mauricio.Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, Marietti 2009, 35 s.

tratti di possibile assonanza. Mettendo da subito in luce quella che, secondo il pensiero Buddista che sto prendendo in esame, è una contraddizione in termini, cioè il parlare di incontro, là dove «il non attaccarsi a nulla» è premessa e scopo. Il pensare il non pensare non pensando, è così che il «Bodhisattva, il grande essere, dovrà produrre un pensiero non sostenuto, vale a dire un pensiero che in nessun luogo sia sostenuto, un pensiero non sostenuto da vista, da suoni, da odori, gusto, oggetti del tatto o oggetti della mente»⁷. Il sostenersi vuoto nel vuoto, appunto pone fuori dalla relazione, da ogni tipo di relazione, anche quella sublimata e trasfigurata nella notte nera inondata dalla luce entro l'esperienza mistica, è un praticare il «come» stare in quel continuo esercizio volto al non attaccamento, fondamento di ogni liberazione dal determinato, e non l'andare verso... , incontro a , «apprendere la via di Buddha è apprendere se stesso. Apprendere se stesso è dimenticare se stesso»⁸. Dimenticanza di sé che è vita nel vuoto, quel vuoto che non è in attesa di essere colmato, ma vacuità, quella stessa vacuità di cui sono tutte le cose. Vacuità come assenza di essere e non essere... Da potersi immaginare come uno spazio, liberandolo dalla determinazione che lo identifica come «uno spazio», vuoto in cui il sole alto allo zenit non può creare ombre, appunto proprio perché privo di possibili determinazioni che lo abitino. «Perciò, è detto in un sutra, che se vi è una persona che giunge a percepire quello che è oltre i pensieri, costui sta procedendo verso la conoscenza di Buddha»⁹. Conoscenza che sa che non c'è nulla da conoscere se non la liberazione da tutto ciò che è esperibile, perché conoscere è comprendere la vera natura delle cose che è vacuità, la quale non sta a significare un estremo da dover raggiungere, una direzione obbligata verso l'annichilimento e l'eliminazione drastica dell'io, ma la consapevolezza di uno stato, di un modo di essere, l'unico in cui «l'essenza» è il vuoto stesso.

L'unico incontro possibile è quello che non potrà avere corpo perché il corpo si è già delegato.

Tratteggiati sommariamente i profili dei due modi di porsi rispetto all'incontro possibile o meno, mio intento sarebbe quello di cogliere all'interno del Cristianesimo e del Buddismo quegli elementi trasversali presenti in entrambi aventi a volte forme comuni ed intenti diversi, o intenti comuni con forme diverse.

7. Mauricio.Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit., 87.

8. Mauricio.Y. Marassi, *ibidem*, 151.

9. Mauricio.Y. Marassi, *ibidem*, 199.

Vorrei concludere con un pensiero, che trovo significativo sia come premessa che a scopo propedeutico a quanto da me esposto fin qui di Karl Rahner (Sacerdote, filosofo friburghese dei primi anni del '900), secondo il quale vi è nell'uomo l'innata vocazione all'assoluto :

«L'uomo religioso del futuro dovrà essere un mistico, uno che ha fatto esperienza, oppure non sarà affatto religioso».

I. Dall'immagine di Dio all'esperienza

Dal proclama della morte di Dio, che con Nietzsche diviene una specie di lutto liberatorio, ad una Esistenza così maestosamente indicibile da essere percepita come il «totalmente altro», che Barth svela in contrapposizione, è in questo clima culturale che si viene a delineare una sorta di «confinamento» di Dio, vuoi perché se ne può fare a meno, vuoi perché nessuna realtà può compararlo. In questo contesto di esilio di Dio, ove anche l'analogia ha fatto il suo tempo, si creano le condizioni favorevoli a far rinascere un uomo, che da quanto abbiamo già visto per mezzo delle parole di Rahner, ha l'assoluto dentro e che si pone quale interprete tra la sua dimensione orizzontale e quella verticale in cui svetta quella del divino.

Come fenice che rinasce dalle sue proprie ceneri, l'uomo «posseduto e vissuto da Dio raggiunge, per una trasformazione d'amore, anche se in una luminosa caligine, l'esperienza saporosa dello stesso Dio».¹

Quell'uomo che da religioso si fa mistico, dove religioso, secondo l'etimo «religere», sta per raccogliere, mettere insieme, legare atti e formule religiose, mentre mistico, sempre stando all'etimo di derivazione greca («myo») significa letteralmente «chiudere», chiudere le labbra, gli occhi, farsi «ascolto». Quell'ascolto di chi è consapevole che parlare di Dio è portare Dio dentro le categorie della conoscenza umana, esponendosi al rischio di ridurlo a proprio manufatto da «usare» se non addirittura da «gettare» quando diventato obsoleto, mentre ascoltare Dio è nutrirsi del totalmente altro che si lascia raggiungere.

Prendendo in prestito le parole di Vitiello, possiamo individuare come nella dichiarata morte di Dio si possa cogliere quel seme che per diventare vita deve prima morire:

«Il fascino e il pericolo del nostro tempo è proprio qui: nel nichilismo della morte di Dio. Sembrerà strano, anzi blasfemo, sentir parlare del “fascino” della morte di Dio in questa sede. Ed è certo strano, anzi blasfemo, se con l'espressione “morte di Dio” si intende la liberazione dell'uomo dai lacci della religione e della superstizione.»² Quella religione che si può fare laccio e che nell'unire separa fino a

1. G. Agresti. *L'uomo nuovo. Saggio di antropologia cristiana.*, EDB, 1979, 130.

2. B. Forte – V. Vitiello, *Dialoghi sulla fede e la ricerca di Dio*, Città Nuova, – 2005, 21.

portare ad antiche e nuove guerre di religione.

«Ma “nichilismo” non è solo questo. Anzi, questo nichilismo è la contraffazione dell'esperienza del nulla, la negazione dell'esperienza del deserto, cui anche Nietzsche si richiamava. L'esperienza religiosa del nichilismo – sì, vi è anche un nichilismo religioso – è l'esperienza di un più alto sentimento di Dio, che oltrepassa ogni immagine umana di Dio. Il Nulla di Dio è: Dio oltre Dio, il Mistero oltre la verità, l'Essere oltre il conoscere. La “morte di Dio” è espressione ambigua, doppia. Non dice ancora il Nulla di Dio, dice però la fine dell'immagine umana di Dio, spesso, troppo spesso confusa con Dio.»³

Ma se il mistico è colui che chiude gli occhi e la bocca, come l'etimo suggerisce, necessaria al mistico è la condizione del silenzio, fin nella sua stessa espressione il mistico è quindi segnato dal rimando al silenzio: un rimando paradossale, perché appunto, come nel caso del nulla che è qualcosa, si tratta di un silenzio che ha un nome, che viene espresso. Si tratta anzi di un silenzio che deve essere rotto dal mistico stesso, se questi vuole configurarsi come tale. Vedremo più oltre che una tale impossibilità di tener fede a questo compito indicato dall'etimologia dello stesso termine «mistica», questa necessità di parlare su ciò di cui bisogna tacere, per usare le parole di Wittgenstein, rappresenta uno degli aspetti ricorrenti del linguaggio dei mistici. Essi si consegnano a ciò che è chiuso. E così facendo lo aprono, lo dischiudono. Ma proprio in una tale apertura lo vogliono tuttavia salvaguardare, riaffermandone il carattere di indisponibilità. Si delinea dunque la tensione che contraddistingue la specifica struttura della logica mistica. Si tratta di una tensione irrisolvibile in maniera dialettica, cioè semplicemente affermando che, in definitiva, ciò che è nascosto è in effetti destinato ad essere rivelato, ciò per cui vige il silenzio finisce necessariamente per essere espresso. Forse il ricorso alla nozione di paradosso potrà aiutarci ad approfondire la questione. È proprio nel paradosso, ovvero nell'affermare asserzioni contrarie ad opinioni evidenti, che si apre e si innesta la dimensione mistica, per quel suo stare tra la consapevolezza di muovere passi sull'orlo del baratro che lascia attoniti e la necessità di dare in qualche modo voce o visibilità a ciò che sta oltre quel baratro come il totalmente altro che passando lascia un fruscio. «Sul monte santo Elia fa l'esperienza di Dio: nell'intimità del nascondimento,

3. B. Forte – V. Vitiello, *Dialoghi sulla fede e la ricerca di Dio*, op.cit., 21

nell'ascolto profondo della caverna, il Signore gli passa vicino... Elia ascolta il silenzio, coprendosi il volto in segno di adorazione e di attesa, e risponde alla voce silente che chiama, abbandonato all'invisibile».⁴

Ascoltiamo in tal proposito ciò che ci fa osservare Vannini: «La riservatezza e il silenzio cui il “mistico” fa riferimento non hanno infatti niente a che vedere con la dimensione cosiddetta esoterica, o iniziatica, in cui si tratterebbe di presunte rivelazioni segrete, riservate a pochi: tutto ciò è radicalmente estraneo allo spirito aperto e universalistico della mistica e ne rappresenta anzi la contraffazione piena – è mistificatorio, non mistico. Il silenzio contraddistingue invece la contemplazione e la fa appunto “mistica” per il semplice motivo che il linguaggio comune stenta ad esprimere l'essenziale dell'esperienza specifica della mistica, che è esperienza di unità, anzi esperienza dell'Uno. [...] Il linguaggio comune ha difficoltà ad esprimere questa esperienza perché è strutturato secondo l'opposizione soggetto-oggetto: funziona perciò perfettamente finché deve parlare di un io e di un Dio come realtà separate, come questa penna e questo tavolo, ma zoppica (e perciò diventa equivoco ed anche sospetto per i custodi dell'ortodossia) quando tenta di dire l'esperienza della profonda unione io-Dio, nella quale l'io non è più il piccolo io psicologico, centro di volontà particolare, e Dio non è più l'Essere supremo, alto ed Altro. Ad una grande mistica italiana del Cinquecento, Caterina da Genova, apparve chiara l'assurdità della parola “io”, come se designasse una realtà sostanziale affermativa: tale realtà non v'è, perché è Dio a costituire il nostro vero e più profondo “io”. Nello stesso tempo, però, altrettanto assurdo è usare il termine Dio, come se si trattasse di un ente tra i tanti, di un oggetto fra gli oggetti: la mistica ha dunque bisogno di una dialettica, che non resti intrappolata nella rete delle (false) opposizioni e, di fronte alla insufficienza del linguaggio comune, predilige il silenzio.»⁵

Il dare voce e visibilità a ciò che viene avvertito come indicibile trova nella mistica, che secondo Maritain è il grado più alto del sapere, possibili modalità: vediamo allora la mistica del distacco, forse meglio conosciuta come mistica speculativa, distacco da tutto ciò che è e che s'impone immediatamente. Distacco da se stessi, riconoscendo la radice egoistica, appropriativa del nostro essere. Il tema del

4. *Davanti al Profeta del fuoco: un racconto che chiede sequela* - Omelia di Bruno Forte, Arcivescovo di Chieti -Vasto - 21 Giugno 2006.

5. M. Vannini. *Introduzione alla Mistica*, Morcelliana 2000, 14.

distacco è centrale nella riflessione sulla mistica in quella che si può davvero chiamare una meta-mistica, compiuta da una corrente di pensiero della quale sono noti esponenti Eckhart e Taulero.

«L'atto di estrema penetrazione ed estrema onestà che contraddistingue il vero mistico non è infatti altro che un estremo e profondo esame di coscienza, ossia il riconoscere la radice sempre egoistica della volontà, cui l'intelligenza serve proprio come un servo, e dunque la radicale finitezza e malizia dell'io, in quanto agglomerato psicologico. Tale riconoscimento, che è il distacco, porta all'istante fuori dalla servitù del volere, fuori dallo psicologico, nella regione della libertà e dello spirito. Tale regione appare come il vero essere, dell'uomo e di Dio, che cessa – se mai era presente – di configurarsi come un ente (Dio è un ente solo per i peccatori, dice in proposito Meister Eckhart) ed assume perciò anch'esso la sua vera natura di spirito. Questa è l'esperienza fondamentale per la conoscenza di noi stessi, e proprio in essa è chiaro che noi non siamo quel particolare ed accidentale io psicologico, bensì l'universale spirito.»⁶

La mistica dell'unità, che porterà Eckhart ad affermare che «tutto è uno». Il dualismo è frutto di un'illusione. Ma l'apparenza è sempre già superata, anche se, come in una sorta di incomprensibile, scandalosa «follia», esso continua a riproporsi. In verità invece, come dice Eckhart: «Molta gente immagina Dio lassù e noi quaggiù. Ma non è così: Dio e io siamo una cosa sola».⁷

La mistica cosiddetta sponsale, in cui viene evocata la simbologia biblica nuziale, quale espressione tipica dell'alleanza tra Dio e l'uomo. L'unione tra Dio e l'uomo è vista ed interpretata come la comunione tra lo Sposo e la sposa. Si tratta di una comunione d'amore, in cui l'Uno si dona all'altro, nel segno di un amore libero e gratuito, di risposta all'iniziativa dell'Amore sovrano. Questa mistica è riferibile alle esperienze di figure come Santa Teresa D'Avila, San Giovanni della Croce in cui l'incontro assume toni addirittura «carnali» ricorrendo ad espressioni come sposo... Nell'opera *Il Cantico spirituale*, San Giovanni della Croce parla dell'anima come la «sposa» che ricerca lo «sposo» rappresentato da Gesù Cristo e che è angosciata per averlo perso; entrambi saranno pieni di gioia una volta che si saranno ritrovati e riuniti.

6. M. Vannini., *Introduzione alla Mistica*, op.cit.,16.

7. Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, 1994, 111.

Nei tempi più recenti arriviamo ad una mistica del quotidiano, in cui l'incontro con Dio viene veicolato ed espresso con i suoi frutti in una dimensione, mi si passi il termine poco ortodosso, «on the road». Significativo il pensiero di Bonhoeffer che si pone in modo critico nei confronti della religione che si caratterizza nel produrre uno sdoppiamento della realtà in due mondi, per favorire il distacco interiore da questo mondo passeggero, oscuro, caduco e il passaggio al mondo definitivo, luminoso, permanente. Una sorta di unità, già colta nel pensiero antico di Plotino prima e di Eckhart e Taulero poi, ma capovolta, per cui non è l'uomo ad elevarsi, perdendosi nell'indefinito mare della divinità, ma è Dio ad essere portato tra le pieghe dell'umanità. senza comunque essere svilito. Più tardi, sempre Maritain dirà che solo dilatando i confini dell'umanità dell'uomo verso Dio, l'uomo potrà riappropriarsi, valorizzandola, della sua vera natura, pensata per lui da Dio stesso. Per Bonhoeffer l'Evangelo non propone un distacco da questo mondo, ma, secondo la linea dell'Incarnazione, l'immersione in questo mondo. L'Evangelo unifica la realtà: Dio nel mondo, non Dio e il mondo.

Anche per la coscienza secolarizzata il mondo è uno, ma senza Dio, dato che Dio appartiene all'aldilà. Il cristianesimo secondo Bonhoeffer scopre Dio nell'al di qua, e su questa scoperta egli incentra la sua ricerca, una ricerca di Dio che non può avvenire lontano dal mondo, evadendo dalle realtà storiche. E qui possiamo individuare una sorta di ascesi intramondana di cui il mistico si fa interprete. Per imparare a credere occorre evitare una duplice fuga: la fuga religiosa che si sottrae dal mondo e la fuga secolare che si libera di Dio per muoversi agevolmente nel mondo. Dio e mondo sono congiunti, sono riconciliati nella figura del Cristo. Nel prendere le distanze da una concezione di un Dio separato dal mondo Bonhoeffer segnala tre forme inautentiche di conoscenza di Dio: la concezione del Dio come onnipotente, il Dio nell'aldilà, del Dio tappabuchi, che colma i buchi della nostra ignoranza, del Dio scappatoia come risorsa estrema a cui ricorrere ed aggrapparsi nei momenti critici della vita, quali possono essere la morte e la sofferenza. Sempre secondo il pensiero di Bonhoeffer occorre vivere Dio interamente nell'al di qua. È la trascendenza dell'al di qua, che si manifesta nell'avvicinarsi all'altro. Trascendenza nell'al di qua è scoprire tutte le possibili dimensioni della vita. La religione non è un settore, ma una dimensione della realtà, in cui vivere sperimentando l'ascesi della parola, riservata alla

preghiera, l'asceti dell'azione, riservata esclusivamente alla pratica della giustizia in mezzo agli uomini.

In questa trascendenza nell'al di qua si realizza così quella mistica, secondo il pensiero di Rahner «nascosta», per cui è possibile «dentro la vita quotidiana, il ritrovamento di Dio in tutte le cose».⁸ La mistica che si fa incontro, esperienza vissuta. Esperienza non nel senso vago di fenomeni misteriosi o espressione di semplice religiosità, ma nel senso di conoscenza sperimentale delle profondità di Dio, ovvero nel senso di passione delle cose divine che porta l'anima fino a provare in fondo a se stessa il tocco della deità e a sentire "tangibile" la vita di Dio. Conoscenza personale di Dio che si fa contatto, che coinvolge l'uomo nella sua totalità di anima e corpo, sentimento e ragione a cui ogni uomo può avere accesso nell'unico spazio che gli è concesso, ovvero nell'oggi della sua avventura esistenziale.

Scrivono Rahner: «Debbo venire a capo della vita così come mi è stata data e quale è in realtà. E se mi adopero in tal senso in modo davvero radicale e assoluto, sono un cristiano e un uomo spirituale. In altre parole: la situazione concreta in cui un uomo deve saper affrontare la sua vita cristiana è senz'altro un aspetto necessario della stessa spiritualità. »⁹

Vannini delinea in modo esaustivo questa mistica del quotidiano: «Una delle accuse che si fanno – o si facevano – più di frequente alla mistica era quella di porre l'uomo in una dimensione tutta interiore, separata dal mondo, dalla storia, dal consorzio umano, dalla politica – in breve, in una dimensione astratta, di fuga dalla vita reale. Tale accusa coglie certamente nel segno per alcuni aspetti, forse anche diffusi in certi ambienti e in certi tempi, ma che però non sono quelli essenziali della mistica in senso forte. Anzi, in questo senso, è vero proprio il contrario, giacché la ricchezza e profondità interiore sfociano sempre, naturalmente, nell'azione. Essa può assumere aspetti diversi, a seconda delle circostanze: può avere un carattere spiccatamente religioso, caritativo, ma anche esplicarsi direttamente nel sociale e nel politico, ed è comunque tutt'altro che fuga dalla realtà. Non occorre dilungarci su questo, perché la storia è piena di figure di mistici che furono uomini (e donne) di contemplazione e, insieme, potentemente attivi nel loro tempo: basti pensare a Bernardo

8. K. Rahner, *Esperienza dello Spirito santo. in Dio e rivelazione. - Nuovi saggi VII*, Edizioni Paoline, 1981, 298.

9. A cura di P. Imhof e H Biallowons, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa. Interviste*, Città Nuova, 1994, 97.

di Chiaravalle, Caterina da Siena, Ignazio di Loyola. Vogliamo invece sottolineare come sia proprio il superamento della volontà personale, elemento essenziale della mistica, a costituire la fonte inesauribile dell'energia caritativa che muove il mistico. La fine della volontà è infatti fine della servitù al soggetto psicologico ed ai moventi piccoli, utilitaristici, egoistici, del suo agire. È così la conquista di uno spazio infinito di libertà, di sempre rinnovata apertura alle cose e alle creature, nella totale disponibilità ad amarne e ad averne cura. Nel completo distacco niente fa più da ostacolo a questa spontanea, naturale, gioiosa disponibilità: non gli interessi, non le ideologie – materiale che si è lasciato dietro le spalle come accidentale, inessenziale. “Senza perché”, come la rosa degli splendidi distici silesiani, che “fiorisce perché fiorisce, a sé non bada, che tu la guardi non chiede”, l'uomo del distacco trova in ogni istante moventi di azione. Piccola o grande che sia, secondo quel che le circostanze permettono a ciascuno, l'azione ha così sempre la stessa qualità: muta il “che cosa”, ma non il “come”, ed è perciò dello stesso valore, sia che si governi uno Stato, sia che si accudisca un bimbo.»¹⁰

Un mondo abitato da Dio diventa il luogo necessario di ogni possibile esperienza, spazio aperto in cui si dischiude ad ogni uomo l'inaspettato incontro con la gratuità, che nessun altro forse come il mistico può e sa gustare. Perché il mistico è proprio colui che sa aprirsi per accogliere. Propenso come egli è a quel disporsi alla pervasione della divinità, sa vivere e sperimentare la gratuità. Gratuità che è la base del rapporto Dio - uomo. Quell'uomo consapevole di essere amato per primo da Dio, come scrive l'evangelista Giovanni (1° Giovanni 4:19), Concetto ripreso da Sant'Agostino quando dice di essere conosciuto da Dio ancor prima di conoscere lui stesso Dio. Amore gratuito perché in alcun modo dovuto e, soprattutto, perché non commisurato alla limitatezza della risposta umana.

È nella consapevolezza dell'uomo religioso di questa «immanenza» di Dio che l'esperienza della gratuità, che si fa tra le pieghe del quotidiano, apre la via alla dimensione mistica. La storia di donne e di uomini che nella ferialità della loro esistenza sono stati toccati nell'intimo dall'incontro con questo amore totalmente gratuito nella quotidiana fatica del vivere, è la testimonianza di come l'uomo religioso venga trasformato in «mistico», di come egli acquisisca l'inedita capacità di guardare a

10. M. Vannini, *Introduzione alla Mistica*, op.cit., 21.

se stesso, agli altri, alle vicende della storia con lo stesso sguardo amorevole di Dio. Egli è, e non può che «essere mistico del quotidiano» perché nella trama profonda delle sue concrete relazioni o nella banalità dei giorni tutti uguali, e non altrove, incontra, ama e testimonia il «suo» Dio.¹¹

Il distacco dal mondo per il mistico non è espressione di disprezzo per il mondo, esso piuttosto consiste in una necessaria, se pur faticosa, presa di distanza da una esistenza superficiale ed erroneamente autosufficiente. Il mistico sa che solo in un contatto che si fa immersione trova il suo habitat naturale.

Vannini ci fa notare che operando un balzo indietro nel tempo e usando il linguaggio della filosofia scolastica, Eckhart scrive: «Infatti che l'opera divina è quella che ha Dio per sola causa formale, ovvero quella compiuta in spirito di carità, senza alcun altro movente che la cosa stessa, senza alcun altro fine che il suo bene. ... nel silenzio, con una fede senza parole, il mistico vive in ogni istante la vera estasi, che non consiste in eccezionalità dei sensi, ma nell'azione quotidiana, per la quale tutta la realtà viene trasfigurata, diventa epifania divina e fonte di gioia infinita: è l'estasi della carità.»¹²

Dopo aver già affrontato la necessità da parte del mistico di dare visibilità all'incontro che ha con Dio, incontro che si muove nello spazio abissale del silenzio che necessita di farsi voce, possiamo vedere come, a fatica, il mistico trova parole in grado di «dire» l'indicibile.

Partendo dalla consapevolezza, come Velasco fa notare, che: «Il mistico non parla semplicemente di Dio come il teologo; parla di Dio che gli si è manifestato in un'esperienza. Da qui la sua concretezza, in contrasto con l'astrazione propria di altri registri del linguaggio, come nel caso della teologia. Da questo deriva anche l'abbondante contenuto psicologico e affettivo della maggior parte dei testi mistici, perfino negli autori più speculativi, come Meister Eckhart,»¹³ allora possiamo anche comprendere la ricerca e l'uso di parole che «esprimono, innanzitutto, un'esperienza, l'esperienza di una realtà trascendente. Compito del linguaggio-mistico non è di introdurre nuovi oggetti o nuove verità. In esso si produce una trasmutazione che deriva dal cambiamento segreto di chi riceve quelle verità. Il linguaggio del mistico si

11. A cura di Piero Ciardella, *La conversione mistica del cristiano. Percorsi e figure*. Ed. Paoline, Milano 2005, 11 s.

12. M. Vannini, *Introduzione alla Mistica*, op.cit., 22.

13. J. M. Velasco, *Il fenomeno mistico*, Jaca Book 2001, 51.

caratterizza in quanto gli oggetti cui si riferisce, imbevuti di coefficienti d'interiorità, servono a descrivere quello che questi oggetti divengono a poco a poco per il soggetto»¹⁴

«...il simbolo è il linguaggio radicale, originario di questa esperienza, fondante-fondata nella quale, proprio grazie al simbolo, il mistico prende coscienza della Presenza non oggettiva – anteriore e fonte di possibilità del soggetto e degli oggetti – non data, vale a dire, aggiunta all'uomo, ma che dà, lo origina e lo pervade come la dimensione della sua profondità ultima.

Il simbolo sarebbe, quindi, la parola fondamentale dell'esperienza mistica nella quale si rivela e si realizza la relazione con l'essere che costituisce l'essere dell'uomo e che si esprime, secondo le tradizioni, come abisso senza nome, come assoluto, come persona, come amore»¹⁵

Anche in questo caso ricorrere all'etimo della parola «simbolo» può essere utile a fare luce sul perché sia così ricorrente all'interno del linguaggio dei mistici. Il simbolo, dal greco *symbolon*, «segno di riconoscimento». Da *symbollein* «mettere insieme»: *syn* «con, insieme» più *ballein* «mettere, gettare». Il simbolo mette insieme elementi e logiche diversi, ne sintetizza e nel contempo amplia il significato. Combina influenze cosce e inconscie, spirituali e istintuali, in conflitto o in processo di armonizzazione.

Preso in esame il significato etimologico del termine e quanto sia presente il carattere simbolico nel linguaggio mistico, trovo interessante riportare alcune considerazioni di Paolo Stauder nel suo lavoro *La memoria e l'attesa*. Egli, pur usando una terminologia di carattere non propriamente religioso fa un'analisi della parola simbolo che coglie la condizione iniziale della separazione di due elementi, e precisa che nel significato stesso di simbolo è implicito il suo valore di ricongiungimento, di riunire due realtà di per sé differenti, di mettere insieme. Quest'analisi ci può aiutare a giustificare l'uso del simbolo nel linguaggio della mistica e a comprendere quanto esso sia appropriato e riconducibile alla relazione del mistico con Dio, più precisamente quanto sia utile ad esprimere quel «lanciarsi attraverso», e «gettarsi», proiettandosi verso, che è tipico del mistico.

«Il lanciare contenuto nel *symbolon* mi pare molto importante poiché rivela an-

14. J. M. Velasco, *Il fenomeno mistico*, op.cit. 51 s.

15. J. M. Velasco, *ibidem*, 61.

che la presenza del rischio, comporta un salto e forse una caduta: nascere significa andare al di là dei limiti, accettare l'avventura rischio del dirigersi verso l'altro, del proiettarsi nel mondo»¹⁶.

Stauder citando Resnik ci fa notare che il significato etimologico del termine «simbolico» dunque implica: da un lato, la separazione dell'individuo dal suo essere originario (proiettarsi nella realtà esterna) e, dall'altro, il tentativo di «mettere insieme» lo spazio del sé con quello del non sé, la vita con le cose. In modo ancora più chiaro e convincente Salomon Resnik definisce così questa proprietà del simbolico:

«Il symbolon propone un confronto tra l'essere e il non-essere, tra l'essere del corpo e l'essere del mondo. Uscire nel mondo vuol dire “spaziarsi”(…), lanciarsi (...) verso l'imprevisto, l'ignoto... ».¹⁷

Stauder fa rilevare che «il rischio consiste proprio in questo: nella possibilità di non riuscire a collegare questi due spazi e, di conseguenza, rimanere nell'ambito della caduta e della separazione. Nel caso contrario, la possibilità di fondersi con lo spazio del *non essere* implicherebbe, in ugual misura, la perdita del proprio sé.»¹⁸

Dopo aver affrontato il ricorso al simbolo nel linguaggio mistico non si può non cogliere anche il frequente ricorso alle figure della retorica. Come dice Velasco: «Gli espedienti più chiaramente espressivi della trasgressione del linguaggio mistico sono, senza dubbio, oltre alla metafora il paradosso e l'antitesi. »¹⁹

«E' noto universalmente – afferma G. Scholem – che le descrizioni date dai mistici delle loro esperienze e del mondo del divino sono piene di paradossi di ogni specie e genere.»²⁰

Continua Velasco con il dire che «vi sono mistici che sembrano aver fatto del paradosso lo strumento di comunicazione per eccellenza. Questo è il caso di Angelus Silesius (1624-1677) che della propria opera dice: “perché i versi che leggerai contengono molti paradossi strani e parole contraddittorie, massime elevatissime e sconosciute al volgo sulla divinità segreta, sull'uguaglianza con Dio e la deificazione o divinizzazione o altre cose dello stesso ordine, alle quali, data la loro forma breve si potrebbe attribuire un significato condannabile, o una cattiva intenzione, è necessario

16. S. Resnik, *L'esperienza psicotica*, Boringhieri, 1986, 27.

17. S. Resnik, *ibidem*, 216.

18. P. Stauder, *La memoria e l'attesa*, QuattroVenti, 1999, 147.

19. J. M. Velasco, *Il fenomeno mistico*, op.cit., 54.

20. G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, 18.

che io prima ti dia questo avvertimento”. Le due affermazioni paradossali che seguono valgono da esempio:

“Dio mio! Come è grande Dio! Dio mio! Come è piccolo Dio! Piccolo come la cosa più piccola e grande come tutto il pensiero.”

“Cosa sia Dio lo ignoriamo; non è luce, né spirito; né verità, né unità; non è ciò che chiamiamo divinità; non è sapienza o intendimento; non è amore e non è volontà, né bontà; non è una cosa, né il suo contrario; non è essenza, né sensibilità; è ciò che né tu né io, né altra creatura ha saputo mai prima di essersi convertita in ciò che egli è.”²¹

Nella sua attenta analisi del linguaggio mistico, Velasco continua ad analizzare l'uso di alcune figure della retorica, per cui afferma: «La ragione d'essere di questi paradossi sta, senza dubbio, nella condizione trascendente la mente umana e i concetti comuni con cui pensa, nei limiti della sua esperienza e nella necessità che il mistico prova di rompere con le idee ricevute e diffuse come espressione della natura di Dio, come primo passo per ricordare l'elevatezza della realtà con la quale, molto al di là di tutti i concetti, eppure tramite loro, è entrato in contatto per mezzo dell'esperienza contemplativa. Il paradosso ha in sé anche un aspetto di trasgressione intenzionale, destinata a rompere il livello del pensiero nel quale si produce l'antinomia per suscitare la nuova forma di conoscenza corrispondente a una realtà ineffabile sul livello concettuale. Le antitesi, frequentissime nei testi dei mistici e l'ossimoro hanno la stessa funzione. Riferite al profondo dell'anima, a Dio, alla sua azione sull'uomo o alla risposta di questo alla sua presenza, costituiscono una forma nuova per esprimere l'incapacità di riferire, con i termini impiegati per l'esperienza comune, l'esperienza singolare provata e, soprattutto il contenuto della stessa. Note e messe in risalto dai critici della sua opera le brillanti antitesi delle poesie di Giovanni della Croce: “soave rimedio”, “piaga delicata”, “che ferisce teneramente”, “musica silenziosa”, “solitudine”, “oh notte più piacevole dell'alba!”»²²

In quel ritorno ad una dimensione mistica che sembra caratterizzare la fine del XX secolo e che tocca da vicino sia le nuove forme di religiosità, sia notevoli correnti

21. J. M. Velasco, *Il fenomeno mistico*, op.cit., 54.

del pensiero filosofico, sempre più consapevoli dei limiti di una razionalità formale ed astratta, forte si fa l'anelito di cogliere Dio nella sua alterità dal naturale.

L'uomo recupera la dimensione del trascendente in quanto ha sperimentato la finitezza di ciò che è naturale, nel senso del conoscibile e del circoscrivibile, e che come tale non può contenere le risposte alle domande mosse dall'anelito di un superamento dei suoi limiti.

Tale questione, peraltro, diventa oggi sempre più urgente dal momento che l'incontro tra le religioni, nel contesto di un mondo globalizzato, sembra dar luogo a due fenomeni inquietanti, di segno opposto, ma per un certo verso speculari l'uno all'altro: il fenomeno del fondamentalismo e quello del relativismo. Il primo risolve l'incontro tra le religioni in una lotta per l'affermazione e la supremazia di una religione sulle altre; il secondo, assumendo un atteggiamento di in-differenza verso tutte le religioni, relega le diversità religiose nell'ambito delle diversità culturali, interessanti dal punto di vista storico, ma prive in sé di valore veritativo. Si deve inoltre tener presente che, di fatto, esiste una cultura che si sta affermando a livello mondiale, una cultura che sembra davvero possedere un carattere di verità e di universalità: la cultura scientifico-tecnologica. Di fronte alla sua persuasiva efficacia le diverse tradizioni religiose appaiono come residui di mondi che stanno oramai definitivamente tramontando e che, in ogni caso, hanno puramente la funzione di soddisfare i bisogni psicologici dei soggetti più deboli e labili. Basti pensare a quanto sta avvenendo non solo nell'Occidente secolarizzato, ma anche in grandi paesi dell'Oriente come il Giappone e la Cina, nei quali la vertiginosa modernizzazione economica sta relegando sempre più ai margini della società la loro ricca tradizione religiosa. Il rischio di una radicale marginalizzazione e svalutazione dell'esperienza religiosa, che sembra toccare da vicino tutte le religioni, rende ancora più urgente comprendere il portato della esperienza mistica.

A questo punto potrebbe essere opportuno prendere in esame alcune osservazioni che Adriano Fabris fa nel suo saggio *L'esperienza del distacco. Elementi di una filosofia della mistica*. Fabris ci porta ad una rilettura della mistica come «qualità», recuperandone la dimensione «aggettivale», e sviluppa anche un'analisi del momento del distacco non solo nell'ambito filosofico e in quello ebraico - cristiano ma anche in quella che egli identifica come «terza via», ovvero nel Buddismo. Distacco che

22. J. M. Velasco, *Il fenomeno mistico*, op.cit., 54 s.

può aiutarci ad entrare, nel terreno di una modalità della mistica non disgiunta da altre religioni anche non teiste.

«La mistica non è definibile rispondendo alla domanda su che cosa essa è, ma è piuttosto da considerarsi, in rapporto alla sfera della religione, una qualità della religione stessa, una modalità della modalità religiosa, un' enfasi, potrei dire, posta su alcuni aspetti di uno specifico rapporto: nella fattispecie, il rapporto fra l'uomo e Dio. Essa dunque non è "qualcosa", ma costituisce uno specifico modo di radicalizzare gli aspetti caratterizzanti una particolare relazione, cioè, appunto, la relazione religiosa. Ecco perché il termine "mistica" dev'essere inteso, sempre, in modo da far risuonare e da tener presente il suo senso aggettivale.

Un tale modo di avvicinarci ai fenomeni mistici (di ciò bisogna infatti parlare, piuttosto che di una "mistica" generalmente intesa come una sorta di disciplina separata da altre discipline) ci consente di affrontare in modo soddisfacente due problemi che altrimenti sarebbe difficile risolvere. Si tratta delle questioni relative alla presenza di elementi considerati mistici, in una prospettiva più generale, sia nell'ambito di concezioni anche non religiose, ad esempio, all'interno della stessa filosofia, sia nel contesto di religioni diverse da quella cristiana o, quanto meno, nei monoteismi di derivazione abramitica. Se infatti l'elemento mistico viene inteso come una modalità, una "qualità" specifica relativa a un determinato rapporto – non più, dunque, come una sorta di disciplina a sé stante –, allora è davvero possibile rintracciare spunti 'mistici' non solo all'interno dell'ambito filosofico, ad esempio nella tradizione platonica e neoplatonica, ma anche in dimensioni religiose extra-cristiane. "Mistico" diviene allora il contrassegno del fatto che sono portati alle estreme conseguenze e che vengono enfatizzati motivi e strutture propri di specifici rapporti, all'interno dei quali l'uomo può trovarsi coinvolto. "Mistico" qui, ancora una volta, sarebbe il radicalizzarsi di alcune specifiche modalità di relazione fra umano e divino: che sono condivise sia dalla filosofia, in alcune sue tradizioni, sia da particolari esperienze religiose.

Ricondurre i fenomeni mistici all'aspetto qualitativo consente dunque di comparare, sulla base di un'analogia strutturale, i diversi modi in cui si realizzano, in ambiti religiosi e non-religiosi, le varie tipologie di rapporto dell'uomo con ciò che lo oltrepassa»²³

23. A. Fabris, *L'esperienza del distacco. Elementi di una filosofia della mistica*, Rivista: *Etica & Politica*, VIII, 2006, 2, 9.

«...solo se il “mistico” è strutturalmente inteso come funzione di eccedenza e di enfaticizzazione radicale all’interno del rapporto fra l’uomo e ciò che è ‘altro’ rispetto a lui – un’enfaticizzazione che può addirittura giungere alla paradossale negazione della dualità fra l’uomo e il suo stesso “altro” – è possibile evitare che una tale esperienza venga riassorbita all’interno di un solo termine del rapporto stesso, quello costituito dall’uomo: è possibile cioè evitare il fraintendimento psicologico del fenomeno mistico.

A ben vedere, d’altronde, un siffatto fraintendimento è responsabile di quella trasformazione del termine “mistico” da aggettivo a sostantivo di cui ho parlato.»²⁴

Secondo Fabris il «metodo» della mistica, come modalità di rapporto consiste sostanzialmente nella «via della radicalizzazione enfatica», quella via in cui tutto è portato alle estreme conseguenze e come tale è vissuto. Ma Fabris si chiede: qual è il modo concreto, qual è il percorso attraverso il quale si realizza questa «radicalizzazione enfatica»? e ancora si chiede quali sono effettivamente i passi compiuti sotto il segno di una inclinazione verso l’estremo? Egli individua come primo momento quello del distacco:

«Il primo movimento che viene compiuto è quello del distacco. Si tratta del distacco da tutto ciò che è e che s’impone immediatamente. Si tratta del distacco da tutto ciò che si presenta in termini meramente fattuali e che, pertanto, risulta scollegato da ciò che può fornirgli di senso.

In verità, ciò che dev’essere anzitutto approfondito è lo sfondo, il complesso dei presupposti entro il quale opera, nei vari contesti, l’atteggiamento del distacco. Un tale sfondo è rappresentato anzitutto dalla consapevolezza che l’apparenza non è la realtà, che ciò in cui veniamo comunemente coinvolti non corrisponde a ciò che autenticamente è.»²⁵

Colto nel distacco il primo passo, Fabris si preoccupa di prendere in esame in maniera più approfondita i modi cui il distacco viene vissuto, sia nella tradizione filosofica che in quella dell’ambito delle religioni.

In sintesi: «Il filosofo si distacca dall’ambito della sua esperienza quotidiana per poterla comprendere meglio, per cogliere il vero contorno e il senso autentico del reale, e per intervenire eventualmente su di esso nel modo corretto. Diverso è il caso

24. A. Fabris, *L’esperienza del distacco. Elementi di una filosofia della mistica*, Rivista: *Etica & Politica*, op.cit, 11.

25. A. Fabris, *ibidem.*, 13

dell'uomo religioso, concepito all'interno della tradizione ebraico - cristiana. Egli infatti vive la sua vita al cospetto di Dio, e dunque la sua esperienza quotidiana è sempre inserita in un'esperienza più ampia, grazie a cui la vita di tutti i giorni acquista il suo senso. »²⁶

Il distacco per il filosofo, sempre secondo il pensiero di Fabris, è qualche cosa a cui si è indotti, e che costituisce un atteggiamento che si sceglie di mantenere, assumendolo come «cifra assunta e voluta - *umana*, quindi, anche se al distacco si può inizialmente essere chiamati da un dio o, perché no, da un demone, come nel caso di Socrate»,²⁷ mentre per l'uomo religioso del monoteismo ebraico - cristiano, il distacco oltre che essere indotto è mantenuto all'interno del rapporto che egli ha con il divino e che è da Dio stesso instaurato, e quindi vissuto come un dono, espressione di una elezione da parte di Dio.

Per cui se all'interno della dimensione filosofica, il distacco può essere visto come un comportamento scelto, all'interno di quella religiosa, diviene funzionale a un più comprensivo rapporto fra l'uomo e Dio.

«Una specie di “terza via” rispetto alle modalità di presa di distanza che abbiamo indicato è costituita dall'esperienza e dalla pratica del distacco che possiamo incontrare all'interno della tradizione buddhista. Se nell'atteggiamento filosofico, infatti, ci si distacca dalle cose appunto per poi tornare, con maggior cognizione e in maniera più sobria e lucida, alle cose stesse; se l'uomo religioso, soprattutto in ambito cristiano, si abbandona al distacco rispetto al mondo, al fine di giungere a un rapporto più puro con quel Dio con il quale, in realtà, egli è già sempre in rapporto, il buddhista, invece, si distacca dalle cose, dalla sfera dell'apparenza, per trovare il vero sé: per giungere, in altre parole, all'illuminazione.»²⁸

La domanda non può essere elusa: che cosa unisce il buddhismo al cristianesimo? È una domanda difficile a cui si possono dare molte risposte, ma nessuna esaustiva.

Vannini ci introduce a cogliere alcuni aspetti comuni tra queste due grandi religioni che sono al tempo stesso radice ed espressione di due culture altrettanto gran-

26. A. Fabris, *L'esperienza del distacco. Elementi di una filosofia della mistica*, Rivista: *Etica & Politica*, op.cit, 15

27. A. Fabris, *ibidem.*, 16

28. A. Fabris, *ibidem.*, 16

di e contrapposte: l'oriente e l'occidente.

«In effetti nel buddhismo, almeno nel senso originario, che è quello di cui parliamo qui, non c'è una metafisica e nemmeno una teologia: in modo non dissimile da Kant, Buddha mette in guardia contro l'uso metafisico della ragione, invitando a non occuparsi della spinosa questione di Dio, e ponendola anzi tra le opinioni di cui è necessario liberarsi per avere pace. »²⁹

In altre parole, come afferma Marassi «il programma di lavoro del Buddismo non riguarda per nulla né l'esistenza di Dio in quanto Persona né la sua negazione né un'eventuale neutralità di giudizio su tale questione, come pure su tutte quelle analoghe che sono invece questioni che nella cultura occidentale, in ambito religioso, abitualmente riteniamo imprescindibili al punto che ci pare impossibile che una religione possa essere tale e, contemporaneamente, possa non occuparsi della vita dopo la morte, della realtà di Dio, del Suo essere persona oppure no.»³⁰

Vannini continua: «Per alcuni aspetti però si potrebbe parlare di mistica del buddhismo: innanzitutto perché troviamo in esso alcuni elementi specifici propri della tradizione mistica più pura, quali le dottrine dell'eterno presente – ovvero la soppressione della dimensione alienante del tempo, con l'attesa del futuro e la nostalgia del passato –; del non attaccamento e dell'equanimità – ovvero del distacco e dell'uguale animo che si deve avere verso tutte le cose, in tutte le situazioni –; della non volizione – ovvero della rimozione del desiderio, della volontà, che sta alla radice di tutto il dolore. Di più, la dottrina fondamentale del buddhismo, che è quella della vacuità (sunyata), presenta affinità profonde con quella tipica anche dei grandi mistici dell'Occidente, che insegnano la necessità dell'annichilimento, del “fare il vuoto”, togliendo via ogni opinione. I maestri buddhisti e quelli cristiani concordano anche sul fatto fondamentale che il principio di ogni errore e di ogni male è l'attaccamento all'io personale: frutto di aggregati impermanenti e sempre nuovi, esso conduce fuori strada, e con esso non si può perseguire la ricerca dell'Assoluto. Si potrebbe dire che, quanto più si perde il senso dell'io, tanto più si perde quello di un Dio determinato – ovvero, quanto più l'anima si apre, tanto più Dio diventa grande.»³¹

29. M. Vannini. *Introduzione alla Mistica*, op.cit., 31.

30. M.Y.Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, Marietti, 2009, 381.

31. M. Vannini, *ibidem*, 31.

Si sente il fascino di un'ispirazione comune tra i due mondi, già notata, ad esempio, da H. De Lubac e R. Guardini, ma come cogliere questo fascino e costruire un'articolazione parallela tra le due grandi esperienze spirituali? L. Mazzocchi ci prova a partire dallo zen e puntando sul paradosso di alcune contrapposizioni: sull'«origine» per il buddhismo e sull'eschaton per il cristianesimo, sul «vuoto» del primo e sulla «pienezza» del secondo, sull' «impermanenza» e sulla «creaturalità». Ma non sembra che le categorie dicano molto e siano convertibili l'una all'altra, perciò alla fine l'autore propone una «mistica della spontaneità».³²

Comunque, come già accennato nella premessa, il mio intento è, attraverso un lavoro di esegesi e comparazione, di rendere visibile un reale riscontro dei contenuti già espressi da Mazzocchi e da Vannini, partendo in ogni caso dal presupposto, che chi in prima persona s'impegna e vive asceticamente per superare la finitezza del mondo, non può essere considerato in maniera adeguata se non entro un orizzonte di trascendenza. Non è possibile un'altra prospettiva. Chi nega il mondo non è forse un nichilista o un mistico? E' possibile ritenere che all'interno di questa prospettiva il buddhismo sia una grande religione «apofatica» e «mistica».

«Forse il Buddha sarà l'ultimo grande uomo
con cui il cristianesimo avrà da confrontarsi»
(R. Guardini)³³

Come a voler chiudere un cerchio, senza mai potervi riuscire, avviandomi al termine di questa serie di considerazioni, intenderei riprendere le mosse dal proclama della morte di Dio. Se Dio è morto, non resta più nulla a cui l'uomo possa attenersi e secondo cui possa regolarsi. Quindi si finisce nel nichilismo, cioè i valori supremi perdono ogni valore: manca il fine, manca la risposta al perché.

Dopo la perdita di ogni valore il mondo continua a sussistere e tende inevitabilmente a una nuova posizione di valori. Ma anche noi come Nietzsche vorremmo tentare di assumere il nichilismo in una prospettiva positiva.

-
32. L. Mazzocchi, *Il dialogo cristiano-buddhista. Lasciare una situazione religiosa precedente per dirigersi verso un'altra*, Riv. *Credere Oggi*, n.155 set/ott 2006 *Buddhismo* Ed. Messaggero – Padova.
33. A.N. Terrin, *Il buddhismo e il suo rapporto all'Occidente cristiano*, Editoriale, Riv. *Credere Oggi*, n.155 set/ott 2006 *Buddhismo* Ed. Messaggero – Padova.

La morte di Dio nel deserto nel quale ci troviamo, il deserto del nostro mondo attuale, lacerato da conflitti sociali, economici, politici, culturali e religiosi, ma solo da quel nichilismo che si fa terra bruciata può trovare opportunità di fertilità un nuovo modo di sentire-patire Dio.

Come dice Vitiello «dal nichilismo, cioè – nel senso più largo del termine – dall'indifferenza del non volersi porre domande o da quella forma di nichilismo più alto che è la percezione tragica della nostra precarietà, del nostro fragile stare sulla striscia sottile fra la terra e il cielo»,³⁴ nel deserto è possibile una nuova esperienza della parabola religiosa che si fa mistica. In ciò il fascino del nichilismo del nostro tempo, non disgiunto dal pericolo. Beati coloro che potranno attraversare questo deserto!

E proprio nel tentativo di aprirsi ad una nuova e possibile esperienza, vorrei concludere prendendo le mosse da un dialogo dell'opera *Il Dio nascosto* di Nicola Cusano, filosofo, nonché figura eclettica dell'inizio del '500. Sono alcune battute di un dialogo tra due ipotetiche figure rappresentate da un cristiano e da un gentile che esprimono il paradosso fondamentale della ricerca mistica. La ricerca di Dio è uno dei tratti peculiari e distintivi della condizione dell'uomo sulla terra, una sorta di aspirazione naturale e legittima al felice compimento del destino del genere umano. Ma le vie percorse nella sua ricerca non possono essere quelle consuete dell'indagine razionale, che è circoscritta all'ambito del finito e di ciò che è valutabile per mezzo dei sensi e dell'esperienza:

«Un gentile disse (a un cristiano): ti vedo inginocchiato con grande devozione, mentre versi lacrime di amore sincero e non falso. Dimmi, chi sei?

CRISTIANO. Sono il cristiano.

GENTILE. Che cosa adori?

CRISTIANO. Dio.

GENTILE. Chi è il Dio che adori?

CRISTIANO. Non lo so.

GENTILE. Come fai ad adorare con tanta serietà ciò che non conosci?

CRISTIANO. Adoro perché ignoro.

GENTILE. Mi stupisco che l'uomo possa essere preso da ciò che ignora.

34. B. Forte – V. Vitiello, *Dialoghi sulla fede e la ricerca di Dio*, op.cit., 22.

CRISTIANO. È più strano che l'uomo sia preso da ciò che crede di sapere.

GENTILE. Perché?

CRISTIANO. Perché conosce meno ciò che crede di sapere di ciò che sa di ignorare.

GENTILE. Spiegalo, ti prego.

CRISTIANO. Siccome non si può sapere nulla, chiunque creda di sapere qualcosa, a me sembra un folle.

GENTILE. A parer mio, il folle sei tu che dici che non si può conoscere nulla.

CRISTIANO. Intendo per scienza l'apprendimento della verità. Chi afferma di sapere, dice di avere appreso la verità.

GENTILE. Anche io lo credo.

CRISTIANO. E come può essere appresa la verità se non per se stessa? Ma allora essa non è appresa, perché chi apprende è prima e l'appreso dopo.

GENTILE. Non capisco come la verità possa essere appresa solo per se stessa.

CRISTIANO. Credi che ciò che è afferrabile in modo diverso sia anche nel diverso?

GENTILE. Sì.

CRISTIANO. Sbagli in modo evidente. La verità non è al di fuori della verità; il circolo non è al di fuori della circolarità, l'uomo non è al di fuori dell'umanità. Dunque, la verità non si trova al di fuori della verità, né altrimenti, né in altro. »³⁵

35. N. Cusano, *Il Dio nascosto*, Laterza, 2004, 3 s.

II. La mistica cristiana: un excursus

«Gesù le disse: “Donna, credimi; l'ora viene che né su questo monte né a Gerusalemme adorerete il Padre....»

Ma l'ora viene, anzi è già venuta, che i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; poiché il Padre cerca tali adoratori.

Dio è Spirito; e quelli che l'adorano, bisogna che l'adorino in spirito e verità.”

La donna gli disse: “Io so che il Messia (che è chiamato Cristo) deve venire; quando sarà venuto ci annunzierà ogni cosa». ¹

L'ora viene, anzi, continua la narrazione dell'evangelista Giovanni, l'ora è già venuta che i veri adoratori adoreranno... in spirito e verità. La mistica è proprio quella dimensione in cui si fa presente il tempo dell'ora che «è già venuta». E' il mistico colui che più di ogni altro può fare l'esperienza dell'adorazione, un'adorazione che non ha necessità di un luogo se non di sé stesso e dell'oggetto della sua adorazione, quindi un'adorazione in «spirito e verità».

Ma di quale verità si sta parlando? La Verità che precede la conoscenza pervasa dallo spirito che permette l'adorazione. Riprendendo il dialogo di N. Cusano tra il Gentile e il Cristiano intorno alla verità:

«GENTILE C'è una sola verità o esistono più verità?

CRISTIANO Non esiste che una sola verità. Non vi è infatti che un'unità e la verità coincide con l'unità, poiché è vero che una sola è l'unità. Come pertanto nel numero non si trova che una sola unità, così nei molti non si trova che l'unica verità. Per questa ragione chi non coglie l'unità, ignorerà sempre il numero, e chi non coglie la verità nell'unità, non potrà conoscere mai nulla per davvero. E sebbene costui creda di sapere veramente, si prova tuttavia, senza difficoltà, che quanto egli ritiene di sapere può essere conosciuto in maniera ancora più vera. Un oggetto visibile può essere visto in modo più vero di quel che tu sia in grado di vedere. Lo si vedrebbe infatti con più verità per mezzo di occhi più acuti. Un oggetto visibile non è dunque visto da te come esso è in verità. La stessa cosa vale per l'udito e per gli altri sensi. Tutto ciò che conosci non per quella scienza, per mezzo della quale potrebbe davvero esser conosciu-

1. *Vangelo di Giovanni*, 4: 21-25

to, non è appreso nella verità bensì diversamente e in altro modo — ma apprendere diversamente e in altro modo dal modo che è la stessa verità, non è apprendere la verità. Perciò, folle è colui che crede di conoscere qualcosa nella verità ed invece ignora la verità. Non verrebbe forse reputato folle quel cieco che pretendesse di distinguere i colori, non avendo egli alcuna nozione del colore?

GENTILE Ma se non si può conoscere nulla, chi allora, fra gli uomini, è sapiente?

CRISTIANO È da considerarsi sapiente chi sa di non sapere. E venera la verità, chi sa che senza di essa non può apprendere nulla, né l'essere, né il vivere, né l'intendere»²

L'evangelista parla non solo di adorazione ma anche di conoscenza. Ma come può l'uomo conoscere quel «totalmente altro» al quale ogni nome mostra la sua inadeguatezza nel tentativo di identificarlo? Sarà il mistico a poterlo fare e come?

« GENTILE Forse è proprio questo che ti ha spinto all'adorazione: il desiderio di essere nella verità.

CRISTIANO È così, infatti. Non onoro il Dio che i tuoi gentili credono a torto di conoscere e a cui hanno imposto un nome, ma piuttosto quel Dio che è la medesima ineffabile verità.

GENTILE Poiché tu onori il Dio che è la verità e, d'altra parte, noi stessi non intendiamo onorare un Dio che non sia nella verità, vorrei chiederti, fratello, qual è la differenza fra voi e noi?

CRISTIANO Vi sono molte differenze. Ma in questo consiste l'unica e massima: noi onoriamo la stessa verità assoluta, non mescolata ad altro, eterna e ineffabile; voi, invece, onorate la verità non come essa è in sé, ovvero assoluta, ma come è nelle sue opere: non l'unità assoluta, ma l'unità nel numero e nella moltitudine. Ed è in questo modo che cadete in errore, perché la verità, che è Dio, non è comunicabile all'alterità.

GENTILE Ti prego, fratello, di guidarmi cosicché io possa intendere quel che dici del tuo Dio. Rispondimi: che cosa sai del Dio che adori?

CRISTIANO So che tutto ciò che conosco non è Dio e che tutto ciò che conce-

2. N.Cusano, *Il Dio nascosto*, Laterza, 2004, 5 s.

pisco non è simile a lui: egli è, infatti, al di sopra di tutto.»³

L'esperienza mistica si fa strada nella consapevolezza che in ciò che rientra nel proprio sapere non vi è ancora Dio, perché ciò che l'uomo può concepire, e quindi sapere e conoscere, può avere solo il perimetro della sua limitatezza.

Pur avendo parlato nel capitolo precedente di vari aspetti riguardanti sia la mistica che il mistico nella loro pluralità di modi di essere, non certamente si può considerare l'argomento sufficientemente tratteggiato ed esposto nella sua variegata e profondità.

Non vi è religione che non sia in qualche modo accompagnata da esperienza spirituale. Nell'ambito dei monoteismi l'esperienza spirituale è finalizzata all'accesso al mistero di Dio. Per quanto riguarda il cristianesimo, la mistica è essenzialmente esperienza dell'unione personale con Dio attraverso Cristo, percepita nella fede come una realtà che tutto pervade.

Relazione personale con Dio nella quale Dio stesso è il termine, ed è questo a segnare la struttura stessa di tale esperienza, che rimane sempre misteriosa, nel senso letterale del termine, in quanto Dio rimane sempre nascosto, velato e trascendente.

Quali siano le mistiche, ovvero i modi in cui vivere quel tipo di esperienza che consente all'uomo di lasciarsi «raggiungere» da Dio, certo è che questa esperienza non viene suscitata dall'iniziativa dell'uomo ma, viene provocata dall'azione di Grazia nel credente. Conseguentemente, uno dei tratti essenziali dell'esperienza mistica cristiana è la «passività», l'uomo non può procurarsi questa esperienza da sé.

«La ragione infine per cui il mistico ha un contatto e un gusto spirituale di Dio che gli altri non possono avere, dipende dal fatto che Dio stesso infonde nell'anima una speciale mozione, mediante la quale la sua volontà viene a Lui intimamente unita e l'intelletto illuminato e reso capace di percepirne l'ineffabile presenza. Da qui l'ultima nota della vita mistica: si tratta, cioè, di un'esperienza infusa, nella quale l'anima si sente passiva sotto la mozione speciale dello Spirito Santo. La *passività* è essenziale al fatto mistico, come esperienza del "Mistero", perché il Mistero, in quanto Mistero, è "ricevuto" e non può essere che "ricevuto". Nessuna mistica cristiana è degna di questo nome se pretende essere frutto di un qualunque procedimento di cui l'uomo può rendersi padrone con una tecnica appropriata»⁴

3. N.Cusano, *Il Dio nascosto*, op.cit., 6 s.

4. A cura di Giancarlo Galeazzi, *Antropologia e Mistica*, Università degli Studi di Urbino, dispense a.a. 2004.

È tutta dono di Dio. La conoscenza mistica non avviene con l'insegnamento o con lo studio, ma si realizza per mezzo e nell'unione dell'Amore che trasforma l'uomo a immagine di Dio. Facendo riferimento al pensiero di Taulero, l'unione con Dio non deriva da un atto di conoscenza intellettuale, ma da un atto della volontà, si può paragonare all'unione amorosa senza l'attività della ragione. Si conosce Dio in Dio, anche se l'uomo rimane uomo pur perdendosi nel suo Fondo, mentre viene condotto nell'Essere divino, nell'unità dello Spirito.

La conoscenza mistica, essendo perciò una conoscenza sovra-concettuale non può essere espressa in modo adeguato e quindi è solo approssimativamente comunicabile.

Prima di approfondire alcuni aspetti più specifici della mistica cristiana nella loro peculiarità, reputo opportuno tracciare un excursus storico della mistica cristiana senza tralasciare un breve cenno alla filosofia greca che rappresenta comunque quell'humus culturale nel quale hanno trovato nutrimento i successivi cristiani mistici.

I Greci sono i primi, in Occidente, a lasciare ampie testimonianze sulle loro esperienze mistiche e a cercare di sistematizzare o comunque dare corpo all'ascesa dell'anima verso il Divino. Sono i primi navigatori audaci dello spirito di cui si hanno rilevanti testimonianze scritte e sono i primi, se si vuole, teologi del Vecchio Continente.

Si tratta, in particolare, di filosofi; la loro religiosità non è popolare ma dotta, e certo rappresentativa solo di una parte della Grecia classica.

Nella speculazione metafisica della Grecia classica, il mondo si presenta sotto le spoglie dell'ingannevole molteplice che conserva ritmi circolari nella propria manifestazione spazio-temporale: il tempo e gli accadimenti, ad esempio, sono ciclici. Il mondo imperfetto è ipostasi di un mondo superiore e, almeno secondo Platone, è opera di un Demiurgo. Un ente primordiale denominato l'Uno Metafisico è la Causa Prima dell'universo e della vita.

Nella creazione peritura, l'ipostasi dello Spirito-Uno, detto l'Intelletto-Nous, è trascendente e immanente e i pensatori greci seguaci di Plotino aspirano all'esperienza dell'Uno, l'ente indivisibile da cui tutto si creò e a cui tutte le creature faranno ritorno. Il mezzo di salvezza per l'uomo è rappresentato dal principio del Logos, il Verbo Divino. La via proposta per il raggiungimento di questa meta spirituale è la via del distacco dalle passioni; arte, dialettica, amore disinteressato possono essere, secondo alcuni di

questi filosofi, ottimi metodi di contemplazione, mentre altri, al pari di monaci medievali, propongono una vita di restrizioni e rinunce da condurre in preghiera.

Tra questi ultimi figurano certamente gli stoici, filosofi di derivazione ellenica, nel periodo imperiale considerevolmente presenti a Roma, conoscitori di una teologia al negativo del Divino, che, tuttavia, è diffuso nella creazione grazie al primordiale Fuoco Divino, l'elemento più importante nel Creato. Dio pervade il mondo tramite il Logos universale e umano, ma solo l'esperienza del distacco può condurre all'unione con l'Uno. Non a caso, come si dice, lo stoico è imperturbabile di fronte agli eventi e stoici furono imperatori come Marco Aurelio. Tema, quello del distacco che più e più volte vedremo ripreso nei secoli da figure come Eckhart che ne diverrà uno dei massimi fautori. «L'insegnamento di Eckhart è incentrato sul distacco, esso è un'operazione morale, ma prima ancora razionale, perché la capacità di essere liberi, non dipendenti dai contenuti e dalle cose, passa per la comprensione. “Il mistico è lo speculativo” scrive Hegel, indicando l'essenza di questa mistica che è poi diventato comune chiamare, appunto, speculativa: lo speculativo è infatti la capacità di padroneggiare l'identico e il diverso, il sì ed il no, i due versanti della contraddizione; è l'opera della ragione, che dissolve tutti i legami particolari, i nodi che tenevano il concetto chiuso entro limiti artificiali, e che eleva allo spirito. “Quando l'anima entra nella luce della ragione, essa non sa più niente dei contrari”; il determinato, il finito, viene sciolto dalla ragione – la più alta delle potenze dell'anima, quella che rende l'uomo simile all'angelo, e a Dio stesso, che è, anch'egli, ragione. “Si è nello spirito, si è spirito, in quanto si è ragione”: la vita intellettuale è la vita dello spirito, la signoria su ogni contenuto e situazione, la libertà dell' “uomo nobile” ».⁵

Nel pensiero di Eckhart il distacco opera principalmente nel senso di distacco dall'io psicologico, dalla soggettività: « “Bisogna prima di tutto abbandonare se stessi: così si abbandonano tutte le cose. In verità, se un uomo abbandonasse un regno o il mondo intero e mantenesse se stesso, non avrebbe abbandonato proprio niente. Se invece un uomo ha abbandonato se stesso, anche se mantiene ricchezze, onori e qualsiasi altra cosa, ha già abbandonato tutto [...]. Veglia dunque su te stesso e abbandona te stesso là dove ti trovi: ciò è più importante di tutto [...]. Devi sapere che non v'è uomo tanto distaccato in questa vita che non possa più ancora rinunciare a se stesso” ».⁶

5. Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, Adelphi 2007, Introduzione di Marco Vannini, 15 s.

6. Meister Eckhart, *ibidem.*, 17.

Tornando agli stoici greci, è degno di nota come alcuni di essi si aspettassero la possibilità di una incarnazione umana del Logos Divino: non a caso, molti aderirono con entusiasmo al nascente cristianesimo. Come già accennato, l'eredità del pensiero dell'antica Grecia continuerà a lasciare la sua impronta nel pensiero dei mistici di tutti i tempi: vediamo infatti che il pensiero e la ricerca filosofica - cristiana dei primi Padri e Dottori della Chiesa fu considerevolmente influenzato dal clima neoplatonico in cui vissero. La levatura di pensatori cristiani come Clemente Alessandrino, Origene Adamantio sta nell'aver conservato un impianto metafisico basato sull'Uno plotiniano.

Il sistema neoplatonico infatti, contemplando la possibilità dell'esperienza unitiva con l'Uno, supera l'imbarazzante concetto di Alterità con il Dio-Padre biblico e non fomenta scomodi dualismi metafisici, come invece avverrà in seguito nel corso della storia della teologia ortodossa. Nell'Uno, che è il Tutto, o il Nulla, se si preferisce, è infatti possibile fondersi, perdersi, identificarsi.

Citando ancora Cusano:

« GENTILE Dunque Dio è nulla.

CRISTIANO Non è nulla, perché il nulla risponde al nome di “nulla”.

GENTILE Se non è il nulla, è allora qualcosa.

CRISTIANO Non è neppure qualcosa. Qualcosa non è infatti ogni cosa. Dio, invece, non è qualcosa piuttosto che ogni cosa.

GENTILE Affermi cose sorprendenti: che il Dio che adori non è né il nulla, né qualcosa; nessuna ragione è in grado di afferrare tali verità.

CRISTIANO Dio è al di sopra del nulla e del qualcosa: il nulla gli obbedisce, di fatti, per divenire qualcosa. E questa è l'onnipotenza divina: grazie ad essa, in verità, egli supera tutto ciò che è o che non è, cosicché gli obbedisca sia ciò che non è, sia ciò che è. Egli fa sì che il non-essere giunga all'essere e che l'essere passi al non-essere. Pertanto non è nessuna di quelle cose che sono al di sotto di lui e che la sua onnipotenza precede. Ecco perché, essendo tutte le cose da lui, non si può dire che [Dio] sia questo piuttosto che quello». ⁷

Origene, Clemente Alessandrino, Gregorio di Nissa, San Massimo il Confessore e Giovanni Scoto più tardi, nei primi secoli condivisero le categorie dell'Uno e del Logos, che applicarono al cristianesimo. Spesso provenienti da

7. N.Cusano, *Il Dio nascosto*, op.cit, 7.

ambienti pagani, con una formazione culturale molto ampia, essi non evitarono di accogliere e fare propri elementi non cristiani nei loro sistemi di pensiero, in cui il cristianesimo è la somma e la sintesi ideale della sapienza divina.

Identificando il Logos con il Cristo, un Cristo sia storico che cosmico, essi propongono una via purgativa e di distacco per il raggiungimento dell'unione con il Divino. Origene introduce la celebre dottrina dei sensi spirituali, che solo nella vita contemplativa si risvegliano, e propone una lettura della Bibbia allegorica, immaginifica, in cui il matrimonio mistico dell'anima con Dio si esperisce tramite l'intelligenza.

Origene ricorse sovente all'allegoria semplicemente per spiegare apparenti antilogie o antinomie. Considerava che alcuni resoconti o precetti della Bibbia fossero indegni di Dio se fossero stati presi alla lettera. Giustificava l'allegoria con il fatto che altrimenti alcune parti sarebbero risultate inutili per il lettore: un fatto che gli fosse apparso contrario alla provvidenza dell'ispiratore divino e alla dignità del documento era quindi letto in questa maniera.

Per Origene, tutta la creazione sarà riassorbita in sé stessa tramite il processo salvifico dell'apocatastasi: uomini, angeli e demoni saranno redenti e torneranno alla Presenza Divina.

Per questi grandi filosofi, mistici e retoricisti il Logos è universale e umano e si genera nel cuore dell'uomo. Secondo Clemente Alessandrino, per cui il cristianesimo era sostanzialmente religione misterica, l'anima è divina emanazione. Per Giovanni Scoto e Massimo il Confessore, la generazione intima del Logos è l'anticamera della deificazione.

Per questa illuminata generazione di teologi e filosofi, intelligenza e amore sono i due sensi su cui fare affidamento per realizzare l'unione con il Divino; Origene in particolare assegna il primato all'intelligenza, come volontà, e al distacco.

Nei periodi storici successivi, all'inizio del Medioevo, assisteremo all'abbandono graduale del sistema neoplatonico cristiano.

Lo Pseudo Dionigi, fautore della teologia negativa della non-conoscenza, coglie la divinità nella sua impenetrabilità e superiorità a ogni definizione e determinazione. La via per eccellenza verso la conoscenza di Dio è dunque quella che nega ogni attributo e determinazione, partendo dalla negazione di ogni attributo e definizione di Dio. Quel Dio apofatico riconducibile al tema biblico

dell'impronunciabilità del nome stesso. L'intelletto si avvicina alla conoscenza divina solo quando si spoglia della conoscenza. «Tutto quello che conosciamo, che possiamo dividere o in cui possiamo stabilire differenze, non è Dio, perché in Dio non c'è né questo né quello che noi possiamo astrarne o cogliere tramite distinzioni: niente è in lui se non l'Uno, e questo è egli stesso»⁸

I suoi scritti sono da collocarsi attorno al tredicesimo e quattordicesimo secolo, infatti sarà uno degli ultimi nostalgici del platonismo: i suoi trattati sono mistica speculativa pura e una teologia negativa; una mistica in cui la scintilla della volontà, detta *sinderesi*, diretta emanazione divina, conduce al bene, ed è riconducibile alla parte verginale dell'anima.

La *sinderesi*, cioè permette all'uomo di avere autocoscienza, esame di sé, conoscenza innata del bene e del male, e quindi capacità di distinguere *spontaneamente* il bene dal male, capacità di dirigersi verso ciò che lo conserva, al bene che lo favorisce, conseguendo l'autoconservazione.

Uno dei fondamenti del pensiero dionisiano è l'apofaticità dell'essenza divina, ovvero il suo sfuggire a ogni possibilità di delimitazione, definizione o concezione da parte di qualsiasi intelletto creato, umano o angelico. La conoscenza dell'essenza divina, impossibile direttamente, trova possibilità attraverso una mediazione teofanica, attraverso le diverse forme sensibili, per esempio quelle del creato, per mezzo delle quali «cogliere» la divinità.

Agostino di Ippona, Padre della Chiesa, più noto come Sant'Agostino, pur accogliendo l'idea dell'esistenza di un Uomo Interiore, fa una esperienza che si potrebbe dire dal percorso inverso. Non sarà la consapevolezza della scintilla del bene in sé stesso a richiamarlo alla conoscenza del Divino, ma proprio il vuoto, l'ansia data dalla nullità dentro di sé a spingerlo verso l'esterno, verso l'alterità della Divinità che all'uomo va incontro, colmando la sua insufficienza per mezzo della Grazia, fondamento teologale questo fortemente ribadito da S. Agostino.

Secondo Sant'Agostino l'uomo porta nel cuore un'inquietudine che lo spinge verso Dio: guardandosi dentro, ognuno si rende conto che è Dio ad averlo creato e che

8. Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, op.cit., 219.

soltanto tornando a Lui potrà trovare la propria realizzazione più autentica. È in questa consapevolezza dell'alterità che trova luogo, nel pensiero di Sant'Agostino la teologia della Grazia.

Sant'Agostino facendo l'esperienza dell'interiorità approda alla sua definitiva conversione nel momento in cui si convince che «quella luce interiore» che appare all'uomo distaccato, all'uomo che non sa niente, cioè che ha vuotato la sua interiorità di ogni categoria mentale basata sul proprio sapere, ma che rimane orientato verso la «Verità», «quella luce» è la luce vera che illumina ogni uomo, ovvero il Logos. Questa esperienza che Sant'Agostino vive in prima persona e che è esperienza mistica, invita a rientrare in se stessi, perché la Verità, come egli dice, abita «in interiore homine».

Per Sant'Agostino, che accentua il ruolo dell'amore e si sofferma maggiormente su un Cristo più umano che divino, Dio Padre è sensibilmente Altro, e senza la Grazia l'uomo non può sperimentare frutti spirituali. Agostino nella sua opera *Le confessioni* scrive: «Ciò di cui in coscienza io non dubito, Signore, è che amo te. La tua parola mi ha colpito in cuore, e io ti ho amato. Ma anche il cielo e la terra e tutto quello che contengono mi dicono di amarti, e non cessano di dirlo a ogni uomo, perché non ci sia scusa per nessuno. Anche se più profonda sarà la tua pietà verso chi ne godrà, più sollecito il perdono per chi vorrai perdonare: altrimenti cielo e terra cantano le tue lodi ai sordi. Ma cosa amo, amando te? Non la grazia di un corpo, non il fascino del mondo, non la candida luce amica di questi occhi, non la carezza melodiosa dei canti, non il profumo dei fiori o di balsami e aromi, non la manna e il miele degli abbracci e dei desideri carnali. Non è questo che amo, quando amo il mio Dio. Eppure amo una sorta di luce, una sorta di voce e di profumo e di cibo e una sorta di abbraccio, quando amo il mio Dio: luce, voce, profumo, cibo e abbraccio dell'uomo interiore, dove ogni cosa splende e risuona e profuma per l'anima, e da lei sola si fa assaporare e stringere. Dove c'è luce non diffusa nello spazio e musica non rapita dal tempo e profumo che il vento non disperde e sapore che la nausea non scema – e un abbraccio che la sazietà non scioglie. Questo è quello che amo quando amo il mio Dio»⁹

Il medioevo latino ha ereditato la maggior parte della dottrina spirituale dei

9. S. Agostino, *Confessioni*, Libro X, in B. Forte – V. Vitiello, *Dialoghi sulla fede e la ricerca di Dio*, Città Nuova, – 2005, 10.

Padri orientali tramite le opere di S. Ambrogio, S. Agostino, S. Gregorio Magno, Giovanni Cassiano. Una figura autorevole del Medio Evo che merita particolare attenzione è indubbiamente quella di S. Bernardo di Chiaravalle. Nel suo pensiero si trova l'analisi della concezione dell'unione con Dio per mezzo dell'amore, che si può brevemente riassumere così: Dio è carità; per il dono della carità egli dimora in noi e noi in Lui. Questa unione si realizza sin d'ora nell'estasi, il momento mistico più alto, che è nella persona il coronamento della vita di carità e che le permette l'unione con Dio rendendola simile a Lui. Ma per raggiungere questa unione beatificante bisogna partire dal timore, spogliarsi nell'umiltà di tutto il volere proprio, fino a quando, sostituendo la carità al timore, si realizzerà, per amore, la volontà di Dio. Per S. Bernardo l'anima attraversa diversi stadi fino a raggiungere l'ultimo in cui vede realizzata l'Unione con il Divino, in cui Dio è l'Amato Bene. Per S. Bernardo, lo Spirito è intelligenza e amore e solo la sperimentazione dell'Unità con esso può ricondurre a Dio, che è esperienza non identitaria ma unione in cui l'individualità è conservata.

Dio rimane quindi altro da sé e le pratiche devozionali, di umiliazione corporale, di carità servono principalmente ad una contemplazione dai forti accenti affettivi, in cui la sofferenza assume centralità nella ricerca di identità e compartecipazione alla figura del Cristo crocifisso.

La via del distacco, secondo la sensibilità di tale momento storico viene, come dire, «colmata» da una visione più devozionale in cui il ricorso alle pratiche assume quella condizione necessaria per entrare in contatto con il divino.

Francescani e Domenicani, come altri ordini medievali, pur nella grandezza dei fondatori, rispecchiano gli stessi ideali di umiltà e devozione, in cui il dolore, la carità, l'abnegazione, lo sprezzo del corpo sono le chiavi per entrare nel Regno di Dio al punto tale che la centralità del Logos quasi viene messa da parte.

Nonostante questi presupposti, non si vuole mettere in dubbio che vi siano stati esponenti di questi Ordini che abbiano trovato il Regno dei Cieli dentro di sé, anziché nelle pratiche devozionali tese a privilegiare il momento della sofferenza, e così singoli individui siano potuti arrivare allo stato di unità con il Divino, vedi S. Francesco d'Assisi per il quale il Logos pervade tutto il Creato.

Intorno al secolo tredicesimo, si determina la svolta verso il sistema scolastico - aristotelico, attraverso gli scritti del teologo e Padre della Chiesa Tommaso D'Aquino,

secondo il quale il pensiero e la ragione si possono conciliare, anzi, la ragione serve agli esseri umani per interrogarsi anche su alcuni enigmi di fede. Lo scopo della fede e della ragione è lo stesso: conoscere Dio. Se poi la ragione si dovesse trovare in contrasto con la fede a questa deve cedere. S. Tommaso, che riteneva la conoscenza acquisibile solo attraverso la sensibilità per mezzo di un processo di adeguamento, rifiuta la visione della conoscenza di S. Agostino, che pensava che questa avvenisse tramite l'illuminazione divina.

Mentre nella cattolicità «romana» attraverso le gerarchie ecclesiastiche si è cercato di arginare la spinta alla speculazione metafisica e di controllare i fenomeni mistici per ricondurli il più possibile nell'alveo dell'ortodossia della Chiesa, di contro nei paesi germanici, Olanda e Belgio si assiste alla conservazione di una maggiore autonomia di pensiero. Il che permetterà, come si vedrà in seguito, lo svilupparsi della mistica fiammingo – renana.

Qui infatti opereranno grandi mistici come Meister Eckhart, Suso, Taulero, e più tardi, Silesius votati alla mistica speculativa, il cui pensiero affonda le radici in quello dei grandi pensatori greci e cristiani di matrice neoplatonica, pur a distanza di secoli.

Ogni uomo è Cristo, e l'uomo stesso è Dio, questa è la radicalizzazione estrema del pensiero eckhartiano che, naturalmente, non poteva non essere giudicato eretico dall'ortodossia cattolica. Per il maestro domenicano, il distacco deve essere diretto a rimuovere persino ogni idea personale del Divino, che è ostacolo sulla via della conoscenza e dell'amore di Cristo.

Eckhart respinge il dualismo del Creatore e della Creatura, per abbracciare un «nulla sapere, nulla volere, nulla avere», facendo un vuoto interiore totale in cui il Verbo si genererà spontaneamente. La teologia negativa del Maestro, tuttavia, ammette che è necessario conoscere il Dio Padre che è Altro, per raggiungere il Figlio, che è il Verbo e la Conoscenza.

Lo Spirito e il Figlio sono una cosa sola e chi sperimenta l'unione dello Spirito possiede il Figlio.

La mistica di Eckhart è denominata anche dell'«essenza», in quanto rifiuta ogni concettualizzazione teologica di Dio ma, cosa ben più innovativa, anche ogni dicotomia connessa al dualismo amante/amato, dove l'amante è l'anima e l'oggetto amato è Dio.

L'anima che vuole unirsi a Dio non deve volere nulla; « "Dio è una negazione della negazione" indica che l'attività del negare, ovvero dello spazzare via l'alterità, padroneggiando tutti i contenuti, è l'attività propria dello spirito. Non si partecipa a Dio come altro: Dio va negato come oggetto perché divenga spirito, perché si divenga spirito.

Morte dell'anima e morte di Dio sono, dunque, concetti strettamente legati; identici, anzi, per l'esperienza che li fonda, e che è l'esperienza della finitezza e del relativo di tutti i contenuti all'interno della coscienza, incapace, perciò, di porsi come soggetto, come io sostanziale. Eckhart chiama spesso Dio "nulla", con espressioni singolarmente forti anche rispetto alla tradizione della teologia negativa: la più alta potenza dell'anima si spinge sempre avanti, non si accontenta di alcuna determinazione o perfezione, penetra anche attraverso la "nuda Divinità" e trova Dio come nulla, in una identità di soggetto che guarda ed oggetto guardato»¹⁰

Perché la volontà appropriativa ricade nel dualismo Io/Tu, conoscente/conosciuto, amante/amato. In pratica per Eckhart la via dell'amore conduce ad una falsa unione, soltanto temporanea: simbolicamente quest'affermazione può essere supportata dalla considerazione che nell'amplesso la fusione estatica fra i due amanti è illusoria, persa nell'attimo e destinata a dissolversi nella restaurazione della dualità originaria. È quindi, necessario liberarsi della volontà.

La mistica eckhartiana ha le sue radici nel neoplatonismo, in particolare in Proclo, secondo il quale nulla è possibile porre sopra l'Uno, che è semplicità assoluta, nel pensiero di Scoto Eriugena, ma soprattutto in Pseudo-Dionigi. Per Eckhart, la vera conoscenza di Dio consiste in un "nulla volere, nulla sapere, nulla avere" di cui si è già detto per cui l'indagine razionale su Dio e sul rapporto tra la divinità e l'uomo è volta ad evidenziare e a ribadire la totale alterità di Dio rispetto a tutte le determinazioni della sfera umana. «Neppure devi voler comprendere qualcosa di Dio, perché Dio è al di sopra di ogni comprensione. Un maestro dice: Se avessi un Dio che si può comprendere, non lo riconoscerei per Dio! Se tu comprendi qualcosa di Dio, egli non è niente di ciò; e nel fatto di comprendere qualcosa di Dio, tu incorri nella non conoscenza e, per tale non conoscenza, nell'anima»¹¹

10. Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, op.cit., Introduzione di Marco Vannini, 29.

11. Meister Eckhart, *ibidem*, 254 s.

L'uomo deve anche liberarsi, secondo Eckhart, del falso sapere su Dio, riconoscendo la finitezza e la vacuità di qualsiasi gnosi positiva. « “Conoscere Dio ed essere conosciuti da Dio, vedere Dio ed essere visti da Dio, sono una sola cosa in realtà. Mentre noi conosciamo e vediamo Dio, conosciamo e vediamo che egli ci fa conoscere e vedere.” Qui, come in molti altri passi, è chiaro che il soggetto psicologico è dissolto; non vi sono più legami da sciogliere perché non v'è più alterità, la sostanza si è fatta soggetto, lo spirito si è rivelato. La fine dell'io, della soggettività psicologica, è infatti qui il manifestarsi dello spirito: non più la neoplatonica “fuga del solo verso il solo”, estasi di pochi attimi, ma la trasformazione di tutto l'umano, la santificazione del qui e dell'ora nel distacco, giacché lo spirito è sempre presente nel distacco, è il distacco stesso.»¹²

È indispensabile, però, rinunciare anche a determinare, concretamente, un luogo nell'anima in cui avvenga l'unione dello spirito con Dio. Completamente povera, priva di sapere e di volere, l'anima può così operare il distacco da ogni cosa, anche da Dio stesso. «Eckhart indica il “fondo dell'anima” come luogo della nascita di Dio nell'uomo – di un Dio che, altrimenti, non è Dio. Se, infatti, non nasce come spirito, esso è oggetto al pari degli altri, è un mero frutto di passioni, e, come tale, va risolutamente spazzato via»¹³

Da Eckhart Dio è platonicamente pensato, dapprima come Intelligenza per esprimere la trascendenza rispetto all'essere, poi come essere stesso, ma come un essere del tutto indeterminato, diverso da tutti gli altri enti, talmente indeterminato da poter essere pensato come nulla. Importante è anche la distinzione in Eckhart tra Got, Dio, e Gottheit, Divinità. Il primo resta, heideggerianamente legato all'ipostasi della presenza e quindi, in fondo, all'antropomorfismo; il secondo è considerato come l'Abisso della nuda divinità, cui può giungere l'anima che si spoglia completamente da se stessa e che supera anche l'umanità di Cristo.

Non si partecipa a Dio come altro: Dio va negato come oggetto perché divenga spirito, perché si divenga spirito.

La scoperta dell'*Abgrund*, di un fondamento senza fondo, si esprime quindi ontologicamente non come essere, ma come un « nulla » capace di sprofondare sempre

12. Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, op.cit., Introduzione di Marco Vannini, 19 s.

13. Meister Eckhart, *ibidem*, 18.

di più. In Eckhart l'essenza dell'anima è Dio, ma non si deve pensare il « fondo » come fondamento in senso ontologico: il termine *Grund*, o *Abgrund*, indica molto più una profondità insondabile che non un fondamento. Eckhart tiene a puntualizzare che, non è né questo né quello – il questo e il quello non lo sono. Se lo si fa diventare una zona ontologica, fondamento, appunto, esso diviene centro di passioni, elemento su cui si addensa lo psicologico, e dunque qualcosa che, a sua volta, si fonda su altro, deve ancora essere analizzato e compreso ponendosi come fondamento illusorio, ma in realtà elemento della catena senza fine del determinismo naturale. Fondo dell'anima che oltre a non avere valore ontologico, come si è visto, non può essere individuato in un punto preciso della coscienza: il fondo dell'anima coincide con il distacco stesso, ed è il fondo stesso di Dio. Il distacco conduce l'anima, completamente distaccata e povera, all'unione con la Divinità. A questo punto, l'anima è uguale alla stessa Divinità: mentre l'uomo è Dio per grazia, Dio è Dio per natura.

Suso, filosofo tedesco allievo di Eckhart, anch'egli domenicano, si caratterizza fra i mistici germanici dell'epoca per la sua predilezione a seguire la via devozionale e clericale, nonostante questo egli non manca di sottolineare l'esigenza del distacco per permettere la rigenerazione del Verbo: è solo nel vuoto assoluto di sé, che il Divino può colmare l'anima spogliata di tutto. Enrico Suso dice che l'altissimo grado di vita spirituale consiste nell'unione con Dio in visione, amore e gaudium inespriabile, e compendia così l'unica via che conduce a Dio: deporre la forma creata, formarsi con Cristo, trasformarsi in Dio.

Egli riprende da Eckhart, l'idea che nel distacco il massimo è il minimo, la fine è il principio: gli ossimori non sono tali nella vita dello Spirito. Nel distacco, tutte le contraddizioni svaniscono nella sintesi del Principio: Principio, però, che egli intende come Nulla, al quale si unisce l'intelletto dell'uomo distaccato. Si tratta della ripresa dell'idea eckhartiana, mutuata dallo Pseudo Dionigi, della Gottheit come «Nulla», che però è superiore a tutti gli esseri perché è privo di ogni determinazione e al contempo le contiene tutte, ogni determinazione è negazione. Suso si differenzia da Eckhart perché mantiene l'idea dell'umanità di Cristo, dei santi e di Maria madre di Gesù, mentre Eckhart sostiene che l'umanità di Cristo deve essere oltrepassata, anzi bisogna superare l'idea stessa di Dio per sprofondare nell'abisso del Nulla - Gottheit.

Taulero, si avvicina forse di più al radicalismo mistico eckhartiano. Egli sostiene che l'uomo è composto di tre nature. La prima è sensibile, la seconda è

razionale, la terza è spirituale o interiore. Il percorso di perfezionamento passa attraverso l'evoluzione spirituale dalla natura sensibile a quella interiore.

Taulero è il primo a parlare di «Notte dello spirito», per indicare il momento in cui il vuoto di sé è totale e il Verbo si genera nell'anima. Metafora. quella della «Notte dello spirito», che più e più volte rientrerà nel pensiero e nel vissuto di molti mistici che in ordine di tempo lo seguiranno.

Importanza rilevante ha in Taulero il concetto di «Notte dell'anima». Nel sermone 63 sulla pesca miracolosa del passo evangelico di Luca (Luca 5,38), egli scrive: «questi uomini si mantengono nella più vera, assoluta, povertà e nel totale annientamento di se stessi. Essi non vogliono, né hanno, né desiderano altro che Dio e nulla di proprio, e accade che spesso essi lavorino nella notte, cioè nell'abbandono, nella povertà, in tenebre dense e fitte e nella desolazione, tanto da non trovare alcun appoggio e da non sperimentare né luce, né ardore. E se in tali tenebre gli uomini si mantenessero in reale e vero abbandono, anche se Dio volesse da loro eternamente quella povertà, quella privazione e quella aridità, essi sarebbero disposti a starci volentieri per l'eternità secondo la Sua volontà, senza pensare di guadagnarci qualcosa». ¹⁴

Taulero nel sermone citato teorizza l'idea eckhartiana del Nulla divino, cui deve corrispondere, nel bene e nel male, nella gioia come nella sventura, il distacco dell'anima. L'anima completamente distaccata dal mondo e dal vissuto, abbandonata in Dio, nel terrore della notte, finisce per trovare se stessa e Dio. Meglio ancora: finisce per riconoscere che è ella stessa Dio, al di fuori di ogni dualismo creazionista. È un percorso però molto doloroso ed angosciante, ed è anche questo il senso della «Notte» che colpisce l'anima come se Dio, da intendersi come il «falso» Dio, il vissuto, il Mondo..., avesse abbandonato l'anima nelle tenebre. Ecco quindi che il concetto di generazione del Logos nel proprio cuore, e il Dio-Uno cui tutto ritorna, una volta svuotatisi l'anima di ogni cosa, si riafferma come tema fondativo della mistica occidentale.

Aspetto caratterizzante la mistica renano - fiamminga è una concezione del Divino che ripudia ogni antropomorfismo. E possiamo vedere come non è più tollerata una concezione di Dio come di un Padrone che decide arbitrariamente chi destinare

14. Taulero Giovanni, *I sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline Editoriale Libri 1997, 631.

alla salvezza e chi alla dannazione, che invia diluvi universali o angeli sterminatori, si può addirittura dire che tale concezione venga considerata pura superstizione ed offensiva della Divinità stessa.

L'ultimo ma non meno importante protagonista del mondo mistico renano - fiammingo, anche se non ne condivide tutte le premesse, è Jakob Böhme. Figura contestata per quel suo essere un po' alchimista, un po' teosofico oltre che mistico, dato anche il contesto religioso culturale in cui si muoveva, quello luterano, così poco incline a favorire esperienze e contatti diretti con il trascendente. Egli descrive un'origine, un «fondo dell'anima» quale quello ipotizzato da Eckhart, pretrinitario e primordiale. La Trinità, nel sistema metafisico di Böhme è saldamente collegata al Logos giovanneo: la Scrittura deve essere interiore e non mero esercizio di lettura e applicazione esteriore. Il Male è preesistente e proprio nella creaturalità si esplica con maggior forza: uomo e natura sono il luogo di conciliazione di un dramma cosmico già insito nella Divinità e solo l'apocatastasi consentirà la restaurazione delle condizioni precedenti la Caduta. Spirito e materia non sono separati, ma uniti nel Tutto.

Nella sua opera *Dialogo tra un'anima illuminata e una priva di luce* bene esprime la strada che l'uomo deve seguire per arrivare a Dio. Partendo da una visione della volontà umana come incline al male per sua stessa natura è indispensabile che ogni anima persegua il distacco e l'abbandono della propria volontà, perché solo così in essa morranno tutte le cattive inclinazioni che la trattengono dall'avvicinarsi e immergersi nell'Uno dal quale uscì in principio.

La Divinità è considerata da Böhme un «abisso» senza-fondo. L'Abisso è un Nulla, non nel senso che non sia, ma in quello di non essere qualcosa di definito; esso è la «dimora» dell'Unità divina, che è a sua volta un altro modo di intendere l'Abisso, poiché mancandovi la molteplicità è necessariamente Uno e non nel senso di qualcosa, ma in quello di «non-due», inseparato. Oltre la Natura si trova il Nulla, ovvero il silenzio e il riposo eterno.

Böhme, oggetto, come già accennato, della intolleranza religiosa protestante, miscelerà alle sue intuizioni metafisiche anche alchimia, cabala, matematica e mitologia, costruendo un sistema complesso e affascinante, al quale si rifaranno diversi pensatori del Settecento, tra cui L.C. de Saint Martin.

Silesius, di famiglia luterana, si convertì successivamente al cattolicesimo, era

un gesuita. Personaggio eclettico: medico, maresciallo, filosofo e mistico. Pensatore pungente è stato uno delle ultime figure rilevanti della mistica renano - fiamminga. Con il suo scritto *Il Pellegrino Cherubico*, continua a propugnare la via del distacco.

«*Il distacco*

Più t'abbandoni in Dio, più egli nasce in te;
Né meno né più t'aiuta nelle tue pene. (I, 22)

Nulla devi essere, nulla volere

Uomo, se ancora qualcosa sei, sai, ami e possiedi,
Credimi, dal tuo carico libero non sei ancora. (I, 24) ¹⁵

Il qualcosa si deve abbandonare

Finché ami qualcosa, uomo, non ami nulla:
Dio non è questo e quello, perciò lascia il qualcosa. (I, 44) ¹⁶

Come si può osservare i distici di Silesius, sono incentrati sui temi già sondati e proposti da Eckhart. Quelli del farsi nulla e del cercare l'unità dello spirito tramite l'identificazione uomo-Dio, lottano ad ogni sillaba contro il concetto dell'alterità Creatore Creatura: il conoscente deve diventare il conosciuto, Dio è un unico Uno, che senza l'uomo non può un istante vivere.

«*Quanto più esci da te, tanto più Dio è in te*

Quanto più esci da te e ti vuoti di te
Tanto più Dio fluisce in te con la sua Divinità. (I, 138) ¹⁷

In Inghilterra vi furono alcuni esempi, seppur sporadici, di misticismo speculativo: basti pensare all'opera la *Scala della perfezione* di Hilton, il quale è uno dei maggiori mistici inglesi del secolo quattordicesimo. Quest'opera è *La Scala della perfezione*, composta di due trattati distinti, rigorosamente di uguale lunghezza. Il primo si rivolge agli anacoreti, mentre il secondo, non indirizzato a nessuno in particolare, prosegue l'insegnamento iniziato nel primo, ma con alcuni sorprendenti sviluppi. Il primo dei due trattati si avvicina a S. Bernardo e alla dottrina spirituale

15. Angelo Silesius, *Il pellegrino cherubico*, a cura di Giovanna Fozzer e Marco Vannini, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1999, 111.

16. Angelo Silesius, *ibidem*, 115.

17. Angelo Silesius, *ibidem*, 131.

dei francescani, mentre il secondo ha una stretta affinità con i mistici renani, con Dionigi.

Per vita mistica egli intende la soprannaturale esperienza, in contrasto con il quotidiano combattimento dell'anima per liberarsi dal peccato, attraverso la grazia e una cieca fede in Dio.

Nel Regno Unito sarà la mistica affettiva e sentimentale a prevalere, con i suoi corollari di ordini monastici penitenti modellati sulla Passione del Cristo.

Nel medioevo europeo molti sono i movimenti eretici in cui sono rintracciabili tendenze alla mistica dell'Essenza, almeno in seme, e che combinano vita attiva e vita passiva grazie a insegnamenti ascetico morali: Catari, Patarini, Beghine, Fratelli del Libero Spirito, tanto per citarne alcuni. Nessuno di questi, però, sembra portare la speculazione al punto raggiunto dalla mistica renano - fiamminga.

In epoca medioevale, nell'area greco-ortodossa, è il movimento esicasta, prevalentemente diffuso negli ambienti monastici, ad affermarsi come nuova tendenza mistica. L'esicasmò, originariamente praticato da Evagrio intorno al terzo e quarto secolo, deriva dal termine «hesychia» che in greco significa quiete. Si allude con esso a quella quiete che è «silenzio», cessazione di ogni tensione, che è «apertura e disposizione» a farsi permeare dall'influsso dello Spirito di Dio. Il raggiungimento di tale pace si basa sulla pratica della ripetizione di brevi preghiere dirette a Gesù Cristo, nella forma più conosciuta come Preghiera del cuore.

Sarà così che un anonimo pellegrino, all'inizio del suo «percorso» si rivolgerà ad un signore intento a salvare l'anima sua: «Ho sentito dire che siete un uomo pio e saggio; per questo vi chiedo in nome di Dio di spiegarmi che cosa vuol dire questa espressione dell'Apostolo: "Pregate senza posa", e come sia possibile pregare in questo modo. Ecco quel che voglio capire e pure non ci so arrivare da solo. Il signore rimase qualche istante in silenzio, mi guardò con attenzione e disse: – La preghiera perpetua è lo sforzo incessante dello spirito umano per giungere a Dio. Per riuscire in questo benefico esercizio, conviene chiedere spesso al Signore di insegnarci a pregare senza posa. Prega di più, e con più zelo; la preghiera ti farà capire da sé come può diventare perpetua; per questo ci vuole molto tempo».¹⁸

«La preghiera mi consolava sempre di più; a volte il mio cuore traboccava di

18. A cura di Carlo Carretto, *Racconti di un pellegrino russo*, Cittadella Ed., 12.

un amore infinito per Gesù Cristo, e da quella meravigliosa pienezza si spandevano in tutto il mio essere onde benefiche. L'immagine di Gesù Cristo era così impressa nella mia anima che, pensando agli avvenimenti del Vangelo, potevo dire di vederli proprio davanti ai miei occhi. Ero commosso e piangevo di gioia, e talvolta sentivo nel mio cuore una tale felicità che non la saprei descrivere. A volte restavo ben tre giorni lontano da ogni abitato umano e con estasi mi sentivo sulla terra solo, miserabile peccatore davanti a Dio misericordioso e amico degli uomini».¹⁹

Nel Medioevo, l'esicasmò assiste ad una nuova fioritura grazie all'opera di raffinati teologi. L'orazione ininterrotta del cuore a Gesù Cristo può affinare i sensi spirituali nella contemplazione secondo lo Pseudo Macario e Diadoco di Fotice insiste sull'ininterrotto ricordo di Dio e l'esistenza del cosiddetto «fondo dell'anima» preesistente alla Creazione. Il Cristo interiore, il Logos, in questo sistema è dunque un mediatore, ma è subordinato all'azione dello Spirito, che viene dal Padre, e che è Altro.

Infatti Simeone il Teologo inventa tecniche psicofisiche ascetiche per raggiungere il grande obiettivo della deificazione dell'anima e del corpo (theosis) grazie alla discesa della Grazia santificante e, successivamente, Niceforo Atonita abbinerà un metodo di respirazione alle preghiere.

Nell'esicasmò l'insegnamento avviene per trasmissione, si vedrà infatti nella stessa opera de i *Racconti di un pellegrino russo*, il rilievo dato alla figura dello starets, ovvero maestro, al quale appunto compete il compito di trasmettere una dottrina e un metodo operativo affinché il fine supremo, la théiosis, intesa come divinizzazione interiore dell'uomo, possa essere realizzata. Tale teoria e pratica costituiscono il fine ultimo dell'iter esicasta nel senso di una «partecipazione» della persona umana nella sua integralità alla vita divina increata, a compimento di quanto auspicato dall'apostolo Pietro: «attraverso le quali ci sono donate le preziose e grandissime promesse, affinché per mezzo di esse diventiate partecipi della natura divina, grandissime promesse, dopo essere fuggiti dalla corruzione che è nel mondo a motivo della concupiscenza».²⁰ In una tale prospettiva si può ben parlare di unione, di «essere nell'Assoluto», nel senso di prendere stabilmente dimora in esso, per cui l'uomo è fatto preghiera vivente: «poiché non sarete voi a parlare, ma lo Spirito del Padre vostro che

19. A cura di Carlo Carretto, *Racconti di un pellegrino russo*, Cittadella Ed., 12.

20. 2 *Lettera di Pietro*, 1:4

parla in voi».²¹

I *Racconti di un pellegrino russo* furono stampati la prima volta a Kazan nel 1881; oggi sono già divenuti il libro più conosciuto e diffuso della spiritualità russa. La immediatezza del loro linguaggio parlato, il procedere discontinuo della narrazione, la ricchezza delle scene e delle osservazioni, l'ingenuità fresca e saporosa del racconto, la sincerità della testimonianza di una esperienza rara di vita mistica, fanno di questo un libro forse unico in tutte le lingue del mondo. Si tratta di un'opera preziosa nella sua semplicità che racconta, in quattro relazioni fatte al padre spirituale, i pellegrinaggi di uno strannik, il pellegrino, attraverso l'immensità della steppa siberiana. Chi scrive, e sembra davvero che parli, tanta è la freschezza e la vivacità del racconto, è un uomo semplice della Russia centrale che si è consacrato alla vita ascetica del pellegrinaggio, così frequente e caratteristica nella Russia di allora.

«Per grazia di Dio io sono uomo e cristiano, per azioni, gran peccatore, per condizione un pellegrino senza tetto, della specie più misera, sempre in giro da paese a paese. Per ricchezza ho sulle spalle un sacco con un po' di pane secco, nel mio camiciotto la santa Bibbia.»²²

Infine, al limitare del 1400, sempre all'interno del movimento esicasta incontriamo Gregorio Palamas che ribadisce che lo Spirito procede solo dal Padre, che è un Ente determinato: la via dell'alterità Creatore creatura è definitivamente imboccata.

Durante il Rinascimento, grazie agli studi classici, al mecenatismo delle corti umanistiche e ai sovrani illuminati, riaffiora il substrato mistico neoplatonico. E' il tempo di grandi filosofi come Giordano Bruno, Niccolò Cusano, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, che recuperano il concetto dell'Uno neoplatonico e dell'Anima Mundi.

Il Cosmo è buono, è ipostasi divina ed è la parte « visibile » dello Spirito. Si riscoprono ermetismo, cabala, alchimia e il cristianesimo diventa ancora una volta, con il suo Cristo, l'incarnazione perfetta del Logos. Anche dottrine orfiche, pitagoriche, magiche vengono recuperate grazie al ritrovamento e studio di antichi testi.

L'antico passato pagano viene rivalutato, e passato e presente cercano una nuo-

21. *Vangelo di Matteo* 10:20

22. A cura di Carlo Carretto, *Racconti di un pellegrino russo*, op.cit., 12.

va sintesi.

Niccolò Cusano, oramai nel pieno del Rinascimento, tedesco, prima cardinale, poi vicario dello Stato Pontificio, autore della *Dotta Ignoranza*, che non a caso rimanda a quel «nulla sapere», «nulla volere», «nulla avere» di cui già si è detto parlando di Eckhart, rifacendosi ad un antico adagio socratico, afferma: «quanto meglio uno saprà che non si può sapere, tanto più sarà dotto.» Si tratta di una riflessione gnoseologica che trae origine dal tentativo di definire una proporzione tra il noto e l'ignoto. Cusano osserva come tutto ciò che si può conoscere lo si conosce proprio in ragione di una relazione che si può instaurare con il conoscibile e tutt'al più sulla base del già conosciuto.

E' un continuatore delle idee della mistica renano – fiamminga, egli fa suo il concetto dell'Uno platonico, in cui tutte le contraddizioni svaniscono, perché, se si supera la finitezza e ci si apre alla logica dell'infinito, Dio diventa un Non-Altro. A questo punto può essere interessante riprendere alcuni passaggi del dialogo tra il Cristiano e il Gentile presente nell'opera di Cusano *Il Dio nascosto*:

«GENTILE. Allora a Dio non converrebbe l'essere.

CRISTIANO. Dici bene.

GENTILE. Allora è nulla.

CRISTIANO. Non è nulla, né non è, né è e non è insieme, ma è la fonte e l'origine di tutti i principi dell'essere e del non-essere.

GENTILE. Dio è la fonte dei principi dell'essere e del non-essere?

CRISTIANO. No.

GENTILE. Tu l'hai detto poco prima.

CRISTIANO. Ho detto la verità quando l'ho detto, e dico la verità anche ora, quando lo nego. Perché se ci sono i principi dell'essere e del non-essere, Dio è anteriore ad essi. Ma il non-essere non ha il principio del non-essere, ma dell'essere. Il non-essere ha bisogno del principio per essere. C'è allora il principio del non-essere, perché il non-essere non è senza di esso». ²³

Ficino invece concepì il platonismo come una vera e propria preparazione alla fede, intitolando la sua opera più celebre *Theologia platonica*. L'autore fa dell'amore il motivo filosofico centrale: il sentimento è il dilatarsi stesso di Dio nel mondo, la

23. N.Cusano, *Il Dio nascosto*, op.cit., 8.

causa per cui Dio si riversa nel mondo, e per cui produce negli uomini il desiderio di ritornare a Lui. Al centro di questo processo circolare c'è dunque l'uomo. L'anima umana assume una posizione centrale nella visione che Ficino ha del cosmo. La centralità dell'anima sta a significare la centralità dell'uomo, in quanto l'essere dell'uomo si risolve nell'essere della sua anima. L'Umanesimo di Ficino comporta pertanto un rigoroso antropocentrismo, in base al quale l'uomo rappresenta il principio fondamentale dell'ordine e dell'unità del cosmo e come in Cusano è specchio di quell'Uno, inteso plotinianamente, dal quale proviene tutta la realtà. L'amore è visto anzitutto attributo di Dio, movimento di Dio che scende verso il mondo, verso la sua creatura. L'amore è, platonicamente, ciò che consente all'anima di mettere in atto la propria funzione di mediatrice del cosmo. Il termine supremo non potrà essere altri che Dio, ma nello stesso tempo esiste una reciprocità tra l'amore dell'uomo e del mondo per Dio e l'amore di Dio per le sue creature. Anzi, se Dio non le amasse, in esse non si accenderebbe l'amore per lui.

I tempi della libertà religiosa e filosofica, purtroppo, subiscono un brusco arresto con la riforma luterana e la dura repressione della Controriforma.

Le esperienze mistiche di impronta eckhartiane, le fervide elaborazioni filosofico platoniche di un Ficino, e le speculazioni dotte e intense di un Böhme o di un Silesius subiscono una battuta d'arresto durante gli oscuri tempi della Controriforma cattolica.

La mistica e la libertà di pensiero in essa espressa fino ad allora, viene fortemente limitata e si tenta di ricondurla entro i recinti dell'ortodossia. Il peso della dottrina arriva a dettare le regole di ogni volontà ascetica.

Numerosi santi, tra cui Dottori della Chiesa, hanno dovuto difendersi da accuse di eresia. Leggendo i loro scritti, ancora oggi non possiamo valutare con certezza il grado di sincerità con il quale avrebbero potuto e voluto esprimersi. La Controriforma, per tagliare le ali agli slanci inquieti della mistica, favorisce la venerazione di un Cristo sempre più umano e sofferente, la cui Passione è la base per un attaccamento maggiormente forte e morboso al dato sensibile e al dogma.

Ignazio di Loyola, fondatore dei Gesuiti, è spirito dolorosamente separato dal Padre e tremante di terrore. Ferito nella battaglia di Pamplona nel 1521 fu costretto ad una lunga degenza. Durante la quale ebbe l'occasione di leggere numerosi testi religiosi dedicati, in particolare, alla vita di Gesù e dei santi. Venne travolto dal

desiderio di cambiare la sua vita e trascorrere un'esistenza ispirata a Francesco d'Assisi e altre grandi figure spirituali. Si accostò così alla conversione. In quel periodo elaborò, sperimentandolo in prima persona, il suo metodo di preghiera e contemplazione, basato sul *discernimento*. Queste esperienze hanno ispirato l'opera degli *Esercizi Spirituali*, tali esperienze derivano anche dalla riflessione intorno ad un passo della *Seconda lettera ai Corinzi* dell'apostolo Paolo di Tarso. «Esaminate voi stessi per vedere se siete nella fede; provate voi stessi.»²⁴ I suoi *Esercizi Spirituali* del 1548, descrivono una serie di meditazioni a cui, in seguito dovranno attenersi i futuri gesuiti. Se pur lodevoli per la grande capacità immaginativa che impongono, sono un rigoroso metodo di asceti in cui si ricercano le cosiddette « consolazioni », ovvero le «piccole grazie».

Lo si può vedere nella preghiera posta all'inizio dell'opera, dove si ravvisa l'espressione di un sentire e di una visione del rapporto con il divino, sofferta ma anche, come dire, carnale e consolatoria: «Dentro le tue ferite nascondimi / Non permettere che io mi separi da te». È evidente che siamo ben lontani dalla mistica del distacco degli autori precedenti. Qui carne, sangue e spirito sono gli elementi esperiti dal mistico: «Sangue di Cristo, inebriami / Acqua del costato di Cristo, lavami / Passione di Cristo, confortami.»

Il timor di Dio, l'Alterità, l'inarrivabile modello del Crocifisso condizionano tutto l'Ordine dei Gesuiti che affrontano severe purgazioni ed espiazioni; l'asceti proposta ed esperita è più psicologica che spirituale. L'immaginario gesuitico è cavalleresco, militareggiante, fortemente militante: «Dal nemico maligno difendimi / Nell'ora della mia morte chiamami / E comandami di venire a te»

Come l'Ordine dei Gesuiti, anche l'Ordine del Carmelo, fondato da Santa Teresa d'Avila, propugna meditazioni cristologiche e passioniste ed accetta, in cambio di severe purificazioni ed estenuanti sacrifici, straordinarie visioni e grazie che premiano l'Anima impegnata nel difficile cammino del ricongiungimento a Dio.

In tale contesto la riflessione sulla vita spirituale si concentra sempre più sulla dimensione psicologica della vita mistica e sulle singole esperienze spirituali. Gli scritti dei carmelitani Santa Teresa d'Avila e San Giovanni della Croce forniranno gli esempi più significativi di questo risvolto psicologico.

Mistica di grande passione, Teresa di Avila è pietra miliare nella storia del

24. 2 Lettera di Paolo ai Corinzi, 13:5.

misticismo cattolico romano. Fin da piccola legge le vite dei santi, ma anche romanzi cavallereschi. Letture dalle quali ricaverà un certo gusto e una certa struttura mentale e stilistica come si potrà vedere in una delle sue opere più rilevanti.

«Nessuno è in grado di parlare adeguatamente di Dio, e il mistico meno ancora degli altri».²⁵

Teresa D'Avila si sente insufficiente nelle sue capacità umane di parlare di Dio, «constata, anzi, che essa cresce insieme con la vita interiore e le mancano parole adatte per esprimere con chiarezza le meravigliose opere di Dio nell'anima»,²⁶ ma non per questo si sottrarrà all'obbedienza verso la richiesta da parte dei superiori che la esortano al farlo.

Nell'opera *Il castello interiore*, l'autrice fa compiere all'anima un viaggio verso gli abissi del mondo interiore, ma non per trovarvi l'oscurità che caratterizza tali spazi, bensì la luce di chi è di fronte alla luminosa maestà della divinità.

Tra le figure della spiritualità mistica cristiana, Teresa d'Avila è come una bussola il cui ago sta sempre puntato verso il mistero di Dio, e che a lui porta indicando a ciascuno quel cammino interiore che conduce fin dentro l'anima che «è il punto da cui si fa sentire la voce della coscienza, è il luogo della libera decisione personale. Proprio per questo e poiché nell'unione piena d'amore con Dio è necessaria la libera donazione personale, il luogo della libera decisione deve essere al tempo stesso il punto della libera unione con Dio. Partendo da questa considerazione, diviene anche comprensibile perché il dono della volontà a Dio fu considerato da Teresa d'Avila essenziale nell'unione mistica: il dono della nostra volontà è ciò che Dio esige da tutti noi ed è ciò che possiamo dargli. È la misura della nostra santità. È al tempo stesso la condizione dell'unione mistica, che non è in nostro potere, ma un dono gratuito di Dio. Perciò si dà anche la possibilità di vivere a partire dal centro dell'anima, di forgiare se stessi e la propria vita, anche senza avere doti mistiche».²⁷

Più che i fenomeni straordinari della sua vita, tramandati dalla tradizione cattolica, sono il dono della propria volontà a Dio, e il suo costante farsi interprete scrupolosa della parte che Egli le ha assegnato nel disegno della storia umana, che fanno di Teresa una donna di rilievo. Il suo essere sempre grata e pronta a cogliere le

25. Teresa D'Avila, *Il castello interiore*, Paoline Editoriale Libri 1994, 25.

26. Teresa D'Avila, *ibidem*, 25

27. Edith Stein, *La mistica della croce – scritti spirituali sul senso della vita*, a cura di Waltraud Herbstrith, Città nuova 2007, 54.

meraviglie da Dio compiute nel suo intimo rende la sua vita una lode d'amore. La sua esistenza è espressione di quell'anelito connaturale all'uomo aperto alla vita dello spirito, a una pienezza di vita in Dio: testimonia cioè quell'aspirazione a una vita intradivina più intima e personale da sperimentare nel segreto del proprio cuore, dove la conoscenza viene purificata, affinché lo sguardo sia capace di sopportare la luce del mistero.

Gli scritti di Teresa sono tutti occasionali e nascono per aiutare i confessori a comprendere le varie esperienze interiori e i fenomeni che in lei si producevano, misticamente; oppure per aiuto alle sue consorelle per approfondire e comprendere la vita spirituale alla luce della sua esperienza straordinaria.

Non certo rappresentante della mistica speculativa, ma neppure di quella meramente sentimentale, è figura di straordinario carisma e complessità. Di fine intelligenza e singolari doti letterarie, dal carattere forte e imperioso, Teresa ha il coraggio, nei suoi scritti dalle finalità didattiche, di dettagliare le proprie esperienze mistiche.

Il castello interiore opera matura di Teresa, viene scritto su invito del proprio padre spirituale come seguito del *Libro della Vita*, che aveva avuto anche qualche problema con l'Inquisizione. Dopo molte ritrosie, Teresa accetta di scrivere, sfruttando l'allegoria del castello – anima, non una semplice ripetizione della sua autobiografia, ma una vera esposizione dottrinale, quasi un trattato pratico di vita spirituale, con l'intenzione di offrirlo alle monache e a tutti i lettori che lo avessero accolto con amore.

«Infine, sorelle, oltre a queste ragioni, ce ne sono altre. Credetemi, il partito più sicuro è non volere se non ciò che vuole Dio, il quale ci conosce più di quanto non ci conosciamo noi stessi e ci ama. Mettiamoci nelle sue mani, affinché si compia in noi la sua volontà, e non potremo errare, se ci atterremo sempre a questo con ferma risoluzione».²⁸

L'opera tratta dunque di un viaggio spirituale, dinamico e vitale che porta l'anima all'interno del Castello, metafora dell'uomo, nella settima stanza, la più interna, segreta, là ove avviene l'incontro. «Dio dimora in noi, nel centro di noi stessi, e il nostro cammino interiore non è tanto un andare verso Dio, ma un incontrarsi con

28. Giovanna della Croce *Introduzione a Teresa D'Avila, Il castello interiore*, op.cit., 201.

lui nel nostro più profondo centro. È un avvicinarsi a Dio come a una persona con la quale si entra in rapporto diretto per mezzo di un crescente movimento di interiorizzazione. Questo movimento si identifica in Teresa con tutta la vita di orazione: nella misura in cui l'anima si addentra nel castello per mezzo dell'orazione, andrà diminuendo in lei l'influsso esterno e si sveglieranno nuovi dinamismi interiori o atteggiamenti passivi che consentiranno l'unione con Dio. Questa unione si avvera già in forma semplice al primo incontro con Dio e, attraverso il graduale avvicinamento a Dio, diventa sempre più piena, più trasformante.»²⁹

Il libro è diviso in sette mansioni, in spagnolo *moradas*, ossia stanze, dimore. Con l'allegoria del castello, reminiscenza probabile di alcune letture giovanili dell'autrice, si descrive un cammino di spiritualità. Le prime tre mansioni si riferiscono alla vita ascetica, nelle altre quattro predomina la vita mistica. Si tratta di: 1) entrare nel castello; 2) lottare; 3) subire la prova dell'amore; 4) le prime esperienze soprannaturali; 5) l'allegoria del baco da seta; 6) le estasi e il fidanzamento spirituale; 7) il matrimonio mistico: cioè la totale unione con il Divino.

«Possiamo paragonare l'unione a due candele di cera unite insieme così strettamente che emettono una luce sola, o al lucignolo, alla fiamma e alla cera divenuti una cosa sola. Nondimeno si può ben separare una candela dall'altra, in modo che sussistano distintamente, o il lucignolo dalla cera. Qui, invece, è come se dal cielo cadesse acqua in un fiume o in una fonte, dove, diventando tutto un'unica massa d'acqua, non si potrà più dividere né distinguere l'acqua del fiume da quella caduta dal cielo; o come se un piccolo ruscello sfociasse nel mare da cui è impossibile separarlo, o come se in una sala vi fossero due finestre dalle quali entrasse una gran luce: anche se entra divisa, diventa poi una luce sola.

Forse è quello che intendeva l'apostolo Paolo quando disse: “Chi si avvicina o si unisce a Dio, diventa un solo spirito con lui” (1Cor 6,17), accennando a questo sublime matrimonio, il quale presuppone che Sua Maestà si sia già avvicinato all'anima mediante l'unione ».³⁰

In questo testo, summa della propria esperienza estatica, si è visto come Teresa faccia ricorso all'ascesi rigorosa che prevede una graduale purificazione e la rinuncia alla propria volontà, certa che solo Dio può condurre l'anima per la giusta strada dan-

29. Teresa D'Avila, *Il castello interiore*, op.cit., 26.

30. Giovanna della Croce *Introduzione a Teresa D'Avila, Il castello interiore*, op.cit., 223.

dole la forza con cui scavare fino a trovare il tesoro nascosto, fino a perdersi nell'Amore divino. Il metodo proposto, che farà scuola in Occidente, è basato sull'«orazione del cuore e della mente», una preghiera incessante, interiore, molto simile a certe metodologie devozionali esicastiche di cui si è già fatto cenno. Teresa d'Avila, nonostante l'acume delle sue intuizioni, rimane ancorata alla spiritualità cattolica controriformista, dove lacrime, sangue e dottrina sono elementi base attraverso i quali veicolare l'esperienza mistica. I legami dell'affettività non sono ancora del tutto sciolti, proprio a causa dell'attenzione all'umanità di Cristo.

Grande amico e ammiratore della santa, Giovanni della Croce anch'egli mistico, porta a compimento gli insegnamenti della fondatrice dell'Ordine Carmelitano, connotando la sua ricerca, permeata da un carattere spirituale, rispetto a quella di Teresa D'Avila, tramite una meditazione fondata più sul Nulla che sul Cristo. Di «notte dello Spirito» parlerà frequentemente il mistico spagnolo, in cui la cristologia non occupa la stessa centralità data dai mistici a lui vicini o precedenti. Anzi la sua opera sintetizza la tradizione spirituale cristiana precedente.

«Considerata nel contesto realistico e sotto il prisma negativo, “la notte” diventa il vivere “all'oscuro”, “privazione di luce”. Ma il suo significato non si chiude qui, anzi, nel suo complesso, essa diventa totalmente positiva in quanto si identifica con la fede. La “notte” in quanto diventa la fede, diventa anche la “guida alla mèta sublime dell'unione”, per identificarsi poi con il “mezzo dell'unione” tra l'uomo e Dio Credo ormai di aver fatto un poco comprendere come la fede sia notte oscura per l'anima e come essa deve rimanere all'oscuro della propria luce, perché quella possa esserle di guida alla mèta sublime dell'unione. Tuttavia... conviene parlare... delle tenebre da cui l'anima deve lasciarsi avvolgere per entrare nell'abisso della fede...

L'anima, per lasciarsi rettamente guidare dalla fede a questo stato (dell'unione), deve rimanere all'oscuro non solo secondo la parte che riguarda le cose create e temporali, che è quella inferiore e sensitiva, ... ma si deve anche accecare e ottenebrare secondo quella relativa a Dio e alle cose dello spirito, che è la parte superiore e razionale...

Per giungere alla trasformazione soprannaturale, (l'anima) deve oscurarsi e trascendere tutto quanto, di ordine sensitivo o razionale, compete alla natura... »³¹

31. Jakov Mamic, *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*, Edizioni del Teresianum 1982, 46 s.

La sua dottrina vuole che l'uomo, attraverso il passaggio nelle tre fasi «purgativa, illuminativa e unitiva» si liberi progressivamente da ogni attaccamento e da ogni senso del possesso per essere del tutto puro e libero di unirsi alla divinità «luce tenebrosa e tenebra luminosa». Porta il paragone per cui, se si fissa di fronte e senza schermo il sole, per la troppa luminosità l'occhio avrà l'impressione di vedere una macchia nera. Nella sua opera la *Notte oscura dell'anima*, titolo che prende dall'omonimo concetto che sta alla base del suo pensiero, narra il viaggio dell'anima dalla propria sede corporea verso l'unione con Dio. Esso avviene durante la «notte», che rappresenta le «avversità» e gli «ostacoli» che ella incontra nello staccarsi dal «mondo sensibile» per raggiungere la «luce» dell'unione con il Creatore.

Sono queste le parole che è lo stesso Giovanni della Croce a scrivere nella sua opera *Salita del monte Carmelo*: «Ove viene spiegata la natura di questa notte oscura che l'anima afferma di aver attraversato prima dell'unione con Dio. Possiamo chiamare notte questo passaggio dell'anima verso l'unione con Dio per tre motivi. Il primo è desunto dal punto di partenza dell'anima, perché essa deve privarsi del godimento di tutte le cose temporali che possedeva, rinunciando ad esse. Tale rinuncia o privazione costituisce una vera e propria notte per tutte le passioni e i sensi dell'uomo. Il secondo è dato dal mezzo che s'impiega o dal cammino attraverso cui l'anima deve passare per giungere all'unione divina, cioè la fede, che è oscura all'intelligenza come la notte. Il terzo deriva dalla meta verso cui si tende, cioè Dio, che è certamente notte oscura per l'anima in questa vita. Queste tre notti devono passare attraverso l'anima o, per meglio dire, l'anima deve attraversare queste notti per attingere l'unione con Dio». ³²

Il pensiero teologico di questo grande contemplativo, che si sofferma soprattutto sulla via purgativa, ha suscitato ammirazione in tutto il mondo. In esso riaffiorano temi vicini alla mistica eckhartiana e si possono individuare singolari accostamenti con le filosofie orientali.

«...svuotare la volontà dal godimento nei valori particolari significa raggiungere la libertà del cuore per il Signore. Questa libertà di cuore viene considerata da Giovanni sotto due aspetti. Il primo si ha in quanto l'uomo diventa totalmente aperto a Dio per ricevere i suoi doni. L'apertura al ricevere è frutto di un

32. S. Giovanni della Croce, *Salita del monte Carmelo*, OCD 2001, 7 s.

impegno personale, ma soprattutto essa è l'effetto della grazia del Signore. La grazia in certo senso presuppone ma anche effettua la purificazione per portarla fino al limite del possibile: finché non si crea un vuoto totale in vista di essere riempito da Dio. Il secondo consiste nell'acquistare un atteggiamento di risposta responsabile e personale, riguardante i valori presentati all'uomo dalle virtù teologali. Questa risposta si verifica nell'impegno di "accoglierne in Dio tutte le facoltà e le operazioni, tutti gli affetti e gli appetiti dell'anima".

Per determinare il contenuto dello svuotamento della volontà partiamo dall'assioma di Giovanni: la volontà deve svuotarsi da tutto ciò che non è Dio.»³³

Un suo detto era: «Dio umilia grandemente l'anima per innalzarla poi molto». Concetto per altro ripreso ed espresso nei versi che seguono:

« Per giungere a gustare il tutto, non cercare il gusto in niente.

Per giungere al possesso del tutto, non voler possedere niente.

Per giungere ad essere tutto, non voler essere niente.

Per giungere alla conoscenza del tutto, non cercare di sapere qualche cosa in niente.

Per venire a ciò che ora non godi, devi passare per dove non godi.

Per giungere a ciò che non sai, devi passare per dove non sai.

Per giungere al possesso di ciò che non hai, devi passare per dove ora niente hai.

Per giungere a ciò che non sei, devi passare per dove ora non sei ». ³⁴

Anche in Giovanni della Croce, come in Sant'Agostino l'amore di Dio come «tocco» è esperienza fondamentale, anch'egli infatti «scopre la presenza di Dio nel fatto della creazione del mondo e nel suo continuo ripetersi. Egli si fa presente nella trama dell'esistenza umana e porta avanti il suo compiersi. Lo sente sia attraverso le pene e i dolori causati dalla sua presenza nell'anima, sia attraverso i tocchi d'amore con i quali pervade l'uomo per condurlo alla mèta finale».³⁵

Giovanni della Croce subì, come Teresa, processi inquisitori e fu addirittura imprigionato.

33. Jakov Mamic, *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*, op.cit, 103 s.

34. Jakov Mamic, *ibidem*, 36.

35. Jakov Mamic, *ibidem*, 31.

Nel '700 il pensiero mistico, con il sorgere di movimenti come il Quietismo, assumerà caratteristiche di marcata passività, ritirandosi in una sorta di epoché dell'anima.

Il quietismo, fondato da Miguel de Molinos, che ne pose le fondamenta nella sua *Guida spirituale* del 1675, è una dottrina mistica, che ha lo scopo di indicare la strada verso Dio e la perfezione cristiana, consistente in uno stato di quiete passiva e fiduciosa dell'anima. Il principio al quale faceva riferimento il fondatore del Quietismo è contenuto nel Vangelo di Luca: «Ma Gesù, rispondendo, le disse: “Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti inquieti per molte cose; ma una sola cosa è necessaria, e Maria ha scelto la parte migliore, che non le sarà tolta”». ³⁶ Attraverso uno stato continuo di quiete e di unione in Dio, l'anima raggiunge una specie di indifferenza mistica. Il movimento quietista assumerà posizioni antidogmatiche, privilegiando una comunicazione diretta con Dio, fino ad arrivare a negare le pratiche e le liturgie comuni della religione tradizionale. Opposto ad ogni forma di spiritualismo, il Quietismo appare come una reazione al giansenismo, dal momento che l'itinerario mistico proposto rende Dio più accessibile all'anima umana, lontano dai rigorismi e dalle dure asceti giansenistiche. Il Quietismo è una corrente mistica vera e propria che elenca tra i suoi più importanti esponenti La Combe, Madame Guyon e Fenelon. Proponendo un annichilimento totale dell'ego fino al punto di rendere del tutto indifferente al soggetto l'idea stessa della redenzione, verrà respinta dal cattolicesimo come eresia.

Il Pietismo, di matrice protestante, fondato da Jacob Spener, conserva lo stesso atteggiamento antidogmatico del Quietismo e impronta la vita spirituale sulla ricerca di atteggiamenti ascetici, ma aprendosi all'intervento della teologia della Grazia di stampo agostiniano che pone l'accento sulla conversione e l'ossessione del peccato. Presupposti che al di là degli intenti potranno favorire una spiccata emotività e una forte propensione alla preoccupazione costante della pratica espiativa.

I Quaccheri, egualmente ostili al dogmatismo e alla struttura, rappresentano l'ultimo tentativo mistico seicentesco protestante. Fondato da George Fox, questo movimento chiaramente anticlericale, coltiva un particolare culto dello Spirito Santo cui subordina anche la Scrittura, che qui ha meno importanza rispetto ad altri ambienti

36. *Vangelo di Luca* 10:41,42.

protestanti. Il forte impegno sociale e la predicazione rendono però il rapporto con lo Spirito Santo estremamente affettivo e la mistica del movimento è improntata ad un forte emotività.

Ancora in pieno '700 con il filosofo Spinoza che fondava il suo pensiero sull'etica, unico mezzo in grado di insegnare la via alla beatitudine, il tentativo è quello di avvicinare così tanto Dio da renderlo presente in ogni cosa per cui Dio è nel mondo e il mondo è in Dio: il pensiero di Spinoza, veramente eretico per i suoi tempi, al punto di provocargli la scomunica, è immanentistico e sfiora il panteismo, è antifinalistico e anticreazionistico.

Al pari di alcuni grandi maestri orientali come Lao Tzu, il filosofo olandese di origine ebraica prospetta il primato di etica e morale, come unici mezzi di conoscenza, poiché è per loro tramite che si comprende e si supera la schiavitù delle passioni. Non c'è bisogno di mediatori, di redentori, l'uomo partecipa della natura divina e solo attraverso la purificazione, l'intuizione, l'esercizio dell'etica può comprendere la Sostanza prima ed unica, fonte dell'universo creato.

Sta arrivando il Secolo dei Lumi, il secolo illuminista: nuovi valori si propagano in Europa tramite la classe intellettuale e alcune sollevazioni popolari. Laicità, razionalismo, fratellanza, libertà, uguaglianza, diventeranno i temi di rilievo ai quali dare centralità e attenzione. Chiesa e religione sono state, secondo la filosofia illuminista, fautrici di ignoranza e superstizione per secoli, e vengono duramente perseguitate. Fede e mistica non sono viste con benevolenza. Condizioni per cui si aprirà una stagione di decadenza per i tradizionali valori religiosi.

La filosofia materialistica si fa strada e ciò che è astratto ed immateriale è respinto dal senso comune. Vi sono tuttavia, anche nel secolo dei lumi, il secolo anti religioso e anti mistico per eccellenza, personalità mistiche di tutto rispetto.

Mistico, sensitivo, teologo, scienziato, Emmanuel Swedenborg si applicò con tenacia e entusiasmo a vari campi del sapere. Svedese, conosciutissimo all'estero ma poco in Italia, Swedenborg cominciò ad interessarsi delle problematiche dell'anima e del suo destino solo in età avanzata. Si dice avesse doti di chiaroveggente, spiritista e fosse solito ricevere straordinarie visioni angeliche.

Per il mistico svedese, Dio è nel Pensiero e Cristo rappresenta l'esperienza materiale e terrena del Divino, che si esprime in una modalità trinitaria nel creato. Dio è Uomo fin dall'eterno e prova ne è Gesù Cristo: natura divina e umana anche in

questo caso si compenetrano. Tuttavia, la visione di Swedenborg del Divino non era immanentistica, né trascendente: l'uomo stesso, semplicemente, è prova e teatro di Dio.

Ministro pietista, in piena epoca illuminista Friedrich Oetinger, elabora un sistema di pensiero complesso, coniugando dottrine cabalistiche e meditazioni böhmiane. Lo sforzo di Oetinger è notevole: il grande erudito tedesco cerca di combinare sapienza antica e moderna. Per Oetinger, tra soggetto ed oggetto non esiste differenza alcuna, Adamo può divenire Dio Padre. Lo sforzo sistematico è teosofico ed universale: vorrebbe costruire un sapere unitario, olistico in cui l'esegesi biblica, la filosofia e la scienza convivono.

Louis Claude de Saint Martin può essere considerato l'ultimo grande mistico del secolo dei Lumi. Apprezzato soprattutto in Francia e conosciuto per i suoi talenti letterari, filosofici e linguistici, di matrice neoplatonica, profondamente antiaristotelico. Lo sguardo di Saint Martin è esoterico, intimistico: indica nella preghiera e nell'interiorità i veri mezzi di conoscenza e salvezza. Per lui esiste una causa attiva raggiungibile solo coltivando un'ascesi che spinga ad esplorare sempre più gli abissi del proprio essere e non mollare la presa finché non si è giunti a trarne la vivente e vivificante radice, in una sorta di iniziazione per giungere alla realizzazione di quel matrimonio indissolubile che fa dell'essere umano l'amico, il fratello, lo sposo del Divino Redentore la cui azione riparatrice risulta centrale.

L'eredità del misticismo medievale si rintraccia, per certi versi, nell'idealismo tedesco, in Schopenhauer e altri pensatori novecenteschi, a conferma della permanenza di una serie di idee di matrice neoplatonica nella coscienza occidentale cristiana. Gli idealisti tedeschi Schelling, Hegel mostrano analogie col pensiero eckhartiano, tauleriano, silesiano. In seguito Schopenhauer, Nietzsche e Simone Weil non retrocederanno di fronte ai tentativi di comprendere il mistero del Divino secondo una chiave di lettura più affine al pensiero greco e paleocristiano che a quello teologico del loro tempo. La mistica dell'essenza, dunque, si rinnova incarnandosi principalmente in una certa componente del pensiero filosofico, quella più libera, lontana dai condizionamenti dell'epoca positivista, romantica o totalitaria che fosse.

Non si trovano, invece, tanti mistici dell'essenza tra le schiere cattoliche, dove invece il panorama è improntato al sentimentalismo di derivazione controriformista, rinforzato dalle tensioni ideali del Romanticismo. I modelli di mistica e santità offerti

dalla Chiesa nell'Ottocento e nel Novecento sono maggiormente compresi dentro una struttura ecclesiale fedele ai sacramenti e dogmi che vertono su meditazioni passioniste. Da non trascurare comunque figure di rilievo come Santa Teresa di Lisieux. Proclamata Dottore della Chiesa nel 1997 da Giovanni Paolo II.

Teresa di Lisieux, acuta contemplativa, ricca, sebbene giovane, di esperienza e di divina saggezza, indica l'itinerario più semplice e sicuro per raggiungere la meta soprannaturale: entrare in intimità con Dio come con un Padre amatissimo, Padre misericordioso e tenero verso chi, persuaso della propria debolezza e delle proprie miserie, si volge a lui con illimitata confidenza. La sua è un'espressione di fede solida, di speranza serena, di amore sommo verso Dio, garantito dallo zelo ardente per l'avvento del regno di Cristo sul mondo intero. Nelle pagine dei suoi quadernetti in cui andava tracciando, per obbedienza, le sue esperienze interiori, e che saranno poi pubblicate sotto il titolo di *Storia di un'anima*, trapela la grandezza dei suoi sacrifici. Con linguaggio limpido e fresco, riesce a mettere il lettore in contatto con la sua anima, col suo modo di pensare e di vivere per nulla disincarnato, colmo di sentimento puro, di ardore serafico, di ansie apostoliche.

Teresa ha dato alla sua vita di asceti l'inconfondibile stile e titolo di «infanzia spirituale», non per una innata tendenza di mettere tutto al diminutivo, ma per una scelta ben precisa, conforme all'invito evangelico di «farsi piccoli» come i bambini. Di lei Edith Stein scriverà: «L'idea che avevo di lei era quella di una persona totalmente informata dall'amore di Dio. Non conosco nulla di più grande e vorrei imparare da lei il più possibile, per me e per tutti quelli che mi staranno attorno»³⁷

Dopo questa breve parentesi dedicata alla mistica cattolica dell'Ottocento, è interessante tornare a rimarcare e approfondire l'influenza che ha avuto invece la mistica medievale nel pensiero moderno e contemporaneo evidenziando brevemente come i suoi temi principali siano ripresi sia dall'idealismo tedesco sia da pensatori più contemporanei come Schopenhauer e Nietzsche.

Con Hegel, forse il più importante fra gli idealisti tedeschi, noto per la sua *Fenomenologia dello spirito*, si propugna la perdita della soggettività e della volontà personale. Oggettività e soggettività perdono d'importanza, l'Essere non è opposto al Non-Essere, perché tutto è in divenire. Il principio trascendente infatti è anche

37. Edith Stein, *La mistica della croce – scritti spirituali sul senso della vita*, a cura di Waltraud Herbstrith, Città nuova 2007, 25.

immanente ed è l'uomo il vero mistero del Cosmo. Già il solo pensare, il solo postulare l'idea dell'esistenza del Male, significa, nel sistema hegeliano, cadere nel dualismo e dunque nell'alienazione dal Divino. La percezione è ingannevole, l'immediatezza è legame, dipendenza dalle cose di questo mondo che non può che implicare l'allontanamento da una dimensione realmente spirituale. Non si può non cogliere in Hegel, un'alta aspirazione allo svelamento e alla conoscenza del Divino e le sue intuizioni si possono considerare mistiche: non vi sono contrapposizioni, ma una logica della realtà onnicomprensiva, totalizzante, infinita, sostanziale ed universale.

Schopenhauer si definisce un ateo mistico, che possa spaziare senza agganciarsi ad alcun sistema di credenze. È critico nei confronti dell'apparato mitico del cristianesimo, pur nutrendo il suo pensiero dei contenuti dei vangeli. Per Schopenhauer il mondo è una rappresentazione mentale dell'uomo dove i fenomeni non possono essere altro che lo specchio della propria volontà personale, sempre di natura egoistica. È la capacità volitiva a rendere sofferente la condizione di esseri umani in ogni istante; è dunque dalla volontà che è necessario liberarsi. Egli individua nell'arte e in un'ascesi esperibile tramite l'esercizio della carità funzioni catartiche. Tuttavia, prosegue Schopenhauer nella sua speculazione, non si può pensare che arte ed etica conducano direttamente alla salvezza: è indispensabile negare la volontà alla radice. È facilmente ravvisabile in questa posizione di pensiero della rinuncia al personalismo l'eco degli insegnamenti di Eckhart o Taulero. Il passaggio dalla necessità alla libertà avviene grazie alla conoscenza, che il filosofo identifica con il distacco da sé e dal mondo.

La filosofia niciana, non del tutto compresa nell'Ottocento, ancora molto attuale, è in bilico tra la negazione totale della cultura e del pensiero occidentale tramite la critica al razionalismo greco, al cristianesimo, all'Illuminismo e al Positivismo, e la creazione di un nuovo sistema di valori, incentrati sulla figura del super-uomo, sull'eterno ritorno e sulla volontà di potenza. Antiidealista, il filosofo Nietzsche identifica nella volontà di potenza un vitalismo necessario alla coscienza occidentale decadente e vinta. Allievo di Schopenhauer, pur rifiutandola apparentemente, riconobbe nell'ascesi il massimo della volontà di potenza umana. La volontà di potenza e la nascita del super-uomo sono i mezzi per evolvere: e per fare questo è necessario andare oltre la religione, la morale, vincere le passioni,

l'attaccamento, la paura della morte persino. Sono l'amor proprio, l'io, l'egoismo, la forza essenziale dell'animo umano. Il filosofo tedesco dunque propone il distacco dall'io e dalla sostanza; è la paura del divenire, l'ansia del permanere a costruire lo stesso io. In sostanza, egli accetta l'idea di una forza irrazionale che guida il mondo, ma non la considera crudele e cieca, come Schopenhauer, la volontà di potenza che egli pensava era una forza che solo il super-uomo poteva incarnare, con titanici sforzi degni delle tragedie greche. In Nietzsche si è di fronte ad una sorta di mistica capovolta, nel senso che il percorso catartico e il distacco dall'io che ne consegue non è finalizzato ad una fusione col Divino, ma ad una esaltazione dell'io stesso per la realizzazione del super-uomo.

In questo viaggio lungo i secoli attraverso il pensiero dei mistici cristiani, sicuramente non del tutto esaustivo, intenderei orientarmi verso la fine facendo riferimento a due figure dei nostri tempi con una sorta di declinazione della mistica al femminile: Edith Stein e Simone Weil, senza per questo voler intendere che non vi sarebbero altre figure di merito.

Edith Stein, di origini ebraiche, nasce il 12 ottobre 1891, festa dello Yom Kippur, giorno del perdono e della riconciliazione. Morirà il 2 agosto 1942, nella Shoah, ad Auschwitz.

È sempre evidente in lei una passione per l'autenticità e la pienezza del vivere: dalla bambina che cerca se stessa all'adolescente che cerca il senso della vita; dalla giovane che cerca la verità all'adulta ormai cattolica innamorata di Cristo; dall'ardente femminista all'antropologa e teologa della femminilità; dall'insegnante che costruisce la persona alla carmelitana contemplativa che prosegue un cammino ascendente dove l'intelletto è riconciliato con la fede. E da ultimo sarà proprio nella fede che troverà la realizzazione della pienezza del vivere.

« ...così l'anima si dovrà gettare a capofitto nel buio pesto della fede, che è l'unica via verso l'incomprensibile Iddio. Allora le verrà concessa la contemplazione mistica, il "raggio di tenebra", la misteriosa sapienza di Dio, la conoscenza oscura e vaga: solo questa è adatta all'incomprensibile Iddio, che acceca l'intelletto e gli si presenta sotto forma di tenebra. Essa dilaga nell'anima e lo fa con tanto maggiore trasparenza quanto più l'anima è depurata da ogni altra impressione. È qualcosa di molto più puro, delicato, spirituale e intimo nei confronti di tutto ciò che è noto alla conoscenza della vita spirituale naturale; e per di più, elevata com'è al di là di ogni

ordine di tempo, risulta un vero principio della vita eterna in noi. Non è una mera accettazione del messaggio della fede, da noi udito, né un semplice volgersi a Dio – conosciuto solo per sentito dire – ma un intimo contatto e una esperienza di Dio che ha la forza di staccare l'anima da tutte le cose create, sollevandola in alto e sommergendola al tempo stesso in un amore che non conosce il suo oggetto». ³⁸

Edith è una pellegrina della verità, della speranza e dell'amore. Perciò subisce la sorte spesso riservata in questo mondo alla verità e all'amore. Donna dalla natura ardente e leale, sensibile e intelligente, integra e intransigente, dai molteplici desideri, Edith Stein pensa di realizzarli fundamentalmente nella sua ricerca appassionata della verità. Ma come lei stessa dirà più tardi: «chi cerca la verità, cerca Dio». Così sarà presto afferrata da Cristo, che le rivela il Padre e le conferisce lo Spirito che la predisporrà all'accoglimento della grazia.

«La grazia mistica fa sperimentare ciò che la fede insegna: che Dio abita nell'anima. Colui che cerca Dio, guidato dalla fede, si incamminerà liberamente verso il medesimo luogo in cui altri sono attirati per grazia mistica: cioè a spogliarsi dei sensi e delle “immagini” della memoria, dell'attività pratica naturale dell'intelletto e della volontà per ritirarsi nella deserta solitudine interiore, e rimanervi nella fede oscura, nel semplice sguardo amoroso dello spirito rivolto al Dio nascosto, che è velato, ma presente. Egli sosterrà qui in una profonda pace — perché questa è la sede della sua quiete, finché piacerà al Signore trasformare la fede in visione». ³⁹

Nel suo pensiero e nella concezione mistica che la Stein ha della fede troviamo i tipici caratteri della mistica sponsale. Ella fa suoi e ne ripercorre i punti cardini, della mistica di Teresa D'Avila. Spesso ricorrono nei suoi scritti parole come «unione» e «matrimonio». In realtà, la scelta di Cristo si traduce per Edith nella riconciliazione e l'alleanza dell'«essere finito e dell'Essere eterno». È anzi convinta che l'anima è predestinata sin dall'eternità ad essere sposa del Figlio di Dio, partecipando alla vita trinitaria della Divinità. Dio e l'anima dovevano essere due in una sola carne, ma non lo furono e non lo sono sempre. Teresa Benedetta, nome che prenderà una volta entrata in convento, affronta, filosoficamente e teologicamente, la questione del peccato e del male, dell'incarnazione e della redenzione, della espiazione e della

38. Edith Stein, *La mistica della croce – scritti spirituali sul senso della vita*, op.cit., 84.

39. Edith Stein, *ibidem*, 37.

sostituzione, dell'opera di Cristo e del ministero della Chiesa, della responsabilità di ogni uomo, uomo e donna, e della vocazione del cristiano, come membro del Corpo Mistico.

«Siccome la ragione naturale non può afferrare la luce divina, deve essere condotta nell'oscurità dalla contemplazione.

Perciò l'anima deve considerare l'aridità e il buio come fausti presagi, come segni che Dio le sta al fianco per liberarla da se stessa, strappandole di mano l'iniziativa. Certo, avrebbe potuto far molto da sola, ma non sarebbe certo arrivata ad un'azione così completa, radicale e stabile come quella che subisce ora che Dio stesso la prende per mano. Egli la guida attraverso vie oscure, come se fosse cieca, senza che sappia nemmeno dove stia andando. Però è sicura di viaggiare su strade che non avrebbe mai scoperto, nonostante tutto il suo affannoso vagare e guardare dappertutto. Fa grandi progressi senza neppure accorgersene, pensando anzi di essere perduta.

Si è già espressa precedentemente l'idea che le sofferenze della notte oscura sono una partecipazione alla passione di Cristo, specialmente al dolore più lancinante: l'abbandono da parte di Dio. Ciò ha ricevuto un'ulteriore esplicita conferma nel *Cantico spirituale* di S. Giovanni della Croce. In questo, il desiderio ardente del Dio nascosto è il tormento che domina tutta la via mistica. Non s'arresta neppure nella felicità dell'unione nuziale. Anzi — in un certo, senso — aumenta di intensità man mano che cresce la conoscenza e l'amore di Dio, perché diventa sempre più tangibile il presentimento di ciò che la chiara visione di Dio in gloria ci dovrà portare». ⁴⁰

E' nella partecipazione al dolore di Cristo che la Stein vede la via della salvezza confermata dalla croce. Questa sua professione di fede, frutto di una esperienza d'unione divina, ma anche di complesse analisi filosofiche e teologiche, si attua nella sua vocazione di Sponsa Christi. Condividere la vita di Cristo per meritare di «partecipare alla sua misericordia», come direbbe Teresa di Lisieux. Edith Stein esprime la stessa relazione con Dio attraverso l'immagine della filiazione divina che celebra come un ineffabile dono e che cerca di vivere come un necessario impegno. Essere figli di Dio significa procedere mano nella mano con Dio, fare la volontà del Padre, non la propria, riporre nelle mani di Dio tutti gli affanni e tutte le speranze, non preoccuparsi più di sé e del proprio futuro. Quello stare « con la mano nella mano del

40. Edith Stein, *La mistica della croce – scritti spirituali sul senso della vita*, a cura di Waltraud Herbstrith, Città nuova 2007, 58 s.

Signore » non ha simboleggiato nella vita della Stein solo il percorso della fede ma si è trasformato in un gesto rassicurante anche nella carnalità tanto da condurla ad affrontare con serenità l'incontro con la morte violenta in un campo di sterminio. La carnalità del suo abbandono fiducioso in Dio dice quanto abbia saputo vivere in modo mistico ogni cosa e ogni momento.

È in quest'abbandono che riposano la libertà e la letizia dei figli di Dio. Vivere nell'incrollabile fiducia nel Signore si può solo quando questa comprenda la disponibilità ad accettare dalla mano del Signore qualsiasi cosa: *Fiat voluntas tua!* Nella sua piena dimensione deve essere la norma di una vita cristiana. Deve regolare il corso della giornata, dell'anno, e della vita tutta. Diviene allora anche l'unica preoccupazione del cristiano, una sorta di « esicasmo » in cui non solo la preghiera si accorda al respiro facendo del corpo preghiera, ma anche le azioni stesse. «In ogni caso credo che una via sicura sia quella di diventare un “vaso vuoto” per la grazia divina». ⁴¹

La Croce, per la Stein, non è quindi una fatalità. Abbracciarla è somma libertà. È la risposta più libera ad una chiamata particolare: a patire con Cristo e per questo a collaborare con lui alla sua opera di redenzione. Se si è uniti al Signore, si è membri del Corpo mistico di Cristo; Cristo continua a vivere e soffre nel suo «Corpo». Secondo la Stein il matrimonio spirituale realizza nel maggior grado la partecipazione al dolore del Crocifisso, segno di quel Cristo che ha preso su di sé il peso del peccato umano, abbracciandolo con il suo misericordioso amore. Forse nulla meglio di alcuni suoi versi possono far comprendere la radicalità dell'esperienza mistica nella Stein intesa come annullamento di sé nell'incontro amoroso con Cristo:

«O Signore, dammi
tutto ciò che mi conduce a te.
O Signore, prendi
tutto ciò che mi distoglie da te.
O Signore, strappa anche me da me
e dammi tutto a te» ⁴²

Simone Weil, nata a Parigi nel 1909, contemporanea della Stein, studentessa, operaia e militante sindacale, poi anche impegnata politicamente. Morirà affetta da

41. Edith Stein, *La mistica della croce – scritti spirituali sul senso della vita*, op.cit, 29.

42. Edith Stein, *ibidem*, 24.

tubercolosi in Inghilterra nel 1943. Quello della Weil è un personaggio caratterizzato da un impegno pratico e civile contrassegnato da uno spiccato rigore etico, e da una religiosità forse eccentrica visto il coraggio di proclamarsi in qualche modo fuori dall'ortodossia. La svolta mistica nella sua vita interiore avvenne verso la fine degli anni '30.

La Weil scelse di non ricevere il battesimo pur avendo avuto ad un certo punto della sua ricerca spirituale una profondissima intuizione che Gesù Cristo rappresentasse la risposta all'inquietudine dell'uomo, e nonostante avesse scritto pagine straordinarie sul profilo della fede e sul come vada interpretata la natura della fede, in primo luogo nell'accezione della attesa e della resa, non meno dell'umiltà di chi sa riconoscere il valore dell'alterità che all'uomo va incontro.

Donna inquietante, sia per credenti che non credenti. Turbati i primi dalla contraddizione, se non altro apparente, di proclamare senza esitazione alcuna, la propria fede in Dio e in Cristo ma al contempo di volersi tenacemente collocare fuori dalla chiesa, in quella che si potrebbe dire una sorta di «terra franca» fra il cristianesimo e ciò che di vitalmente significativo sta al di là di esso. Non meno colpiti i non credenti dalla sua notevole sensibilità e testimonianza etico sociale, ma anche non meno sconcertati dal rigore ascetico della sua mistica.

Tener presente la complessità della sua figura, consente una maggiore comprensione della svolta religiosa e cristiana della Weil. Se dapprima infatti a mediare tra concetti e cose, tra spirito e materia è la volontà coraggiosa e generosa dell'uomo, la crisi che attraversa nella sua esperienza di fabbrica, crisi e sfiducia nei confronti dell'umanesimo antropocentrico laico, la porta alla ricerca di una via teologica e cristocentrica, di rivalutazione dell'esperienza del sacrificio cristiano e di tutta la simbologia religiosa come mediazione tra l'ordine delle cose materiali e quello delle cose spirituali e ponte per il soprannaturale.

Per tentare di tratteggiare un po' più da vicino la già annunciata complessità di questa personalità può essere utile partire dal prendere in considerazione il tema della «sventura», che sembra rappresentare senz'altro un punto cruciale nel pensiero della stessa. Sventura come cifra emblematica del limite, della precarietà e della finitudine propria di ogni umano. In quest'ottica assumere il proprio carico di sventura diventa, allora per la Weil, quel percorso necessario di purificazione, attraverso il quale l'uomo si fa più sensibile e prossimo alla verità. Così l'accettazione del dolore e dell'assurdità

d'un vivere all'insegna del limite come insufficienza, rappresenta la chiave utile a spalancare la porta su una dimensione altra, quella religiosa spirituale: l'unica in grado di consentire di non disperare dinnanzi alla sventura, ma di assumerla come necessità ineludibile e di trasformare tale consenso in una sorta di libertà dalle illusioni e da quelle che sono reputate vane passioni. Giunta a questo grado di consapevolezza e accettazione, Simone Weil dirà che c'è solo un momento in cui non riesce a restare salda in questa consapevolezza raggiunta, cioè quando si trova di fronte alla sventura altrui anche di chi le dovesse essere indifferente o sconosciuto, compresa la sventura che ha segnato l'esistenza dell'umanità anche nei secoli passati. La consapevolezza di tanto dolore, percepito come gravosa e ineluttabile condizione umana, la porta a soffrire così tanto da sentirsi vulnerabile nella sua certezza e, come lei stessa dirà, «trafitta fin nell'anima»: un dolore tale da renderle persino difficile continuare ad amare Dio, a tal punto da sentirlo lontano e per quel senso di «freddezza» procuratole da tale distanza, preoccuparsi per l'affiorare dell'incredulità in se stessa. Ma è in questa distretta che la Weil si lascia consolare al pensiero della umanità presente nel Cristo, quella umanità che affiora in diversi passi del vangelo, come ad esempio il pianto nel prevedere gli orrori del saccheggio di Gerusalemme. Vicina alla compassione di Cristo si fa confidente della sua stessa compassione per i suoi momenti di sfiducia o incredulità. L'attenzione della Weil, più compresa dentro una dimensione orizzontale anziché verticale della vita spirituale si sofferma più sulla Passione che sulla resurrezione di Gesù, giacché la croce è simbolo di un «accettare e patire» totalmente l'esistenza con quel coraggio di cui si è già parlato, prima ancora di una speranza oltremondana. Se la croce per la Stein sta a significare il farsi partecipe o meglio compartecipe al Cristo e alle sue sofferenze dando quindi alla creatura umana la consapevolezza, nonché consolazione del non essere soli, per la Weil la croce sta a significare l'essere rimasti da soli, quella Croce da cui fu gridata e interrogata dal Figlio l'assenza del Padre: «Mio Dio, perché mi hai abbandonato?». Secondo la Weil «l'abbandono in cui Dio ci lascia è il suo modo di accarezzarci. Il tempo, che è la nostra unica miseria, è il tocco stesso della sua mano. E' l'abdicazione mediante la quale ci fa esistere. Egli resta lontano da noi, perché se si avvicinasse ci farebbe sparire ».⁴³

43. Simone Weil, *Quaderni IV*, a cura di Giancarlo Gaeta, Biblioteca Adelphi 1985, 179.

Assenza di Dio, iniziata in un certo qual senso al momento stesso della creazione, dal momento che Dio lascia mondo e creature sotto la legge del peccato le quali conseguenze accompagneranno sempre l'uomo sino alla necessità della kenosis da parte di Dio. Dentro questa consapevolezza la domanda della Weil è come l'uomo può riguadagnare Dio? Probabilmente per mezzo di un processo che chiama «de-creazione» col il quale, imitando Dio, l'uomo deve rinunciare all'io, all'egoismo, e a qualsivoglia pretesa velleitaria. Perché come la Weil comprende la creazione da parte di Dio non è come un produrre, ma come un ritrarsi e l'atto originario di Dio è quello di «ritrarsi» per poter far posto alla creazione; è una contrazione volontaria del suo essere infinito per chiamare all'esistenza l'altro che sorge. E in questo operare non può che scorgervi che un atto d'amore. Il punto essenziale è il distacco dall'io, che deve scomparire, in modo che appaia l'unico vero io, che è Dio. L'operazione di distacco dall'io è ciò che la Weil chiama de-creazione, su cui torna spesso nell'ultimo periodo della sua vita. Una rinuncia completa di se stessi che ricorda l'abbandono a Dio di Eckhart, così come lo stoicismo, il buddismo e in generale un po' il misticismo d'ogni epoca, sia occidentale che orientale. La morte di se stessi diventa inevitabilmente il primo tema di riflessione e il primo passo da compiere per l'uomo che voglia aprirsi all'illuminazione. La convinzione della Weil che, paradossalmente, solo attraverso la morte si può accedere all'immortalità, la spingerà ad affermare che la morte è ciò che è stato dato all'uomo di più prezioso.

Il riscatto dalla sventura, condizione intrinseca alla stessa dimensione umana, dunque passa per l'annichilimento dell'io. Il seme è solo marcendo nella terra che potrà germogliare a nuova vita. La rinuncia all'io è condizione che sola consente all'uomo di aprirsi ad uno sguardo limpido affinché possa cogliere la bellezza nella sua essenza e visibilità dell'universo tutto.

L'attenzione della Weil è posta sul qui e ora per cui trova inutile, se non addirittura illusorio, il voler estendere il proprio dominio, anche a livello ideologico, oltre la sua esperienza diretta e contingente, anche in ciò si può ravvisare una personalità complessa e dalle molte pieghe ma schiva e lontana dall'assumere come proprie, le monolitiche certezze dei dogmi come degli assolutismi. Cogliendo la frammentarietà e la precarietà dell'esistere se non altro per la ineluttabilità del tempo nel suo procedere e con esso vecchiaia, privazione e morte, la Weil è propensa a imparare a vivere dentro la sventura senza angoscia e qui prende corpo la sua mistica

che è come un porsi oltre le cose pur restando dentro le cose. «Un pittore non disegna il posto in cui si trova. Ma osservando il suo quadro, io conosco la sua posizione rispetto alle cose disegnate. ... Secondo la concezione della vita umana espressa negli atti e nelle parole di un uomo, io so (...) se egli guarda questa vita da un punto situato quaggiù o dall'alto del cielo. ... Il Vangelo contiene una concezione della vita Umana, non una teologia. Se di notte all'aperto, accendo una torcia elettrica, non è guardando la lampadina che ne giudico la potenza, ma guardando la quantità di oggetti illuminati. ... Il valore di una forma di vita religiosa, o più in generale spirituale, lo si valuta in base all'illuminazione proiettata sulle cose di quaggiù. Le cose carnali sono il criterio delle cose spirituali. ... Solo le cose spirituali hanno valore, ma le cose carnali sono le uniche ad avere un'esistenza constatabile. Quindi il valore delle prime è constatabile solo come illuminazione proiettata sulle seconde».⁴⁴

Il pensiero della Weil è l'espressione di una ricerca che si muove tra la filosofia e la mistica, La cultura che nutrirà il suo pensiero e contribuirà alla sua formazione, oltre che affondare le sue radici in quella classica, è prevalentemente di matrice orientale. Il suo vivere il presente, che si fa carico del dolore, non con rassegnazione ma lucida consapevolezza, dice del contatto con il pensiero orientale, soprattutto per quanto concerne l'aspetto relativo alla vacuità del desiderio.

Tuttavia malgrado questa tensione nell'uomo non sia mai resa paga, la Weil ritiene che alla radice del tendere si può trovare un'energia buona, ed è l'energia che spinge l'uomo stesso verso l'infinito e verso Dio. Un Dio, in questo caso, che alla Weil appare spoglio di qualsiasi attributo gli sia stato conferito dalle varie teologie, proprio perché il divino è mistero, quel mistero che ammutolisce, «Mysterium tremendum et fascinans».⁴⁵ L'uomo, nella sua finitudine, non può cogliere ed esprimere appieno l'inafferrabilità e l'indicibilità del sacro. Ricollegandoci alla mistica renana, a tal proposito, Enrico Suso, ribadendo il concetto di mistero, afferma molto chiaramente che la divina presenza, l'Eterna Sapienza, come egli la chiama ha il suo principio nel mistero, nelle profondità della divinità inaccessibile all'intelletto umano e a chiunque non sia preparato ad accedervi, perché la ragione, proprio per le caratteristiche che la rendono uno strumento di astrazione e di esplicazione, non può penetrare l'essenza delle cose superiori e tanto meno può applicarsi alla realtà

44. Simone Weil, *Quaderni IV*, op.cit, 185.

45. Rudolf Otto, *Il sacro*, Feltrinelli 1976, 47.

«essenziale» di Dio. Parafrasando un pensiero tratto dai *Quaderni* della Weil del 1942, un anno circa prima della sua morte, si può dire che all'uomo non resta che con pazienza e consapevolezza, lungi dalla passività, guardare al limite come una soglia, come un orizzonte, auspicando un «oltre» con il desiderio di ciò che vi è al di là. «Il bello è ciò che si desidera senza volerlo mangiare. Desideriamo che sia. Restare immobili e unirsi a quel che si desidera senza avvicinarsi. Ci si unisce a Dio così: non potendosene avvicinare. La distanza è l'anima del bello».⁴⁶

Per la Weil la fede non è ansimante sforzo di pervenire a Dio, ma l'attesa certa che egli scenderà fino all'uomo, se saprà rivolgere a lui lo sguardo e se lo saprà desiderare come il Bene. In questo senso non si tratta di compiere uno sforzo, ma di imparare l'arte dello sguardo e dell'attenzione; la capacità di vedere... quel vedere e anche saper attendere, possibile solo perché lucidamente consapevoli del proprio limite, come lo scalatore caduto nel crepaccio sa che solo in «ciò che arriverà» vi sarà la risposta alla sua necessità.

L'aver voluto cercare di chiudere questo viaggio, di sicuro ancora aperto, dentro la mistica cristiana prediligendo la Stein e la Weil, non è stata una scelta solamente dettata dal rigore cronologico ma anche dalla peculiarità di queste due donne, così attuali, così dentro la storia.

La prima, oltre che per scelte personali e culturali anche perché, in quanto ebrea, vittima della shoah, la seconda, anch'essa ebrea come detto, non solo per il suo impegno politico e sociale, ma anche per aver vissuto e respirato i tempi dello sgretolamento dei grandi sistemi, sia filosofici che culturali e religiosi.

Se tra le due si può stabilire come *trait d'union* l'essersi esposte in prima persona senza in nulla risparmiarsi, certamente varie sono le diversità che le contraddistinguono. In piena ortodossia la Stein per quanto concerne l'adesione ai dettami e ai dogmi della stessa chiesa cattolica la cui fede nella sua conversione abbraccerà, pur senza mai rinnegare le sue radici ebraiche. Sempre posta accanto a quella sottile linea di demarcazione tra un credo e l'altro la Weil, una cristiana sempre disposta a valicare quel confine. La prima compresa, senza esitazioni, in quella mistica sponsale in cui l'incontro amoroso che porta ad una fusione e all'annullamento di ogni lembo di sé, è componente essenziale nel connotare l'esperienza mistica.

46. Simone Weil, *L'ombra e la grazia*, Milano 1996, 155.

Esperienza caratterizzata, oltre che dall'anelito sponsale, anche dalla croce ancora abitata dal Cristo morente, croce che richiama ad una coredenzione, tema molto caro alla Stein, e alla quale la sposa, con la stessa passione con cui brama lo sposo, risponde e vi trova consolazione. Mentre la seconda, così compresa dentro la sventura umana, e non solo in quella individuale che la sua sensibilità e malattia la porterà a sperimentare, colta nella sua dimensione esistenziale, è più incline a cogliere il momento della croce vuota, da cui il grido di un uomo che vive l'abbandono come condizione ineluttabile, la porterà a cogliere l'inevitabilità e la relatività del dolore stesso. Ragion per cui tutta la sua ricerca sarà incentrata nel prendere consapevolezza della condizione esistenziale del dolore umano, coscienza dalla quale sorge quello sguardo «limpido» senza pretese di nulla modificare o prevaricare. Certamente non mistica sponsale la sua, ma una esperienza spirituale che la porterà ad un mistica che si fa interprete di una visione non tanto redenzionale quanto dell'accettazione derivante da una lucida visione della transitorietà delle cose. Se nella prima delle due, la passione è il colore che domina il sentire e il patire incanalato nei temi già detti: l'unione sponsale e la croce; nella seconda il colore dominante sarà la consapevolezza, vissuta anche come compartecipazione della condizione umana, avvertita come sventura. Lo sguardo «limpido» al quale la dignitosa rassegnazione e accettazione della sventura umana porta, permette però nello stesso istante, all'uomo di avere la consapevolezza dell'assoluto nel presente. Una consolante consapevolezza che, secondo la Weil, si mostra paradossalmente distaccandosi anche dal desiderio della salvezza. Come ad interpretare il passo dell'evangelista Giovanni: «Chi ama la sua vita, la perde, e chi odia la sua vita in questo mondo, la conserverà in vita eterna».⁴⁷, Weil reputa che chi desidera in primo luogo la propria salvezza non crede veramente alla realtà della gioia in Dio. Quella della Weil è una radicale esperienza mistica intesa come esperienza piena e consapevole.

Si è già avuto modo di fare cenno alla formazione di tipo eclettico della Weil, secondo la quale è per mezzo dell'estinzione del desiderio, tema cardine nel buddismo, o per mezzo del distacco, o del desiderio del bene assoluto, che occorre passare. Insomma, vuotare il desiderio, la finalità di ogni contenuto, desiderare a vuoto, per assurdo desiderare senza augurarsi di ottenere nulla. Distaccare il proprio

47. *Vangelo di Giovanni*, 12:25.

desiderio da tutti i beni e attendere. L'esperienza dimostra allora che questa attesa è esaudita, allora si tocca il bene assoluto.

Per altro, la Weil, è figura, che si pone ai confini tra i credi religiosi, attenta e curiosa dello spirito, che come il vento nessuno può dire da dove venga e dove vada: «Il vento soffia dove vuole, e tu ne odi il rumore, ma non sai né da dove viene né dove va; così è di chiunque è nato dallo Spirito».⁴⁸ Figura border line quindi che si può porre come elemento di passaggio e unione tra una mistica cristiana, pur nelle sue diverse peculiarità e una mistica di segno più sensibile ai temi del Buddismo.

In una estrema sintesi, che dica della intensa e forse apparentemente contraddittoria esistenza della Weil si può dire che «lo sguardo è il desiderio che non cerca sé», e in questo sguardo che non cerca sé si fa spazio il terreno sul quale fondare e coniugare la mistica, le mistiche.

E' come dire che, in quanto figura di mezzo ci può traghettare verso un'altra sponda, del mare dello spirito, sponda che prenderò in esame nel capitolo che segue.

«Noi siamo nell'irrealtà, nel sogno.

Rinunciare alla nostra illusione
di essere situati al centro, rinunciarvi
non solo con l'intelligenza, ma anche
con la parte immaginativa dell'anima,
significa aprire gli occhi alla realtà,
all'eternità, vedere la vera luce,
sentire il vero silenzio.

Allora si produce una trasformazione
alla radice stessa della nostra sensibilità ...

Sono gli stessi colori, gli stessi suoni,
ma li vediamo e li sentiamo in modo diverso»⁴⁹

48. *Vangelo di Giovanni*, 3:8.

49. Simone Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi 2008, 120 s.

III. Il buddismo e la dimensione del silenzio

«Non v'è nulla che possa essere sottratto e nulla che possa essere aggiunto.

La realtà (bhūta) va vista secondo realtà: colui che [così] vede la realtà si libera.»¹

Un albero, un uomo seduto a gambe incrociate, l'illuminazione. Tre elementi, che si potrebbero anche individuare come «condizioni», fondative del Buddismo. Così a prima vista non sembrano molto dissimili, «come ambientazione», dalla genesi di altre religioni, in cui elementi come l'albero, il destarsi e la luce, se pur in contesti diversi fanno comunque la loro comparsa costituendone i momenti topici.

«Il Buddha, seduto sotto l'albero della *Bodhi*, è simbolo della trasmissione di una Verità rivelata dal silenzio della meditazione. L'*Ashvatta* - l'Albero Sacro della tradizione iniziatica - sotto il quale il principe Siddharta ottenne il Risveglio, simboleggia l'Assoluto, mediante l'immagine della connessione tra i rami dell'albero che si protendono verso la Terra e le radici che s'innalzano verso il Cielo: chiara allusione simbolica all'interdipendenza tra la molteplicità fenomenica della vita e la Fonte dalla quale viene attinta l'energia manifestata nelle apparenze. La scelta dell'Albero, intimamente correlato all'Illuminazione, non è casuale, in quanto vuole evidenziare il fatto che la Verità non è svelata mediante l'uso del ragionamento, ma deve essere accolta come libera elargizione della Vacuità. Il “vuoto” è “silenzio”, dal quale proviene la comunicazione del *Dharma*.»²

Gautama (Gotama in pāli), che è il nome della famiglia di appartenenza - Siddhārtha, che sta a significare «colui che ha raggiunto la completezza», detto Śākyamuni, il saggio della tribù Śākya, visse nell'India del Nord tra il 563 a.C. ed il 483 a.C. In seguito chiamato e conosciuto con il nome di Buddha, ovvero «colui che è risvegliato».

«Le biografie agiografiche che le varie tradizioni tramandano sono tutte palesemente inattendibili dal punto di vista storico. Le date attribuite alla nascita ed alla morte di Śākyamuni, a seconda delle varie scuole differiscono anche per più di cento

1. A cura di Raniero Gnoli, *Prañīyasamutpādayakārikā, Le stanze del Cuore della coproduzione condizionata*, in *La Rivelazione del Buddha - Vol. II - Il Grande veicolo*, Mondadori 2004, 750.

2. Emanuele Renato, *Il silenzio del Buddha. Misticismo e tradizione buddhista*, Magnanelli 2002, 11.

anni le une dalle altre aumentando così l'incertezza e impedendo la focalizzazione necessaria ad uno studio fondato su dati certi. [...] La certezza della sua reale esistenza non è in gioco ma vi sono due fattori che concorrono a rendere nebulosa la sua biografia. Il primo, di ordine culturale, discende dal fatto che la storia indiana antica è soprattutto storia delle idee, storia del pensiero.

Cosicché è possibile tracciare con dovizia di particolari l'evoluzione religiosa e culturale complessa e sottilissima per millenni, anche in assenza di testi scritti, basandosi sulla sola tradizione orale, mentre invece la datazione, il quando rispetto ad un punto fermo, come in Occidente potrebbe essere la nascita di Cristo, è quasi sempre ignorato.

La concezione del tempo in India è sempre stata di tipo cosmico, ovvero tempo e spazio hanno dimensioni infinite, oppure: esistono sotto forma di infinito, e solo quando è indispensabile vengono rappresentati ad intervalli.

Il secondo problema è che la realtà storica dal punto di vista buddista, anche per quello che riguarda il fondatore ha un'importanza del tutto secondaria. [...] La struttura più semplice e più antica, da cui dipartono poi quasi tutti gli sviluppi successivi, è costituita dalla biografia agiografica del Fondatore. In essa si delinea non solo il racconto di una vita, ma una proposta ideale per chi intenda emancipare la propria esistenza dalla sofferenza»³.

Prima di intraprendere la sua ricerca spirituale, Śākyamuni viveva nell'agio presso il palazzo del padre. Educato secondo il suo rango, ad un certo momento della sua esistenza viene a contatto con un'umanità sofferente. Si racconta che il principe, passeggiando al di fuori del palazzo del padre, si incontra dapprima con un vecchio, poi con un ammalato e infine con un funerale. Conosce poi un eremita (śramaṇa) che stimola la sua coscienza e comincia allora la ricerca del senso autentico della vita, rimane scosso dal confronto fra la vacuità della esistenza da lui condotta fino a quel momento e la presenza del dolore nel mondo. Queste esperienze del tutto nuove per lui lo fanno riflettere sulla vita cominciando ad elaborare quello che sarà poi stato il cardine del pensiero buddista: risolvere il problema della sofferenza, rappresentato, nella prima iconografia, dalle quattro sofferenze fondamentali della vita: nascita, vecchiaia, malattia, morte.

3. Mauricio Y. Marassi, *Dispense del corso di Buddismo*, Università di Urbino "CARLO BO".

Lasciato il palazzo, il lusso e gli affetti, si rade il capo, indossa la veste gialla dell'asceta e inizia il suo itinerario alla ricerca di una risposta alle sue inquiete domande.

Il Buddha dunque vive per sette anni nella foresta, sottoponendosi alla guida di vari maestri, conduce una vita di profondo e assoluto ascetismo, fatta di digiuni e privazioni.. Una notte, secondo la tradizione, giunto a Uruvela si ferma sotto un albero, sulla sponda del ruscello Nerajara, e si siede, sopra un cuscino da lui fatto con le erbe raccolte, nella posizione del loto a gambe incrociate e rivolto verso oriente. Decide di non muoversi fino a che non avrà chiarito a fondo l'origine della sofferenza e la via che conduce alla sua estinzione. Medita profondamente e:

«Al sorgere della stella del mattino giunse al risveglio, raggiunse la via della liberazione. »⁴

Al momento del «Risveglio» Siddhārtha comprende quattro verità fondamentali dell'esistenza:

1. la realtà dell'esistenza personale e del mondo esteriore è dolore, consistente nell'invarianza delle sue condizioni: nascita, malattia, morte, mancanza di ciò che si desidera, unione con ciò che dispiace, separazione da ciò che si ama;
2. l'origine del dolore è il desiderio di esistere, il bisogno del piacere e anche il suo rifiuto;
3. questa sete generatrice della sofferenza va estinta nel Nirvana (il desiderio va eliminato);
4. la via che conduce all'arresto del dolore è il Dharma (cioè l'Ottuplice Sentiero).

Insomma, Siddhārtha ad un certo punto si rende conto che l'ascetismo estremo non faceva che respingere a livelli più profondi di coscienza, rafforzandoli, gli impulsi e gli istinti ch'egli presumeva di sradicare.

La retta via, disse Buddha, sta nel mezzo (Via Mediana). Il segreto della felicità sta nell'accettarsi così come si è, rinunciando ai desideri, la cui consapevolezza rende infelici non meno della loro realizzazione. Infatti ogni desiderio soddisfatto porta a maturarne un altro ancora più grande. Rinunciare ai desideri significa rinunciare ad una inutile sofferenza. La condizione suprema della felicità è quella del

4. Mauricio Y. Marassi, *Dispense del corso di Buddismo*, op.cit.

Nirvana, in cui l'uomo è felice pur non desiderandolo, è felice perché ha vinto l'Illusione cosmica (maya).

«Poi il Risvegliato, il Buddha, si diresse verso Benares con l'intenzione di iniziare la sua predicazione missionaria, che continuerà sino alla sua morte, quarantacinque anni dopo.

Giunto a Benares, ed incontrati i suoi antichi cinque discepoli, davanti a loro, nel Parco delle Gazzelle, pronunciò il suo primo sermone noto con il nome di “*La messa in moto della ruota della legge*”, ossia *Dhammacakkapavattanasutta*, nel quale espose le Quattro Nobili Verità, la Via di Mezzo e L'Ottuplice Sentiero, ovvero l'insieme concentrato e simbolizzato, questa volta in termini dottrinali, di tutto il suo insegnamento.

Con quel primo raduno la comunità dei monaci mendicanti era fondata, con il primo discorso la ruota della legge era avviata.»⁵

L'eretico è colui che compie una scelta. Essere eretici non significa, tuttavia, opporsi necessariamente all'opinione di tutti e su tutto, ma assumere un punto di vista critico e consapevole. Interessante il concetto di eresia, dal greco *airesis*, scelta, elezione, dottrina che si pone in contraddizione alla fede ortodossa preponderante. Atto alla base del formarsi di quasi tutte le religioni.

Da questa prospettiva potrebbe essere legittimo pensare a Buddha come ad un eretico. Si potrebbe ipotizzare che similmente al Cristianesimo e all'Islam (tanto per citare solo alcune delle religioni), il Buddismo, nasce come una «eresia» del Bramanesimo, e che poi si è sviluppato come dottrina universale del riscatto dal dolore e della salvezza.

Eresia intesa anche come esigenza di portare o riportare autenticità e freschezza a ciò che già è. Non per nulla si parla di risveglio, mettendo in atto quello «svelare» ciò che è stato già velato, compiendo appunto un atto eretico inteso come scelta. Interessante può essere soffermarci sul significato di rivelare. «Rivelare significa “velare di nuovo”, coprire con un velo nuovo il velo vecchio»⁶, per cui lo svelare è l'atto di chi “annunciando” toglie.

Diversi e non del tutto concordi sono i punti di vista in merito al ritenere il Bud-

5. Mauricio Y. Marassi, *Dispense del corso di Buddismo*, op.cit.

6. Mauricio Y. Marassi, *E se un Dio non ci venisse a salvare? Il buddismo Zen in sei conversazioni*, Marietti, 2003, 69.

dismo come una naturale conseguenza al Bramanesimo o come foriero di elementi di rottura con la coeva cultura religiosa.

«Autori indiani contemporanei di grande levatura come R. Panikkar [...] e S. Radhakrishnan che addirittura vede il Buddha non come un “innovatore ma solo un restauratore della via antica, vale a dire la via della Upanishad” [...] e Ananda K. Coomaraswamy che considera il buddismo come “il punto culminante del pensiero indù”, vedono soprattutto una continuità più fluida tra buddismo e bramanesimo, specialmente con le Upanishad, mentre altrettanto valenti studiosi, per lo più giapponesi (Hisamatsu, Suzuki), mettono l’accento sulla novità rivoluzionaria del messaggio del Buddha, isolandolo dal solo panorama culturale indiano.»⁷

Marassi non trova contraddizione tra gli elementi di tradizione e innovazione presenti nel buddismo: «A mio parere il buddismo può essere visto contemporaneamente, e indifferentemente, come movimento originale, innovativo, oppure come il compimento, seppure da un nuovo punto di vista, della cultura religiosa che lo aveva preceduto. [...]

A vantaggio della tesi che vede il buddismo quale nuovo ente religioso possiamo dire che esiste un momento di frattura verticale tra buddismo da un lato e i Veda dall’altro. Questa frattura consiste nella negazione da parte del Buddha dell’autorità “di per sé” di ogni religione e di ogni dottrina negazione che rende in pieno la libertà all’uomo nel suo personale cammino religioso e, contemporaneamente, nega al buddismo stesso di erigersi come dottrina, dogma o teoresi. [...]

Il punto invece che collega intimamente il buddismo con la cultura vedica, ovvero il punto in cui una passa il testimone all’altro è, paradossalmente, un’altra negazione: la negazione di qualsiasi possibilità metafisica affermativa in religione perciò, prima di tutto, la possibilità di affermare o indicare un fondamento. Parliamo di legame nella negazione ovviamente perché in questo modo il buddismo si presenta come un superamento e perciò, in qualche modo, in continuità della tradizione vedica intimamente fondata sull’identità tra *ātman* e *brahman*, tra sé individuale e ... l’Altro.

In termini tecnici si può dire che l’innovazione strutturale introdotta dal Buddha nel pensiero religioso fu *anātman*, parola composta da *an*, con identico signi-

7. Mauricio Y. Marassi, *Dispense del corso di Buddismo*, op.cit.

ficato dell'alfa privativo e *ātman* dalla radice *tman* (con etimo comune al greco *anemos*, ed al latino *anima*) che significa “soffio vitale”. Per cui letteralmente *ānatman* significa “privo di soffio vitale” ossia “privo di vita”. Attenzione però, non si tratta di una negazione nichilista, ma della negazione dell'affermazione di una parte della precedente cultura religiosa che si fondava sulla convinzione dell'esistenza positiva di un sé individuale. Quindi di non affermazione.»⁸

Come fa notare M. Marassi sono «due fattori o contenuti che distinguono il suo insegnamento sia dal passato sia da tutti gli altri filoni sapienziali, sono ambedue segreti, ovvero incomunicabili per natura dal momento che appartengono al regno dell'esperienza personale. Il primo, il più importante di questi segreti, è quello che cercando di non cadere nel ridicolo, potremmo definire il contenuto del risveglio, la direzione, il “come” della visuale fondamentale di Śākyamuni, oppure, in altre parole, il processo dinamico della sua esperienza illuminante. Il secondo elemento caratteristico di tutto il buddismo, che sfrondando le stratificazioni culturali, geografiche contingenti è sempre possibile percepire, è la qualità, l'aroma particolare del suo insegnamento. È ciò che Oldenberg, citato da Sarvepalli Radhakrishnan (*La filosofia Indiana*, vol. I, 356 s.) descrive dicendo: “*Gli uomini accettano la sua esposizione della verità non perché proviene da lui ma perché, risvegliata dalle sue parole, una conoscenza personale di quanto egli va predicando sorge nella luce della loro mente*”.

In altre parole, la sua testimonianza offre o accende una speranza di redenzione non ostante tutto, ovvero affermando che “tutto è sofferenza”, costituisce una via d'uscita oltre il ragionevole. Per questo si dice che il Buddismo non libera ma insegna la via per liberarsi.»⁹

Per quanto riguarda una possibile definizione del Buddismo, come si avrà modo di constatare, vari sono i punti di vista: tra chi lo definisce come una religione, o ritiene che presenti comunque aspetti di tipo religioso e chi lo definisce invece una pratica ascetica o una filosofia di vita, o che presenti comunque aspetti di tipo filosofico. Secondo altri nel Buddismo sarebbero compresenti aspetti sia religiosi sia filosofici; infine altri negano che il Buddismo rientri in una di queste predefinite spe-

8. Mauricio Y. Marassi, *Dispense del corso di Buddismo*, op.cit.

9. Mauricio Y. Marassi, *ibidem*.

cifiche categorie, dal momento che il Buddha stesso, quando era in vita, a chi esplicitamente gli domandava se i suoi insegnamenti fossero «teisti», «atei», o costituissero una «filosofia di vita», invariabilmente taceva sempre su questi punti specifici, senza mai soddisfare queste domande.

Ma proprio questa assenza di indicazioni fece anche sì che nel corso del suo millenario sviluppo in ogni parte del mondo, il Buddismo legittimamente tollerasse una grande varietà di pratiche al suo interno, fino ad assumere quella complessità di manifestazioni e di aspetti oggi presenti e che sono anche motivo di queste diversità di orientamento di opinione sulla sua definizione.

Dal punto di vista induista, area entro la quale il Buddismo nasce, la pratica buddista si configura dunque come fortemente areligiosa, da qui quel carattere di eresia individuabile nel Buddismo di cui si è fatto cenno.

Al suo nascere il Buddismo sembra effettivamente estraneo da qualunque preoccupazione religiosa. Buddha, nella sua ricerca e nella sua predicazione, si rifiuta di affrontare questioni di tipo religioso quali quelle riguardanti l'esistenza di un principio divino assoluto, o l'eventuale natura di un'anima separata dal corpo: questioni di questo genere non vengono né negate né affermate, ma semplicemente lasciate nel silenzio. Da questo punto di vista il Buddismo, nelle sue prime fasi, si distacca nettamente dall'induismo del tempo.

«A confronto del cristianesimo – e così pure delle altre due ali, islam ed ebraismo, della religione abramitica – manca totalmente di ontologia, del fondamento per antonomasia: non ha alcun dio da collocare nel cielo e, laddove qualche divinità sia stata ammessa nel suo pantheon, essa è del tutto priva di qualità ontica: oggi, forse, c'è, domani chissà. Da ciò discende che neppure credenze, teologia e certezze di paradisi pensabili possono essere spese per riequilibrare un raffronto che già nasce perdente.»¹⁰

Il Buddismo vuole porsi come filosofia di vita e soprattutto come pratica meditativa che conduca ogni essere alla liberazione. Nel momento del risveglio il Buddha avrebbe intuito anche un preciso imperativo etico: «liberarsi dalle opinioni». L'atteggiamento quindi vuole essere di tipo anti dogmatico. Secondo l'insegnamento di Buddha la dottrina è simile a una zattera, serve per attraversare e non per trasportar-

10. Mauricio.Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, Marietti 2009, 20.

sela sulle spalle. Si potrebbe dire che il Buddismo sia una disciplina spirituale sorta dall'esperienza mistica vissuta dal personaggio storico di Gautama Siddhartha.

Come si può vedere nel dialogo tra il Beato e Subhūti ne *Il sūtra della fenditrice del fulmine*, tutto l'insegnamento è volto a far sì che a nessuna convinzione ci si aggrappi, perché nel caso ciò avvenisse, anche nel caso delle cose più nobili come il dharma vorrebbe dire cadere nell'errore di credere che vi sia, come dire un dharma in sé. L'esempio usato della Zattera vuol rendere chiaro come i dharma stessi debbano essere trattati come strumenti, come mezzi per raggiungere un fine. Da comprendere che la vacuità è la negazione dei dharma, in quanto «vuota» di ogni caratterizzazione.

« ...se in questi Bodhisattva, in queste grandi creature, avesse luogo una nozione di “dharma”, vi sarebbe allora in essi una percezione di un sé, [...] e se, d'altro lato, avesse luogo una non nozione di “non dharma”, vi sarebbe allora in essi una percezione di un sé, [...]. Ond'è che il Tathāgata ha pronunciato le seguenti parole [...]: “Quanti sanno che il discorso sul Dharma è simile a una zattera, costoro debbono abbandonare nonché i non dharma, anche i dharma”». ¹¹

Alcuni pensano che poiché il Buddha ha sempre accuratamente e volutamente evitato di fare affermazioni sull'Assoluto, il suo insegnamento sia certamente ateo.

Altri sono favorevoli a definire il Buddismo una disciplina spirituale di analogia individuale che prescinde dai concetti di teismo, ateismo e filosofia di vita e quindi non lo annoverano fra le religioni, né fra le ideologie e le filosofie.

La figura del Buddha potrebbe essere assimilabile a quella di un medico che trovandosi di fronte ad un uomo colpito da una freccia, mosso dalla priorità di salvargli la vita, si prodiga prima di tutto a curare la ferita, anziché preoccuparsi prioritariamente di trovare l'arciere responsabile che gli ha scagliato la freccia.

Secondo il Buddismo, prendere posizione su questioni quali teismo, ateismo, filosofia di vita, equivale ad affannarsi nella ricerca dell'arciere, come fanno le religioni, gli atei e le filosofie; il Buddismo, in nuce, trae la propria ragion d'essere in modo completamente indipendente da queste questioni esistenziali, prefiggendosi esclusivamente di curare la sofferenza posta al centro delle 4 Nobili Verità oggetto del risveglio del Buddha e del suo messaggio, anziché preoccuparsi di disquisire di come

11. A cura di Raniero Gnoli, *Vajracchedikāsūtra Il sūtra della fenditrice del fulmine*, in *La Rivelazione del Buddha - Vol. II - Il Grande veicolo*, op.cit., 77 s.

o per opera di chi si origini la sofferenza stessa e perché l'uomo ne sia colpito.

Si può inoltre dire che una interpretazione atea del Buddismo è confutabile da chi sostiene che, essendo l'ateismo la negazione assoluta di Dio, costituisce esso stesso un assolutismo, il quale assolutismo deve ritenersi totalmente estraneo al Buddismo che si fonda invece sull'equilibrata «Via di mezzo» indicata dal Buddha nel «discorso di Benares» e rifugge quindi da entrambi, sia dal teismo sia dall'ateismo.

Se invece si vuol considerare l'ateismo come l'attitudine ad affrontare «in modo limpido» le vicissitudini senza trascendere la realtà, senza nulla a cui aggrapparsi, allora si deve riconoscere che è questa l'attitudine per seguire la via del Buddha, cioè «svegliarsi». «Buddha infatti significa risvegliato. Per inciso, badiamo bene a non fraintendere la possibilità del risveglio, non si tratta di svegliarsi una volta per tutte, uscendo dal sonno ed entrando nel mondo privo di sogno, la realtà vera. Invece si tratta di svegliarci al fatto che stiamo sognando. Non svegliarsi da (che sarebbe l'uscita dall'umano) ma svegliarci al fatto che stiamo sognando. Ovvero continuare a svegliarci da ogni sogno anche da quello secondo il quale ci saremmo svegliati.»¹²

Continuando sulla scia delle immagini del sogno e dei dormienti a causa delle illusioni è interessante l'analisi che propone Emanuele Renato nella sua opera *Il silenzio del Buddha. Misticismo e tradizione buddhista*:

«Il sogno collettivo appare al *Bodhisattva* quale incubo dal quale è bene destarsi: non si tratta di “salvare” altri esseri, ma di espandere la consapevolezza della condizione onirica fino alla completa scomparsa delle immagini del sogno. I “dormienti” fanno parte del sogno – e il *Bodhisattva* ne è consapevole – quindi l'azione del *Bodhisattva* consiste nell'entrare nel “sogno” ad occhi aperti per comunicare ai «personaggi» del palcoscenico la loro non esistenza reale. Naturalmente, i «personaggi» sono talmente identificati nel loro ruolo immaginario da rifiutare ogni invito ad abbandonare la scena. In ultimo, è tutto un gioco che si svolge sul palcoscenico allestito dalla *mâyâ*; ma il *Bodhisattva* conosce le regole del gioco, gli altri le ignorano.»¹³

Il buddismo pur non negando nulla, è una religione senza dio, senz'anima e senza sé in senso ontologico, essente, dotati di vita propria. Non ci si pone affatto la

12. Mauricio Y. Marassi, *Dispense del corso di Buddismo*, op.cit.

13. E. Renato, *Il silenzio del Buddha. Misticismo e tradizione buddhista*, op.cit., 88.

questione dell'esistenza di un possibile Dio, in quanto ritenuto «problema» di impossibile e, per di più, inutile soluzione non determinante per le finalità del buddismo.

Si potrebbe asserire che il buddismo sia un sistema di pensiero o religione «materialista», nel senso che non si assiste mai ad una dualità di materia e spirito, così cara al pensiero occidentale, e neppure un «uscir fuori» dalla materia, ma un essere tutt'uno con la materia così da essere «materia stessa». E l'aspetto mistico potrebbe essere colto come quel momento in cui pur essendo materia lo si è senza «attaccamento» alla stessa, ma in una sorta di ascesi dentro la materia stessa, ascesi, da ben comprendere, ancora in questo caso, non intesa come due momenti o due condizioni del sentire, ma un essere materia senza che questa sia soggetta ad alcun «peso gravitazionale», piuttosto come una rarefazione della stessa.

«Piuttosto che di ateismo, si potrebbe pensare al Buddismo nei termini di [...] teologia negativa, che, a differenza di quella della mistica cristiana, di Dionigi l'Areopagita, Eckhart e Niccolò Cusano, è, se possibile, di grana ancor più sottile, perché si sostanzia nel silenzio. Per usare le parole di Panikkar è: “Apofatismo ontologico”. E ancora in Panikkar troviamo: “Per superare qualsiasi risposta ne distrugge le domande con il silenzio”»¹⁴

In seguito ogni volta che verrà usato il termine religione parlando del Buddismo, prendendo in prestito le parole di M. Marassi, lo si userà «secondo questa accezione: religione è ciò che esiste in funzione della salvezza, della liberazione dal dolore, dalle miserie dell'esistenza. Più concretamente: pratica, testimonianza e trasmissione di tutti i mezzi abili ed efficaci sulla via della liberazione. Avendo chiaro che il soggetto che libera non è la religione ma questa ha solo il compito di fornire gli strumenti affinché impariamo a liberarci. Il cammino, nel buddismo, è personale, così come solo il cibo che mangio io mi nutre, così pure l'unico cammino di liberazione ammissibile è quello che percorro personalmente senza né intermediazioni né “abbuoni”»¹⁵

Inoltre non va sottovalutato il fatto che il Buddismo, fin dal suo nascere fornisce una sorta di via soteriologica areligiosa nel senso di una religione che contempla la spiritualità al suo interno per mezzo di un'ascesi intramondana.

14. Mauricio Y. Marassi, *Dispense del corso di Buddismo*, op.cit.

15. Mauricio Y. Marassi, *ibidem*.

«Quando oggi diciamo buddismo intendiamo la messa in opera, il percorrere la via di salvezza dal dolore, dalla sofferenza, dalla miseria umana [...]. Il punto centrale di questo insegnamento, ossia “il come” concretamente mettere in opera o percorrere questa via di salvezza è oggetto di esperienza, non è oggetto di teoresi.»¹⁶

«E in ogni singola persona il “come” in cui consiste quel procedere al quale accordare il nostro passo e che convenzionalmente chiamiamo buddismo, è il non aggrapparsi che consente la navigazione controcorrente rispetto al fluire della realtà del desiderio, scorrendo sempre oltre al punto raggiunto, come ogni “adesso” emerge proprio ora perché nulla lo trattiene e non si afferra a nulla. In questo stesso modo ciascun buddismo si muove nel macrocosmo, emergendo rinnovato nelle culture e nelle epoche, senza aggrapparsi o identificarsi con esse.»¹⁷

«In altre parole, come le sensazioni di freddo o di caldo non sono comprese e trasmesse dalle parole che le rappresentano ma pur tuttavia tali sensazioni sono reali, così pure la via buddista pur non trovandosi all’interno del dicibile è un fatto reale. Per usare una terminologia familiare, possiamo dire che l’ambito al quale ci riferiamo è nella stessa direzione indicata dall’apostolo Paolo quando dice (1 Corinzi, 8,2): “*Se alcuno crede di sapere qualche cosa, non ha ancora imparato come bisogna sapere*”.

Il sapere di cui San Paolo afferma l’esistenza non consiste in pensiero o parole, ma pur appartenendo ad un altro ambito rispetto a pensieri e parole non può certamente essere tacciato di inesistenza. Anzi, in un certo senso, proprio questa estraneità al mondo, che è l’estraneità al livello dei pensieri e delle parole, rende più pregnante e sussistente quel sapere che non consiste in “qualche cosa” ma, come dice anche San Paolo, consiste in un “come”. Per impedire che i discepoli deviassero da questa via, che, lo ripeto, è la via che conduce all’estinzione di ogni affanno e ogni dolore, poco prima di morire il Buddha insegnò: “*Siate lampada per voi stessi, prendete rifugio in voi stessi e non in altro*” (*Mahāparinibbānasuttanta*, 2-33).»¹⁸

Dire cos’è il Buddismo sta a significare che ancora non si ha la reale conoscenza del Buddismo, tuttavia tentando di arrivare ad una sintesi il Buddismo può essere definito come la religione dello «stare seduti», la stessa iconografia di ogni tempo è così che ce lo mostra, senza poi trascurare tutto il rilievo occupato dalla pratica

16. Mauricio Y. Marassi, *Dispense del corso di Buddismo*, op.cit.

17. Mauricio Y. Marassi, *ibidem*.

18. Mauricio Y. Marassi, *ibidem*.

zazen che va oltre la simbologia e la metafora. Detto ciò, si potrebbe forse dire che, sempre nel buddismo la dimensione mistica, potrebbe essere detta come un'«orto prassi» dello stare seduti... in quello stare seduti ove nulla faccia da fondamento, e tanto meno nulla al quale né adagiarsi né aggrapparsi.

Dopo una disanima delle possibili definizioni del Buddismo se pur con la consapevolezza di poter incorrere nel rischio di tracciare un muro intorno al cielo sperando così di averlo delimitato cerchiamo di avanzare di un passo che ci porti ad accostarci a quel percorso di liberazione detto «buddismo» che si realizza nel «non aggrapparsi», per cui ogni argomento che si affronterà si cercherà di farlo mantenendo il più possibile una linea di coerenza al senso sotteso del «non aggrapparsi».

Prendiamo in esame il sutra dal titolo in pāli: *Dhamma-cakka-pavattana-sutta* (*Discorso della messa in moto della ruota del dharma*), sutra, per altro breve, che potrebbe essere individuato come quello fondativo del Buddismo. La prima versione scritta del sutra risale al primo secolo a. C. dopo essere stato tramandato per molto tempo in forma orale prima della stesura. Composto, secondo la tradizione, in tempi ravvicinati alla morte del Buddha, va detto tuttavia che secondo alcuni studiosi, proprio per il fatto di contenere al suo interno i punti fondamentali del pensiero buddista, sia una sorta di accorpamento di tutto il pensiero antecedente e successivo alla morte del Buddha.

«Così è stato detto. Una volta il Signore si trovava a Varanasi nel parco dei cervi chiamato Isipatana e si rivolse ai cinque monaci nel modo seguente: Questi due estremi devono evitare i monaci. Quali sono? Uno è la ricerca del desiderio e del piacere, proviene dalla passione ed è basso volgare, conduce a nascere di nuovo, è ignobile e senza vantaggio; l'altro è la ricerca della sofferenza e di ciò che è spiacevole [con ricerca della sofferenza e di ciò che è spiacevole si intende il dedicarsi alla penitenza, alla mortificazione di sé stessi] ed è cosa ugualmente gravosa, ignobile e senza vantaggio. La via media del Tathāgata, al contrario, evita questi due estremi ed è una via chiara, luminosa ed intelligibile, è una via sapiente che conduce alla pace, alla conoscenza, all'illuminazione, al nirvana.

E che cos'è o monaci questo sentiero di mezzo o Via media realizzato dal Tathāgata che produce la visione e la conoscenza e che guida alla pace, alla perfetta conoscenza, al risveglio, al nirvana? Esso è il nobile ottuplice sentiero, ovvero la retta visione, la retta intenzione, il retto parlare, la retta condotta, i retti mezzi di

sussistenza, il retto sforzo, la retta presente attenzione e la retta concentrazione. Questo o monaci è il sentiero di mezzo, la Via media realizzata dal Tathāgata che produce la visione e la conoscenza, che guida alla pace, alla perfetta conoscenza, al perfetto risveglio, al nirvana.»¹⁹

Nel sutra vengono poi elencate le quattro nobili verità (Āryasatya):

« “1) Questa, o monaci, è la nobile verità del dolore: la nascita è dolore, la vecchiaia è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore, l’unione con ciò che ci dispiace è dolore, la separazione da ciò che ci è caro è dolore, il non ottenere ciò che si desidera è dolore. In breve i cinque aggregati [corporeità o forma, sensazione, nozione o percezione, volizione o impulso, coscienza o conoscenza] che sono la base dell’attaccamento all’esistenza, sono dolore.

2) Questa è, o monaci, la nobile verità dell’origine del dolore: la sete che porta a rinascere di nuovo, che produce piacere e passione, cercando soddisfazione qua e là; la sete di piacere, la sete di esistere e la sete di non esistere.

3) Questa è, o monaci, la nobile verità della cessazione del dolore: la soppressione completa di tale sete, la sua distruzione, il rinunciare ad essa, l’abbandonarla, il liberarsi da essa ed il restare da essa distaccati.

4) Questa è, o monaci, la nobile verità del sentiero, della via che conduce all’estinzione del dolore: questo è il nobile ottuplice sentiero cioè retta visione, retta intenzione, retto parlare, retta condotta, retti mezzi di sussistenza, retto sforzo, retta presente attenzione e retta concentrazione”.

L’espressione “così è stato detto” che compare all’inizio, solitamente accompagnata o sostituita da “così ho udito” è presente in moltissimi componenti del primo buddismo. Sta a significare che le parole del testo non sono un’interpretazione o un commentario ma proprio quelle pronunciate dal Beato. Inoltre quella formula specifica che non vi è stata intermediazione, e che l’io narrante è primo testimone dei fatti. Infine, in senso più generale, significa che quanto affermato non è opera di un uomo, ma del suo ascoltare, ascoltare il *dharma*, ascoltare la verità che si esprime in parole.»²⁰

In questo sutra viene indicata la cosiddetta «via media», ed era rivolto ai monaci per indicare loro il giusto comportamento. Esso contiene il primo insegnamento

19. Mauricio Y. Marassi, *Dispense del corso di Buddismo*, op.cit.

20. Mauricio Y. Marassi, *ibidem*.

ma anche quello fondamentale, in quanto trasmette l'essenza del pensiero buddista, e sta alla base di tutto il successivo svilupparsi della ricerca della conoscenza nel buddismo.

«Osserviamo prima di tutto la struttura del testo: la via media che viene detta essere “*una via sapiente che conduce alla pace, alla conoscenza, all'illuminazione, al nirvana*” è il nobile ottuplice sentiero, i cui otto termini si scompongono in tre parti: i primi due formano le coordinate della gnosi e della morale, poi abbiamo il gruppo dell'etica, formato dal terzo, quarto e quinto elemento dell'Ottuplice, gli ultimi tre “rami”, assieme, rappresentano la disciplina interiore.

Vi è poi come una cesura, o un nuovo inizio e improvvisamente vi è l'elenco delle quattro nobili verità. Corriamo subito all'ultima, la quarta, che è l'obiettivo programmatico di tutto il Buddismo, la via il sentiero che conduce all'estinzione del dolore e di nuovo ci imbattiamo nell'ottuplice sentiero. Che fa così da ponte tra la quarta nobile verità e la via di mezzo, quindi: *via di mezzo, quarta nobile verità e ottuplice sentiero* sono diversi punti di osservazione o di indicazione della stessa “cosa”. Questa circolarità o intercambiabilità secondo diversi punti di vista, non è solo nella struttura ma, la ritroviamo nei singoli significati. [...] Esaminiamo ora il senso delle varie parti. Il né-né iniziale, l'indicazione, per chi cerca la via di salvezza, di non obbedire né al desiderio né alla via della mortificazione e della penitenza, non significa “un po' dell'uno e un po' dell'altro”, ma: “né l'uno né l'altro” e, per analogia, qualsiasi ipostatizzazione o codificazione di un comportamento non è la via media. [...] Qui, a questo punto del sutra, siamo introdotti ad una descrizione globale del funzionamento di una persona che percorre la via media, funzionamento rappresentato dalle otto braccia dell'unico cammino che sono da vedere come gli organi di un unico corpo.»²¹

Nel Sermone di Benares, con cui il Buddha inizia la sua predicazione, viene chiaramente negata l'essenza a tutte le cose, motivando ciò col fatto che ogni cosa trae la propria realtà da altre cose che ne sono la causa.

«Tutto l'universo è, invero, causa ed effetto, né c'è qui essere alcuno che sia altro da ciò.

Da dharma vuoti nascono dharma vuoti. [...]

21. Mauricio Y. Marassi, *Dispense del corso di Buddismo*, op.cit.

Lo stolto che si rappresenta mentalmente la cessazione di una cosa, anche minuscola, non comprende il significato della genesi dipendente.»²²

Solo il Nirvana sfugge a tale destino, e l'unico modo che ha di sfuggirvi è essere “non effettuato (cioè non è l'effetto di una causa)”, “non costruito”, “non fabbricato”, ovvero esiste nel momento in cui cessano le cause e svaniscono gli effetti in quanto non è uno stato, bensì una condizione di assenza di mutamento in cui non vi è né inizio né fine.

«Il mondo è privo di nascita e morte, simile a un fiore dell'etere:

tu non applichi per esso le categorie di essere e non-essere, in virtù della saggezza e della compassione che ti appartengono.

Tutti i dharma sono simili a una magia, privi di mente e coscienza:

tu non applichi per essi le categorie di essere e non-essere, in virtù della saggezza e della compassione che ti appartengono.

Il mondo è privo di permanenza e d'annichilimento, sempre simile a un sogno:

tu non applichi per esso le categorie di essere e non-essere, in virtù della saggezza e della compassione che ti appartengono.»²³

«Prendere le distanze dalla fallacità essenziale del mondo non implica negare la sua apparenza, ma significa riconoscerlo come “non verità”. Lo svelamento del mondo quale illusorietà è la conseguenza di un bisogno di Verità e di Libertà assente nella dimensione fenomenica. Tuttavia, la Verità rimarrebbe inaccessibile senza la presenza di un mondo, sia pure irreali: la fenomenicità, proprio per il suo carattere di linguaggio simbolico che occulta la Verità, diventa, al tempo stesso, presenza allusiva di ciò che non può essere rivelato in modo diretto. L'evidenza percettiva della fenomenicità rimanda ad una prospettiva dalla quale ciò che appare reale, in termini empirici, viene riconosciuto nella sua essenziale Vacuità.»²⁴

Il dolore, secondo l'esperienza che il Buddha aveva fatto, è una tragica componente di ogni attimo dell'esistere. Anche le gioie, che fanno parte della vita, hanno una potenzialità negativa che tutto volge in dolore e in paura, stante l'instabilità e l'impermanenza del tutto. Tutte le cose sono transitorie e si dissolvono e costituiscono

22. A cura di Raniero Gnoli, *Pratīyasamutpādayakārikā, Le stanze del Cuore della coproduzione condizionata*, in *La Rivelazione del Buddha - Vol. II - Il Grande veicolo*, op.cit., 749.

23. A cura di Raniero Gnoli, *Laṅkāvatārasūtra il Sūtra dell'apparizione a [Śrī] Laṅkā*, in *La Rivelazione del Buddha - Vol. II - Il Grande veicolo*, op.cit., 269

24. Emanuele Renato, *Il silenzio del Buddha. Misticismo e tradizione buddhista*, op.cit, 12.

perciò fonte di dolore. Ogni individuo, come anche il mondo, è un insieme di aggregati (skandha) o di elementi (dharma) che si associano e dissociano determinando di volta in volta oggetti o persone. Cinque sono gli elementi presenti in ogni forma di vita e attivi nell'uomo: 1) rupa, forma e materia; 2) vedana, sensazione; 3) samjña, idee; 4) samskara, impressioni ed emozioni; 5) vijñana, coscienza. Con la morte dell'individuo, i cinque elementi si separano per poi riaggregarsi in ricomposizioni differenti, in organismi viventi e non viventi.

Eihei Dōgen, monaco giapponese del tredicesimo secolo, con immagini poetiche scrisse: «Cadono i petali proprio quando li vorremmo trattenere, dilagano le erbacce proprio mentre con fastidio le rifiutiamo»²⁵.

Il Buddha va alla ricerca dell'origine del dolore e l'identifica in una eterna sete di vivere che affonda le sue radici nei desideri dei sensi e nell'ignoranza (avidya), che ottenebra le facoltà intellettive. Si potrebbe ritenere che se questa sete fosse la causa del dolore sarebbe sufficiente sopprimerla perché si estinguano con essa anche i suoi effetti, ma non è del tutto così perché il desiderio stesso di sfuggire alla sofferenza è fonte di nuova sofferenza.

L'origine del dolore è la «sete» o desiderio, che può essere di tre tipi: piacere, voler esistere, non voler esistere, e vi sono tre radici del male: concupiscenza, ira e ottenebramento. Il desiderio costituisce una sorta di dipendenza.

Il desiderio sussiste su una base di ignoranza, la distruzione dell'ignoranza è la base dalla quale procedere per realizzare la soppressione del dolore, terzo punto dell'insegnamento dato nel sutra *Dhamma-cakka-pavattana-sutta*. Come già citato, il quarto punto, la quarta nobile verità introduce le tappe di un'articolata pratica ascetica, indicate come l'Ottuplice sentiero. Il Risvegliato per arrivare all'eliminazione dei desideri, deve seguire queste otto vie fondamentali del Dharma. Già si è detto che si possono scomporre in tre gruppi, le prime due attengono alla morale e alla conoscenza:

1. retta visione, per cui si contempla la realtà come è, senza inquinare con l'attaccamento alle proprie abitudini alle proprie convinzioni.
2. retto pensiero, o retta intenzione, nel senso della intenzione di rinunciare a fondare la propria vita sulle cose del mondo, coltivando la benevolenza.

25. Eihei Dōgen, *Divenire l'essere*, EDB, Bologna 1997, 15.

«Il significato buddista di benevolenza o compassione, a partire dal secondo secolo d. C. è identificato principalmente con *ahimsā*, termine cardine dell'etica di tutto il pensiero indiano, dal primo Jaina a Gandhi, che se letteralmente significa non nuocere, non violare, nel suo significato abbraccia: amicizia, benevolenza e compassione per ogni creatura»²⁶

Il secondo gruppo attiene alla sfera dell'etica:

3. retta parola, cioè sua perfetta corrispondenza, senza enfasi né sciatteria, con l'oggetto enunciato;

4. retta azione, che è l'agire esattamente quando e quanto sia necessario;

5. retta forma di vita, cioè il saper mediare fra le necessità della vita fisica sulla terra e i fini spirituali che ognuno si propone di conseguire.

«Ovvero: la gnosi non essendo teoresi ma visione e intenzione, nella vita concreta si esprime, vive, si incarna come *retta parola, retta condotta e retti mezzi di sostentamento.*»²⁷

L'ultimo gruppo attiene alla disciplina interiore:

6. retto sforzo, cioè tenere desta la capacità di non attaccamento al convenzionale. «In sintesi, possiamo dire, svelando in parte il meccanismo di fondo, che il retto sforzo è quello che opera nel mantenere una devota attenzione nella presenza di spirito. [...] “Dōgen descrive questo “retto sforzo” con: “nove per nove ottantadue”. Normalmente diciamo “nove per nove ottantuno”, tuttavia uno sforzo normale, ovvero uno sforzo distratto o negligente, non è sufficiente per trasformare le illusioni in sogni.[...] Quando dite: “Va bene! Ci voglio proprio provare!” ed esercitate lo sforzo necessario affinché “nove per nove ottantadue”, non vi è nulla che non possiate fare” ed infine: “Se sarò in grado di assumere questa risolutezza, un senso di pace trascendente sarà il risultato. Proprio perché questa mente in pace e il satori, la comprensione, sono uno, sono identici, non è questione di comprendere qualche cosa, di essere illuminati o risvegliati a qualche cosa, piuttosto è richiesta la risolutezza di praticare la Via di Buddha con il giusto impegno – ricavando ottantadue da nove per nove – per l'eternità.” [...] Il retto sforzo è quello che ci permette di liberarci dall'incredulità, del convenzionale, della fissità di opinione.»²⁸

26. Mauricio Y. Marassi, *Dispense del corso di Buddismo*, op.cit.

27. Mauricio Y. Marassi, *ibidem*.

28. Mauricio Y. Marassi, *ibidem*.

7. retta memoria o presente attenzione, cioè costante ricordo di quanto si pensa, si fa e si sente, in modo da essere continuamente presenti a se stessi; «retta memoria o presente attenzione, è un'indicazione spesso fraintesa. [...] Il Buddismo non è una proposta di fissità o di ricerca di uno stato mentale particolare a discapito di altri. Piuttosto, se mi voglio prendere cura della vita interiore che sgorga sempre nuova dal mio intimo è meglio che mi affidi ad essa, ossia che quella vita sempre nuova si prenda cura di me [...]. Concretamente, perché ciò avvenga, a mano a mano che il mio animo si trasforma [...] ogni volta che mi ritrovo lontano ritorno alla fonte da cui tutto questo sgorga. Questo è il senso concreto di ricordarmi di essere presente a me stesso. È un movimento fluido di continuo ritorno, ripartire e ritornare a mano a mano che ciò che dico o faccio si esaurisce.»²⁹

8. La retta concentrazione, o devozione, consistente in un pensare sobrio e lucido senza lasciarsi prendere dalla distrazione. Di fatto sta nella capacità di coltivare uno stato mentale aperto e dinamico.

I punti di quest'ultimo gruppo di tre: retto sforzo, retta attenzione e retta concentrazione sono alla base della pratica del risveglio nel buddismo.

Seguendo queste otto strade che costituiscono «la via di mezzo» l'uomo giunge: alla perfetta conoscenza, al perfetto risveglio, al nirvāṇa. Il quale secondo la scuola Mahāyāna rappresenta una dimensione in cui vi è libertà dall'ignoranza, dalla passione, dal dolore e dal karma il completo annientamento di ogni «io» o determinazione, raggiungibile anche in vita come stato di pace totale e di gioia assoluta e di verità ultima.

«La tradizione buddhista distingue due tipi di Nirvana: (1) Il Nirvana con sostrato, che si raggiunge allorché vengono sconfitte tutte le impurità, quali avidità, ignoranza, ecc. Il Buddha lo raggiunse al tempo della sua illuminazione sotto l'albero-della-Bodhi. Ma, dal momento che egli possedeva ancora un corpo fisico e processi mentali, rimase in lui il 'sostrato' dei cinque skandha. Tale stato, alla sua morte, cedette il passo al (2) Nirvana senza sostrato. Scomparvero anche i cinque skandha, e solo il Nirvana rimase.»³⁰

A questo punto occorre introdurre la figura del Bodhisattva che è l'uomo ideale

29. Mauricio Y. Marassi, *Dispense del corso di Buddismo*, op.cit.

30. E.Conze, *I libri Buddhisti della Sapienza, Il sutra del Diamante e il Sutra del Cuore*, Ubaldini Ed. Roma 1976, 21.

della filosofia Mahāyāna.

«Un Bodhisattva - da bodhi = illuminazione, e sattva = essere, o essenza. Qualcuno che è destinato a diventare un Buddha, ma che, al fine di aiutare le creature sofferenti, altruisticamente rimanda il proprio ingresso nella beatitudine del Nirvana e la propria fuga da questo mondo di nascita-e-morte.»³¹

Il Bodhisattva considera il nirvāṇa vanità ed egoismo se una sola creatura rimane non illuminata, per cui rinuncia ad entrare nella beatitudine eterna al fine di lavorare per l'illuminazione di tutti gli esseri viventi. Avendo egli raggiunto la natura del Buddha tramite la completa accettazione della vita, si identifica con ogni cosa, e nessuna cosa può quindi trascurare. Abbandonando l'io particolare, l'universo diventa Io.

«Se vogliamo penetrare nello spirito della tradizione indiana, dobbiamo cercarlo non tanto nelle dottrine filosofiche, sia pure profonde, quanto piuttosto in quei percorsi di purificazione mentale che trovano sbocco nel “silenzio” e nel distacco da ogni interesse mondano. Allorché il sentimento dell'ego si dissolve, il mistico vive immerso in una Luce i cui raggi non possono essere ostruiti dall'invasione di “oggetti”, che inevitabilmente proietterebbero “ombre”. *Avidyā* è dunque aggrapparsi alle “ombre”, disconoscendo la Luce quale vera Realtà. Dalle “ombre” si può solo inferire l'esistenza della Luce; ma per accedere alla visione diretta è indispensabile che gli “oggetti” scompaiano e, assieme ad essi, le “ombre”. Allora, non c'è più nessuno che guarda, nulla che possa essere visto, nessun suono, nessun discorso: *nirvāna*. [...] L'*avidyā* consiste nel confondere un'apparenza psicofisica con una realtà indipendente definita personalità. Questo errore di prospettiva determina l'attaccamento all'individualità fenomenica e, di conseguenza, al mondo. [...] “L'ignoranza”, dalla quale dipende ogni sofferenza, consiste nel non “vedere” l'interdipendenza di tutti i fenomeni e, quindi, nel non riconoscere la Vacuità di io e mio. La “visione” che apre la porta della liberazione dal dolore non è generata dal sapere intellettuale, ma dall'abbandono della credenza nella sostanzialità dell'io.»³²

Riportando un passo del *Sutra del Diamante* si può vedere quali sono le condizioni di pensiero di un Bodhisattva:

«Il Signore disse: Ecco, Subhuti, qualcuno che abbia scelto di entrare nel veicolo

31. E.Conze, *I libri Buddhisti della Sapienza, Il sutra del Diamante e il Sutra del Cuore*, op.cit, 19.

32. Emanuele Renato, *Il silenzio del Buddha. Misticismo e tradizione buddhista*, op.cit., 39 s.

di un Bodhisattva dovrebbe produrre un pensiero in questo modo: “Per quanti esseri ci sono nell'universo di esseri, [...] per quanto è concepibile una qualsiasi forma concepibile di esseri: tutti costoro io debbo guidare verso il Nirvana, nel Regno del Nirvana che nulla si lascia alle spalle. Eppure, per quanto Innumerevoli siano gli esseri in tal modo guidati verso il Nirvana, proprio nessun essere è stato guidato verso il Nirvana”. Perché? Se in un Bodhisattva dovesse intervenire la nozione di un 'essere', egli non potrebbe venire chiamato un 'essere-di-Bodhi'. “E perché? Non si dovrà chiamare un essere-di-Bodhi colui nel quale interviene la nozione di un io o di un essere, o la nozione di un'anima vivente o di una persona».³³

Prima di entrare nel «cuore» mistico del Buddismo un veloce sguardo alle scuole principali che si sono andate costituendo con il nascere ed affermarsi del Buddismo.

Intorno al I sec. a.C., il Buddismo si divide in due correnti fondamentali.

Il Buddismo antico o Theravāda, scuola di pensiero che richiede un'attenta osservanza dell'ottuplice sentiero. I seguaci di questa corrente ritengono che solo i monaci possono raggiungere il Nirvāṇa. Non considerano Buddha un dio, ma solo un maestro di perfezione morale. Si dedicano alla predicazione, allo studio dei testi canonici, alla venerazione dei luoghi legati alla vita di Buddha. Il pensiero Theravāda nega l'esistenza dell' ātman, l'io individuale. Il Buddismo Theravāda è diffuso soprattutto in Birmania, Thailandia, Laos, Cambogia e Sri Lanka.

Mahāyāna o «grande veicolo». Scuola di pensiero che estende la salvezza anche al laico. La scuola Mahāyāna, che peraltro sostituì la lingua Pali, usata dal Theravāda, con il Sanscrito, costituisce lo sviluppo del Buddismo in senso filosofico, mistico e gnostico. La vita religiosa non è ristretta ai soli monaci, ed assume connotati più devozionali, caratteristiche queste, che permetteranno al Buddismo di assimilare facilmente altre religioni.

Il Mahāyāna, sviluppatosi in India dal II sec. a. C., si è diffuso tra il II e il X sec. nell'Asia centrale, nel Tibet, in Cina, Vietnam, Corea, Giappone, Mongolia e Nepal.

Fra le scuole di derivazione Mahāyāna troviamo il Vajrayāna e lo Zen. Ci soffermiamo a tratteggiare per cenni la prima per addentrarci in seguito sulla seconda

33. E.Conze, *I libri Buddhisti della Sapienza, Il sutra del Diamante e il Sutra del Cuore*, op.cit, 20.

con maggior dovizia in quanto considerata espressione più mistica del Buddismo.

Il Vajrayāna, o Veicolo del Diamante, nasce in India e si diffonde nel Tibet verso il 750, diffondendosi anche in Mongolia e Siberia. È l'unica corrente, all'interno del Buddismo, strutturata in maniera gerarchica. Per i tibetani in esilio il Tibet rappresenta come una «casa madre» e una «terra promessa». Lhasa, la capitale, è considerata «città sacra». Anche la lingua tibetana è ritenuta «sacra».

Essendo il prodotto di una fusione di Buddismo e religioni animistiche e sciamaniche, il Buddismo tibetano dà notevole importanza alle formule magiche, alla conoscenza mistica, alla musica, e in particolare assumono grande rilievo le pratiche tantriche alle quali si attribuisce il merito di velocizzare i tempi per l'entrata nel *Nirvāṇa*.

Una delle differenze rilevanti tra il Buddismo Mahāyāna e quello Theravāda concerne l'autorità attribuita ad alcune scritture piuttosto che ad altre. Nessun insegnamento del Buddha fu affidato alla scrittura fino a centocinquanta anni almeno dopo la sua morte; sino allora i suoi insegnamenti venivano tramandati oralmente, ripetuti a memoria da assumere così una forma meccanica. Al Buddismo antico aderiscono coloro che riconoscono autorità solo a quel corpo di scritture in versione Pali, conosciuto come *Tipitaka* (i Tre Canestri). Sono così convinti che questa versione contenga l'ultima parola della saggezza del Buddha, che si rifiutano di accogliere qualsiasi idea o precetto non vi si trovino inclusi. Il Theravāda è diventato una scuola di pensiero, formale e rigida. Ha mantenuto il pali come lingua sacra e tramanda quello che sostiene essere il primigenio insegnamento del Buddha.

La letteratura Mahāyāna di contro, scritta in sanscrito e non nel pali delle scuole antiche, è il prodotto di una cultura scritta e non orale e contiene al suo interno aspetti di carattere mistico e filosofico che furono continuamente elaborati e sottoposti più volte a nuove interpretazioni. Proprio per il carattere più rigido il Theravāda non presenta differenze importanti da paese a paese, mentre il Mahāyāna si suddivide, per la sua minore rigidità dottrinale in scuole di pensiero diverse, che vanno dal ritualistico Buddismo tibetano alla fresca semplicità dello Zen giapponese.

Il buddismo Theravāda e il Mahāyāna hanno però anche diversi punti in comune che si possono individuare in alcuni principi base della dottrina di Buddha. Il punto fondamentale intorno al quale, se pur in modi diversi, si svilupperà quello che conosciamo come Buddismo, è la sofferenza, attribuibile alla brama, da parte

dell'uomo di possedere e far proprie per sempre quelle cose che per essenza sono effimere.

Il Theravāda, considera come la più alta forma di umanità quella dell'Arhat, l'uomo che per mezzo della liberazione ottenuta esce dal ciclo delle rinascite ed entra definitivamente nel Nirvāṇa. Nel Mahāyāna, come si è già accennato, incontriamo invece la figura del Bodhisattva.

«L'affermazione della figura del bodhisattva inteso come colui che rinuncia al proprio ottenimento per essere a disposizione di tutti è la rappresentazione matura di una progressione religiosa che mette al proprio centro non il risultato bensì un “come” fondamentalmente morale. Il grande Milarepa, nell'XI secolo, ha riassunto questa difficile accezione della morale buddista con le parole: “Respingete tutto ciò che l'egoismo fa sembrare buono e che nuoce alle creature. Al contrario, fate ciò che sembra peccato ma è di profitto alle creature, perché è opera religiosa”. »³⁴

Come si può osservare dall'insegnamento di *Vimalakīrti*, *Mañjuśrī* dice: «Figlio di famiglia, colui che, vedendo l'incondizionato, è entrato nella determinazione assoluta dell'acquisto del bene supremo, non è in grado di produrre il pensiero del supremo e perfetto risveglio. Al contrario, colui che si basa sui condizionati – queste riserve di passioni – e non ha ancora veduto le sante verità, questi è in grado di produrre il supremo e perfetto risveglio.[...], i fiori della ninfea, del loto, del nenufaro, del loto bianco e del giglio di acqua non nascono nella giungla, ma nel fango e nei banchi di sabbia. Parimenti, [...] i dharma di Buddha non nascono negli esseri predestinati all'incondizionato, ma negli esseri mescolati al fango e ai banchi di sabbia delle passioni.»³⁵

Nel pensiero Mahāyāna, l'Io coincide con la natura-Buddha e tutte le cose ne sono la manifestazione. In sanscrito è chiamato Tathata o «identità», Questo principio è definito come la natura-Buddha perché essere un Buddha significa avere realizzato la propria identità con il Tathata, l'unico vero Io che non è condizionato da distinzioni fra «me» e «te», «me» e «mio», «questo» e «quello».

Prendendo in esame alcuni passi del Sutra del Diamante si può comprendere quale deve essere l'atteggiamento per non alimentare nessun tipo di convinzione che

34. Mauricio Y. Marassi, *Dispense del corso di Buddismo*, op.cit.

35. A cura di Raniero Gnoli, *Pratīyasamutpādhādayakārikā*, *Le stanze del Cuore della coproduzione condizionata*, in *La Rivelazione del Buddha - Vol. II - Il Grande veicolo*, op.cit., 749 s.

porti a credere che vi si sia un essere, una sostanza, un qualche cosa in sé. Così nel dialogo che segue:

« Ciò che è stato insegnato dal Tathagata come 'vista di sé', come non-vista è stato insegnato dal Tathagata. Perciò viene chiamata 'vista di sé' —Il Signore disse: In tal modo, Subhuti, chi è entrato nel veicolo-del-Bodhisattva dovrà conoscere tutti i dharma, vederli, essere intento a essi. E dovrà egli conoscerli, vederli ed essere intento a essi in modo tale da non sviluppare la percezione di un dharma. [...] Subhuti, come non-percezione è stata questa insegnata dal Tathagata. Perciò viene chiamata 'percezione di dharma'.»³⁶

Basandosi sul commento che Conze fa a questi passi del sutra si può meglio percepire quale deve essere l'atteggiamento di chi entra nel veicolo-del-Bodhisattva, ovvero di non percezione di dharma ma neppure di non-dharma.

«La VISTA DI SÉ è infatti una non-vista, poiché priva di un oggetto realmente esistente. LA PERCEZIONE DI UN DHARMA è una NON-PERCEZIONE, poiché non c'è nulla da percepire. Entrambi i punti di vista sono originati da errata immaginazione. [...] “Di conseguenza, tanto l'affermazione di un io e dei dharma, quanto la loro negazione, derivano dall'assunzione di qualcosa di non reale e si riferiscono a qualcosa che è concepito erroneamente.»³⁷

Dal momento che sia l'affermazione, come la negazione comportano una forma di attaccamento, il quale a sua volta porta ad una convinzione che viene a porsi come «copertura», sorge la necessità che essa sia «rimossa» per mezzo della conoscenza. Si è già avuto modo di chiarire che il conoscere deriva da uno svelare ciò che è stato a sua volta velato o coperto.

«Nel senso delle parole di Spinoza: “Ogni determinazione comporta una negazione”. Per essere qualcosa di definito, ogni dharma deve escludere da sé la più grande parte di realtà. Ogni cosa finita è pertanto 'incompleta', o 'manchevole', nel senso che è privata di tutto ciò che sta al di fuori della sua natura particolare in quanto definita dai suoi contrassegni. Di contro, il non-condizionato è 'completo', è la realtà che-tutto-abbraccia. Vale a dire che nulla viene escluso da essa. Come le cose finite sono circondate e costrette dalle loro proprietà e condizioni, così il Nirvana è la pienezza incondizionata della realtà e completa e non-limitata libertà.

36. E.Conze, *I libri Buddhisti della Sapienza, Il sutra del Diamante e il Sutra del Cuore*, op.cit., 60.

37. E.Conze, *ibidem*, 60.

È chiaro, tuttavia, che tale opposizione tra manchevolezza e completezza sorge soltanto dalla introduzione gratuita dell'idea di un'entità-io separata per ogni dharma. Senza di essa si avrebbe soltanto una unica vacuità, che sarebbe NON MANCHEVOLE E NON COMPLETA. Come leggiamo in “Sul Credere nella Mente”:

Nei regni più alti della vera Medesimezza
Non c'è né io né altro.
Una volta trovata la diretta identificazione,
Possiamo dire soltanto, Non due.
Uno in Tutto
Tutto in Uno,
Se solo questo si comprende,
Non più preoccupazioni avrai di non essere perfetto'.»³⁸

La corrente più mistica del Buddismo è lo Zen (禪), introdotto in Cina (in cinese *Chan*) nel VI sec. e arrivato in Giappone nel XII. Per questa sua caratteristica riconosciuta ampiamente, nel seguito di questa trattazione si intende approfondirne le sue peculiarità. Si è già avuto modo di dire che il pensiero Zen è di derivazione Mahāyāna. Non è forse inopportuno quindi, riprendere meglio alcuni tratti nelle pieghe del Grande Veicolo che potrebbero essere individuati proprio come quell'humus dal quale è fiorito lo Zen, fiore dai molti colori ma estremamente etereo data la leggerezza con cui il Buddismo Zen si posa sulle cose lasciandole così come sono. Come a dire «visibili» solo a chi ha occhi per vederle.

Caratteristica del Mahāyāna è l'impostazione più liberale e meno concentrata sui principi dottrinali, evitando così quelle forme di scolasticismo, che rendono poco accessibile la «frequentazione» agli insegnamenti, da qui il suo carattere più essoterico rispetto a quello esoterico dalla corrente Theravāda, che favorisce una sua più ampia divulgazione e lascia spazio alla concezione dell'universalismo salvifico, nel senso che il nirvāṇa è accessibile a tutti, e non solo ai monaci come insegnava la corrente Theravāda. Altro aspetto che verrà investito di una nuova visione è quello che investe i rapporti maestro e discepolo. Nel seguito della trattazione si darà la dovuta attenzione alla figura del “buon amico” espressione

38. E.Conze, *I libri Buddhisti della Sapienza, Il sutra del Diamante e il Sutra del Cuore*, op.cit., 79 s.

dell'*ahiṃsā*, inoltre ad alcuni aspetti come la carità e la compassione. La compassione e la benevolenza, aspetti rilevanti del Mahāyāna, sono appunto ritenuti il veicolo per cooperare sulla via della salvezza di tutti gli esseri, senza questa collaborazione non c'è salvezza personale.

Dando maggior rilievo all'esperienza, nella quale deve accadere lo svuotamento e attraverso la quale si arriva alla coscienza dell'« io-non-io », si passa da una percezione di esso a livello metafisico, come proposto dalla concezione Theravāda, ad una percezione a livello esperienziale. L'esperienza è assai importante nella impostazione zen, dove gioca un ruolo decisivo la dimensione intuitiva della conoscenza che è in funzione dell'esperienza. Si può arrivare ad affermare che solo l'esperienza personale è la via diretta verso l'interiorità, la stessa esperienza personale diventa lo Zen, per questo, essa è tutto nello Zen.

«Tanto sottili sono i modi in cui le descrizioni della verità possono atteggiarsi così da apparire come la verità stessa, che lo Zen è spesso una forma di iconoclastia, volta ad abbattere le immagini puramente intellettuali della realtà viva, conoscibile solo attraverso l'esperienza personale.»³⁹

L'ultima meta secondo il pensiero Mahāyāna va raggiunta attraverso un procedere graduale: dalla rinuncia al raggiungimento del Nirvaṇa, il Bodhisatwa, come si è visto è colui che pratica un compassionevole sentire, attraverso la fedeltà nella vita pratica, fino a raggiungere una condizione «divina». Ciò significa che per realizzarsi bisogna diventare Bodhisatwa, e che ciascuno è chiamato a diventare Bodhisatwa, cioè colui il cui «essere» o la cui «essenza» (sattva) è «risveglio» (bodhi): la saggezza che risulta dalla diretta percezione della verità con la compassione così risvegliata.

Il Buddismo Zen trova ispirazione particolarmente da alcuni testi.

«La letteratura della *Prajñāpāramitā* è composta da trentotto libri differenti, elaborati in India tra il 100 a.Cr e il 600 d.Cr. Il giudizio di trenta generazioni di buddhisti in Cina, Giappone, Tibet e Mongolia ha isolato due libri come i più santi dei santi — Il *Sutra del Diamante* e il *Sutra del Cuore*, entrambi all'incirca del IV sec. d.Cr. Il primo è noto in sanscrito come la *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, la “Perfezione di Sapienza che taglia come un fulmine”. Il secondo intende formulare il

39. Alan W. Watts, *LO ZEN - Un modo di vita, lavoro e arte in Estremo Oriente*, op.cit., 15.

vero 'cuore', 'fondamento' o 'essenza' della perfetta sapienza, e viene diligentemente studiato sia nei monasteri zen del Giappone, sia nelle lamaserie del Tibet. Gli autori di queste opere erano ben consapevoli che il linguaggio è inadatto ad esprimere la profondità di una sapienza il cui fine è quello di arrivare alla totale estinzione dell'io. Infatti, per citare Plotino, “come potrà un uomo vedere questa ineffabile Bellezza che resta dentro, e non si manifesta all'esterno dove il profano potrebbe vederla?”. Ciò nondimeno, i Saggi dell'antichità hanno pensato che valesse la pena di tentare persino l'impossibile...».⁴⁰

Nel *Sutra del Cuore* vi è una delle affermazioni più famose della letteratura buddista secondo la scuola della *Prajñāpāramitā*:

«la forma è vacuità e proprio la vacuità è forma; la vacuità non differisce dalla forma, la forma non differisce dalla vacuità; qualsivoglia cosa sia forma, quella è vacuità, “qualsivoglia cosa sia vacuità, quella è forma, lo stesso vale per sensazioni, percezioni, impulsi e coscienza »⁴¹

Si può dire che questo sutra rappresenti: «la base maggiormente condivisa all'interno di tutte le diramazioni delle scuole *Chan* e *Zen*, una sorta di manifesto o il collante letterario unificante.

Una funzione molto simile al *Sutra del Cuore*, anche se più nel passato che nel presente, è svolta dal *Sutra del Diamante*, all'interno del quale troviamo una frase chiave del pensiero buddista: «il Bodhisattva, il grande essere, dovrà produrre un pensiero non-sostenuto, vale a dire un pensiero che in nessun luogo sia sostenuto, un pensiero non-sostenuto da vista, suoni, odori, gusto, oggetti-del-tatto o oggetti-della-mente.»⁴²

Se accostandosi allo Zen si dovesse pensare che il cammino che conduce verso l'Illuminazione si realizza per mezzo della pratica di precetti (*Sila*), della meditazione (*dhyana*) e della Saggia (*Prajna*), sarebbe opportuno essere anche consapevoli della relatività di questa convinzione, nel senso che nessuno di questi valori ha di per sé un carattere di autorità dottrinale come abitualmente inteso. Nello Zen non assumono valore rilevante testi di dottrine o comunque insegnamenti dogmatici, o perlomeno non tanto da essere strumenti indispensabili al

40. E.Conze, *I libri Buddhisti della Sapienza, Il sutra del Diamante e il Sutra del Cuore*, op.cit. 8 s.

41. E.Conze, *ibidem*, 73.

42. E.Conze, *ibidem*, 42.

fine di entrare dentro lo Zen stesso. Lo Zen non insegna nulla, ognuno è maestro di sé stesso. Quali che siano i suoi frutti, essi maturano nella mente di ognuno. Lo Zen ci indica la via...

«Sul concetto di “Vuoto” viene posto un forte accento nell'impostazione-Mahāyāna. L'individuo non esiste senza i dharma (dottrine, contenuto dottrinale). Nella considerazione del “Vuoto-Mahāyāna” la maggiore attenzione deve essere dedicata all'ultima mèta: la “finale mèta del vuoto dell'io (âtma- o pudgala-sunyata)” è “la fondamentale inconsistenza dell'individuo come realtà a sé al di fuori dei dharma (skanda o samskara) che lo compongono; e tale vuoto è una realizzazione di ordine interiore, una spogliazione della persona individuata... »⁴³

«Le scuole del buddismo-Mahāyāna [...] fondano la loro dottrina in una raccolta di “sutra” che viene chiamata “Prajnaparamita-sutra”. Questi “sutra” non hanno un carattere filosofico, ma portano un messaggio essenzialmente “religioso”. La radice della dottrina delle Prajnaparamita-sutra sta nel concetto del “vuoto” (sunya) di cui la mèta finale è l'illuminazione. Questo “vuoto” quindi non è negativo, ma attraverso un processo di “negazione” porta all'illuminazione. Oltre a questo valore del vuoto (di Mahāyāna), troviamo anche il valore della “sapienza” (prajna) che corrisponde alla “sapienza-prudenza trascendentale”, e poi il valore di “non dualità” (advaita) che corrisponde all'ultimo passo verso l'illuminazione, la quale non può verificarsi finché ci sono le “dualità” ».⁴⁴

La vera consapevolezza non è rappresentata dalla coscienza ordinaria, caratterizzata dall'identità personale e da un rapporto duale con il mondo esterno, ma è pura presenza osservante: il sentimento dell'io, negli stati profondi di *shamatha*, deve svanire. C'è consapevolezza, ma nessun io che si relaziona all'oggetto di osservazione. Quando il senso di identità, connesso alla temporalità storicizzata, riemerge, allora il mondo riacquista la sua connotazione di apparenza interpretata attraverso i filtri dell'intelletto. Entrare in *samādhi* comporta un consapevole accesso all'inconscio: affermazione del tutto paradossale, dal punto di vista logico e psicologico; eppure, «stabilità mentale» significa proprio questo. Il silenzio del *samādhi* è l'anticamera della Verità, dato che il senso di identificazione con l'immagine di sé, costruita sulla base della corporeità e dei contenuti della vita psichica,

43. Jakov Mamić, *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*, Edizioni del Teresianum, 1982, 118.

44. Jakov Mamić, *ibidem*, 119 s.

viene abbandonato per lasciare campo libero alla Vacuità.

L'*avidyā* consiste nel confondere un'apparenza psicofisica con una realtà indipendente definita personalità. Questo errore di prospettiva determina l'attaccamento all'individualità fenomenica e, di conseguenza, al mondo. L'individuo, disconoscendo la sua radicale dipendenza dalla totalità interconnessa, compie un atto di orgoglio che lo separa dal fondamento dell'esistenza e lo sollecita a rivendicare una propria illusoria autonomia. «L'ignoranza», dalla quale dipende ogni sofferenza, consiste nel «non vedere» l'interdipendenza di tutti i fenomeni e, quindi, nel non riconoscere la Vacuità di io e mio. La «visione» che apre la porta della liberazione dal dolore non è generata dal sapere intellettuale, ma dall'abbandono della credenza nella sostanzialità dell'io. Allorché, infatti, l'individualità viene vista quale semplice apparenza, generata dai diversi fattori che la determinano, la Realtà si configura come vuoto di esistenza intrinseca di ciò che illusoriamente viene concepito come entità indipendente.

«...il buddismo è uno schema aperto che può “fiorire sul terreno delle religioni non buddiste o di nessuna religione e in ogni caso cerca di rendere l'uomo completamente libero e indipendente, anche nei suoi sforzi per la salvezza”».

Così ogni buddismo, a seconda della famiglia culturale nella quale viene allevato, sviluppa forme di culto, riti di passaggio, rappresentazioni di forze spirituali da invocare o fuggire, persino rappresentazioni cifrate della realtà sottile, personale e cosmica. Tuttavia, come è evidente nelle marcate differenze nel tempo e nelle diverse aree culturali, ogni apparato, ogni suo componente non è che un aggregato provvisorio, senza alcuna forza vincolante che lo determini come *il* buddismo: è solo *un* buddismo e come tale ha una nascita, un periodo di fulgore, l'invecchiamento e la fine. Mentre la fenice è già rinata altrove, in modo affatto inaspettato.

Anātman/pratītyasamutpāda, vacuità e impermanenza dicono di un fondo senza fondo così radicale che nessun fenomeno vi può sfuggire, neppure la storia: non sarà mai possibile determinare se il bruco è solo bruco e la farfalla è solo farfalla o se è il bruco che *diventa* farfalla, ovvero se la farfalla è un ex bruco...; in senso essenziale, permanente non c'è né bruco né farfalla e perciò nulla che si possa trasformare, nulla che possa avere una storia autonoma. Ovvero proprio perché il bruco non ha un'esistenza in senso ontologico allora può esserci, domani, la farfalla. Così per la ghianda e la quercia, il bambino e l'adulto.

Con le parole di Nāgārjuna: “Tutto ciò che nasce in dipendenza di qualche altra cosa, non è come effetto, certo identico a questa cosa, né d’altro verso, differente da essa. Perciò, questa cosa non è né annientata né eterna”. Nel caso dell’uomo, l’adulto non è identico al bambino né altro da esso, perciò il bambino non è “né annientato né eterno”.»⁴⁵

Arrivati al Buddismo Zen potremo lasciarci traghettare verso quella dimensione più propriamente mistica del Buddismo, oserei dire, come la parte più luminosa in cui il saper avere occhi dilatati, illuminati, sulle cose nella loro impermanenza e vacuità in una sorta di sospensione su cui nulla «posarsi», fa sì che l’uomo sperimenti, realizzandolo, il distacco mistico. Che è non «distacco da» ma consapevolezza che quel «da» è già di per sé illusione, in quanto nulla esiste da cui staccarsi se non il saper prendere atto che tutto è vuoto.

«“Avalokita, Il Santo Signore e Bodhisattva, si stava muovendo [...] Egli dall’alto guardò giù, Egli scorse soltanto cinque aggregati, ed Egli vide che nella loro essenza essi erano vuoti”. Avalokiteśvaro è detto AVALOKITA perché 'guarda giù' in modo compassionevole nei confronti di questo mondo [...] sebbene Avalokita si preoccupi delle sofferenze degli esseri, e soffra con loro, facendo propri i loro dolori, nondimeno, una volta fissato lo sguardo su questa brulicante moltitudine di uomini, animali, spiriti e angeli, tutti più o meno ammalati a seconda dei casi, egli non vede persone o esseri affatto. Dove l’ignoranza immagina una personalità o un essere vivente, la sapienza vede SOLTANTO CINQUE AGGREGATI. Il sanscrito per 'aggregati' è skandha. Gli skandha sono le cinque costituenti della nostra personalità come essa appare. In base ad analisi, tutti i dati della nostra esperienza — di noi stessi e degli oggetti in rapporto a noi — si possono determinare nei termini di questi skandha, senza bisogno di introdurre la nebulosa parola 'io'. Buddhaghosa dice di essi che “definiscono i limiti delle fondamenta dell’essere aggrappati a un io, e a ciò che appartiene a un io”.»⁴⁶

Il tema dell’illuminazione/risveglio, come si è già detto, è elemento non solo fondativo ma ricorrente in tutto il Buddismo come in altre forme di religione.

Potrà essere interessante accostarsi più da vicino al Satori, riferendosi a quanto

45. Mauricio Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit, 36 s.

46. E.Conze, *I libri Buddhisti della Sapienza, Il sutra del Diamante e il Sutra del Cuore*, op.cit., 69 s.

scritto da Jakov Mamić, nella sua opera *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*.

«Nella letteratura scientifica sullo Zen in genere e “Satori” in particolare, il fenomeno di illuminazione-satori viene presentato (o meglio interpretato) diversamente dai diversi autori. Alle volte viene presentato come la “mistica naturale” per opporla alla “mistica di grazia” (DUMOULIN); alle volte come una “concentrazione quietista” (HEILER); ora come “visione nell'inconscio” (SUZUKI); oppure la “liberazione dell'inconscio” (JUNG); oppure come una “integrazione o realizzazione dell'uomo nella sua totalità psicologica” (BENOIT); alle volte come “commutazione (Umschaltung) dell'esperienza del profondo” per raggiungere una nuova posizione dalla quale è possibile la “visione unitaria dell'essenza del mondo” (LANGEN). Alla fine ci sono quelli che si accontentano di non fare molte precisazioni sulla natura della “satori” e dicono che si tratta di un “salto in una nuova dimensione” nella quale non c'è nessuna possibilità di descrizione o di paragone con qualche altra realtà.»⁴⁷

Sempre del Satori scrive A. Watts:

«Della sua esperienza, un maestro scrisse: “Fu di là da ogni descrizione e assolutamente incomunicabile, perché nel mondo non c'è nulla a cui la si possa paragonare... Mentre guardavo intorno, in su e in giù, tutto l'universo con gli innumerevoli oggetti dei sensi mi appariva ora completamente diverso; ciò che prima era odioso, l'ignoranza e le passioni, apparivano ora soltanto come il rigurgito della mia più intima natura, che rimaneva in sé limpida, sincera, trasparente.” [...] La prova del vero Satori sta in questo, che chi lo sperimenta non ha il minimo dubbio sulla pienezza della sua liberazione. Se rimane la più leggera incertezza, il più vago senso che “è troppo bello per essere vero,” allora il Satori è soltanto parziale, perché implica il desiderio di fermare quest'esperienza affinché non vada perduta; e la esperienza non può essere completa finché questo desiderio non sia superato. Il desiderio di fermare il Satori, di assicurarsi di possederlo, lo uccide come uccide ogni altra esperienza.»⁴⁸

«Da queste diverse posizioni noi possiamo in certo modo intravedere che la “satori” viene intesa come una liberazione, una reversione totale ed immediata dell'essere e dell'Universo nell'essere. Si tratta di una condizione nuova, scattata

47. Jakov Mamić, *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*, op.cit., 128.

48. Alan W. Watts, *LO ZEN - Un modo di vita, lavoro e arte in Estremo Oriente*, Tascabili Bompiani III ed. 1985,64 s.

improvvisamente e non classificabile nelle categorie religiose a noi comuni. Ci sembra di trovarci di fronte a un fatto che in se stesso è vuoto di contenuto, non provocato da uno sforzo ascetico, almeno secondo la scuola Rinzai (perché istantaneo), e neanche da una conoscenza forzata, - ma piuttosto si tratta di un modo di vivere, un'esperienza nella quale si tocca il fondo dell'essere; un possedersi totalmente senza esplicita consapevolezza del fatto di "possedersi". Se la intendiamo in questo modo, allora essa non è né "religiosa" né "areligiosa": è una situazione, un modo di essere (vivere) nel quale l'uomo si manifesta a se stesso nella sua realtà illimitata, senza nessuna qualificazione concettuale che, se ci fosse, già non ci sarebbe la satori.

E' il modo d'essere nel quale ci si permette di vedere "Se" in sé, il resto in sé e se stesso nell'Universo; è la situazione nella quale l'occhio interiore diventa talmente pulito da poter vedere "le montagne come montagne e le acque come acque".

La liberazione provocata dalla "satori" consisterebbe nel superamento della "dualità" non ontologica ma fittizia che è creata dalla logica formale e dalla vita. Un ruolo importante si attribuisce alla cosiddetta "ignoranza" che ha il compito di riunificare la volontà che si è spezzata: soggetto e oggetto (attore e osservatore di se medesima) a causa del suo sforzo di autoconcentrazione iniziale del processo illuminativo»⁴⁹

Ed è proprio il modo d'essere nel quale ci si permette di vedere « "Se" in sé, il resto in sé e se stesso nell'Universo», -senza ricorrere alla preoccupazione se ci si stia muovendo in un contesto religioso o meno- che il momento mistico trova luogo, quell'occhio aperto che vede tutto quello che c'è da vedere, libero dai veli dell'ignoranza... quell'occhio sa vedere che 'essenza è vuota in quanto non vi è essenza' perché "La forma è vacuità e proprio la vacuità è forma;"

La pratica dello Zazen è l'espressione, interpretandola, di quella sorta di orto prassi della spiritualità buddista. Quel restare nella quiete pensando pensieri da nulla sostenuti senza, a propria volta ad essi aggrapparsi... l'uomo che pratica lo zazen e che di tale pratica estende "lo stile" alla propria vita, è una sorta di equilibrista, che appoggiandosi su di una fune, ha la piena consapevolezza che se su tale "supporto" si adagiasse, per un solo istante, comporterebbe per lui perdere l'equilibrio...

Quella dello Zazen è una pratica dello Zen che rimanda al carattere mistico di

49. Jakov Mamić, *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*, op.cit., 128 s.

un esperire che su nulla più si basa se non sulla consapevolezza. Nell'ambito Buddista, consapevolezza di un vuoto che è risposta alla domanda della finitezza e della sete, nell'ambito Cristiano, pur sempre consapevolezza, ma in questo caso di un vuoto che si perde colmandosi del carattere del Dio che si adora. Ma di questo prenderemo esame successivamente.

«Il cammino del buddismo volge verso un'illuminazione che è un'apertura al di là del sistema, al di là delle strutture culturali e sociali, al di là del rito e della fede religiosa (anche se accoglie molti tipi di sovrastrutture sistematiche, sia religiose che culturali: tibetana, birmana, giapponese, ecc.).[...]

E nell'illuminazione zen la scoperta della “faccia originale di prima della nascita” non è la scoperta di vedere Buddha, ma di essere Buddha, e che Buddha non è quello che le immagini nel tempio ci avevano fatto credere: perché non c'è più nessuna immagine, e conseguentemente nulla da vedere, nessuno che vede, e un vuoto nel quale nessuna immagine è concepibile. “Il vero vedere, è quando non c'è nulla da vedere.” »⁵⁰

«Lo Zen è assai vicino a ciò che Korzybski ha chiamato “l'ineffabile” livello della realtà: il non verbale, non-simbolico, assolutamente indefinibile mondo del concreto, contrapposto all'astratto. Tutte le cose infatti, siano oggetti o processi, sono astratte dall'esperienza mediante il pensare, isolate dal nome loro imposto. Come il Buddismo ha detto tanti secoli prima che nascessero la semantica e la metalinguistica: “In origine nulla esiste”.»⁵¹

Lo Zen si caratterizza, pur nella sua «indicibilità» e si differenzia dalle forme di Buddismo, radicalizzando il carattere già non rigidamente strutturato e presente in esso e ancor più si distingue da qualsiasi altra forma di religione.

Nel tentare di tracciare intorno allo Zen una possibile definizione può essere efficace ricorrere all'immagine dello specchio, riportata da Thomas Merton nella sua opera *Lo zen e gli uccelli rapaci*: «Lo specchio è senza io e senza mente. Se arriva un fiore riflette un fiore, se arriva un uccello riflette un uccello. Mostra bello un oggetto bello, brutto un oggetto brutto. Rivela ogni cosa com'è. Non ha una mente discriminante, né coscienza di sé. Se arriva qualcosa lo specchio lo riflette; se scompare, lo specchio lo lascia scomparire... e non rimane alcuna traccia. Tale non-

50. Thomas Merton, *Lo zen e gli uccelli rapaci*, Garzanti 1999, 14 s.

51. Alan W. Watts, *LO ZEN - Un modo di vita, lavoro e arte in Estremo Oriente*, op.cit., 9 s.

attaccamento - lo stato di assenza mentale, o la funzione veramente libera di uno specchio - è qui paragonato alla pura e lucida saggezza del Buddha. (Zenkei Shibayama, *On Zazen Wasan*, Kioto, 1967, p. 28)

Questo passo significa che la coscienza zen non distingue né inquadra ciò che vede in termini di schemi sociali e culturali. Non cerca di adattare le cose a strutture artificialmente preconcrete. Non giudica il bello e il brutto secondo i canoni del gusto - anche se ha un gusto suo proprio. Sembra che giudichi e distingua, ma lo fa solo quanto basta per indicare il puro vuoto che è al di là del giudizio. Non si cristallizza in un giudizio definitivo. Non erge il suo giudizio in una struttura da difendere contro tutti.»⁵²

È ampiamente riconosciuto nella nuova mitizzazione del buddismo avvenuta in Cina che lo Zen abbia avuto origine da una visione del Buddha che è stata poi trasmessa senza l'intermediazione né di scritture né attraverso insegnamenti dottrinari, quindi solo una «trasmissione diretta», che passava in modo «esperienziale» da una mente all'altra, comprensibile solo alla persona la cui mente si fosse aperta tanto da poter far propria l'Illuminazione del maestro.

Il monaco giapponese Eihei Dōgen nel 1231 nella sua opera *Bendōwa* narra di come sia nata la scuola zen citando diverse versioni dei fatti. Molto esplicitiva del modo in cui nacque e fu trasmessa è una di queste versioni: «...è il racconto leggendario (con ogni probabilità redatto in Cina nel decimo secolo) in cui si descrive la trasmissione dell'insegnamento aldilà delle parole tra il Buddha e Mahākāśyapa, il primo patriarca della dinastia zen. Durante un grande raduno sul Picco dell'Avvoltoio, il Buddha aveva mostrato un fiore alla folla che attendeva da lui l'insegnamento del Dharma. Quel gesto risultò incomprensibile per tutti meno che per Mahākāśyapa che vi rispose con un sorriso.»⁵³

Ciò che tuttavia è importante al di là delle varie leggende è quanto segue:

«Dōgen sta puntualizzando un'altra cosa, ovvero la necessità della trasmissione personale, attraverso la testimonianza, per la vera dottrina del Buddha, l'insegnamento che essendo aldilà della lettera non può essere contenuto dalla lettera. Infatti, si può facilmente notare che nella ricostruzione storica da lui effettuata citando quei tre episodi, i messaggi che ricaviamo sono tutti in quella direzione. Ovvero fanno

52. Thomas Merton, *Lo zen e gli uccelli rapaci*, op.cit., 16.

53. Mauricio Y. Marassi, *Dispense del corso di Buddismo*, op.cit.

tutti riferimento ad un insegnamento che non è fatto di parole.

Il discorso che il Buddha, sollecitato da Śāriputra, non vuol fare, come spiegato più avanti nel testo del Sutra del Loto, riguarda infatti ciò che non si può dire.

E per ciò che riguarda l'apprendimento di quello che non si può dire, nel sutra è detto: “La vera Dottrina, Śāriputra, è oltre il ragionamento, oltre la sfera del ragionamento e deve venir appresa dal Tathāgata” (cfr. Sutra Del Loto), [...] Oltre la sfera del ragionamento significa che non è pensabile ma deve essere esaminata e assorbita con le altre parti, ovvero con il corpo e con la parte, diciamo così, metafisica dell'animo umano.

L'espressione “deve venir appresa dal Tathāgata” va intesa secondo due punti di vista. Cioè: indica sia il cuore di chi insegna, ovvero “solo il Buddha (la) può insegnare”, sia quello di chi apprende, nel senso di “solo se e quando il mio cuore è il cuore del Buddha, ovvero quando lascio scomparire ‘me’ per far comparire ‘lui’, allora posso apprendere”.

Ed il tutto deve avvenire oltre la sfera del ragionamento, ossia al di là del linguaggio e del pensiero.»⁵⁴

Secondo Dōgen, fu l'arrivo di Bodhidharma a dare realmente inizio alla scuola Zen, con lui «... arrivò l'esperienza concreta e la sua forma: Bodhidharma è l'icona di un corpo seduto, eretto, davanti al muro, per nove anni nella forma che ora con un termine giapponese chiamiamo zazen. Ossia il corpo e la forma vivente dello Zen. Il nome stesso della sua scuola ha quella origine. Zazen in cinese è *zuo chan*, 坐禪 significa sedersi nel *chan* ovvero nel *dhyāna*, essendo *chan* (in origine forse “*channa*”) la traslitterazione del sanscrito *dhyāna*. Questo termine, generato sulla radice *dhyai* che significa “pensare”, “contemplare”, nella cultura indiana prebuddista e poi in quella buddista, a sua volta significa “profondo assorbimento religioso”.

Quindi *zuo chan*, o zazen che dir si voglia, è l'atto religioso dello stare seduti. La parte *zuo*, sedersi, di solito viene omessa e così la scuola di Bodhidharma è chiamata *Chan*.

Se vogliamo compiere un ulteriore approfondimento nella contestualizzazione dello *zuo chan* e quindi del *Chan* con l'insegnamento delle origini, dobbiamo ricordare che il momento di passaggio, ciò che trasformò la vita del Buddha da una ricerca per-

54. Mauricio Y. Marassi, *Dispense del corso di Buddismo*, op.cit.

sonale in una predicazione pubblica, aperta a tutti e quindi universale, fu l'esperienza maturata stando seduto con il corpo eretto per sette settimane. Da questo punto di vista *zuochan/zazen* significa “essere, porsi nelle condizioni del risveglio”, oppure “assumere la forma del risveglio”.»⁵⁵

La scuola Chan (Zen), ebbe una veloce diffusione dando origine in poco tempo ad alcune scuole principali delle quali almeno due sopravvivono in Giappone con il nome di Sōtō e Rinzai, una in Corea con il nome Sōn e una in Vietnam col nome Thiên.

Mentre la scuola « Rinzai » si caratterizza dall'uso sistematico del « koan » e da una ricerca intensiva di « satori », la scuola « Sōtō » invece insiste sul rapporto tra lo zazen e l'attività quotidiana, sulla pratica dello zazen, sulla posizione del corpo, sulla identità tra zazen e satori.

Lo Zen non richiede e non si esplica in nessuna teorizzazione o istruzione dottrinale, lo Zen si fonda sulla pratica e su un'intima e personale esperienza della realtà. Premesso ciò si potrà vedere come la pratica dello zazen trovi spazio, anzi ragion d'essere, proprio in questa sorta di «reticenza» verso le varie forme di teorizzazione, praticando la via della non dualità in una sorta di disciplina fisica che riconduce l'uomo a sé stesso.

«Lo zazen, *zuochan* o *samatha* come ogni pratica concreta dell'insegnamento buddista non è un mezzo, un metodo, una tecnica per ottenere qualche cosa d'altro rispetto alla vita di quel momento, ma nel sedersi saldamente lasciando che il pensiero scompaia «*sulla base non pensata*» è, si realizza momento per momento la vita libera da ogni affanno. Ossia ciò che stiamo facendo è già ciò che noi vogliamo ottenere.»⁵⁶

«Avendo udito le parole del Sutra del Diamante Huineng si svegliò alla via spirituale. Si recò allora nel monastero dell'allora quinto patriarca, Daman Hongren, (602–674 Daiman Kōnin in giapponese), per realizzare nei fatti, nella realtà vivente ciò che aveva compreso. Per la cronaca il verso del Sutra del Diamante che si dice lo abbia risvegliato è quello già citato in precedenza: “*Pertanto, Subhuti, il Bodhisattva, il grande essere, dovrà produrre un pensiero non-sostenuto, vale a dire un pensiero che in nessun luogo sia sostenuto, un pensiero non-sostenuto da vista, suoni, odori,*

55. Mauricio Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit, 291 s.

56. Mauricio Y. Marassi, *Dispense del corso di Buddismo*, op.cit.

gusto, oggetti-del-tatto o oggetti-della-mente”.

Ora notiamo che quel brano del Sutra del Diamante è una puntuale descrizione dello zazen. Per questo ritengo sia il momento opportuno di approfondire questo aspetto. Con l'esempio del Buddha Śākyamuni e di Bodhidharma abbiamo visto che zazen è la forma dell'illuminazione e significa star seduti immobili con il corpo eretto.

Più specificamente significa che gli occhi sono aperti e in piena attività ma non hanno nulla da guardare, il naso è pronto ad ogni odore ma non ha nulla da annusare, la lingua non ha alcun gusto da assaporare né alcuna parola da far risuonare, il cuore è pronto all'amore e all'odio ma non ha alcuno su cui riversarli, la mente è pronta, quasi ansiosa di afferrare un pensiero e rigirarlo da mille lati e poi lasciarlo per seguire subito con un altro. Ma anche la mente non ha nulla da pensare. Solo il muro davanti a noi, come le pareti di un sepolcro, o se preferite, come la siepe del Leopardi, le nostre gambe doloranti, la schiena diritta che tende ad incurvarsi ed il respiro che, miracolosamente per conto suo entra ed esce.»⁵⁷

La pratica dello Zazen ha come finalità quella di raggiungere il non-dualismo. Il mondo fenomenico è avvertito come non esistente e il più profondo dell'uomo è sperimentato come assoluto. Attraverso un movimento di interiorizzazione verso la propria natura e la propria coscienza, si compie così un percorso mistico, per arrivare a scoprire l'io profondo, scoperta in cui consiste l'illuminazione, per mezzo della meditazione. Si tratta di una meditazione che mette in movimento la mente al fine di eliminare ogni categoria intellettuale, creando così il «vuoto conoscitivo», per arrivare all'esperienza di una unità nel profondo dell'essere. Non si tratta di aver «coscienza di», bensì di «essere coscienti». Illuminati da una tale coscienza, l'uomo arriva non solo alla profondità del suo essere, ma ad essere come tale. Un altro modo per dire che «si fa corpo» ma non corpo che pensa e neppure corpo pensato.

Potrebbe non essere eccessivo parlare dello Zazen come una pratica che indica la via verso un'unica realtà ultima chiamata «vacuità» e che viene intesa come un'identità di soggetto e oggetto.

«In una sola Vacuità i due non si distinguono [...] ciascuno contiene in sé tutte le cose. Dove si parla di questa ineffabile Unicità, essa può essere descritta sia come un oggetto senza soggetto, sia come un soggetto senza oggetto. Quando viene vista in

57. Mauricio Y. Marassi, *Dispense del corso di Buddismo*, op.cit.

quanto oggetto senza soggetto, è chiamata 'Medesimezza'. Quando viene vista dal punto di vista del soggetto, la realtà trascendente è nota come 'Pensiero-unico', perché, una e semplice, libera da dualità e molteplicità, essa è senza un oggetto separato. Questo Pensiero, o Spirito, forma il centro stesso del nostro essere.»⁵⁸

«Un amico cattolico ha definito lo zazen l'offerta in sacrificio di ogni umanità. In effetti tradizionalmente l'uomo di zazen è stato definito "non-uomo" oppure "inumano"; ricordiamo che l'ideogramma scelto per tradurre il termine buddha significa anche "non umano". Ovviamente, possiamo capovolgere l'espressione e definire chi imposta la propria vita sullo zazen come "finalmente umano" cosicché, invece, il lasciarsi trasportare dalla tendenza a correre dietro a un desiderio o a un altro andrebbe a designare un ambito "pre umano" facendo assumere al termine "umano" un senso di compimento o di realizzazione sulla via della conversione.

La persona che si siede nello zazen è un essere vivente pienamente vivo e sveglia che rinuncia ad ogni produzione. »⁵⁹

Lo Zazen come pratica meditativa costituisce una specie di azione propedeutica per giungere al silenzio mentale. Ottenuto lo scopo, non è più necessario controllare la mente, dato che quest'ultima non rappresenta più un fattore di disturbo, anzi la mente può assumere ora la funzione di perfetto strumento di ascolto del «silenzio», non essendo più condizionata dal «vocio delle cose». Una «sordità» che si potrebbe definire terapeutica, che permette alla mente di non percepire quanto non merita attenzione, consentendole di concentrarsi sull'essenziale. La solitudine del silenzio può porsi come radicale antitesi ad una finta socialità che tende a distogliere gli individui verso scelte esistenziali ingannevoli, mistificando in tal modo l'essenziale vacuità di ogni cosa.

«Lo *zuochan* con il nome letto alla giapponese, zazen, nominalmente è tra le pratiche buddiste più note; in realtà [...] l'effettiva consistenza, la motivazione, il "dove porta", il come e perché dello zazen sono per lo più travisati. Poiché il buddismo *mahāyāna* non è diverso dalla vita reale e questa vissuta secondo quello si basa essenzialmente sulla pratica quotidiana, è bene dare maggior contezza possibile, seppure a parole, di questa base fondamentale del vivere all'interno del vasto oceano che in Occidente chiamiamo buddismo. [...]

58. E. Conze, *I libri Buddhisti della Sapienza, Il sutra del Diamante e il Sutra del Cuore*, op.cit., 86.

59. Mauricio Y. Marassi, *Dispense del corso di Buddismo*, op.cit.

In quanto modo di sedersi non si sa da quando la postura a gambe incrociate sia stata praticata. Certamente non è appannaggio di una sola cultura ma, in varie forme, la troviamo in ogni parte del mondo quando non si faceva uso delle sedie o presso popoli che non ne fanno uso anche oggi. [...] Sebbene la posizione seduta a gambe incrociate non sia una prerogativa indiana, tuttavia è indubbio che in India già tremila anni or sono tale posizione era diffusa e soprattutto praticata intensamente come forma ottimale del corpo durante gli esercizi spirituali, che nella cultura religiosa orientale non sono mai disgiunti dalla forma che assumiamo con il corpo. Nella valle dell'Indo, a Mohenjo Daro, sono avvenuti ritrovamenti di terrecotte che, pare proprio, rappresentano asceti a gambe incrociate: si tratta di reperti di epoca pre-Arya, databili al III millennio a.C. Per questo molti ritengono certo che la posizione di zazen – gambe incrociate, schiena diritta, mani in grembo sui talloni – sia di origine unicamente indiana. [...] Come vedremo in seguito nel dettaglio, il termine zuochan/zazen è la lettura degli ideogrammi 坐禪, dove 坐 sta per “sedersi” e 禪 è la traslitterazione (usando l'ideogramma come un fonema) del sanscrito *dhyāna*, “assorbimento in meditazione”. La parola 坐禪 *zuochan/zazen* è stata coniata fra il III e il IV secolo, in Cina, ma indica qualche cosa di molto più antico.

L'identificazione della forma che oggi chiamiamo zazen come pratica privilegiata tra le altre risale agli inizi del VI secolo. Si narra che un monaco buddista indiano (secondo alcuni di origine persiana), recatosi in Cina tra il V e il VI secolo, abbia insegnato lo zazen come pratica fondamentale per avviare e mantenere corpo mente e spirito sulla via che conduce alla liberazione dalla sofferenza.

Bodhidharma, così si chiamava quel monaco, aveva sperimentato di persona che l'applicazione completa dell'insegnamento del Buddha doveva comprendere quella pratica, per cui la raccomandava, seppure non ritenesse né che fosse l'unica forma valida né che l'intero insegnamento si potesse ridurre a quello.»⁶⁰

«Eihei Dōgen, nel Giappone del XIII secolo, appena tornato dalla Cina, scrisse il *Fukanzazengi*, *La forma corretta dello zazen per tutti*, riprendendo sia nel titolo che nei contenuti i manuali di zazen, *zuochan* in cinese, di uso corrente in Cina. Nella prima stesura del testo, per descrivere il “lavoro interiore” da compiersi durante lo zazen utilizzò l'espressione: “Quando compare un pensiero siatene subito consapevoli;

60. Mauricio Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit, 79 s.

non appena ne sarete coscienti scomparirà. Se rimarrete a lungo dimentichi degli oggetti, sarete naturalmente unificati. Questa è l'arte dello zazen". La citazione fu ripresa da Dōgen dalla sezione *Zuo-chanyi* del *Chanyuan qinggui*, un codice monastico composto nel 1103. In seguito però Dōgen sostituì questo brano con un altro – anch'esso preso a prestito dalla tradizione cinese - noto con il nome di *Il non pensiero di Yueshan* che Dōgen riadatta in questo modo: "Sedete in modo solidamente immobile, pensate il non pensare. Come pensare il non pensare? Non pensando. Questa è l'arte dello zazen".»⁶¹

«Eihei Dōgen ebbe sufficiente esperienza, approfondimento e comprensione di questa pratica da poterla proclamare come necessaria. [...] Necessaria non vuol dire sufficiente: siccome per la maggior parte del tempo non siamo seduti davanti a un muro con le gambe incrociate è indispensabile che tutto quel tempo sia usato secondo la didattica buddista del non afferrare quel che nuoce agli esseri, adoperandosi per il bene, consapevoli della vuota impermanenza della vita.

Comprendere profondamente l'insegnamento del Buddha è comprendere il senso di questa pratica attraverso una vita di esperienza in essa. Noi, che siamo carenti in intelligenza ed esperienza, possiamo sopperire inizialmente con la fiducia nell'affidabilità delle persone che propongono lo zazen, ma poi sperimentando di persona dobbiamo mettere alla prova questa via, a fronte di ciò che il buddismo dice di essere...»⁶²

Nella pratica dello zazen ogni particolare viene minuziosamente curato al fine di evitare ostacoli o distrazioni esterne ed interne per raggiungere la giusta concentrazione meditativa.

La sala dello zazen deve essere semioscura; ciascuno ha il proprio posto; ci si siede su un cuscino «zafu» alto da due a otto centimetri; si rivolge la faccia verso la parete.

«Dal punto di vista statico la posizione seduta con tre punti d'appoggio, ossia l'insieme delle natiche e le due ginocchia, è certamente la più stabile tra tutte quelle che potremmo assumere rimanendo desti e tonici; la posizione sdraiata, seppur più stabile, è invogliante al sonno e al torpore e non adatta quindi alla veglia. La posizione

61. Mauricio Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit, 154 s.

62. Mauricio Y. Marassi, *ibidem*, 82.

seduta con la schiena eretta e le mani in grembo appoggiate sui talloni ci permette di stare immobili anche per lunghi periodi senza danneggiare il corpo e senza accusare particolare stanchezza. Le gambe incrociate, [...] permettono una circolazione particolare del sangue, impedendo ristagni e mantenendo sia la parte inferiore sia la parte superiore del corpo in perfetta efficienza. Quando ci si alza si è subito pronti all'azione anche dopo molte ore di immobilità. La posizione eretta della schiena e del collo permette una corretta respirazione senza ristagno dell'aria nei polmoni e con un leggero deflusso di sangue dal cervello, o forse è meglio dire: senza un'affluenza anomala di sangue al cervello. Lo stomaco, i reni, il fegato, il cuore si trovano in una posizione in cui non vengono compressi in nessun modo per cui esplicano la loro attività senza limitazioni. Tutta la muscolatura può rimanere rilassata ma non abbandonata.»⁶³

«La posizione del “fior di loto” assunta nella pratica dello zazen è essenzialmente in funzione del *raccoglimento spirituale* che deve caratterizzare lo “zazen”. Questo raccoglimento viene stimolato dalla posizione integrale dell'uomo: stando seduti per terra si ha un contatto più forte con la natura, e questo contatto sveglia gli stimoli per accelerare il processo di “identità” con la “cosa visibile”; la posizione del busto facilita la respirazione, la quale, accanto alla posizione corporale, occupa un posto di importanza; la posizione del mento indirizza a cercare il cosiddetto “hara”, che è il punto centrale dove si incontrano due universi: spirituale e materiale. Questo “hara” è analogo al concetto biblico di “viscere”, e presenta il centro dell'uomo; l'immagine dell'intero corpo umano nello “zazen”, come anche l'immagine delle mani nella posizione del “fior di loto”, simboleggia una conchiglia aperta, o un fiore che è tutto aperto all'universo.

La sincronizzazione della posizione corporale con la tecnica del respiro, produce una concentrazione interiore nell'uomo. Questa concentrazione non è di natura riflessiva, bensì di natura “quietante” dove l'intelletto dà il posto all'intuizione e l'impegno dell'uomo è indirizzato all'esperienza. Questo apre la via al processo di svuotamento-illuminazione. Nelle descrizioni dello “zazen” si insiste molto sull'atteggiamento spirituale, che consiste nel favorire il processo di svuotamento.»⁶⁴

63. Mauricio Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit., 80 s.

64. Jakov Mamić, *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*, op.cit., 149 s.

Enomiya Lassalle Hugo, padre gesuita e conoscitore dello zen, nella sua opera: *Zen, via verso la luce*, definisce lo zazen quale «meditazione zen che in tre gradi principali deve condurre all'illuminazione.»⁶⁵

Cercando di riassumere questi tre gradi di cui parla l'autore citato, si può vedere che consistono nei diversi livelli di concentrazione e poi di illuminazione che si raggiungono durante la pratica dello « zazen »:

« 1. Grado abbraccia un'accurata preparazione del posto dove si svolge la meditazione, la giusta posizione corporale, la regolazione del respiro, una concentrazione intellettuale, un rivolgersi nel proprio interno, una tranquillizzazione delle potenze.

2. Grado consiste nello scoprire le tracce dell'illuminazione — che non è ancora illuminazione. Le potenze dell'anima diventano più passive che nel primo grado; si manifestano le esperienze interiori che prima non si avevano, come per es. diverse visioni dei “santi buddisti” o cristiani (dipendentemente dalla formazione religiosa del praticante), diverse bestie feroci; inoltre si odono le voci pur essendoci nella sala dello “zazen” una tranquillità assoluta senza che si sappia da dove provengono e senza aver voglia di sentirle — probabilmente si tratta di una specie di estasi psicologica. Questi fenomeni sono chiamati “makyo” (mondo degli spiriti). L'autore è del parere che si tratti di un lavoro dell'inconscio umano. Il frutto di questo secondo grado è una stabilità dello spirito, una spontaneità delle operazioni intellettive e volitive; lo spirito diventa sempre più padrone del corpo con le sue sensazioni; si realizza un accordo con le “potenze cosmiche”.

3. Grado è il grado d'illuminazione o visione essenziale. E' difficile descriverlo. Si tratta di uno svuotamento completo, di cui noi abbiamo già parlato. »⁶⁶

Può essere utile prendere in esame il pensiero di Jakov Mamić, nella sua opera *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo* in merito al ruolo assunto dalla pratica dello zazen nelle diverse scuole buddiste e in rapporto all'esercizio del kōan la loro reciproca funzionalità.

«La storia dello zazen (dhyana) incomincia col buddismo primitivo, quando lo zazen faceva parte del trio dottrinale buddistico: Sila (prescrizioni morali), Dhyana (raccolgimento-meditazione), Prajna (conoscenza-sapienza). “Con l'andar del tempo,

65. Enomiya Lassalle Hugo, *Zen. Via verso la luce*, Appunti di Viaggio, 2002, 11,

66. Jakov Mamić, *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*, op.cit., 148.

incomincia a farsi la differenziazione, perché alcune delle sette buddiste ponevano gli accenti più forti su uno o l'altro settore degli esercizi e delle pratiche: gli uni si sforzavano di sviluppare piuttosto il settore morale, altri preferivano occuparsi di “dhyana”, altri invece cercavano di sviluppare i sistemi delle finezze intellettuali.

Gli attuali zen-seguaci si possono considerare come i rappresentanti autorevoli della corrente “dhyana”, anche se essa, nonostante il suo significato primitivo, ha cambiato la fisionomia nello Zen. Il cambiamento si riferisce primariamente allo scopo dello zazen-dhyana: passa da una forma di raccoglimento (soprattutto delle forze fisiche-corporali) ad una forma di raccoglimento spirituale con cui si tende ad ottenere l'illuminazione (satori) o svuotamento completo (sunya).

Seguendo l'etimologia della parola “dhyana”, arriviamo al suo significato nel senso dello Zen: raccoglimento spirituale; non lasciare che i pensieri si allontanino dalla “via retta”; in una parola: non lasciar divagare lo spirito, ma concentrarsi su un “oggetto” unico.

E' evidente che questa concentrazione richiede un controllo dello spirito su tutte le attività interiori ed esteriori dell'uomo.

Ritorniamo ancora sulla considerazione dello zazen nello Zen-buddismo attuale. Se paragoniamo questo con il significato originario ed etimologico di “dhyana”, si nota, soprattutto dopo la sua sistemazione, una differenza ancora più grande, anche se non essenziale: ora lo scopo principale dello “zazen” diventa la soluzione del “koan”. Questo è specifico per la Zen-setta Rinzai. Essa pone lo “zazen” in funzione del “koan” e perciò occupa un posto di rilievo secondario nel sistema Zen-Rinzai. D'altra parte però il “koan” non sarà mai capito fino in fondo se non si passa attraverso gli esercizi “zazen”. Quindi la differente valutazione della sua importanza, che è mutata lungo la storia, a noi sembra piuttosto di carattere più retorico che esperienziale-vitale. Siccome proprio l'esperienza prevale nella logica Zen, noi riteniamo che lo “zazen” abbia sempre avuto, e lo ha anche oggi, un importantissimo ruolo nella formazione spirituale degli atteggiamenti nello Zen. Si può dire che sia il “koan” che lo “zazen” stanno in funzione dello Zen, e Suzuki li chiama “occhio”-“koan” e “piede”-“zazen” dello Zen.»⁶⁷

Non si intende certo voler affermare che lo Zen sia l'unica vera via verso l'Illu-

67. Jakov Mamić, *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*, op.cit., 146 s.

minazione, ma di sicuro un «audace» tentativo di entrare in contatto diretto con la verità stessa, senza permettere a teorie e simboli di intromettersi fra colui che conosce e la cosa conosciuta. Quello specchio, appunto, che riflette l'immagine così come è. Lo zen privilegia la vita stessa e non il racconto di essa, prediligendo l'esperienza diretta a quella raccontata ha lo scopo di indicare «il come» e non il compiuto...

Quel «come» attraverso il quale passa l'apprendimento e non meno l'insegnamento che appunto indica la via, trova nella figura del maestro e del discepolo ragion d'essere all'interno di tutta la storia del Buddismo proprio per quel suo peculiare modo di «tramandarsi» da persona a persona soprattutto nel Buddismo Zen.

Un procedere che delinea il carattere della relazione maestro discepolo in cui in realtà entrambi hanno la consapevolezza di un percorso che non perviene mai a compimento e tanto meno alla meta. A tal proposito può essere interessante vedere come nell'opera *La Via Maestra. La trasmissione di una tradizione autentica nel paradigma del buddismo Zen*, viene affrontato il discorso da Mauricio Y. Marassi. Premesso, come l'autore tiene a precisare, che comunque l'interesse primo del Buddismo autentico, è quello di una pratica che vuole condurre all'estinzione di ogni affanno e dolore, attraverso la realizzazione della retta azione, illuminata dalla retta visione, dal retto pensiero e infine dalla retta parola, questa è una via praticamente percorsa da chi intende rinunciare momento per momento alla propria egoità e tanto più al desiderio dell'autoaffermazione per cui anche la figura del maestro dovrà essere scevra da ogni intento di supremazia o affermazione di potere.

«Non è mai esistita alcuna giustificazione nel pretendere da altri sudditanza, obbedienza o servilismo. Lo spirito manifestato da chi si è trovato a ricoprire incarichi di responsabilità è sempre stato di servizio, amore per il prossimo, dedizione ai più giovani, esemplarità nel personale comportamento verso il proprio maestro e, soprattutto, completa assenza di autocostruzione in un ruolo astratto: non posso essere maestro né in quanto io, né perché così mi considero né perché così mi ha costituito qualcun altro. [...] È sufficiente esaminare con attenzione le indicazioni riguardo alla trasmissione della via lasciateci dal maestro Dògen, quelle degli autori classici del Chan, lo Zen cinese, come pure gli insegnamenti contenuti nel tratto di tradizione che nel tempo fu indiana: apparirà chiaramente che l'unica possibilità di carriera che esiste nello Zen è quella che ci permette di diventare discepoli. [...] L'unico legittimo modo

che ho di considerarmi, sempre, qualunque ruolo o incarico io rivesta, è l'essere io, comunque, un discepolo ossia una persona in formazione sulla via, e in senso relazionale discepolo di chi mi ha preceduto e mi ha permesso di entrare nella via buddista. Discepolo di chiunque abbia qualche cosa da insegnarmi a proposito di quella via, sia egli/ella più giovane o più anziano, un oggetto, una cosa o anche un animale. Tutto parla, sapendo ascoltare. [...] In altre parole le relazioni fondamentali, da un lato verso il proprio maestro e dall'altro verso i propri discepoli, sono unicamente sul piano del dovere e del servizio, mai sul piano del diritto o, addirittura, della pretesa.

Questo per un semplice e cristallino motivo: la base di tutto è la mia reale esistenza nello zazen, ovvero nel continuo e sistematico abbandono di ogni forma o convinzione interiore, nel rientrare a essere me prima di essere in qualche modo. Essere discepoli si riduce a questo: non vedersi mai compiuti. Perché chi si ritiene compiuto, per poterlo fare, deve evitare di fare zazen, che è l'abbandono anche di quell'idea di compiutezza. Vedersi come discepoli vuole dire continuare a percorrere la via. [...] Sulla quale non si impara nulla, per cui nessuno potrà mai essere maestro di nulla. Proprio questa è la maestria di cui posso fare esperienza, una maestria che si può comunicare solo a chi non è interessato a ottenere qualche cosa che non sia la pace del cuore. »⁶⁸

Il maestro è una sorta di istituzionalizzazione della figura più originariamente conosciuta come « buon amico ».

«In origine, essendo il primo, il capostipite, il “buon amico” fu unicamente il Buddha. Poi, quando la possibilità del risveglio si destò in altri, quell'espressione fu usata per tutti i membri virtuosi della comunità, giovani e anziani. Dopo la morte del Buddha, a poco a poco si istituzionalizzò una figura di anziano che si occupava, era incaricato, dell'istruzione religiosa dei novizi. [...] “Buon amico” è la descrizione interiore della guida, una descrizione tramandata sin dai tempi antichi che mette in risalto l'atteggiamento spirituale, non il ruolo mondano. È del tutto normale che con il “buon amico” non vi sia per nulla una relazione di amicizia. Anzi, nel caso preesistesse, questa deve prima perire o farsi da parte, per poter rinascere trasformata:

68. Mauricio Y. Marassi, *La Via Maestra. La trasmissione di una tradizione autentica nel paradigma del buddismo Zen*, Marietti 2005, 78 s.

essere amici, compagni nel dharma non è lo stesso che essere amici d'infanzia. [...] Gli obiettivi della relazione, il suo stesso impasto sono diversi.

Dògen, nelle sue opere, utilizza l'espressione *zenchishiki*, a volte abbreviato in *chishiki*, che è la lettura giapponese degli ideogrammi cinesi usati per tradurre il termine sanscrito originale che portava il significato di “buon amico”, ossia *kalyāṇamitra*. Purtroppo in quasi tutte le traduzioni in lingue occidentali si è preferito tradurre questi termini con “maestro”. Contribuendo così a radicalizzare un aspetto operativo, funzionale, a discapito di altri più sottili e più appropriati a significare la vera natura della relazione. Non si tratta di un problema filologico ma di continuità di un significato: nel buddismo, da sempre, la vera guida è il buon amico. E il buon amico, per essere davvero tale, un amico spirituale, non può che essere un sincero praticante della via, dal cuore nobile, assiduo nello zazen, che si pone come compagno su questa strada, senza altri obiettivi, intendimenti o mascheramenti»⁶⁹.

Infine vi sono dei sutra come *Suttanipāta* e il *Dhammapada*, peraltro ritenuti tra i più antichi, quindi prossimi ai tempi in cui era in vita Buddha in cui sta scritto:

«Se uno incontra un amico premuroso, un compagno ben disposto, virtuoso, superando tutti i rischi, insieme con lui proceda, lieto e consapevole.»⁷⁰

La finalità che lo Zen si dà non è quello di essere intelligibile ragion per cui non ricorre a sistemi razionali, piuttosto i modi di cui si avvalora sono quelli dello sconcertare, provocare, mettere a disagio l'intelletto portandolo a prendere consapevolezza della sua insufficienza a tutto voler comprendere. L'intelletto analizza i processi ma non penetra «le cose», non è esperienza. Lo scopo dello Zen è di concentrare l'attenzione sulla realtà, così come è nella sua manifestazione complessiva. È su questo terreno che possono bene attecchire i semi che daranno vita a pratiche che quanto alla mente e al corpo costituiscono una palestra di vita. Ed è per questo che all'interno dello Zen hanno preso forma due pratiche che si possono individuare come le fondamentali dello Zen stesso, il kōan e lo zazen.

Come si è potuto vedere lo zazen, è un processo di svuotamento - illuminazione. Pratica che è indirizzata essenzialmente alla «concentrazione spirituale», alla tranquillità interiore, al distacco dell'intelletto e dei sensi da tutto. Ora,

69. Mauricio Y. Marassi, *La Via Maestra. La trasmissione di una tradizione autentica nel paradigma del buddismo Zen*, Marietti 2005, 91 s.

70. Mauricio Y. Marassi, *ibidem*, 91.

tentando prima di fornire qualche cenno sulla genesi, passiamo all'altra tecnica principale dello Zen: il kōan.

Va detto che una precisa origine storica non è conosciuta. Si sa per certo che ai secoli XI e XII risalgono la maggior parte dei kōan oggi esistenti. A tutt'oggi pare che siano utilizzati 1700 kōan.

Storicamente considerata, la tecnica kōan ha la sua origine in Cina, dove si è sviluppata soprattutto durante il periodo di Sung. Il perfezionamento del metodo kōan si deve a Hakuin (fine sec. XVII). Come tecnica meditativa è soprattutto praticata nella scuola Rinzai.

Riprendendo quanto scritto da Marassi nella sua opera *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina.*, nell'opera del Zhuangzi (uno dei testi base del daoismo scritto nel secolo IV a.C.) al capitolo XXII, c'è un passo che si ritiene indicativo in quanto « viene svelato il meccanismo, il funzionamento di quello che alcuni secoli più tardi, in ambiente buddista, diventerà il kōan: il senso, il significato è da affrontare con lo spirito e non con l'intelletto: “Ran Qui [冉求, nome proprio di persona dal significato di: Lento/Flebile-Cercare. N.d.a.] domandò a Zhong Ni [Confucio]: – È possibile sapere di quando ancora non c'erano Cielo e Terra? – Zhong Ni rispose: – Sì: era come oggi –. Ran Qui non chiese altro e si ritirò. L'indomani tornò e disse: – Ieri chiesi se era possibile sapere com'era prima che vi fossero Cielo e Terra, e tu o maestro mi rispondesti di sì, che era come oggi. Ieri mi era chiaro [l'ideogramma qui usato è 昭 che si può legittimamente tradurre con: “ieri avevo compreso” oppure, anche, con: “ieri ero illuminato”. N.d.a.] oggi sono nell'oscurità. Posso chiedere di spiegarmi che cosa intendevi? – Zhong Ni rispose: – Ieri era chiaro perché l'avervi accolto con lo spirito [神, significa “spirito”, in alcuni casi anche “dio”. N.d.a.], ora è oscuro perché erroneamente lo cerchi [求, “indaghi”, “interroghi”. E lo stesso ideogramma che compone il nome dell'interrogante. N.d.a.] con quello che spirito non è –.»⁷¹

«La parola kōan, quasi entrata nell'uso comune con il senso di “enigma apparentemente insolubile”, indica una parola, una frase, una domanda a vario livello di difficoltà, sostenuta da un senso non comprensibile con il pensiero razionale tipicamente dualista, ma “visibile” con le facoltà dispiegabili in assenza di pensiero. [...] il kōan diviene strumento e misura della trasmissione da persona a persona: una trasmissione

71. Mauricio Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit, 200 s.

che consiste nella condivisione di una *certa maturità spirituale* che per ogni lignaggio è necessariamente diversa, almeno quanto sono diversi i suoi rappresentanti in “capacità religiosa” o in santità *tout court*, una diversità da cui nasce l'esigenza di collegarsi al lignaggio “migliore”. Nelle scuole *Chan* e *Zen* il tipo di mente – solitamente detta “unificata” – necessaria per “vedere” i *kōan* è considerata “mente dell'illuminazione”.»⁷²

Risulta evidente che, il *kōan* non è altro che un problema paradossale al di fuori ogni logica formale, ne consegue che neppure la sua soluzione può essere razionale.

Lo scopo del *kōan* è creare nell'allievo l'incertezza, il dubbio e la crisi logica che lo inducono ad una situazione nella quale si verifica l'illuminazione, avviene infatti che si libera la mente dalle normali categorie di ragionamento. Con la tecnica del *kōan* si creano quelle condizioni per cui vengono precluse le vie della razionalità. L'intelletto si allontana dal considerare l'oggetto per come appare, predisponendosi così all'interiorità, lasciando spazio all'intuizione che lo condurrà a ricercare nella propria esperienza un'adeguata risposta alla provocazione venutagli dal *kōan*.

Può essere ora utile riportare alcuni esempi di *kōan* per poter più facilmente comprendere l'assenza di logica razionale dei loro contenuti.

« Un monaco venne a Joshu (Dschau-dschou) a domandare: “Quale significato ha la visita del primo patriarca [...] in Cina?” Joshu rispose: “Il cipresso nel cortile”.

“Tu parli, disse il monaco, di un segno reale?”

“No, rispose Joshu, io non parlo di un segno reale”.

“Allora, continuò il monaco, cosa è il principio fondamentale del buddismo?”

“Il cipresso nel cortile” rispose Joshu di nuovo.

[...]In relazione al “koan” di Joshu, Suzuki dice che è inutile cercare una sua interpretazione nel senso filosofico e nel senso simbolico. Tutto un lavoro del genere è inutile, anche se questo “koan” potrebbe dire una tendenza dello zen-buddismo al monismo che sarebbe simboleggiato nel “cipresso”. Il “koan” vive nel profondo dello spirito che nessuna analisi logica può raggiungere. Solo nel momento in cui l'allievo sarà arrivato al grado di esperienza interiore uguale a quello di Joshu il suo spirito sarà

72. Mauricio Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit, 201 s.

capace di vedere il senso del “cipresso” e del “koan” intero. »⁷³

«Molto tempo fa un uomo teneva un'oca dentro a una bottiglia. L'oca crebbe e crebbe finché non poté più uscire della bottiglia; l'uomo non voleva rompere la bottiglia, e neanche far male all'oca; tu come te la caveresti?

[...] Agli occidentali questi Koan possono sembrare sciocchezze e assurdità. Ma si noterà che tutti contengono qualcosa che somiglia a un dilemma; si propone generalmente la scelta fra due alternative egualmente impossibili. Così ogni Koan riflette il Koan gigantesco della vita, giacché per lo Zen il problema della vita è di superare le due alternative dell'affermazione e della negazione, che oscurano entrambe la verità.[...] Ecco il dilemma fondamentale che deve affrontare il discepolo Zen: in un modo o nell'altro, deve trovare una via di uscita. Nel momento in cui la trova, lo colpisce il lampo del Satori; l'oca è fuori dalla bottiglia e la bottiglia è intatta, perché improvvisamente il discepolo è fuggito alla sua immaginaria prigione: la rigida visione della vita che egli stesso ha edificato sulle fondamenta del suo desiderio di possesso.»⁷⁴

Nella pratica del kōan la figura del maestro è necessaria. Il suo compito è quello di mettere in crisi, in dubbio, l'allievo e non quello di aiutarlo a risolvere il kōan.

Ogni allievo si pone di fronte al kōan in modo personale. Ad uno stesso kōan ognuno dà una soluzione individuale dettata dalla propria esperienza nel cammino dell'illuminazione. Saranno quindi le soluzioni e gli strumenti di linguaggio usati per fornirle il metro del maestro per valutare il livello di svuotamento e di illuminazione del discepolo.

Scopo del kōan, del resto non dissimile da quello dello zazen, è quello di portare a scoprire nel più profondo di se stessi la totalità dell'essere come oggetto e soggetto dell'esperienza dell'illuminazione - svuotamento.

«Come è impossibile spiegare la bellezza di un tramonto a un uomo cieco dalla nascita, così è impossibile ai saggi trovare le parole capaci di esprimere la loro saggezza agli uomini di intelligenza inferiore. La saggezza dei saggi non sta, infatti, nel loro insegnamento; [...] perché cercare l'Illuminazione nelle parole e nelle idee è [...] “come sperare che la vista di un menù influisca sui processi interni di un uomo

73. Jakov Mamić, *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*, op.cit., 153.

74. Alan W. Watts, *LO ZEN - Un modo di vita, lavoro e arte in Estremo Oriente*, op.cit., 65 s.

affamato e lo soddisfi.” Però, nulla è più facile che confondere la saggezza di un saggio con la sua dottrina, perché chi non comprende la verità può facilmente scambiare per verità la spiegazione che un altro uomo gli dà di ciò che ha compreso. E tuttavia essa non è la verità, così come un cartello stradale non è la città di cui esso indica la direzione. Gautama il Buddha (l'Illuminato) si guardò bene dal descrivere l'illuminazione ch'egli raggiunse mentre sedeva una notte sotto un gigantesco albero di fico a Gaya; e si narra che, interrogato sui fondamentali misteri dell'universo, “mantenne un nobile silenzio.” Non si stancò mai di dire che la sua dottrina (Dharma) voleva mostrare solo la Via verso l'Illuminazione, e non la proclamò mai una rivelazione dell'Illuminazione. Di qui i versi buddisti:

Quando ti interrogano curiosi, cercando di sapere che cosa Esso sia,
Non affermare nulla, non negare nulla.
Perché ogni cosa affermata non è vera.
E ogni cosa negata non è vera.
Come potrà qualcuno dire con verità che cosa può essere,
Finché egli stesso non ha pienamente raggiunto Ciò che E'?
E dopo che l'ha raggiunto, qual parola si può mandare da una Regione
Dove il carro della parola non trova una via su cui correre?
Dunque alle loro domande offri il silenzio soltanto,
Il silenzio... e un dito che indica la Via. »⁷⁵

Quella via che come si può osservare, nei diversi volti del Buddismo e in particolare nello Zen caratterizzato nello Zazen riconduce a sé stessi, quel se stessi però che non è individualità in cui l'io viene contrapposto ad un tu, ma se stessi come presenza, come consapevolezza della non dualità, che non vi sono materia e spirito da ricongiungere e che, senza con questo voler conferire nessuna valenza metafisica a quanto si sta per affermare, tutto è uno. Quell'uno che è vuoto di determinazioni o attributi.

«D'altro canto, dal momento che non vi è altra realtà che questa, nella quale sono mentre scrivo e voi siete mentre leggete, e poiché contemporaneamente questa stessa realtà è come una bolla di sapone che danza nel vuoto, ogni “cosa” appartiene sia all'essere sia al non essere. Questa visione permette a un tipo particolare di idealismo

75. Alan W. Watts, *LO ZEN - Un modo di vita, lavoro e arte in Estremo Oriente*, op.cit.,19 s.

di “profumare” la scena: immediatamente appare l’aspetto miracoloso, illogico, inspiegabile di una realtà che ha il vuoto come modalità del suo esistere – è un assurdo tale da rendere evidente il mistero, sul quale il buddismo tace, perché autenticamente trascendente. Ecco allora che il recipiente vuoto contiene l’universo, gli universi, tutto il tempo e tutto lo spazio, ed è confine con... totalmente velato dal silenzio: un velo trasparente che costituisce la nostra estrema frontiera. »⁷⁶

La frontiera prossima al vuoto... quel vuoto che è sostanza e forma al contempo. Vacuità è consapevolezza, in quanto comprendere la vacuità è realizzarla. Un vuoto che non è foriero di negazione in senso nichilistico, ma vuoto come unica sostanza, detto in altre parole, contenuto e contenitore sono la stessa cosa:

«Qui, o Sariputra, tutti i dharmas sono caratterizzati dalla vacuità; essi non sono prodotti o arrestati, né contaminati né immacolati, né manchevoli né completi.»⁷⁷

Continuando a narrare la visione espressa nel Sutra del Cuore: «Pertanto, O Sariputra, nella vacuità non c’è forma, né sensazione, né percezione, né impulso, né coscienza; Né occhio, orecchio, naso, lingua, corpo, mente; Né forme, suoni, odori, gusti, oggetti del tatto o oggetti della mente; Né elemento dell’organo della vista, e così via, fino a che arriviamo a: nessun elemento della coscienza di mente; non c’è ignoranza, né estinzione di ignoranza, e così via, fino a che arriviamo dove: non c’è decadimento e morte. Non c’è sofferenza, né creazione, arresto, né sentiero. Non c’è conoscenza alcuna, né realizzazione, né non-realizzazione.»⁷⁸

Il momento mistico nel Buddismo potrebbe essere colto proprio in quella via di mezzo espressa nel « né - né », il non andare né a destra né a sinistra, ma il saper percorrere come una terza via che non c’è e che solo nel percorrimento viene in essere pur non essendo. Mistico in quanto atteggiamento di non attaccamento, ovvero il saper pensare, sostenere, un pensiero mai prima pensato, un pensiero che su nulla si poggia... e in quel vuoto che è presenza, non di sé come essenza distinta ma di sé come pensiero che si fa ed è per questo nuovo, ogni volta che è pensato.

L’esperienza della Verità ultima si può descrivere come vuoto perché, per la mente concettuale, è priva di forma. Se non c’è identificazione, se non c’è nessun senso dell’io, la mente è calma e pura, semplicemente consapevole della propria natura.

76. Mauricio Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit., 35.

77. E.Conze, *I libri Buddhisti della Sapienza, Il sutra del Diamante e il Sutra del Cuore*, op.cit., 76.

78. E.Conze, *ibidem*, op.cit., 80.

Lo Zen, proprio per il suo modo di essere «senza strutture» si pone in modo critico verso quella tendenza, presente del resto in ogni «secolarizzazione» del fenomeno religioso, volta verso quel tipo di venerazione nei riguardi della dottrina come se fosse il reliquario della saggezza stessa. Atteggiamento che induce a cercare l'Illuminazione/risveglio nel dito invece di seguire l'indicazione di esso verso il silenzio che tutto compenetra, trascurando la consapevolezza che l'Illuminazione/risveglio è una cosa viva e che non può essere irrigidita in parole. Lo scopo che la scuola buddista Zen si propone è di penetrare oltre le parole e le idee per riportare in vita la visione originale del Buddha perché considera questa visione come l'unica cosa importante, e le scritture soltanto mezzi, espedienti temporanei per mostrare dove quella visione può essere ritrovata. Suo intento è di non cadere nell'errore di scambiare gli insegnamenti con la saggezza, perché lo Zen è essenzialmente quel «qualcosa» che determina la differenza fra un Buddha e un uomo comune; è il risveglio invece della dottrina.

Come tante fra le parole-chiave della filosofia orientale, « Zen » non ha un equivalente esatto in altre lingue. È una parola giapponese, derivata dal cinese Chan che è a sua volta trascrizione del sanscrito Dhyāna, comunemente tradotto come meditazione: traduzione inadeguata dal momento che per noi occidentali meditazione significa poco più che profondo pensiero e riflessione, mentre nello Zen il Dhyāna è uno stato di alta coscienza in cui l'uomo giunge a fondersi con la realtà suprema dell'universo. Nello Zen non c'è nulla di ultraterreno, perché esso è un atteggiamento costante della mente, applicabile tanto al lavar panni quanto al recitare funzioni religiose. Per raggiungere o stare nel Dhyāna non si ricercano luoghi o condizioni speciali che possano favorire ciò, ma piuttosto è nella relazione diretta con le cose che nello Zen viene cercato quello stato tale per cui si è in diretto contatto con sé stessi non di meno con l'universalità delle cose. Può essere un esempio lo stile di vita delle comunità monastiche in cui maestri e discepoli si dividono tutto il lavoro necessario per la vita interna al monastero: coltivare il riso, tenere in ordine il giardino, cuocere, tagliar la legna e far le pulizie. Così, volendo tentare una possibile traduzione che possa dare l'idea di ciò che davvero rappresenta la parola Zen, l'equivalente più vicino è « risveglio », ma lo Zen è anche la via attraverso il quale lo si raggiunge.

«Fin da principio lo Zen mirò dunque a sgombrare la strada da tutte le definizioni, i concetti intellettuali e le speculazioni; e lo fece senza scendere a

compromessi. Proclamò subito che Nirvana e Samsara sono la stessa cosa, e che cercare il primo al di fuori del secondo e tentare di raggiungerlo grazie al convenzionale compimento di azioni meritorie era semplicemente assurdo. Il Nirvana è qui e ora, nel mezzo del Samsara, e non c'è dubbio che sia uno stato di unità contrapposto a uno stato di molteplicità; tutto dipende dall'intuizione di ciascuno. Il saggio vedrà subito il Nirvana nelle cose più comuni; un insensato vorrà filosofeggiare su di esso e lo penserà come se fosse qualcosa di diverso; eppure

Un vecchio albero di pino predica la Saggezza,

E un uccello selvatico grida a gran voce la Verità

e quando chiesero al maestro Tung-shan: “Che cos'è il Buddha?” egli rispose: “Tre libbre di lino.” La tecnica dello Zen consisteva essenzialmente nel costringere la gente a uscire dai suoi binari intellettuali e dalla sua convenzionale moralità. [...] Narra una storia che Bodhidharma fu condotto in presenza dell'imperatore Wu, che era ansioso di vedere questo grande saggio e di avere da lui qualche lode per le proprie opere devote. Chiese perciò a Bodhidharma:

“Abbiamo costruito templi, copiato scritture sacre, ordinato di convertire monaci e monache. Vi è qualche merito, Reverendo Signore, nella nostra condotta?”

“Nessuno.”

L'Imperatore, alquanto sorpreso, pensò che una simile risposta sconvolgeva tutto ciò che gli era stato insegnato, e chiese ancora:

“Qual è dunque la santa verità, il primo principio?” “Nell'immenso vuoto non v'è nulla di santo.” “Chi sei dunque tu che mi stai dinnanzi?”

“Non lo so, Maestà. »⁷⁹

Nella stessa opera Watts cita alcuni versi di Zenrin Kushu:

«Se non lo trovi in te stesso, dove andrai a cercarlo? »⁸⁰

« ...nella propria opera principale, lo Shōbōgenzō, [...] Dōgen parla dello zazen non dal punto di vista della posizione fisica ma della vita interiore durante quel particolare modo di stare seduti. Nelle prime righe troviamo un noto episodio del IX secolo, chiamato *Il non pensare di Yueshan*, narrato nel *Jingde chuandeng lu*:

Una volta, mentre il grande Yueshan era in zuochan, un monaco si avvicinò e chiese: – Così intensamente, solidamente seduto, pensi che cosa? – Yueshan disse: –

79. Alan W. Watts, *LO ZEN - Un modo di vita, lavoro e arte in Estremo Oriente*, op.cit., 27 s.

80. Alan W. Watts, *ibidem*, Introduzione, 11.

Penso senza pensieri –; il monaco chiese allora: – Come pensi senza pensieri? –
Yueshan replicò: – Non [è] pensare –.

Dōgen così commenta: Usare l'impensato è perfetta trasparenza e pensare il fondo impensabile in ogni caso è praticare adoperando l'impensato. Nell'impensato c'è qualcuno e qualcuno ci sorregge. Seppure fossi io questo solido e paziente sedersi, non sarebbe un me pensato ma farebbe tutt'uno con questo solido e paziente sedersi.

È un punto importante dell'intera religione buddista qui esposto in termini di esperienza concreta di chi dedica la propria vita allo zazen. Nei termini d'uso nella nostra cultura si parlerebbe di esperienza mistica.»⁸¹

Dopo aver tentato di tratteggiare, più o meno efficacemente, i contorni di un organismo rarefatto e in mutazione quale può essere il Buddismo, è giunta l'ora di volgere verso quella conclusione che resterà comunque aperta introdotta dal racconto di un frammento di vita personale.

Nel mio terrazzo vi era una pianta di oleandro che aveva assunto delle dimensioni notevoli, tenendo conto del ristretto ambiente che lo ospitava. Era ricco di foglie, di quel bel verde che dà il senso di freschezza e di cose belle. Faceva ombra, era quasi una sorta di rifugio e un'alcova dove posare i pensieri... così grande da essere una piccola parte che protegge ma «esclude lo sguardo». Una mattina svegliandomi vedo dalla finestra entrare una fonte di luce maggiore del solito, alzo lo sguardo: davanti agli occhi mi si presenta una dilatazione dello spazio, ampio, vuoto di quella presenza verde frondosa. Ora non avevo più la parete che mi facesse da protezione, ora vedevo oltre.

«Ora vedevo oltre», vuoto - vertigine, nostalgia della protezione - attaccamento, consapevolezza della liberazione - illuminazione - vuoto.

Il vuoto come vertigine, ovvero mancanza di punto di riferimento è quanto con altre parole viene detto in merito alla fenomenologia del pensiero - schermo, ovvero illusione, maya, velo.

«Pertanto, O Sariputra, è grazie alla tua indifferenza di fronte ad ogni tipo di realizzazione personale che un Bodhisattva, avendo fatto assegnamento sulla perfezione di sapienza, rimane senza pensieri-schermo. In assenza di pensieri-schermo nulla può farlo tremare, e ha debellato ciò che può turbare, e alla fine arriva

81. Mauricio Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit, 375 s.

al Nirvana.»⁸²

Prendendo in considerazione quanto scritto da Conze nel commento al Sutra del Diamante si può osservare che:

«il Pensiero assoluto è, però, oscurato dai pensieri, o attività mentali, della superficie della nostra mente. 'Pensieri-schermo' è soltanto un altro termine per 'ignoranza', per l'inganno che è sempre stato considerato dalla tradizione buddhista un qualcosa che copre la vera natura dei fatti dharmici e ce li nasconde. L'ignoranza stende sopra la realtà un velo di entità fabbricate, [...]. D'altra parte, è compito della sapienza "disperdere la tenebra dell'inganno che ricopre la reale essenza dei dharmas", e scoprire qual è la loro vera natura. [...] I pensieri di qualsiasi cosa possa cadere prigioniera degli skandha, campi-dei-sensi, e così via, debbono cessare affinché il Pensiero ritrovi se stesso.»⁸³

E continua Conze parlando del «Bodhisattva, trovandosi completamente solo con se stesso, messo di fronte all'assenza di ogni pensiero, sarà soggetto, fino a che distingue se stesso da quello stato, all'angoscia che deriva dalla perdita di sostegno...*Nonostante* l'assenza di molteplici pensieri non c'è tremore (angoscia), quando il Bodhisattva e l'assenza di pensieri molteplici sono visti come non-differenti.»⁸⁴

La libertà della consapevolezza raggiunta nel momento del superamento della dualità è la condizione per cui sotto la luce del risveglio le ombre delle distinzioni si annullano e il vuoto non è sgomento ma grandi occhi che nel vedere sono la stessa cosa osservata per cui nessuno può dare sofferenza (dukkha). Ma come puntualizzato da Marassi non va sottovalutato che se pur tante sono le possibili implicazioni, fondamentale «uno» resta l'interesse, nonché scopo del Buddismo: trovare e percorrere quella via, «la via».

«Non mi stanco di ripetere che la definizione base del buddismo è "la via che conduce all'estinzione della sofferenza", perciò ogni discussione, ragionamento o terminologia è sempre funzionale a tale direzione, altrimenti parlare di buddismo è fuorviante. Questo fine o funzionalità è mantenuta anche quando nel buddismo si parla di "vuoto": ciò avviene infatti in relazione a *pratīyasamutpāda*, ossia al disvela-

82. E.Conze, *I libri Buddhisti della Sapienza, Il sutra del Diamante e il Sutra del Cuore*, op.cit., 84.

83. E.Conze, *ibidem*, op.cit., 86 s.

84. E.Conze, *ibidem*, op.cit., 87.

mento che tutto – sia le singole cose che il loro insieme – sta in piedi come un castello di carte dove una regge l'altra, non c'è un'essenza, una struttura endogena che sorregga le singole cose o il loro insieme. In altre parole il fenomeno, singolo o collettivo, non ha vita propria, si regge sulle infinite relazioni. Alla nascita di un fenomeno, di un essere, relazioni tra parti, elementi che sono a loro volta composizioni effimere, si costituiscono in determinate forme. Passato il tempo i legami tra le parti si indeboliscono, si rompono, tutto scompare perché non vi è un elemento base indistruttibile. È quello che chiamiamo morte.

Ma tutto ciò in ambito buddista non si struttura in una teoria metafisica, ha unicamente un fine liberatorio, affinché anche grazie a questo modo di vedere non ci si leghi a nulla di mortale (*i.e.*: sofferenza) e, lasciando ogni cosa e ogni legame, si piani nel vuoto senza legarsi neppure a quest'ultimo. Questa operazione di continua spogliazione è vettore di liberazione e di beatitudine; beatitudine che consiste sia nell'assenza di sofferenza, sia in una sorta di “qualità felice” dello spirito che si spoglia. Nello *Shōbōgenzō Zazengi* Dōgen mostra il volto ottimista dello Zen definendo lo *zazen* “la porta del *dharma* alla gioia e alla serenità”.⁸⁵

Si è parlato di disvelamento che conduce ad una consapevolezza, la consapevolezza del vuoto, torniamo quindi a citare alcuni passi del Sutra del Cuore:

«Avalokita, Il Santo Signore e Bodhisattva, si stava muovendo nel profondo corso della Sapienza che è andata al di là. Egli dall'alto guardò giù, Egli scorse soltanto cinque aggregati, ed Egli vide che nella loro essenza essi erano vuoti. »⁸⁶

«Qui, O Sariputra, la forma è vacuità e proprio la vacuità è forma; la vacuità non differisce dalla forma, la forma non differisce dalla vacuità»⁸⁷

«Qui» commenta Conze, significa «al livello della compassionevole sapienza trascendente» e solo chi ha raggiunto quel tipo di sapienza può comprendere, continua Conze nel suo commento al Sutra del cuore, l'identità tra Nirvana e Samsara e «può essere spiegata soltanto a coloro che l'hanno già compresa. È, naturalmente, piuttosto facile vedere in che modo il Nirvana e 'questo mondo' non sono la stessa cosa. Tutto ciò che bisogna fare è prestare attenzione al significato delle parole, che significano due cose totalmente diverse. La vita in questo mondo deriva dalla perdita della tran-

85. Mauricio Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit, 183.

86. E.Conze, *I libri Buddhisti della Sapienza, Il sutra del Diamante e il Sutra del Cuore*, op.cit., 69.

87. E.Conze, *ibidem*, op.cit., 73.

quella pace del Nirvana, e il Nirvana dal totale rifiuto di questo mondo. Niente potrebbe essere più ovvio. Dall'altra parte, dobbiamo pensare molto intensamente, e sottoporre le nostre piccole cellule grigie a una tensione estremamente scomoda se vogliamo apprezzare la tesi opposta, che identifica il Nirvana e il Samsara. A uno stadio di autodisciplina è utile differenziare il Nirvana da questo mondo. A un altro livello di consapevolezza spirituale il Nirvana si può rivelare la stessa cosa che questo mondo. L'insegnamento di questo Sutra ha lo scopo di descrivere la visione e il discernimento del perfetto. È inevitabile che sembri piuttosto assurdo a coloro che non lo sono. A chi è spiritualmente cieco, naturalmente, non comunica proprio niente, ma a coloro che si sforzano di conquistare la liberazione spirituale esso offre un'apparizione fugace, da molto lontano, della visione che li attende alla fine.

L'autonegazione è l'essenza della vita spirituale. Fino a che l'io lotta ancora per estinguersi nella vacuità, esso prenderà forma contro la vacuità, e così via. Ma laddove si realizza l'auto-estinzione, lì interverrà una non-differenza tra mondo e vacuità. Dal momento che la negazione dell'io è essa stessa un atto dell'io, anche quella negazione, per essere completa, deve a sua volta essere negata. In tal modo una posizione può essere spiritualmente corretta, e tuttavia assurda dal punto di vista della normale logica.»⁸⁸

Vacuità come realtà trascendente che sta al di là. Comprendere che l'al-di-là sia la dimensione altra rispetto a quella immanente è cosa abbastanza ovvia, ciò che invece può apparire destabilizzante è pensare che sia la stessa cosa. Ovvero ciò che appare come infinitamente diverso è in realtà infinitamente identico. Conze nel suo commento al Sutra del Cuore afferma che in questa identità degli opposti per cui il Nirvana è la stessa cosa che il mondo, si può individuare il momento mistico del buddismo.

« “Se il mondo fosse non vuoto, non si potrebbe né ottenere ciò che non si possiede già, né mettere fine al dolore, né eliminare tutte le passioni.”

La dialettica critica di Nâgârjuna si esprime in un linguaggio incomprensibile dal punto di vista della logica comune, che è quella dell'uomo nutrito dalle credenze convenzionali [...]. Quale significato infatti potrebbero attribuire a enunciati come i seguenti?

88. E.Conze, *I libri Buddhisti della Sapienza, Il sutra del Diamante e il Sutra del Cuore*, op.cit., 74 s.

“Un essere non nasce da un essere.

Un essere non nasce da un non essere.

Un non essere non nasce da un non essere.

Un non essere non nasce da un essere”.

Chi crede all'esistenza di un essere, è vittima, in conseguenza, delle teorie dell'eterno e dell'annientamento.

Quest'essere, infatti, sarà permanente o impermanente.

Nâgârjuna - nella prima strofa - esamina le quattro possibilità logiche del concetto di origine di qualcosa, confutandone la validità.

Infatti: 1) un essere esistente non nasce, in quanto esiste già; 2) un non essere (qualcosa che non esiste) non può generare alcunché. A maggior ragione: 3) qualcosa di inesistente non deriva da nulla; 4) ciò che non esiste non dipende da ciò che esiste.

Conclusione: l'essere o è eterno o è soggetto all'annullamento; chi crede in una delle due possibilità cade o nella falsa visione dell'eternalismo o in quella del nichilismo. Entrambe le opinioni vengono considerate errate e ad esse il Buddha oppone la “Via di mezzo”, che consiste nella teoria della “produzione condizionata”. Per Nâgârjuna, quest'ultima coincide con la dottrina della Vacuità, cioè con la tesi della non esistenza intrinseca di alcun fenomeno indipendentemente dalla sua relazione con gli altri. Il mondo fenomenico è un sistema di relazioni tra elementi privi di esistenza propria: un fenomeno, considerato in se stesso, è vuoto, nel senso di non poggiare su alcunché di sostanziale come fondamento. Tenuto conto, poi, del fatto che tale caratteristica è comune a qualunque genere di fenomeno, si perviene alla conclusione che tutto ciò che si manifesta, a livello empirico, è vuoto di natura propria, in quanto le sue caratteristiche dipendono da cause e condizioni specifiche e queste ultime rimandano ad altri fatti.»⁸⁹

Questo è il senso sotteso a tutto ciò che pur nei diversi modi si è tentato di mostrare, in merito al vuoto come «sostenibile» possibilità di «stare» tra l'essere e il non essere seguendo quella via, mai tracciata e neppure tracciabile, tra il «né né».

A questo punto potrebbe essere interessante soffermarsi su alcuni passi del dialogo tra il Bodhisattva Mahāmati e il Beato in *Lañkāvatārasūtra* il Sūtra dell'apparizione a [Śrī] Lañkā, intorno all'illusorietà come fenomeno:

89. Emanuele Renato, *Il silenzio del Buddha. Misticismo e tradizione buddhista*, op.cit., 59 s.

«Il Beato gli rivolse, allora, queste parole: “Mahāmāti, gli uomini comuni e stolti, a causa del non essere ancora consapevoli del fatto che gli oggetti percepibili sono solo frutto della loro mente, immaginano e costruiscono intellettualmente [la realtà] attraverso l'attaccamento alla varietà del mondo esteriore e attraverso l'attaccamento al pensiero discorsivo che trova la sua causa nelle impressioni latenti e che costruisce [concetti come] esistenza e non-esistenza, unicità e alterità, entrambi e non-entrambi, essere e non-essere, permanenza e non-permanenza.»⁹⁰

Affermare che “A è ciò che non è A”, oppure “ciò che non è A, è A” è contrario alla logica aristotelica di non contraddizione ma in realtà è proprio il segreto della vacuità. Nel riuscire a comprendere l'identità tra due termini contraddittori sta l'essenza della vacuità, vacuità non come vuoto che esclude ma come pienezza.

Essere sulla via che conduce al Nirvana, consiste nel superamento della dualità il che comporta però, come già detto, anche il riconoscimento di una identità tra Nirvana e Samsara. A tal proposito è interessante riportare un passo de *L'insegnamento di Vimalakīrti* in cui si racconta dei dialoghi e delle conclusioni di una assemblea alla quale parteciparono molti Bodhisattva, convocata per discutere dell'entrata nella dottrina della non dualità.

«Il licchavi Vimalakīrti domandò allora ai Bodhisattva presenti all'assemblea: “Signori, esponetemi ciò che è, per i Bodhisattva, l'entrata nella dottrina della non dualità. Ricorrete alla vostra eloquenza e parlate ciascuno a piacer vostro”.

I Bodhisattva presenti all'assemblea presero allora uno dopo l'altro la parola, a piacer loro.

Il Bodhisattva Dharmavikurvaṇa “Trasformazione della Legge” disse: “Figli di famiglia, nascita e distruzione son due cose. In ciò che non è nato e non distrutto, non v'è sparizione alcuna. L'entrata nella non dualità è l'ottenimento della convinzione relativa ai dharma che non nascono” [...] Il Bodhisattva Nārāyaṇa disse: “Il dire questo è mondano e questo è sopramondano implica dualità. In questo mondo vuoto per natura non v'è assolutamente né traversata né entrata né cammino né arresto. La penetrazione nella non dualità consiste appunto nel non traversare, nel non entrare, nel non camminare e nel non arrestarsi” [...] Quando i Bodhisattva presenti all'assemblea ebbero detto ciascuno la sua opinione, essi interrogarono insieme Mañjuśrī principe

90. A cura di Raniero Gnoli, *Lankāvatārasūtra il Sūtra dell'apparizione a [Śrī] Lankā*, in *La Rivelazione del Buddha - Vol. II - Il Grande veicolo*, op.cit., 283.

ereditario: “ Mañjuśrī, che cos'è finalmente quest'entrata dei Bodhisattva nella non dualità?”.

Mañjuśrī rispose dicendo: “Signori, tutti voi avete ben parlato; tuttavia, a mio avviso, tutto quello che avete detto implica ancora dualità.

L'entrata nella non dualità consiste nell'escludere ogni parola e nel non dir niente, nel non esprimere niente, nel non insegnar niente, nel non designare niente”.

Mañjuśrī principe ereditario disse allora al licchavi Vimalakīrti: “Figlio di famiglia, ora che tutti noi abbiamo parlato, esponici a tua volta che cos'è la dottrina della non dualità”.

Vimalakīrti se ne stette in silenzio.

Mañjuśrī principe ereditario diede il suo assenso al licchavi Vimalakīrti e gli disse: “Bene, bene, figlio di famiglia: questa è l'entrata dei Bodhisattva nella non dualità. Nei suoi riguardi, sillabe, suoni e idee sono senza funzione alcuna.»⁹¹

Alla domanda posta al venerabile Gautama, se esistesse l'ātman o meno, il «Benedetto rimase in silenzio», il silenzio è la risposta di tutte le risposte, va oltre il dicibile. Il mistico, colui «che è andato al di là », è l'uomo che pratica il silenzio.

«“Dalla notte, o Shāntamati, in cui il Tathāgata ha ottenuto la suprema completa Illuminazione fino alla notte in cui egli è entrato nel *parinirvāna* senza residuo, neppure una sola sillaba è stata da lui espressa né pronunciata né la pronuncerà”.

Ispirato dall'arcana sentenza del *Sūtra*, Nāgārjuna intona il suo canto al “silenzio” del Buddha:

“Tu, o Signore, non hai mai pronunciato neppure una sola sillaba: eppure tutti questi esseri da convertire son saziati dalla pioggia della Legge....”.

Nāgārjuna parla della vita al culmine della sua consapevolezza.... Egli non vuole persuadere per mezzo di parole il cui uso è rigidamente delimitato dalle regole semantiche. Il senso delle parole, per lo più, rimanda a eventi e situazioni del mondo; Nāgārjuna parla di altro: palesa una Verità che si sottrae alle forme logiche codificate, dato che queste ultime, in rapporto al fondamento assoluto, perdono la loro pregnanza e denunciano la loro non utilizzabilità.»⁹²

91. A cura di Raniero Gnoli, *Vimalakīrtinirdeśasūtra, L'insegnamento di Vimalakīrti*, in *La Rivelazione del Buddha - Vol. II - Il Grande veicolo*, op.cit., 496.

92. Emanuele Renato, *Il silenzio del Buddha. Misticismo e tradizione buddhista*, op.cit., 51

«Questo il motivo che induce Nâgârjuna a confutare, mediante la sua dialettica, tutte le opinioni metafisiche e perfino le interpretazioni convenzionali del *Dharma* del Buddha. Il messaggio definitivo dello Svegliato non può essere comunicato attraverso parole. Tutto ciò che la tradizione tramanda come Discorsi del Buddha costituisce soltanto un «abile mezzo» (*upâya-kausalya*) che il *Bodhisattva* utilizza per condurre gradualmente tutti gli esseri al *nirvâna*. La verità ultima (*paramârtha*) è il superamento di tutte le concezioni fondate sull'analisi intellettuale: “La Vacuità - han detto i vittoriosi - è eliminazione di tutte le opinioni”.[...] A questo punto, l'insegnamento mediante “il silenzio”, [...] svela il suo autentico significato. La Verità è al di là delle parole e dei concetti: ciò che trascende essere e non essere non sottostà ad alcuna definizione logica. [...] Le parole sono come la “zattera”, rappresentano soltanto una “segnaletica stradale” che indica una meta: il traguardo non coincide con i “cartelli segnaletici”. Liberarsi dal potere accattivante delle parole costituisce l'ultima tappa del viaggio. Infine, qualunque discorso perde la sua funzione semantica.»⁹³

Come si è già forse più volte detto, il mistico è colui che pratica il silenzio. Si potrebbe anche, più genericamente affermare, che il misticismo è la crisi del linguaggio, linguaggio inteso come mezzo della comunicazione. Proprio perché, il linguaggio nella sua accezione ordinaria, non può «dire» l'esperienza ineffabile, che ha luogo in quella dimensione di solitudine che trascende la realtà mondana. La solitudine praticata dal mistico che è distanza da tutto ciò che un tempo poteva sedurre, separazione dalle illusioni bramate o vissute come realtà. Liberatosi da tutto ciò, il mistico tace. Un tacere che è il risultato di tutto un percorso che porta là dove le pretese della ragione e l'arroganza della parola mostrano tutta la loro insufficiente inadeguatezza. Arrivati a ciò è facile comprendere che tale consapevolezza coglie in ogni parola una nota dissonante rispetto all'armonia di una verità da contemplare in silenzio. Il silenzio si potrebbe paragonare ad un fiore che sboccia seguendo i suoi tempi di crescita e il mistico, come colui che guidando la sua mente all'abbandono delle categorie intellettualistiche può lasciar fiorire il silenzio. Cercare di definire per mezzo delle parole le «realtà ultime», potrebbe esporre al rischio di un uso arbitrario delle parole se utilizzate in modo tale che vada al di là del loro valore convenzionale.

93. Emanuele Renato, *Il silenzio del Buddha. Misticismo e tradizione buddhista*, op.cit., 66.

L'uso delle parole richiede le sue regole, per cui è inutile, se non fuorviante o quantomeno riduttivo, cercare di sottoporre l'indicibile, ovvero la dimensione spirituale, al discorso che è dicibile, quindi è possibile affermare che ogni discorso concernente il senso ultimo delle cose è inadeguato.

«Non è possibile, in termini di comunicazione [...] superare il problema della ri-velazione. Ogni informazione o spiegazione, essendo un “mezzo”, ossia collocandosi in mezzo, tra chi ascolta e ciò che è indicato, è un nuovo nascondimento della realtà.

Si può addirittura sostenere che tutto, ogni cosa sia un nascondimento della realtà e che questo “nascondi-mento” copra perfettamente tutto il nostro mondo.

Da un altro punto di vista possiamo dire che la realtà è un nascondimento di sé stessa, ossia nell'essere ciò che è ci prende un poco in giro. Sembrerebbe che, per funzionare e per essere ciò che è, abbia bisogno di essere qualificata, sostenuta e vitalizzata da “qualche cosa” che possiamo solo immaginare, fantasiare. Qualche cosa che non è pertinente a ciò che vediamo e percepiamo ovvero né alla forma né alla quantità.

Ma se tutta la realtà è un nascondimento di sé stessa, se parola e comunicazione sono ri-velazione, ossia un'altra forma di copertura, di nascondimento, allora a che cosa vale parlare, comunicare, esprimersi? Non è un continuo sovrapporre strato su strato ostacoli e parole che, in definitiva, ci impediranno ancor più di vedere la realtà?

In effetti nel buddismo antico, [...] la risposta fu: “Sì, è proprio così, ogni parola aumenta solo l'illusione. L'unica soluzione è tacere”.⁹⁴

«Chiunque dica, o Subhūti, che il Tathāgata viene e va, sta in piedi o si asside o si sdraia, non intende, o Subhūti, il senso del mio insegnamento. E perché? Ma perché, o Subhūti, “Tathāgata” è chiamato colui che non è andato in alcun luogo né è venuto da alcun luogo; perciò appunto egli è detto un Tathāgata, un santo, un perfettamente risvegliato.

94. Mauricio Y. Marassi, *E se un Dio non ci venisse a salvare? Il buddismo Zen in sei conversazioni*, op.cit, 70 s.

*Come le stelle, la tenebra, la lampada,
una magia, della brina, una bolla,
un sogno, un lampo, una nuvola:
così bisogna considerare il coefficiento. »⁹⁵*

«Mosso da compassione egli, Gautama, ha insegnato la buona Legge che conduce all'eliminazione di tutte le opinioni: e a lui, a Gautama, io rendo omaggio. »⁹⁶

95. A cura di Raniero Gnoli, *Vajracchedikāsūtra Il sūtra della fenditrice del fulmine*, in *La Rivelazione del Buddha - Vol. II - Il Grande veicolo*, op.cit., 99.

96. A cura di Raniero Gnoli, *Nāgārjuna Mādhyamakakārikā, Le stanze del Cammino di mezzo*, in *La Rivelazione del Buddha - Vol. II - Il Grande veicolo*, op.cit., 645.

IV. Sintesi di un confronto: né due né uno

«Ora dunque queste tre cose rimangono: fede, speranza e amore; ma la più grande di esse è l'amore.»¹

«Il karunā, l'amore, è come la sabbia del Gange che, calpestata da ogni sorta di esseri, elefanti, leoni, asini ed esseri umani, non si lamenta mai; ricoperta di ogni genere di sozzure, lasciata ad ogni specie di animali, sopporta tutto senza pronunciare una parola di cattiva volontà.»²

Prendendo le mosse da quanto detto nella premessa, sulla quale si è fondata l'ipotesi del lavoro stesso, è nell'individuazione del momento mistico, che si ritiene esistano maggiori probabilità di trovare possibili assonanze tra una religione e un'altra, nello specifico caso tra quella Cristiana e quella Buddista, essendo il momento mistico esperienza posta al vertice di ogni religione.

Visto il fenomeno mistico come «rarefazione» o comunque annullamento o tensione verso il superamento di ogni possibile individualismo e determinismo, istanze che inevitabilmente condurrebbero al separatismo, reputo legittimo poter credere che l'esperienza mistica sia quella più prossima all'amore, quell'amore in cui l'apostolo Paolo individua non solo la sommità di ogni esperire ma anche, in una visione escatologica, ciò che insieme alla fede e alla speranza rimane, a differenza del carattere transuente di tutte le cose.

«L'unica prescrizione su cui Gesù insiste è di amarsi l'uno con l'altro. Perciò la piena coscienza è il compimento della capacità umana d'amare. L'amore è la natura di Dio (il Padre ama il Figlio e questi ama lo Spirito Santo). Tutti gli esseri umani sono chiamati a condividere la natura di Dio, a diventare divini grazie all'amore [...] per imparare ad amare come Dio, in modo incondizionato e universale.»³

«Dio non cade sotto il dominio di un'immagine o di una forma, né è contenuto da una cognizione particolare; perciò l'anima, per unirsi a lui, non deve cadere sotto una forma o una conoscenza distinta [...]. Il Signore si comunica all'anima non sotto i veli di visioni immaginarie, di somiglianze o di figure, ma apertamente, cioè nella

1. I Corinzi 13:13

2. D. T. Suzuki, *Misticismo cristiano e buddhista*, Ubaldini Ed. Roma 1971, 58 s.

3. A cura di Robert Kiely, *Dalai Lama Incontro con Gesù Una lettura buddhista del Vangelo*, Introduzione di Laurence Freeman, OSB, 143.

nuda e pura sua essenza, che è la faccia di Dio.»⁴

Colto il ruolo centrale dell'amore come elevazione della natura umana verso quella divina citando lo stesso autore: «... lo spirito dell'uomo, quando è rivestito dell'amore divino, è tutto amore. Perciò chi ama Dio è morto a se stesso, e mentre vive soltanto per Dio si rende in certa misura (per così dire) coesistente e consustanziale con l'amato»⁵

Naturalmente non sarà un'operazione facile e del tutto scontata quella di trovare «punti comuni» in realtà diverse tra di loro. Come fa notare Mamić nella sua opera *San Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo* è sicuramente arduo il confronto tra una religione monoteista come quella cristiana con una «religione» monista come può essere quella buddista:

«Una diversa concezione religiosa comporta anche una diversa esperienza interiore. Gli elementi comuni, però, anche se vengono vissuti e si manifestano diversamente nelle diverse esperienze mistiche, come la necessità dell'interiorità, la ricerca esperienziale dell'Assoluto — Dio, lo spogliamento da ogni forma di attaccamento al contingente, sottostanno ad ogni tipo di esperienza mistica. La differenza essenziale tra le esperienze mistiche moniste e quelle monoteiste la troviamo nella stessa concezione fondamentale dell'uomo: nelle concezioni moniste egli è “l'apparenza-realtà” dell'Assoluto, e il cammino verso l'esperienza mistica consisterà essenzialmente nell'identificarsi coll'Assoluto-immanente, cercando di diventare “se stesso”; nelle concezioni monoteistiche invece, pur con la consapevolezza della presenza di Dio nel profondo di ogni essere, l'elemento della trascendenza di Dio diventa il punto di richiamo: proprio questa trascendenza di Dio si traduce in una vocazione di donarsi all'Altro — totalmente differente dall'uomo, donarsi a Dio»⁶.

Anche il linguaggio non sempre potrà facilitarci l'impresa, sovente nella mistica cristiana il ricorso al metaforico al simbolico stanno a significare del tentativo di riunire due realtà, due piani divisi e delle volte distanti, si pensi agli ossimori che dicono di notti buie nella luce della fede, esigenza sentita anche nel linguaggio buddista dove però l'intento è quello dello svelamento e disvelamento della Maya e

4. Angelo Silesius, *Il pellegrino cherubico*, a cura di Giovanna Fozzer e Marco Vannini, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1999, 52.

5. Angelo Silesius, *ibidem*, 59.

6. Jakov Mamić, *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*, Edizioni del Teresianum, 1982, 167.

non dell'evocazione, un linguaggio più portato a non dire piuttosto che a dire per evitare di caricare con le parole ciò che ha solo il carattere dell'illusorio e dell'impermanente.

Poiché l'esperienza mistica comporta una sorta di esuberanza come un mandala la cui essenza deborda, schiuma dal cerchio che la contiene, ci induce ad osare là dove i confini si sfumano così come il vento dello spirito che nessuno sa da dove viene e dove va.

«L'epékeina ("l'al di là") della mistica non è altro che la tensione più alta e più forte di un momento irrazionale che soggiace già ad ogni esperienza religiosa. La mistica porta solamente all'ultimo limite estremo il contrasto dell'oggetto numinoso come "completamente altro," in quanto essa non si limita a contrapporlo a tutto ciò che è naturale e mondano, ma assolutamente all'essere e allo stesso esistente. Lo chiama peraltro "il nulla." Intende così non solamente ciò che non è in alcun modo definibile, ma ciò che è recisamente, essenzialmente altro e contrastante in rapporto a tutto ciò che è e può essere pensato. Ma pure così spingendo fino al paradosso la negazione e il contrasto, soli mezzi concessi alla riflessione concettuale per cogliere il mistero, la mistica in pari tempo conserva le qualità positive del "completamente altro" fortemente viva nel sentimento e nella sua esuberanza. E quel che vale ed è vero per il singolare nihil dei nostri mistici occidentali, vale ugualmente per il sūnyam e il sūnyatā il "vuoto" e la "vacuità" dei mistici buddhisti. Agli occhi di chiunque non posseda una simpatia intima per la lingua dei misteri o per gli ideogrammi e i simboli della mistica, simili aspirazioni dei pii buddhisti al "vuoto" e al "processo" che conduce al vuoto, come anche le aspirazioni dei nostri mistici al nulla e al processo che conduce al nulla, debbono far l'impressione di una specie di demenza, e perciò tutto il Buddhismo sembrerà loro essere un morboso nihilismo. In realtà il "nulla" e il "vuoto" sono un ideogramma numinoso del "completamente altro." Il sūnyam è il mistero assoluto (portato fino al "paradosso" e all'"antinomia" di cui parleremo più avanti). A chi non reca in sé tale conoscenza, tutto quel che riguarda i prajñā pāramitā, esaltazione a loro volta del sūnyam deve apparire come una follia. E completamente chimerico e incomprensibile deve restare per lui proprio quel che su milioni di altri ha agito come un incanto. [...] Mistica è appunto, per essenza e in prima linea, una teologia del mirum: del "completamente altro." Per questo essa appare di frequente, come in Maestro Eckhart, una teologia dell'inaudito, del nova et rara, o come nella

mistica del Mahayana, una scienza del Paradosso, o delle Antinomie, genericamente implicante un attacco alla logica naturale e un avviamento alla logica della coincidentia oppositorum.»⁷

Seguendo la convinzione per cui se i raggi del sole, ricorrendo ad una metafora, possono essere assimilabili alle religioni, è pur vero che essi scaturiscono dalla stessa fonte, ovvero il sole, prima di entrare nel cuore degli intenti annunciati e dopo aver premesso la volontà di cogliere le possibili assonanze, è di fondamentale importanza, sottolineare la necessità che ogni volta che ci si accinge ad entrare nella conoscenza di una religione, come diceva la Weil, è bene avere l'atteggiamento di chi, calandosi nella stessa religione, sia come se non ne esistessero altre. Questo per dire non solo del rispetto che si deve ad ognuna, ma anche della consapevolezza che ogni religione va colta nella sua diversità e unicità. È solo per mezzo di un rispetto e una conoscenza delle peculiarità intrinseche ad ogni religione che si potrà meglio giungere all'individuazione di quelli che possono essere i punti in comune. Anche in questo caso, non tanto per addivenire allo stabilirsi di una sorta di eguaglianza che comunque si appiattirebbe su di un prototipo imposto o vincente, ma quanto per, con umiltà, rendersi conto che pur nelle diverse forme che un credo può assumere vi è sotteso l'uomo con il suo portato di una umanità desiderosa di trascendenza. Che si tratti di trascendenza che trova il suo spazio in dimensioni altre o dentro la materia stessa, comunque di trascendenza si tratta. Trascendenza come superamento di limite e finitudine. Solo se viste, le religioni, con occhi che non giudicano ma che penetrano e colgono la diversità si potrà attingere alla fonte dello Spirito.

È interessante individuare le assonanze non certo per giungere ad una sorta di pari «opportunità», ma per vedere come quello Spirito, di cui nessuno conosce il muoversi, fermandosi può assumere forme che dicono dell'autenticità della loro sostanza.

A tal proposito, trovo utile ricorrere al pensiero del Dalai Lama esposto nel seminario John Main nel 1994 a Londra, durante il quale commentando alcuni passi dei Vangeli, in cui è possibile trovare delle significative assonanze con il Buddismo, non manca di puntualizzare però, non solo la consapevolezza delle diversità, ma l'importanza del rispetto di esse:

7. Rudolf Otto, *Il Sacro*, Feltrinelli 1976, 38 s.

«Dovremmo però fare attenzione a non ridurre tutto a una serie di termini comuni, altrimenti [...] non ci resterà nulla per dimostrare le peculiari caratteristiche delle nostre due tradizioni. Come ho già detto, ritengo molto più auspicabile e utile che le principali religioni conservino la propria unicità, continuando a tenere ben distinte le loro particolari dottrine, idee e pratiche.»⁸

«Accettare le differenze (tolleranza) e affermare l'unicità (fede) può apparire contraddittorio. Ma entrambe le cose sono essenziali per realizzare la pace e l'unità fra tutti gli uomini. L'uniformità fa pensare alla falsità. Le vie diverse che gli esseri umani seguiranno sempre esprimono, per la loro stessa diversità, l'unicità della verità. C'è una verità, un Dio. Un Verbo, ma molti dialetti.[...] Nell'esperienza costituita dal silenzio, l'unicità e la differenza coincidono, insieme agli altri dualismi: si incontrano in un'unità che rispetta e completa la differenza, e allo stesso tempo trascende la divisione. È amore.»⁹

Tratteggiato il percorso della mistica cristiana attraverso il vissuto di uomini e donne che hanno fatto, in quanto mistici, l'esperienza diretta di Dio, chi in modalità più vicine alla ortodossia della chiesa, chi meno, ma comunque in ogni caso con quella sorta di «esuberanza» che lo Spirito porta nella vita di chi si lascia come un vaso riempire o svuotare dalla presenza del divino in loro, può essere interessante ora soffermarsi, per mezzo del pensiero di Rudolf Otto, su alcuni aspetti della mistica come momento numinoso e maestoso, non troppo dissimile da quella sorta di enfasi come esuberanza con cui il mistico si caratterizza.

«Mistica è [...] nel suo contenuto sostanziale, sovratensione, esasperazione del momento irrazionale della religiosità. Solo a questo patto essa diviene comprensibile. Naturalmente i molteplici aspetti e i momenti dell'irrazionale possono essere diversamente atteggiati e variamente disposti: ne viene di rimbalzo modificato il carattere della mistica. [...] Le esperienze che noi incontriamo nel cristianesimo come esperienze della grazia e della rinascita, hanno il loro parallelismo fuori del cristianesimo, nelle religioni di alto livello spirituale. L'irrompere della salvifica Bodhi, il dischiudersi dell'“occhio celestiale,” lo Jñāna o prasāda di Jśvara, vittoriosi delle tenebre della insipienza, lampeggianti di esperienze incommensurabili, sono si-

8. A cura di Robert Kiely, *Dalai Lama Incontro con Gesù Una lettura buddhista del Vangelo*, op.cit.,52.

9. A cura di Robert Kiely, *ibidem*, XLI s.

mili corrispondenze. E parimenti anche qui, appare nettamente riconoscibile il carattere tipicamente irrazionale ed il genere tutto particolare della beatitudine. La qualità ne è varia nei molteplici casi e sempre nettamente difforme da quella della esperienza cristiana, ma è costantemente affine nel grado di intensità e sopra tutto è sempre un assoluto fascinans, un “bene”, che è un “trasbordante” al confronto di tutto ciò che sia suscettibile di espressione e di comparazione naturale o di esso tradisce l'orma vigorosa. Tutto ciò vale parimenti del Nirvana del Buddha e delle sue gioie, solo all'apparenza fredde e negative. Soltanto dal punto di vista concettuale il Nirvana è una negazione: dal punto di vista sentimentale è una realtà positiva nella sua forma più energica e un fascinans, che può trascinare i suoi devoti alla più alta esaltazione. Io ricordo molto bene una conversazione avuta con un monaco buddhista, il quale con logica stringatissima mi aveva sciorinato la sua theologia negativa e gli argomenti della sua dottrina dello Anātman e dell'universale vacuità. Ma giunto alla fine, alla questione che cosa il Nirvana stesso fosse, si arrestò in una lunga pausa, e diede una sola mormorata risposta: “Beatitudine-inesprimibile.” E nella laconicità e nella gestura della risposta, nella solennità della voce, nel portamento e nel tono, era significato molto più chiaramente di quanto non avessero detto le sue parole. Era veramente una confessione solenne del fascinans mysterium, [...]

Noi possiamo così riaffermare — battendo la via eminentiae et causalitatis — che il divino è la realtà più alta, più potente, più buona, più bella, più amabile, che un uomo possa pensare. Ma - per la via negationis noi diciamo in pari tempo che il divino non è solamente il fondamento e il superlativo di tutto ciò che può essere pensato: Dio è, in se stesso, tuttora una cosa per sé.»¹⁰

Presi in esame, nel precedente capitolo, i temi fondativi della dimensione religiosa-mistica del Buddismo, esso si potrebbe, in tutta la sua dimensione, intendere di per sé come una mistica naturale, a differenza del Cristianesimo nel quale la mistica è un momento a cui si può giungere come non giungere, pur restando uomini e donne di fede, proprio in virtù di quella dualità che sta sottesa a tutto il «panorama» della cristianità, quella dualità che dice della possibilità di coesistenza dei due piani, la carne e lo spirito. Nel Buddismo più che di un percorso vi è «una posizione» e la posizione nel suo stare si fa comprensiva di materia e spirito. Posizione «assunta» non

10. Rudolf Otto, *Il Sacro*, op. cit., 50 s.

raggiunta.

«Qui sta la consapevolezza della quantità intensiva cui nulla può essere aggiunto. Tutto è pieno, soddisfatto; tutto appare qui così com'è; in altre parole, è uno stato di medesimalità assoluta, di vuoto assoluto che è assoluta pienezza. [...] La filosofia buddhista è quindi la filosofia della Medesimalità, o del Vuoto, o dell'Auto-Identità. Essa parte dal presente assoluto che è esperienza pura, una esperienza in cui non vi è differenziazione tra soggetto ed oggetto e tuttavia non è uno stato di puro nulla. [...] La Medesimalità trascende ogni cosa, non ha ormezzi, nessun concetto può raggiungerla, nessuna comprensione può afferrarla. Quindi è chiamata esperienza pura.»¹¹

Sono già stati presi in esame quegli elementi caratterizzanti il vissuto mistico che trasversalmente lo percorrono e lo stigmatizzano, passando attraverso le varie mistiche: quella speculativa e del distacco, quella sponsale, che è anche quella dell'incontro, quella del vuoto, quella del devozionismo, quella esicasta, quella del personalismo sino a quella della gratuità vissuta nella quotidianità, come una sorta di mistica della strada, espressione dei nostri tempi, momenti tipici delle varie mistiche nell'ambito Cristiano. Altresì all'interno del Buddismo sono stati analizzati temi quali quello dell'impermanenza, dell'ignoranza, del risveglio, della consapevolezza, dell'in sé-non in sé e della vacuità, momenti cardine di un altro esperire la dimensione religioso-mistica.

E ciò che si intenderà fare in sintesi e a conclusione di questo lavoro è di dare forma per «tasselli» o «immagini», scomponendo l'intero percorso storico, a quella che è la premessa e l'intento, ovvero di trovare possibili affinità all'interno di diversità già o più strutturate tra il cristianesimo e il buddismo, in quel momento «alto» che di ogni religione l'esperienza mistica rappresenta ed interpreta.

Mistica come esperienza dell'Uno, ossia l'esperienza di quell'unità profonda esistente tra l'uomo e Dio come alterità.

«La rosa è senza perché: fiorisce perché fiorisce.

A se stessa non bada, che tu la guardi non chiede»¹²

Distico bellissimo che ci introduce a quello spirito «senza perché» di cui ci parla Eckhart, che come tale può essere colto solo nel momento più alto di ogni percor-

11. D. T. Suzuki, *Misticismo cristiano e buddhista*, op.cit., 57.

12. Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubico*, op.cit., 156.

corso relazionale, nonché mistico, ovvero quello del distacco, liberato dai legami psicologici.

Come dirà in uno dei suoi sermoni Eckhart: «Questo spirito deve oltrepassare ogni numero, penetrare attraverso ed oltre ogni molteplicità; allora esso viene penetrato da Dio; ma mentre egli penetra in me, io penetro in lui! Dio conduce questo spirito nel deserto e nell'unità di se stesso, dove egli è un puro Uno e scaturisce in se stesso. Questo spirito non ha un perché: se dovesse avere un perché, anche l'Unità dovrebbe avere il suo perché. Questo spirito sta in unità e libertà [...]

Nel deserto – dice Eckhart con immagine biblica – nella solitudine, nella aplosis, nell'unità di se stesso, lo spirito si fa spirito, e là lo sgorgare è di Dio in Dio. Questa immagine indica chiaramente la fine dell'alterità, così come la tipica espressione eckhartiana “senza perché”: nell'assoluto è conquistata la libertà, e non vi è più motivazione estrinseca. “Stare all'esterno come all'interno, abbracciare ed essere abbracciati, contemplare ed essere la stessa cosa contemplata, tenere ed essere tenuti – questo è il fine dove lo spirito dimora in pace, unito alla cara eternità” [...] “Conoscere Dio ed essere conosciuti da Dio, vedere Dio ed essere visti da Dio, sono una sola cosa in realtà. Mentre noi conosciamo e vediamo Dio, conosciamo e vediamo che egli ci fa conoscere e vedere”. Qui, come in molti altri passi, è chiaro che il soggetto psicologico è dissolto; non vi sono più legami da sciogliere perché non v'è più alterità, la sostanza si è fatta soggetto, lo spirito si è rivelato. »¹³

«L'uomo distaccato» di cui parla Silesius, in linea con il pensiero eckhartiano, è l'uomo che «niente ha, niente vuole, niente sa», ha rinunciato totalmente a se stesso fino a diventare vuoto e libero «come quando ancora non era » ovvero quando era presente solo nel pensiero di Dio, prima di venire al mondo come uomo con la propria identità soggettiva. Vuoto nel senso di completamente recettivo, aperto all'essere, non più ostacolato dall'egoità.

«È chiaro che questa condizione di distacco è possibile solo in rapporto all'Assoluto - estrema tensione verso Dio, e perciò allontanamento di tutto l'accidentale - anche quando, dialetticamente, si proibisce il volere e la tensione stessa in senso determinato, proprio perché, come tali, essi sono ancora elementi dell'io, del suo condizionamento, della sua psiche. Tale condizione di distacco, dunque, nella sua

13. Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, Adelphi 2007, Introduzione di Marco Vannini, 18 s.

pienezza, annulla l'io psicologico, lo conduce a una mistica “morte”, che è essenziale e imprescindibile per la nascita del vero io, dell'io spirituale. [...].

Quando il distacco ha distrutto tutto lo psicologico e i suoi oggetti, allora scompare l'io come soggetto determinato e, parallelamente, scompare anche Dio come oggetto determinato. Non è più possibile pensare ad un soggetto-anima individuale diverso (e necessariamente opposto, indipendentemente da ogni tipo di mediazione che si può inserire) da un oggetto-Dio. Nel distacco (in quel vuoto dove, come dice Eckhart, Dio non può fare a meno di entrare, come l'acqua non può, per legge naturale, fare a meno di riempire un vuoto che trova sotto di sé) l'io come psiche determinata non è più pensabile, non è più afferrabile, proprio perché priva di determinazioni; ma neppure è pensabile un Dio come oggetto determinato, frutto della soggettività e posto dal pensiero dell'uomo. Nel distacco si sperimenta un io vero, che è lo Spirito di Dio in noi, e allora non si può più pensare l'anima senza Dio, né Dio senza l'anima.»¹⁴

È assai opportuno ora citare quanto acutamente osserva Coomaraswamy quando dice: «Eckhart presenta uno straordinario parallelismo con i modi di pensiero indiani; alcuni interi passi e molte frasi si leggono come una traduzione diretta dal sanscrito... Non vogliamo con questo dire che ogni o qualsiasi elemento indiano è realmente presente negli scritti di Eckhart, tuttavia vi sono nella tradizione europea alcuni fattori orientali derivati da fonti neoplatoniche e arabe. Ma ciò che è provato dalle analogie non è l'influenza di un sistema di pensiero su di un altro, ma la coerenza della tradizione metafisica in tutto il mondo ed in tutti i tempi».¹⁵

Per cui stabilire assonanze non è piegare teorie, esperienze se pur distanti tra di loro, a degli sterili intenti comparativi, quanto invece cogliere quel fil rouge che percorre le epoche, le storie e i pensieri dell'umanità tutta, soprattutto in quel vertice in cui le differenze sembrano scolorirsi, che è appunto l'esperienza mistica.

Quel distacco, di cui Eckhart e Silesius attraverso la loro esperienza cristiana, facendo uso di espressioni quali «deserto», «quiete», «silenzio», «nulla», ci presentano come «assoluto vuoto», «nientificazione del proprio io personale», ma che nello stesso tempo e senza alcuno sforzo, significano esperienza di un totale rinnovamento ci traghettano verso la sponda del Buddismo Mahāyāna ed in particola-

14. Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubico*, op.cit., 33 s.

15. D. T. Suzuki, *Misticismo cristiano e buddhista*, op.cit., 16.

re verso il Buddismo Zen, di cui il vuoto è la dimensione che tutto comprende essendo esso stesso non contenitore ma l'identità di contenuto e contenente.

Suzuki porta avanti un confronto tra il pensiero cristiano e quello buddista sui temi già trattati, sulla base del pensiero di Eckhart, e si muove da una domanda: «Qual è, quindi, il contenuto del distacco assoluto? Esso non può essere definito come “questo o quello”, come dice Eckhart. È il puro nulla (*bloss niht*), è il punto più alto in cui Dio può operare in noi a suo piacimento.

“Il perfetto distacco è senza riguardi, senza umiltà né superbia per le creature; esso non pensa di essere superiore o inferiore; esso intende essere padrone di se stesso, senza amare e senza odiare alcuno, senza somiglianze e senza differenze, né questo né quello per ogni creatura; l'unica cosa che esso desidera essere, è essere uno e lo stesso. Perché essere questo o quello significa volere qualcosa. Colui che è questo o quello è qualcuno, ma il distacco non vuole assolutamente niente. Esso non disturba niente e nessuno”. Mentre il Buddismo pone l'accento sul vuoto di tutte le “cose composite” (*skandha*) ed è pertanto metafisico, Eckhart insiste sul significato psicologico del “puro nulla”, così che Dio può impossessarsi dell'anima senza resistenza da parte dell'individuo. Ma da un punto di vista pratico, il vuoto dell'anima, rendendolo disinteressato, non può essere mai realizzato completamente senza una comprensione ontologica della natura delle cose, cioè il nulla degli oggetti creati.»¹⁶

«Che cosa penserebbero i cristiani del “divino nucleo della pura (o assoluta) quiete” o del “semplice nucleo che è l'immobile deserto in cui non si insinua mai alcuna distinzione”? Avanzando la nozione della Divinità come “puro nulla” (*ein bloss niht*) Eckhart è in perfetto accordo con la dottrina buddhista del *sūnyatā*.

La nozione di Divinità trascende la psicologia. Eckhart ci dice di aver fatto nei suoi sermoni frequenti riferimenti ad “una luce nell'anima increata” e al fatto che “a questa luce non basta la semplice essenza silenziosa e immota dell'essere divino che non dà e non prende mai. Essa vuole conoscere di dove viene questa essenza”. Questo “dove” è il punto in cui il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non si sono ancora distinti. Per venire in contatto con questa fonte e sapere cos'è, vale a dire “vedere la mia faccia anche prima di essere nato”, devo immergermi “nell'immenso vuoto del Tao assoluto”.»¹⁷

16. D. T. Suzuki, *Misticismo cristiano e buddhista*, op.cit., 17.

17. D. T. Suzuki, *ibidem*, 20.

L'immagine contenuta nella frase «vedere la propria faccia, quella che si aveva anche prima di nascere», già presente al capitolo VII del *Zhuangzi*, antico testo del Daoismo, rimanda ai contenuti di una citazione che fa Eckhart:

«“Benedetti siano i puri di cuore che lasciano ogni cosa a Dio ora come prima di essere esistiti”. Coloro che non sanno potrebbero, a questo punto chiedere: come possiamo parlare di purezza di cuore di un uomo prima della sua stessa esistenza? Come possiamo dire di avere visto la nostra faccia prima di essere nati? Eckhart cita sant'Agostino: “Vi è nell'anima una porta celeste che immette nella natura divina, dove qualcosa si riduce a nulla”. Evidentemente noi dovremo attendere che la porta celeste si apra al nostro ripetuto e incessante bussare, essendo io “ignorante con la conoscenza, privo d'amore con l'amore, oscuro con la luce”. Tutto proviene da questa esperienza fondamentale e soltanto quando lo avremo compreso potremo realmente entrare nel regno del vuoto, dove la Divinità tiene la nostra mente discriminatoria completamente “svuotata verso il nulla”.»¹⁸

Lao-tzu, filosofo nato in Cina, presumibilmente nel IV o nel V secolo a.C., esprime con un linguaggio naturalmente poetico, tipicamente cinese, quello che più tardi il predicatore e teologo Eckhart avrebbe detto in modo più concettuale nel suo dialetto germanico, di sicuro meno poetico:

«“Dio non ha prima e non ha dopo”. “Dio non è né questo né quello”. “Dio è perfetta semplicità”. “Prima delle creature, nell'ora eterna, io ho agito davanti al Padre nella sua quiete eterna”.»¹⁹

«Il racconto che segue può non essere storico, ma ha ampiamente circolato tra i seguaci dello Zen, [...] e merita di essere preso in considerazione come illustrativo del modo in cui il maestro Zen affronta il problema del 'vuoto' o del 'nulla assoluto' o del 'quieto deserto', giacente oltre 'questo e quello' e prima del 'prima e dopo'. Storia e commenti sono tratti da un testo Zen cinese della dinastia Sung del secolo XI. [...]

Bodhidharma, primo patriarca Zen in Cina, giunse dall'India nel XII secolo e l'imperatore Wu, della dinastia Liang, lo invitò alla sua corte. L'imperatore, un buddhista buono e pio che studiava i *Sūtra* del Mahāyāna e praticava le virtù buddhiste della carità e dell'umiltà, chiese al maestro che veniva dall'India: “I *Sūtra* parlano tanto delle verità più alte e più sante, ma che cos'è, Reverendo Maestro?”.

18. D. T. Suzuki, *Misticismo cristiano e buddhista*, op.cit., 20.

19. D. T. Suzuki, *ibidem*, 21.

Bodhidharma rispose: “Un grande vuoto, nessuna santità”.

L'imperatore: “Chi sei allora tu che stai di fronte a me se non vi è nulla di santo, nulla di elevato nel grande vuoto dell'ultima verità?”. Bodhidharma: “Non lo so, Maestà”.

L'imperatore non capì il significato di questa risposta e Bodhidharma lo lasciò per cercare un ritiro nel Nord.

Se era espresso scopo di Bodhidharma, venendo in Cina, di chiarire l'insegnamento del “grande vuoto” (*sūnyatā*), perché rispose “non lo so” alla fondamentale domanda dell'imperatore? È chiaro, tuttavia, che la sua risposta non poteva essere quella di un agnostico che crede nell'inconoscibilità dell'ultima verità. L'inconoscibilità di Bodhidharma doveva essere di tipo completamente diverso. Si trattava, in realtà, di ciò che Eckhart avrebbe voluto vedere in tutti noi: “conoscenza trasformata, non ignoranza derivante da mancanza di conoscenza; è conoscendo che giungiamo a questa non-conoscenza. Allora noi conosciamo per conoscenza divina, quindi la nostra ignoranza è nobilitata e ornata dalla conoscenza sovranaturale”. Ed era proprio questa non-conoscenza che è trascendente, divina, sovranaturale, che Bodhidharma voleva far comprendere al suo imperiale amico.»²⁰

Il vuoto e il distacco, momenti propedeutici l'uno all'altro, sono temi, che come si è visto e si avrà ancora modo di constatare, sono elementi assai comuni nel panorama delle mistiche, ma nella mistica cristiana e in quella buddista intrinsecamente vengono individuati come momenti topici se non addirittura strutturanti e identificanti con le stesse, se pur con un andamento all'apparenza abbastanza diverso. Se nella prima stanno a significare il raggiungimento di una ricerca passata per la pienezza della vita svuotantesi per accoglierne altra, nella seconda, ovvero nel Buddismo stanno a significare la manifestazione dell'essere nel suo essere e manifestarsi. Essere come essenza che è il vuoto, manifestazione come fenomenologia, che è la vacuità.

Non è inopportuno precisare che se il concetto di vacuità nella visione spirituale, di sicuro vuole significare lo svuotamento di un io troppo pieno, troppo carico, ingombrante, nell'insegnamento Zen del Buddismo, vacuità non sta a significare un estremo da dover raggiungere, una direzione obbligata verso l'annichi-

20. D. T. Suzuki, *Misticismo cristiano e buddhista*, op.cit., 22.

limento e l'eliminazione drastica dell'io, essa indica una condizione del tutto diversa dal valore etimologico con cui nella norma la si concepisce. Proprio perché la nostra mente costruita su paradigmi occidentali, copre, vela con la sua immaginazione la vacuità e si è portati a ritenerla come qualche cosa di vuoto, privo di contenuto. Lo stesso Buddha, nel famoso discorso silenzioso in cui mostrò il fiore al venerabile Mahakasyapa, mostrò apertamente il significato della vacuità, ma nessuno riuscì a comprendere né il gesto né il significato di esso, salvo appunto il solo Mahakasyapa che mostrò la sua comprensione con un sorriso.

Se in quella occasione fu così difficile, per i più prossimi discepoli del Buddha, comprendere istantaneamente la Vacuità, è facile comprendere quanto possa essere ora oscuro, alle menti di uomini e donne del ventunesimo secolo, condizionate da modelli tecnologici e materialistici, che la vacuità stia lì soltanto per dimostrare la natura della realtà che ci circonda, sempre in ogni istante ed in ogni condizione. Quella stessa realtà che ininterrottamente viviamo e che, da sempre, vediamo ed ascoltiamo nella nostra vita di tutti i giorni.

Nella mistica cristiana il vuoto è qualche cosa da sopportare. «Accettare un vuoto in se stessi è cosa sovranaturale. Dove trovar l'energia per un atto che non ha contropartita? L'energia deve venire da un altro luogo. E, tuttavia, ci vuole dapprima come uno strappo, qualcosa di disperato; bisogna, anzitutto, che quel vuoto si produca. Vuoto: notte oscura.»²¹

E', come fa notare ancora la Weil, la conseguenza di uno strappo che sola la grazia di Dio potrà colmare, perché «Come un gas, l'anima tende ad occupare la totalità dello spazio che le è accordato. Un gas che se si restringesse e lasciasse un vuoto sarebbe contrario alla legge della entropia. Non succede così col Dio dei cristiani. [...] La grazia colma, ma può entrare soltanto là dove c'è un vuoto a riceverla; e, quel vuoto, è essa a farlo.»²²

Il vuoto e la ricerca di esso diventano, in ambito cristiano, il raggiungimento di una ricerca faticosa che lacera e che può passare per la morte dell'io in quanto entità distinta, lo svuotamento passa per il suo annichilimento, per poi essere colmato o obliarsi nella divinità. Tanto da spingere la Weil ad affermare che «è necessario farsi una rappresentazione del mondo in cui ci sia del vuoto, perché il mondo abbia bisogno

21. Simone Weil, *L'ombra e la grazia*, ed. Bompiani, 2000, 26.

22. Simone Weil, *ibidem*, 24.

di Dio. Ciò suppone il male.

Amare la verità significa sopportare il vuoto; e quindi accettare la morte. La verità sta dalla parte della morte.»²³

Sopportare il vuoto come una sorta di vertigine rimanda a quel «senza su cui nulla appoggiarsi» di cui si è scritto parlando del Bodhisattva che è un po' il «tipo» del buddismo Mahāyāna. Ma in questo caso si può vedere che il vuoto non è una dimensione esistenziale da produrre o quanto meno ottenere operando una sorta di dilatazione del pieno fino a crearvi «quel vuoto» a sua volta pronto ad essere colmato, bensì un vuoto come realtà in attesa di essere liberata dall'illusione del pieno.

«Il mondo fenomenico è un sistema di relazioni tra elementi privi di esistenza propria: un fenomeno, considerato in se stesso, è vuoto, nel senso di non poggiare su alcunché di sostanziale come fondamento. Tenuto conto, poi, del fatto che tale caratteristica è comune a qualunque genere di fenomeno, si perviene alla conclusione che tutto ciò che si manifesta, a livello empirico, è vuoto di natura propria, in quanto le sue caratteristiche dipendono da cause e condizioni specifiche e queste ultime rimandano ad altri fatti. Nessun evento, nessun oggetto, nessuna forma di esistenza dunque sussiste di per sé: ogni cosa rimanda a tutto il resto.[...] Nella dottrina della Vacuità non ci sono sostanze, né finite, né infinite. Il vuoto è il fondamento di questo sistema di relazioni che comunemente denominiamo mondo. Se poi si volesse definire concettualmente la Vacuità, la ragione cozzerebbe contro le barriere del paradosso logico: definire significa marcare i limiti di qualcosa in relazione ad altro, ma il vuoto sfugge a questa istanza.»²⁴

«Com'è noto la conoscenza buddista, quella parte che possiamo definire gnosi, si fonda sulla consapevolezza dell'impermanenza e del vuoto di ogni fenomeno, ovvero la visione dell'assenza di vita propria e autonoma di ogni ente. La pratica del buddismo [...], consiste nel vivere concretamente questa consapevolezza lasciando che ogni ente, ogni fenomeno, non afferrato e non trattenuto, compia la sua parabola nel vuoto e poi scompaia; questa è l'origine dell'atteggiamento detto "non afferrare" [...] e il non attaccamento ai beni terreni – vissuto anche come dono di sé – nella vita quotidiana.»²⁵

23. Simone Weil, *L'ombra e la grazia*, ed. Bompiani, 2000, 26.

24. Renato Emanuele, *Il silenzio del Buddha*, Magnanelli 2002, 60.

25. Mauricio.Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, Marietti 2009, 142.

Interessante può essere vedere quale ruolo, e le sue possibili diversità, gioca la sofferenza nel pervenire e restare nel distacco.

«Sarebbe grave errore immaginare che il buddismo e il cristianesimo offrano solo varie spiegazioni della sofferenza, o peggio, giustificazioni e mistificazioni costruite su tale fatto ineluttabile. Al contrario, entrambi dimostrano che la sofferenza rimane inesplicabile soprattutto per l'uomo che cerca di spiegarla allo scopo di evaderla, o che la considera già di per sé un'evasione. La sofferenza non costituisce un "problema" nel senso di qualcosa che si possa evitare e dominare. La sofferenza, come la vedono sia il cristianesimo sia il buddismo, ognuno a suo modo, fa parte della nostra ego-identità, della nostra esistenza empirica, e la sola cosa da fare nei suoi confronti è di tuffarsi nella contraddizione e confusione allo scopo di venire trasformati da quello che lo zen chiama la "grande morte" e il cristianesimo "morire e risorgere con Cristo" ».²⁶

La sofferenza inevitabile condizione che costeggia ogni esistenza, è realtà che viene guardata e fronteggiata in modi spesso diversi in ambito cristiano rispetto a quello buddista. Naturalmente in entrambi è vissuto come un'incombente realtà esperienziale per cui l'impegno è rivolto alla liberazione da essa. Ma spesso è nei modi che sorgono le differenze. Nel Cristianesimo la sofferenza nasce dall'attaccamento, ma la soluzione non è tanto individuata nella liberazione da quanto ci tiene avvolti nel desiderio, ma dal ritenere che solo il dolore potrà essere in realtà quel momento che diventa veicolo per essere condotti e frantumati davanti alla presenza della divinità. Perché maggiore sarà il dolore, maggiore sarà la consapevolezza della propria finitudine, maggiore potrà essere la consolazione. La Weil afferma che «Per raggiungere il distacco totale, non basta l'infelicità. È necessaria una infelicità senza consolazione. Bisogna non avere consolazione. Nessuna consolazione rappresentabile. Scende allora la consolazione ineffabile.»²⁷

Mentre nel Buddismo compreso che è l'attaccamento a procurare dolore, la via intrapresa è quella della liberazione da tale attaccamento, convinti che il dolore non è un invito verso qualcosa da cui attingere risposte. In quanto il dolore è solo frutto di una illusione, liberati dall'attaccamento si è già nella risposta liberatrice, la consapevolezza che nulla meriti una sofferenza senza perché se non quella dell'illuso-

26. Thomas Merton, *Lo zen e gli uccelli rapaci*, Garzanti 1999, 14.

27. Simone Weil, *L'ombra e la grazia*, op.cit., 27.

rietà.

Giungere là dove neppure vi è più il desiderio della risposta, perché comunque vorrebbe significare lo scambio di una condizione al posto di un'altra:

«L'estinzione del desiderio (buddismo) – o il distacco –o l'amor fati – o il desiderio del bene assoluto, è sempre la stessa cosa: svuotare di ogni contenuto il desiderio, la finalità, desiderare a vuoto, desiderare senza nessuna aspirazione.

Distaccare il nostro desiderio da tutti i beni e attendere. L'esperienza prova che questa attesa è esaudita. Si raggiunge allora il bene assoluto.»²⁸

E' evidente, anche in questo caso come i «percorsi» se pur simili hanno una direzionalità diversa in quanto il vuoto di cui parla la Weil è contenitore che attende di essere colmato: «In ogni cosa, oltre l'oggetto particolare, qualunque esso sia, volere a vuoto, volere il vuoto. Perché è un vuoto, per noi, quel bene che non possiamo né rappresentarci né definire. Ma quel vuoto è più pieno di tutti i pieni.

Se si giunge là, si è in salvo; perché Iddio colma il vuoto.»²⁹

Ma nel buddismo la sofferenza non è propedeutica a nulla in quanto il distacco è inteso non come strappo, quindi portatore di dolore/sofferenza, bensì come consapevolezza dell'impermanenza di ogni cosa. Il distacco buddista è nell'approccio al desiderio, ma non in quanto desiderare sia in sé errato, in questo caso è importante comprendere che cosa è un desiderio nella sua natura. Il desiderio è qualcosa che è proiettato nel futuro. E' sempre qualcosa che non può essere qui e ora. Per i buddisti il passato ed il futuro non hanno molta importanza. Per loro esiste un unico tempo: un continuo, infinito presente. E' l'unico tempo in cui si può vivere. Non è possibile vivere nel passato e nemmeno nel futuro. Solo nel presente si possono prendere decisioni e compiere azioni. Lo spostamento della mente nel futuro, toglie spazio al presente, e se toglie spazio al presente e solo nel presente si può vivere, sta togliendo spazio alla nostra vita. Il desiderio, in quanto futuro, toglie spazio alla vita.

«L'attaccamento fabbrica illusioni; e chiunque vuole il reale dev'essere distaccato. [...] L'attaccamento non è altro che l'insufficienza nel sentimento della realtà. Si è legati al possesso di una cosa perché si crede che, se si cessa di possederla, quella non esista più.»³⁰

28. Simone Weil, *L'ombra e la grazia*, op.cit., 27.

29. Simone Weil, *ibidem*, 29.

30. Simone Weil, *ibidem*, 31.

«Il vuoto zen non è il vuoto del nulla, ma il vuoto della pienezza nella quale “non c'è guadagno, né perdita, né aumento, né diminuzione”, nella quale si realizza l'equazione zero = infinito. La Divinità non è altro che questa equazione. In altre parole, quando Dio creatore uscì dalla Divinità non la lasciò dietro di sé. Egli ha la Divinità con sé per tutto il tempo in cui è impegnato nell'opera della creazione. La creazione è continua, procede fino alla fine del tempo, che in realtà non ha fine e quindi non ha principio. Perché la creazione nasce dall'inesauribile nulla.

Il paradiso non è mai stato perduto e quindi non sarà mai riguadagnato. Come dice lo staretz Zosima, secondo padre Merton, basta desiderarlo, cioè esserne conscio, e il paradiso è subito davanti a me, e l'esperienza è il fondamento sul quale è costruito il regno dei cieli. L'escatologia è irrealizzabile e tuttavia si realizza in ogni istante della nostra vita. La vediamo sempre davanti a noi mentre in realtà noi siamo sempre in lei. Questa è l'illusione alla quale noi siamo soggetti come esseri nel tempo o meglio “in divenire” nel tempo. L'illusione scompare proprio nel momento in cui sperimentiamo tutto questo. È il Grande Mistero, intellettualmente parlando. In termini cristiani, è la Sapienza divina. Lo strano, però, è questo : quando lo sperimentiamo non abbiamo più domande da fare, lo accettiamo, lo viviamo. Teologi, dialettici e esistenzialisti possono continuare a discutere l'argomento, ma la gente comune, che comprende tutti noi profani, vive “il mistero”. A un maestro zen fu rivolta un giorno la domanda :

“Che cos'è il Tao?”

(Per Tao noi intendiamo l'ultima verità o realtà.)

“È la nostra mente d'ogni giorno,” rispose il maestro.

“Che cos'è la nostra mente d'ogni giorno?”

“Quando sei stanco, tu dormi; quando hai fame, mangi.”»³¹

Cercando di stigmatizzare le peculiarità del vuoto nei rispettivi ambiti, cristiano e buddista, penso che si possa affermare con la Stein che «In ogni caso credo che una via sicura sia quella di diventare un “vaso vuoto” per la grazia divina».³²

E del buddismo «... questa piccola dotazione che consiste nella consapevolezza

31. Thomas Merton, *Lo zen e gli uccelli rapaci*, op.cit.136.

32. Edith Stein, *La mistica della croce – scritti spirituali sul senso della vita*, a cura di Waltraud Herbstrith, Città nuova 2007, 29.

che la modalità dell'esistere è il vuoto».³³

La luce, l'illuminazione, la bodhi, è l'elemento che trasversalmente percorre forse tutte le religioni costituendone parte rilevante. Forse non è azzardato affermare che nel Cristianesimo come nel Buddismo arrivi ad esserne principio fondativo, sia come momento iniziatico che come momento mistico. La luce in cui ogni determinazione si annulla, la luce che abita le notti dei mistici a contrasto delle tenebre.

La luce, l'illuminazione, il risveglio, momenti tipici dell'esperienza mistica, là dove il frutto delle proprie conoscenze, del proprio comprendere perdono non solo i contorni ma ogni validità in quanto il visto, il rivelato è come se irrompessero entro i limiti del finito per dilatarlo a dimensioni altre. Partendo dall'episodio della folgorazione di Paolo di Tarso sulla via di Damasco possiamo assistere all'apparente contraddizione tra la luce, l'illuminazione della chiamata, e le tenebre nei quali i suoi occhi calarono. Buio e luce in un gioco di possibilità... in quanto la luce è comunque e sempre disvelamento della «luce» che già esiste passando per qualsiasi dottrina o religione che si voglia.

Nel Buddismo il simbolo dell'illuminazione è il fiore di loto, fiore che non nasce sulla cima di una montagna ma nelle acque fangose delle paludi dove apre i suoi petali meravigliosi. E' la grande saggezza interiore, dello spirito, della coscienza.

Si è già visto, presentando la figura del Buddha attraverso brevi cenni storici, come il suo «peregrinare» alla ricerca della comprensione dell'esistere comporti il buio prima della luce. Dopo aver dormito, metafora dell'oscurità come impossibilità di vedere con piena consapevolezza, «destandosi» il Buddha raggiunge l'illuminazione.

Nello Zen la vera luce non è fatta di splendore. Proprio come afferma Eckhart «Il padre eterno brilla nell'interiorità profonda e nera». Non si può catturare l'illuminazione. La notte è luce e la notte brilla più dello splendore del sole. Anche in questo caso si ripropone il gioco della luce e dell'oscurità affinché sia la luce a vincere.

Anche in questo caso sarà utile comprendere, come dire, le diverse modalità e i diversi momenti della luce/illuminazione. Nel cristianesimo, la ricerca della luce è

33. Mauricio.Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit., 35 s.

sempre comunque orientata su qualche cosa che risiede fuori, oltre, ovvero laddove è la fonte della luce stessa, per cui le tenebre stanno a rappresentare il percorso, il tunnel buio che può condurre alla luce che vi sta oltre. Mentre nel Buddismo e nello Zen, la luce è lì nella cosa stessa. Non vi sono, restando nella metafora, luoghi da raggiungere, volti da guardare, dimensioni da sublimare... ma è lì sotto gli occhi di chi guarda e in questo caso è esperienza esclusivamente personale nel senso di individuale.

«E nell'illuminazione zen la scoperta della “faccia originale di prima della nascita” non è la scoperta di vedere Buddha, ma di essere Buddha, e che Buddha non è quello che le immagini nel tempio ci avevano fatto credere: perché non c'è più nessuna immagine, e conseguentemente nulla da vedere, nessuno che vede, e un vuoto nel quale nessuna immagine è concepibile. “Il vero vedere”, disse Shan Hui, “è quando non c'è nulla da vedere.”»³⁴

Commentando un passo del Vangelo di Giovanni «Io come luce sono venuto nel mondo, perché chiunque crede in me non rimanga nelle tenebre.», il Dalai Lama ravvisa il ricorrere della luce nel vissuto religioso: «Anche qui troviamo la metafora della luce, un'immagine comune a tutte le principali tradizioni religiose. Nella cultura buddhista, la luce si associa in particolare con la saggezza e la conoscenza; l'oscurità è associata all'ignoranza e alla conoscenza errata.»³⁵

Commentando lo stesso passo il Dalai Lama fa osservare come ci sia un riferimento alla luce che scaccia l'oscurità, seguito immediatamente da un riferimento alla salvezza, per cui nel collegare le due idee, luce e oscurità, giunge ad affermare che le tenebre derivano dall'ignoranza e che possono essere dissipate. Gesù, continua il Dalai Lama «descrive se stesso come luce che viene nel mondo per scacciare l'oscurità», ragion per cui la fede in Gesù, non tanto sulla base di convincimenti dogmatici, è quella che conduce ad un rapporto personale con lui e con la qualità della realtà con cui Gesù stesso era in relazione. Ed è in questo «respirare» la portata del Cristo Gesù che avviene il processo d'illuminazione che scaccia dall'intimo dell'uomo l'oscurità dell'ignoranza, radice di ogni male o illusione.

«Tutto quel che è senza valore fugge la luce. Quaggiù, ci si può nascondere

34. Thomas Merton, *Lo zen e gli uccelli rapaci*, op.cit., 15.

35. A cura di Robert Kiely, *Dalai Lama Incontro con Gesù Una lettura buddhista del Vangelo*, op.cit.,100.

nella carne. Al momento della morte non lo si può più. Si è consegnati nudi alla luce»³⁶

Come si può vedere nell'opera di Mamić «l'uomo sangiovanneo è colui che cammina, che va verso la méta dell'unione, ed è per questo che in tale buio deve entrare la dimensione della fede; essa, con la sua luce supplirà all'oscurità della “propria luce” dell'uomo, e quindi diventa il sentiero verso la méta. Questo coesistere del buio e della luce viene chiamato giustamente la “notte” e indica il suo più vero significato»³⁷

L'esperienza del Satori (Prajñā), secondo Mamić rientra nella dimensione inconscia per cui non si può operare nessuna azione volitiva volta all'ottenimento di essa non si può guidare né raggiungere. Non troppo dissimile in ambito cristiano si può vedere come la «luce» addirittura irrompa offuscando le funzioni intellettive «Quando Sua Maestà vuole che l'intelletto cessi di operare, lo occupa in altro modo e gli dà una luce di conoscenza così superiore a quella che noi possiamo raggiungere, da farlo restare assorto; e allora, senza saper come, esso ne trae molto miglior insegnamento che non a causa di tutte le nostre diligenze per sospenderne l'attività, le quali non servirebbero se non a nuocerli»³⁸

Riprendendo Mamić «L'atteggiamento giusto è “guardare e aspettare”. Essa non comporta alcuna novità sul piano logico della conoscenza, e si definisce come una visione unitaria di tutto l'esistente, un pensiero improvviso che abbraccia tutti i tempi, in cui l'unità dell'io con il “tutto” della natura viene vissuta in un attimo di intuizione metafisica. [...] L'Illuminazione si “raggiunge” dopo il superamento delle “dualità” (negazione/affermazione) della realtà visibile o concettuale. Essa avviene nel “Vuoto”, ed è di natura “intuitiva” (istantanea-improvvisa), anche se richiede la purificazione totale.»³⁹

«...tutto è reale, in quanto tutto ciò che si vede, sente, ode, palpita e vive è l'essere; d'altra parte, tutto è finito, in quanto ogni forma di esistere è solo apparenza irreali. Il reale non esiste al di fuori di ciò che è visibile, e perciò solo questo è l'essere. Ma nello stesso tempo proprio questo “reale” impedisce di percepire chiara-

36. Simone Weil, *L'ombra e la grazia*, op.cit., 105.

37. Jakov Mamić, *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*, op.cit., 48.

38. Teresa D'Avila, *Il castello interiore*, Paoline Editoriale Libri 1994, 25.

39. Jakov Mamić, *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*, op.cit., 162.

mente che tutto è invisibile, totalità dell'essere. »⁴⁰

E l'illuminazione è una esperienza totale, non ha mediazioni, non deve passare attraverso le notti buie del panorama cristiano. Non si può comprendere lo Zen senza comprendere il ruolo dell'illuminazione, in quanto lo Zen stesso «abilita» il pensiero a vedere le cose per come sono. Si può così affermare che l'illuminazione deve essere esperita per essere capita.

Maestro dello Zen-buddismo, il professor Suzuki prima di tutto «afferma che la “satori” non significa la “visione di Dio” - (“Gott-schauen”) – “come egli è” - ciò che accade presso i mistici cristiani. Questo sarebbe, secondo Suzuki, una autodeterminazione (Selbstbegrenzung), poiché colui che “possiede” Dio deve escludere ciò che “non-è-Dio”. La spiegazione di questa “autodeterminazione” la troviamo nella natura stessa dello Zen che ha bisogno di “assoluta libertà, anche da Dio”, mentre il Dio dei Mistici cristiani è il Dio-personale, ben determinato.»⁴¹

Volgendosi al termine questo sguardo gettato su luce, illuminazione e risveglio potrà essere interessante seguire le tracce di due studiosi, quali Merton e Suzuki, del cristianesimo e del buddismo zen e di un loro possibile confronto.

I concetti fondamentali del buddismo, sull'ignoranza, la liberazione e l'illuminazione, sono veramente una rinnegazione della vita, o rappresentano invece lo stesso tipo di liberazione affermando la vita che troviamo nella buona novella della redenzione, nel dono dello Spirito e nella nuova nascita?

«Lo zen non si interessa di Dio come fa il cristianesimo, benché si possano scoprire sottili analogie tra l'esperienza zen del Vuoto (sunyata) e l'esperienza di Dio nell'“ignoranza” del misticismo apofatico. Tuttavia non può essere giudicato propriamente una dottrina, perché, pur contenendo implicitamente degli elementi dottrinali, questi sono del tutto secondari all'inesprimibile esperienza zen.

Veramente non possiamo capire lo zen cinese se non comprendiamo l'implicita metafisica buddista che esso per così dire esprime. Ma la metafisica buddista è per se stessa tutt'altro che dottrinale nel nostro elaborato senso filosofico e teologico; la filosofia buddista è un'interpretazione dell'ordinaria esperienza umana, che però non è rivelata da Dio né scoperta nell'accesso dell'ispirazione né vista in una luce mistica. Fondamentalmente la metafisica buddista è una semplicissima e naturale elaborazione

40. Jakov Mamić, *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*, op.cit., 121.

41. Jakov Mamić, *ibidem*, 127.

delle implicazioni dell'esperienza dell'illuminazione propria di Buddha. Il buddismo non cerca di capire l'illuminazione di Buddha o di “credere” in essa come soluzione a tutti i problemi umani, ma cerca una partecipazione esistenziale e empirica in questa esperienza dell'illuminazione. È comprensibile che si può raggiungere l'“illuminazione” senza avere nessuna conoscenza di implicazioni discorsive filosofiche. Queste implicazioni non hanno alcuna relazione teologica e indicano solo l'ordinaria condizione naturale dell'uomo.»⁴²

Scrive Suzuki nella sua opera *Misticismo cristiano e buddhista* «mi convinco sempre più fermamente che le esperienze cristiane, dopo tutto, non sono diverse da quelle buddhiste e che tutto ciò che ci divide e ci porta ad una disastrosa dispersione di energia è solo la terminologia. Dobbiamo tuttavia valutare con cura l'argomento e vedere se c'è veramente qualcosa che ci aliena l'un l'altro e se esista una base per la nostra edificazione spirituale e per il progresso di una cultura mondiale.

“Quando Dio fece l'uomo, fece dell'anima il suo stesso attivo, eterno capolavoro. Fu un lavoro così grande che non avrebbe potuto essere che l'anima, e l'anima non avrebbe potuto essere che opera di Dio. La natura di Dio, il suo essere e la Divinità dipendono tutti dalla sua azione sull'anima. Benedetto, benedetto sia Dio che opera sull'anima e che ama la sua opera. Quest'opera è amore e amore è Dio. Dio ama se stesso e la propria natura, essere e divinità; e nell'amore che ha per sé ama tutte le creature, non come tali, ma come Dio. Dio d'amore, giunge a contenere il proprio amore per il mondo intero”.

All'affermazione di Eckhart circa l'auto-amore di Dio che “contiene il proprio amore per il mondo intero” corrisponde in un certo senso all'idea buddhista della illuminazione universale. Quando Buddha raggiunse l'illuminazione, si dice, percepì che tutti gli esseri, coscienti e non coscienti, erano già essi stessi nella illuminazione. L'idea della illuminazione può far apparire il Buddhismo sotto certi aspetti più impersonale e metafisico del Cristianesimo; esso pertanto può essere considerato più scientifico e razionale del Cristianesimo, appesantito da ogni sorta di parafernali mitologici. Il movimento che va rilevandosi attualmente tra i cristiani tende a spogliare la religione da questa inutile appendice storica. È difficile prevedere quando ci riuscirà; comunque, in ogni religione esistono elementi che possono essere definiti

42. Thomas Merton, *Lo zen e gli uccelli rapaci*, op.cit., 43 s.

irrazionali, e sono generalmente connessi con l'ardente desiderio d'amore che hanno gli uomini.»⁴³

Tuttavia sarà solo nel momento mistico come esperienza “ordinaria” e non solo “straordinaria” che sarà possibile sfrondare le religioni dalle pastoie delle diversità vissute come antagonismo e in senso discriminatorio comprendendo che, «la fede sincera, è vuota, attraversata dal dubbio che porta a scartare qualsiasi idolo che sia stato proposto da altri o nel quale ci siamo imbattuti da soli»⁴⁴

Si può dire che al vertice di ogni esperienza religiosa, si ponga l'illuminazione mistica ovvero la presenza diretta di Dio o comunque di quella luce che senza ombre pervade fugando ogni distinzione. A quel punto le caratteristiche delle diverse religioni si incontrano nella conoscenza immediata dell'alterità annullata nel momento stesso del verificarsi di tale incontro. Nel tentativo di dare un'immagine a quanto asserito, potrebbe essere interessante, ricorrere a ciò che dice Merton riguardo all'uomo di fede secondo San Giovanni della Croce, spostando però i termini di paragone, ovvero dall'uomo alla mistica.

«San Giovanni della Croce paragona l'uomo a una finestra attraverso la quale splende la luce di Dio. Se il vetro è netto da ogni impurità, è perfettamente trasparente, non lo vediamo: è “vuoto” e non si vede altro che la luce. Ma se l'uomo porta in sé le macchie dell'egotismo spirituale e della preoccupazione per il suo io esteriore e illusorio, perfino nelle “cose buone”, allora il vetro della finestra si vede bene a causa delle impurità che ci sono. Quindi se l'uomo si libera delle macchie e della polvere prodotte in lui dalla sua fissazione su ciò che è buono e cattivo con riferimento a se stesso, sarà trasformato in Dio e sarà “uno con Dio” ».⁴⁵

Sempre Merton stando allo Zen scrive:

«Quanto allo zen, esso spinge le contraddizioni al limite estremo dove si deve scegliere tra follia e innocenza. E lo zen suggerisce che noi probabilmente stiamo andando verso l'una o l'altra in scala cosmica. Andiamo verso di esse perché, in un modo o nell'altro, pazzi o innocenti, già ci siamo. Sarebbe bene aprire gli occhi e guardare»⁴⁶

43. D. T. Suzuki, *Misticismo cristiano e buddhista*, op.cit., 12 s.

44. Mauricio.Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit., 162.

45. ThomasMerton, *Lo zen e gli uccelli rapaci*, op.cit., 122.

46. ThomasMerton, *ibidem*, 143

Così il momento mistico con quel suo «spingere le contraddizioni al limite estremo», le supera in quell'incontro «faccia a faccia», cui si è già fatto riferimento mettendo a confronto le diverse espressioni religiose, un incontro che sta oltre ogni limite, che sta oltre il dato dicibile.

«La dottrina buddhista dell'illuminazione non è, dopo tutto, quel freddo sistema metafisico che alcuni credono. Anche l'amore entra a far parte dell'esperienza della illuminazione come una delle sue costituenti; se fosse altrimenti essa non potrebbe abbracciare la totalità dell'esistenza. Illuminazione non significa allontanarsi dal mondo, sedere a braccia conserte sulla cima del monte e guardare con calma in basso verso una dilaniata massa umana. Vi sono in essa più lacrime di quanto noi non si immagini.

“Tu non lo conoscerai (Dio) senza immagine, senza semblante e senza mezzi. 'Ma per me conoscere Dio, senza nulla in mezzo, significa essere nulla se non Lui e Lui nulla senza di me'. Io dico, Dio deve essere veramente me ed io veramente Dio, così completamente uno che questo lui e questo io siano un 'è' operanti in questa essenza ed un'unica opera, eternamente; ma fin quando questo lui e questo io, cioè Dio e l'anima, non saranno un solo qui ed un solo ora, io non potrò operare con lui né con Lui essere uno.”⁴⁷

In conclusione, significativa appare una citazione di Thomas Merton, che ha detto: «Al centro del nostro essere c'è un luogo di luce pura, un luogo incontaminato dal peccato o dall'illusione».⁴⁸

Si vuol ora sottolineare la centralità, sia in ambito cristiano sia in ambito buddista di un altro tema, quello del distacco dalla volontà personale, e che si contraddistingue per la sua essenzialità nella mistica. Distacco che decreta la fine della dipendenza dal soggetto psicologico e proclama la conquista di spazi di libertà e di apertura.

«Nel completo distacco niente fa più da ostacolo a questa spontanea, naturale, gioiosa disponibilità: non gli interessi, non le ideologie – materiale che si è lasciato dietro le spalle come accidentale, inessenziale. ‘Senza perché’, come la rosa degli splendidi distici silesiani, che “fiorisce perché fiorisce, a sé non bada, che tu la guardi

47. D. T. Suzuki, *Misticismo cristiano e buddhista*, op.cit., 13 s.

48. A cura di Robert Kiely, *Dalai Lama Incontro con Gesù Una lettura buddhista del Vangelo*, op.cit.,123.

non chiede”, l'uomo del distacco trova in ogni istante moventi di azione. Piccola o grande che sia, secondo quel che le circostanze permettono a ciascuno, l'azione ha così sempre la stessa qualità: muta il ‘che cosa’, ma non il ‘come’, ed è perciò dello stesso valore, sia che si governi uno Stato, sia che si accudisca un bimbo.»⁴⁹

Ecco come quella rosa che fiorisce perché fiorisce senza chiedersi perché, che non ci dice di una pochezza di qualità, ma proprio l'immagine, quella della rosa, di una bellezza compiuta di per sé, oltre gli intenti e le finalità. Ed è nel completo distacco, che nulla fa più da ostacolo. Il diventare quel nulla di cui Silesius dice nei suoi distici:

«Si ama anche senza conoscere

Amo una cosa sola e cosa sia non so;
E per questo l'ho scelta, perché non la so.

Il non potere che può

Chi nulla brama, né ha, né sa, nulla ama e vuole,
Ancor sempre molto ha, molto sa, molto brama e vuole.»⁵⁰

E chi nulla brama pur sempre molto avrà, colui che come ci dice la Stein, sarà capace di «tutto possedere» ritrovandosi, là dove l'io e Tu sono già esperienza esperita. «Il centro dell'anima è il punto da cui si fa sentire la voce della coscienza, è il luogo della libera decisione personale. Proprio per questo e poiché nell'unione piena d'amore con Dio è necessaria la libera donazione personale, il luogo della libera decisione deve essere al tempo stesso il punto della libera unione con Dio. Partendo da questa considerazione, diviene anche comprensibile perché il dono della volontà a Dio fu considerato da Teresa d'Avila essenziale nell'unione mistica: il dono della nostra volontà è ciò che Dio esige da tutti noi ed è ciò che possiamo dargli. È la misura della nostra santità. È al tempo stesso la condizione dell'unione mistica, che non è in nostro potere, ma un dono gratuito di Dio. Perciò si dà anche la possibilità di vivere a partire dal centro dell'anima, di forgiare se stessi e la propria vita, anche senza avere doti mistiche.»⁵¹

49. M. Vannini. *Introduzione alla Mistica*, Morcelliana 2000, 21.

50. Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubico*, op.cit., 115.

51. Edith Stein, *La mistica della croce – scritti spirituali sul senso della vita*, op.cit., 54.

«Se nell'intimo del nostro cuore sapremo costruire una cella ben protetta in cui ritirarci il più spesso possibile, non ci mancherà mai niente dovunque ci troveremo»⁵²

Non meno come «Pascal nei suoi Pensieri ha scritto: “Ho scoperto che tutta l'infelicità umana deriva da una sola causa, quella cioè di non saper restarsene quieti in una stanza”. Questo è perfettamente in linea con la direzione indicata dal buddismo Zen. Però è solo l'inizio: il percorso sulla via dello Zen inizia quando concretamente mettiamo in pratica questo principio.

Possiamo dire che lo Zen ci insegna come starcene quieti in una stanza.»⁵³

Dopo aver espresso alcuni pensieri sul tutto perdere per il tutto avere intenderei posare lo sguardo su due esperienze/realità poste in contesti diversi tra di loro ma aventi in sé aspetti molto simili: l'Esicasmò con «la preghiera del cuore», in ambito Cristiano Ortodosso e lo Zazen in ambito Buddista Zen.

Un interessante studio sulla dottrina e la pratica ascetica dell'Esicasmò è stato condotto dal prof. Marco Toti nell'opera *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*. Altrettanto interessante a titolo esemplificativo sono alcune pagine di letteratura tratte dal libro *Racconti di un pellegrino russo* di autore anonimo.

«L'esicasmò, dice l'autore, si configura come una dottrina e una pratica dal carattere iniziatico, costituendo “il ‘nocciolo’ del Cristianesimo, in quanto disciplina che nasce, nei suoi elementi fondamentali, con il Vangelo, ed il cui fine è la *théiosis*, partecipazione alle ‘manifestazioni operative’ (greco *enérgiai*) della divinità da parte di tutto l'uomo (alla stessa preghiera del cuore prendono parte corpo, anima e spirito)” [...] Come ogni tradizione interiore ed iniziatica mantenutasi ortodossa, l'esicasmò comporta secondo M. Toti una trasmissione, una dottrina e un metodo operativo, aspetti tutti necessari affinché il fine supremo, la *théiosis*, intesa come divinizzazione interiore dell'uomo, possa essere realizzata. Essa “costituisce il fine ultimo dell'*iter* esicasta nel senso di una *metoché* (‘partecipazione’; cfr. *2Pt* 1,4) della persona umana integrale alla vita divina increata... in una tale prospettiva si può ben parlare di unione (“essere nell'Assoluto”, nel senso di prendere stabilmente dimora in esso), per cui l'uomo è fatto “preghiera vivente” (secondo la parola “non siete infatti voi a parlare, ma è lo Spirito del Padre vostro che parla in voi” (*Mt* 10,20).

52. Edith Stein, *La mistica della croce – scritti spirituali sul senso della vita*, op.cit., 29.

53. Mauricio Y. Marassi, *E se un Dio non ci venisse a salvare? Il budismo Zen in sei conversazioni*, Ed.Marietti, 2003, 26.

La trasmissione comporta sempre la presenza di un maestro (in russo *starec*) che ha il compito di trasmettere l'insegnamento e di iniziare e guidare il monaco esicasta nella pratica dei riti »⁵⁴

L'Esicasmo è una pratica adottata anche fuori dal contesto monastico, come ci dimostra il personaggio dell'opera *Racconti di un pellegrino russo*.

«La dottrina dell'esicasmo è naturalmente pienamente cristiana, ossia dipendente dalla forma della Rivelazione cristiana, esprimendosi attraverso i dogmi di questa tradizione, di cui costituisce un compendio sintetico e non un'alternativa. Ma il fatto che sia cristiana nella forma teologica, non le impedisce di essere universale e metafisica nell'essenza, come ogni altra dottrina iniziatica tradizionale, ciò che esige il superamento del piano letterale dei dogmi dei quali il monaco esicasta aspira a cogliere la fonte, senza accontentarsi della loro enunciazione esteriore, ma mirando alla contemplazione *tramite lo Spirito e non tramite la ragione*: “La spiritualità orientale si fonda *in toto* su un'antropologia tricotomica (corpo, anima, spirito: cfr. *Mc* 12,30; *ITs* 5,23), che trova nel terzo elemento [lo spirito, n.d.r.] la risoluzione del conflitto tra i primi due” (p. 9).

D'altra parte, lo stesso nome di esicasmo assunto e mantenuto da questa dottrina contiene un indizio della sua universalità: Dio stesso, fine dell'ascesi esicasta, è infatti il Principio Unico e Assoluto di tutto, e si pone prima e al di là di qualsiasi forma, allo stesso modo in cui il Silenzio (*hesychía*) è superiore e precedente la Parola (*lógos*), contenendola in sé come suo principio: “Originariamente *hesychía* (‘pace’, ‘silenzio interiore’), termine da cui deriva ‘esicasmo’, coincideva con *anachóresis* [da cui ‘anacoreta’, n.d.r.], la forma più diretta di realizzazione, da parte del monaco, del suo essere ‘solo’ (*monos*) con il ‘Solo’: un intransigente ed aristocratico spogliarsi di tutto per rivestirsi della divinità”.

Per quanto riguarda il metodo, dice Marco Toti: “La spiritualità esicasta costituisce un ‘metodo’ [...], ossia un percorso guidato *sulla* Via e *con* la Via mirante all'*experiri* immediato e cosciente del sovrannaturale, conseguibile mediante la sinergia tra sforzo umano e libera attività della Grazia: ciò che si concreta in un costante stare alla presenza di Dio e di ciò che più avvicina a Lui” (p. 8). E “ciò che più avvicina a Lui” altro non è che la preghiera del cuore, l'invocazione secondo parti-

54. 'Isa 'Abd al-Haqq Benassi, recensione a Marco Toti, *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, Japadre Ed.l'Aquila-Roma 2006, in www.islamicità.it.

colari ritmi della formula: *Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me*»⁵⁵

«La preghiera perpetua è lo sforzo incessante dello spirito umano per giungere a Dio. Per riuscire in questo benefico esercizio, conviene chiedere spesso al Signore di insegnarci a pregare senza posa. Prega di più, e con più zelo; la preghiera ti farà capire da sé come può diventare perpetua; per questo ci vuole molto tempo.»⁵⁶

«Scoprii chiaramente il senso della preghiera interiore, i mezzi per arrivarci e i suoi effetti; compresi che essa riscalda l'anima e il cuore, e che si può distinguere se questa felicità viene da Dio, dalla natura sana o dall'illusione. Cercai per prima cosa di scoprire il luogo del cuore, secondo l'insegnamento di san Simeone il Nuovo Teologo. Chiusi gli occhi e diressi il mio sguardo verso il cuore, cercando di rappresentarmelo com'è, nella parte sinistra del petto, e ascoltando attentamente il suo battito. Ripetei questo esercizio prima per mezz'ora, molte volte al giorno; all'inizio non vedevo che tenebre; presto però il mio cuore apparve e sentii il suo movimento profondo; poi arrivai a introdurre nel mio cuore la preghiera di Gesù e a farvela uscire, seguendo il ritmo del respiro, [...] Talvolta il dolce calore del mio cuore si diffondeva in tutto il mio essere e sentivo con emozione la presenza infinita del Signore. Provavo certe volte una gioia potente e profonda nell'invocare il nome di Gesù Cristo e comprendevo quel che significa la sua parola: Il Regno di Dio è dentro di voi.»⁵⁷

«A qualcuno potrebbe apparire azzardato concepire un'orazione fondata sulla ripetizione del Nome di Gesù come "via" di carattere iniziatico; ma una tale (solo apparente) semplicità adombra le angustie di un'opera spirituale sommamente impervia, che richiede un impegno costante ed è unita, oltre che alla cosiddetta "discesa della mente nel cuore", ad una tecnica "psicosomatica" la cui utilità – come pure è stato fatto – non va sottovalutata. [...] La "discesa della mente nel cuore" altro non è che la liberazione dal condizionamento delle passioni e dai pensieri che distraggono lo spirito dalla concentrazione sulla Realtà divina, e perché ciò sia realizzato è necessario entrare nel cuore, che rappresenta per l'esicismo, come per tutte le tradizioni religiose ortodosse, il centro dell'uomo e il luogo della Presenza divina. Tra le tecniche di concentrazione (il metodo in senso tecnico), cui l'autore dedica la seconda parte del suo lavoro, ricordiamo la ritmizzazione del respiro,

55. 'Isa 'Abd al-Haqq Benassi, recensione a Marco Toti, *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, op.cit.

56. A cura di Carlo Carretto, *Racconti di un pellegrino russo*, Cittadella Ed., 12.

57. A cura di Carlo Carretto, *ibidem*, 49.

attraverso la quale si mira a riconoscere lo Spirito divino, e l'aniconismo interiore, ossia il rifiuto di tutte le immagini mentali, affinché sia possibile vedere la vera Immagine di Dio nell'uomo, che secondo la dottrina cristiana è il Cristo stesso, “icona del Dio invisibile” (Col. 1, 15). L'esicasmo è detto dall'autore una “spiritualità guerriera” per il carattere di lotta violenta che il monaco deve tenacemente condurre e vincere contro i *logismoí* (dal greco *lógos*), i pensieri passionali che disturbano e incatenano l'anima al mondo terreno.»⁵⁸

Se nell'esicasmo si parla di combattimento nella pratica zazen si parla del lasciar fluire, andare, pur restando simile lo scopo, ovvero quello del «non attaccamento».

Al di là dell'aspetto formale che accomuna le due esperienze, ovvero l'ortodossia nell'applicazione del metodo richiesto dalla pratica, altri tratti comuni sono individuabili nella trasmissione, che comporta sempre la presenza di un maestro, *starec*, guru, o buon amico, secondo il contesto in cui ci si muove, e nella funzione iniziatica che entrambi, la preghiera del cuore e lo zazen rappresentano.

E' quel «saper dimorare» e l'«essere corpo» che fa da trait d'union tra la pratica Esicastica e quella della Zazen.

Come non trovare assonanze?

«Si narra che un monaco buddista indiano (secondo alcuni di origine persiana), recatosi in Cina tra il V e il VI secolo, abbia insegnato lo zazen come pratica fondamentale per avviare e mantenere corpo mente e spirito sulla via che conduce alla liberazione dalla sofferenza»⁵⁹

«– Siedo e dimentico –. Arrossendo Confucio domandò: – Che significa: siedo e dimentico? –, – Lascio inerte il corpo e bandisco l'intelletto – rispose Yan Hui. – Abbandonando la forma e respingendo la conoscenza, faccio parte del gran tutto. Questo intendo per sedere e dimenticare. – Se tutto ti è eguale non hai preferenze, se ti trasformi non hai persistenza – disse Confucio. – Sei veramente un saggio! »⁶⁰

Corpo che si fa preghiera, corpo che fa di se stesso universo, cosmo, vuoto e pieno. Se apriamo le mani, possiamo ricevere ogni cosa. Se siamo vuoti, possiamo con-

58. 'Isa 'Abd al-Haqq Benassi, recensione a Marco Toti, *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, op.cit.

59. Mauricio.Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit., 82.

60. Mauricio.Y. Marassi, *ibidem*, 157.

tenere l'universo.

«Contemporaneamente alla posizione fisica prendiamo in carico anche la parte non fisica del nostro essere. Il modo corretto di fare zazen è non occuparsi dei pensieri che sorgono, rimanere tranquillamente seduti mantenendo la posizione. Facile da dire ma molto difficile da realizzare, soprattutto perché siamo quasi sempre, automaticamente, al servizio dei nostri pensieri. Quindi al servizio dei loro contenuti, buoni o cattivi, indotti dall'esterno o costruiti da noi. Invece, stare seduti in zazen è completamente un'altra storia: la vicenda si svolge nello sgusciare dal pensiero, tornando qui dove ci aspetta la schiena che tende a incurvarsi e le gambe fanno così male che sembra impossibile poter stare un altro minuto. [...] I pensieri sorgono sempre, ma se impariamo a vivere a vantaggio dello zazen anche le discussioni dentro di noi diminuiscono. I pensieri più ricorrenti e appiccicosi sono legati alle emozioni che essi suscitano in noi, e che li risuscitano. Per questo non ha, in definitiva, molta importanza se siano molti o pochi i pensieri che si presentano: basta seguirne pervicacemente uno e un intero periodo di zazen se ne va nel chiacchiericcio interiore. Avere fede nella possibilità intrinseca dell'essere umano di potere "dimorare liberi" non è credere in un nuovo idolo. La letizia di quel vuoto non sorge dal fare qualche cosa, o per averne ottenuta un'altra, ma per averle abbandonate tutte.»⁶¹

Di fondamentale importanza è comprendere, o meglio, accogliere senza l'applicazione di categorie mentali la formula del sedersi semplicemente, gratuitamente, senza scopo né spirito di profitto. Il maestro Dōgen diceva che imparare lo Zen è trovarsi, trovarsi è dimenticare se stessi, dimenticare se stessi è trovare la natura di Buddha, La nostra natura originale.

«Perché ciò avvenga è indispensabile praticare con il corpo "l'essere corpo" lasciando ogni concettualizzazione: non c'è da apprendere una nozione; contemporaneamente occorre studiarsi di seguire, costruire con cura una vita improntata al bene, altrimenti la pratica del corpo sarà solo tale: una ginnastica; nello stesso tempo bisogna coltivare la chiara visione della nostra impermanenza e di quella di ogni cosa, ogni essere. Poi, quasi altrettanto indispensabile è trovare qualcuno che già sia in grado di far vivere dentro di sé uno spirito religioso.»⁶²

«Comprendere profondamente l'insegnamento del Buddha è comprendere il

61. Mauricio.Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit., 89 s.

62. Mauricio.Y. Marassi, *ibidem*, 145.

senso di questa pratica attraverso una vita di esperienza in essa.»⁶³

E come non ravvisare nella pratica dell'Esicasmo e in quella dello Zazen la «formula» propedeutica al fine di non solo «intraprendere» ma percorrere la «via retta»?

Attenendosi all'etimologia della parola «dhyana» si arriva al suo significato secondo lo Zen: raccoglimento spirituale, impedendo così ai pensieri di allontanarsi dalla via retta, in breve non lasciare divagare lo spirito ma concentrarsi su un unico oggetto.

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

La persona che si siede nello zazen è un essere vivente pienamente vivo e sveglio che rinuncia a ogni produzione. Per cui, riprendendo in altro modo l'espressione di Panikkar, quello stare seduti è un donarsi integrale. È realizzare volontariamente la condizione di non manifestarsi in nulla. Secondo il Sutra del Diamante: «Il bodhisattva, il grande essere, dovrà produrre un pensiero non sostenuto, vale a dire un pensiero che in nessun luogo sia sostenuto, un pensiero non sostenuto da vista, da suoni, da odori, gusto, oggetti del tatto o oggetti della mente», vuol dire un pensiero che non abbia relazione con alcunché; un pensiero trasparente, e a suo tempo si adagia sulla base non pensata.

L'ideogramma scelto per tradurre buddha in cinese, significa anche «non umano». Possiamo capovolgere l'ordine delle cose e allora quell'espressione si troverà a indicare chi imposta la propria vita sullo zazen come «finalmente umano». Così, in-

63. Mauricio.Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit., 82.

vece, il lasciarsi trasportare dalla corrente dietro a un desiderio o a un altro andrebbe a designare un ambito pre umano, facendo assumere alla parola “Buddha” un senso di compimento sulla via della conversione, l’immaturo verso l’adulto.»⁶⁴

Dopo essere passati per due pratiche rappresentative di due emisferi religiosi al loro apparire molto diversi tra di loro, quello Cristiano Ortodosso e quello Buddista Zen, ma che in alcuni momenti sembrano toccarsi sino a compenetrarsi, forse proprio per quell’unico spirito che soffia dove vuole senza che nessuno possa stabilirne il corso, arriviamo a due figure che nella iconografia delle due tradizioni religiose prese in esame stanno a stigmatizzarne il senso peculiare. In quella cristiana: la croce, e in quella buddista: la posizione seduta (la figura del Buddha seduto, la figura nella posizione della pratica Zazen).

La croce, il luogo, il simbolo in cui quel processo kenotico annunciato dall’apostolo Paolo del «non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me», raggiunge il compimento di ogni possibile svuotamento, in cui il Cristo si è svuotato della sua natura, sino all’estrema rinuncia di sé accettando, non solo la morte, ma il disprezzo di una condanna riservata a chi si fosse macchiato di gravi crimini.

La posizione del Buddha seduto, l’espressione di chi sa stare senza nulla mostrare, opporre, se non il suo quieto soggiornare nel luogo del non luogo come metafora di quello stesso vuoto, non solo del proprio sé come identità a se stante, ma di ogni elemento interno ed esterno a sé, «il vuoto è il fondamento di ciò che si mostra come apparenza»⁶⁵

«La parete delimita la stanza: da questa parte vi è una tavola, dall’altra non vi è nulla, lo spazio non è occupato. Il sūnyatā buddhista non è spazio vacante.

L’assenza, l’estinzione ed il non occupato non rappresentano la concezione buddhista del vuoto. Il Vuoto buddhista non è sul piano della relatività. Esso è vuoto assoluto che trascende ogni forma di reciproca relazione tra soggetto ed oggetto, tra nascita e morte, tra Dio e il mondo, tra qualcosa e nulla, tra sì e no, tra affermazione e negazione. Nel Vuoto buddhista non c’è tempo, né spazio, né divenire, nulla; esso è ciò che rende possibile tutte queste cose, uno zero pieno di infinite possibilità, un vuoto di inesauribile contenuto.»⁶⁶

64. Mauricio.Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit., 87 s.

65. Renato Emanuele, *Il silenzio del Buddha*, op.cit., 66.

66. D. T. Suzuki, *Misticismo cristiano e buddhista*, op.cit., 27.

Non si può fare a meno di cogliere in queste due immagini, che dicono di una resa non passiva, ma sono anzi espressione di superamento della parzialità e limitatezza del proprio io, di svuotamento del finito nell'accoglienza dell'infinito, quell'atto che Vannini definisce «l'atto di estrema penetrazione ed estrema onestà che contraddistingue il vero mistico non è infatti altro che un estremo e profondo esame di coscienza, ossia il riconoscere la radice sempre egoistica della volontà, cui l'intelligenza serve proprio come un servo, e dunque la radicale finitezza e malizia dell'io, in quanto agglomerato psicologico. Tale riconoscimento, che è il distacco, porta all'istante fuori dalla servitù del volere, fuori dallo psicologico, nella regione della libertà e dello spirito»⁶⁷

Seguendo le prospettive assunte dal pensiero di un esperire della Cristianità e di quello del Buddismo Zen si entrerà nel merito dell'argomento.

Anche nel dottore spagnolo, Giovanni della Croce «la mistica è, alla sua origine e al suo esito, essenzialmente cristologica, imperniata sul mistero della croce, e anch'essa procede verso un distacco infinito, al di sopra di ogni determinazione e di ogni immagine; anche di ogni immagine divina. [...] Non deve, dunque, meravigliare affatto che alla sapientia crucis corrisponda intimamente il distacco e l'abbandono anche di ogni immagine e mediazione salvifica — il tuffarsi nell' "increatedo mare della nuda divinità", che è un "puro nulla", non "toccata dal qui e dall'ora" —: la fine di ogni immagine indica la fine dello psicologico, cui l'immagine corrisponde, ed è perciò richiesta dalla vita dello spirito.»⁶⁸

«Per questo non c'è amore della verità senza un incondizionato consenso alla morte. La croce di Cristo è la sola porta della conoscenza».⁶⁹

E' come se la croce facesse da ponte tra la vita e la morte sino a metterle in stretta relazione, in essa, nella croce, la pienezza della vita, la volontà nobile, la grandezza si saldano insieme in quello che appare il loro opposto, ovvero il distacco. Come in ogni cultura l'albero della croce sta tra il cielo e la terra, e ne unisce i due regni in un unico regno. La Weil paragona la croce ad una leva in cui la discesa è condizione per la salita e attraverso la quale il cielo scende sulla terra per sollevarla a sé, è così che chi si abbassa sarà innalzato.

67. M. Vannini, *Introduzione alla Mistica*, op.cit., 16.

68. Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubico*, op.cit., 60 s.

69. Simone Weil, *L'ombra e la grazia*, op.cit., 105.

«Uno, il più piccolo dei numeri. “L'uno che è l'unico savio.” È lui, l'infinito. Un numero che cresce pensa di avvicinarsi all'infinito. Se ne allontana, invece. Bisogna abbassarsi per elevarsi. [...]

Statera facta corporis. Il corpo crocifisso è una esatta bilancia; [...] Quando l'universo intero pesa sopra di noi, l'unico contrappeso possibile è Dio stesso [...] Per questo la croce è una bilancia, dove un corpo fragile e leggero, ma che era Iddio, ha sollevato il peso dell'intero mondo. “Datemi un punto di appoggio e vi solleverò il mondo.” Questo punto d'appoggio è la croce. »⁷⁰

Come si è visto la croce serve nel suo abbassare ad innalzare, ma tutto questo a completamento di un processo di svuotamento. Passaggio, quello della croce, che nel Buddismo non è avvertito in quanto non vi è nessun io da crocifiggere.

«Il pensiero orientale riferisce tutte le cose all'io trascendente, anche se non sempre consciamente e analiticamente, e le vede alla fine ridotte ad esso, mentre l'Occidente si attacca all'io relativo e parte da esso. Anziché porre in relazione l'io relativo con l'io trascendente facendo di quest'ultimo il suo punto di partenza, il pensiero occidentale si attacca tenacemente all'io relativo; ma poiché quest'ultimo è per natura imperfetto, lo si trova sempre insoddisfacente e frustrante, destinato a portare ad una serie di disastri e pertanto, poiché la mente occidentale crede nella realtà di questo perturbatore, vuole avere a che fare con esso il meno possibile. Vediamo in tutto ciò qualcosa di caratteristicamente occidentale: per questo lo hanno crocifisso.

In un certo senso la mente orientale non è incline a dare corpo alle cose. L'io relativo viene pertanto tranquillamente assorbito e incorporato nell'io trascendente [...] Sin dall'inizio non esiste sostanza dell'io, non vi è quindi bisogno di crocifissione.

Nel Cristianesimo, invece, la crocifissione è necessaria, la corporalità richiede una morte violenta e non appena questa si è verificata deve seguire, in una forma o nell'altra, una risurrezione, poiché le due cose procedono insieme.

Come dice Paolo: "Se Cristo non fosse risorto le nostre preghiere sarebbero vane e vana la nostra fede... saremmo ancora nel peccato". La crocifissione, infatti, ha un doppio significato: uno individualistico ed uno umanistico. Nel primo senso essa simbolizza la distruzione dell'io individuale, mentre nel secondo esiste in virtù della

70. Simone Weil, *L'ombra e la grazia*, op.cit., 169.

vittima espiatrice, per cui tutti i nostri peccati vengono ad essere espiati facendo morire Cristo per essi. In entrambi i casi dopo la morte deve esservi la risurrezione, poiché senza di essa la distruzione non ha alcun significato. In Adamo moriamo, in Cristo viviamo e ciò nel duplice significato di cui abbiamo parlato.»⁷¹

Quindi oltre al sacrificio di quell'io pronto a svuotarsi della propria egoità per lasciarsi colmare da quella «gioia perenne», che di sicuro ha il gusto della rinuncia del sé, la croce assume anche significato di preludio di nuova nascita: se lì si è morti, lì si risorge come creature a nuova vita. «Cristo dice: “Chi vuole seguirmi, rinunci a se stesso, prenda la sua croce e mi segua”. Questo significa: getta via ogni dolore, affinché nel tuo cuore non vi sia altro che gioia perenne.»⁷²

«Nel Buddhismo non serve né la crocifissione né la risurrezione: serve l'illuminazione. Una risurrezione è drammatica e abbastanza umana, ma vi è ancora in essa sentore del corpo. Nell'illuminazione vi è divinità ed un genuino senso di trascendenza. Le cose della terra procedono attraverso il rinnovamento ed una trasformazione vivificante: sorge all'orizzonte un nuovo sole e l'intero universo è rivelato. [...] La crocifissione non ha significato alcuno se non è seguita dalla risurrezione e sebbene il risuscitato salga al cielo porta ancora attaccato il suolo della terra. Con l'illuminazione è diverso poiché essa trasforma istantaneamente la terra stessa in Pura Terra: non è necessario salire al cielo ed attendere che si verifichi questa trasformazione.»⁷³

«Il simbolismo cristiano è strettamente collegato alla sofferenza degli uomini e la crocifissione è il climax di ogni sofferenza. Anche i buddhisti parlano molto di sofferenza, ma il suo climax è il Buddha serenamente seduto sotto l'albero di Bodhi sulle rive del Niranjana. Cristo porta le sue sofferenze sino alla fine della propria vita terrena, mentre Buddha mette fine ad esse ancora vivente e poi va predicando il vangelo dell'illuminazione sino a quando si allontana tranquillamente sotto gli alberi gemelli di Sala. Gli alberi si levano verso l'alto e il Buddha nel Nirvana giace orizzontalmente come la stessa eternità. [...] Un cristiano direbbe che crocifissione significa crocifiggere l'io o la carne, poiché non ci è concesso raggiungere la perfezione morale senza sottomettere l'io. Ed è in questo

71. D. T. Suzuki, *Misticismo cristiano e buddhista*, op.cit., 102 s.

72. Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, op.cit., 228.

73. D. T. Suzuki, *ibidem*, 103.

che il Buddhismo differisce dal Cristianesimo.

Il Buddhismo dichiara che sin dall'inizio non vi è io da crocifiggere, e concepire l'esistenza dell'io significa dare inizio ad ogni sorta di errori e di mali. L'ignoranza è alla base di tutte le cose che vanno male.»⁷⁴

Viste le differenze di cui si è parlato e che non si intende neppure ridimensionare pensando erroneamente di fare un buon servizio all'intento premesso, non di meno si ritiene importante ed utile trovare dei punti molto vicini soprattutto per quanto riguarda lo svuotamento: si può dire che in entrambi i casi, la croce e la figura del Buddha seduto, lo svuotamento è ricercato nella sua «pienezza», sia che riguardi la vita dei sensi, sia che riguardi la vita dello spirito.

Caratteristica comune a tutti e due gli svuotamenti è la tendenza all'interiorizzazione della vita: il più grande cambiamento avviene nel più profondo dell'anima dove non riesce ad arrivare nessuna delle nostre capacità. È, come scrive Marassi «quel luogo dello spirito dove le parole e i pensieri sono come bolle di sapone: il continente del reale e della libertà.»⁷⁵

Lo svuotamento attiene in tutti e due i casi all'esigenza di non soffermarsi sulle forme, sulle figure, sulle percezioni di carattere particolare, su ciò che in sostanza è egoico ed impermanente quindi illusorio. Va detto che ogni caso il clima in cui il processo di svuotamento si svolge, è lo stesso, quello del silenzio interiore, a cui corrisponde un comportamento esteriore. Somiglianza che in questo contesto si coglie nell'affermazione comune di portare tutte le facoltà interiori al silenzio.

«L'intuizione della Verità si sottrae ad ogni forma di comunicazione razionale e, si potrebbe affermare, perfino alla funzione allusiva del simbolo, il quale rappresenta un tentativo di stabilire una relazione tra il noto e l'ignoto. Saggio - in India - è sinonimo di muni, termine che indica "colui che è pervenuto al silenzio". Nel silenzio, infatti, le apparenze svelano la loro natura: effimere immagini simili a nubi fluttuanti nel cielo. A questo punto, ogni discorso perde la sua ragion d'essere, le parole si svuotano di ogni significato.»⁷⁶

Quel silenzio che si fa mistico in quanto oltre le categorie dello scibile.

Per quanto riguarda lo stato finale in cui ha luogo lo svuotamento, in tutti e due

74. D. T. Suzuki, *Misticismo cristiano e buddhista*, op.cit., 104 s.

75. Mauricio.Y. Marassi, *Il Buddhismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit.,311.

76. Renato Emanuele, *Il silenzio del Buddha*, op.cit., 12.

i casi viene affermata la rinascita dell'amore verso gli altri e la libertà interiore di fronte alla caducità della vita.

Dopo aver parlato della croce come figura emblematica del Cristianesimo e della posizione seduta del Buddha per il Buddismo, vorrei soffermarmi sulla possibilità di pensare che la croce da posizione verticale possa assumere una posizione orizzontale per trasformarsi in tal modo in un elemento che fa da passerella, stabilendo così un contatto con l'altra sponda.

«Posso affermare che la croce porta coloro che la portano, attendendo il giorno in cui essa li farà giungere alla presenza del Salvatore»⁷⁷

Una volta presi in esame alcuni aspetti presenti nell'universo cristiano come in quello buddista mettendo in luce le possibili assonanze se pur nella diversità d'impianto e prima di volgerci al termine di questa trattazione, vorrei gettare uno sguardo in merito ad una ipotesi di raffronto che preveda come possibile non l'unità ma l'intesa nell'essenza delle intenzioni, anche in prospettiva di quella che potrebbe essere definita collaborazione esperienziale, sottolineando, come fa Marassi parlando delle possibili inculturazioni del Buddismo «che elemento irrinunciabile del buddismo è che “non appartiene”, non può appartenere ad alcuna cultura pena lo snaturamento della sua origine». ⁷⁸

Non si intende ricorrere a nessuna sorta di imitazione ma solo, come si fa con una pietra preziosa, scrostare ciò che sedimentandosi può arrivare ad occultarne la bellezza, ovvero l'unità dello spirito già in essere.

«Penso, invece, che sarebbe più proficuo per entrambe le tradizioni religiose se l'occasione di questo incontro fosse di stimolo a rendere più chiara nel cristianesimo la visione non teista, eckartiana, auspicata da Merton e nel buddismo favorisse una riscoperta del buddismo di Nagārjuna [...] Tra l'altro i Vangeli – e in particolare quello di Marco e quello di Giovanni – alla luce dell'illuminazione buddista, acquistano una profondità e uno sfondo inaspettati, come aveva ben capito padre Lassalle, quando diceva: “La verità è che se un cristiano che porta dentro di sé tutto il cristianesimo, pratica intensamente lo Zazen, dopo qualche tempo vede letteralmente accendersi all'improvviso le verità cristiane e le parole delle scritture”.

77. A. Parker, *Sundar Singh*, Claudiana, 1988, 56.

78. Mauricio.Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit., 162.

Se i protagonisti degli attuali tentativi di inculturazione occidentale dello Zen fossero consapevoli di questa possibilità la loro direzione sarebbe, quantomeno, una scelta e non un imitare per non saper risorgere.»⁷⁹

«Dio si è fatto uomo affinché l'uomo possa farsi Dio», affermazione di S. Atanasio che percorre tutta la teologia patristica e che profila il progetto di divinizzazione, che costituisce il termine dell'ascesi cristiana. Un percorso non limitatosi alla sola imitazione di Cristo, o ad un formale impegno moralistico ma che si è spinto al punto da far sì che la natura umana ne fosse impregnata, carne non mortificata ma pienamente dilatata nelle sue potenzialità di comunione e di relazione. L'incarnazione del Verbo, il coniugarsi paradossale di Dio e della fragilità creaturale, configura uno scenario ascetico vertiginoso, in cui identità ed incontro con l'Altro maturano in maniera proporzionale e non contraria, in cui la pienezza della propria umanità e lo svuotamento della volontà appropriativa, nell'abisso della divinità, costituiscono i poli dialettici di quell'unità dello spirito che rappresenta il cuore dell'esperienza mistica cristiana.

Annuncio paradossale quello dell'incarnazione di Dio e della divinizzazione della carne e del cosmo, che pare obbligare il linguaggio religioso ebraico-cristiano a coniugarsi in altre forme inedite, e ad accogliere umilmente quanto del Mistero altre grammatiche del mistico hanno saputo attingere o sfiorare. Tra i vissuti mistici, quello dell'orizzonte sapienziale buddista può apparire e forse lo è di fatto per un verso, il più distante da quello cristiano dell'incarnazione del Verbo e della deificazione in un Dio-Amore eppure è proprio dall'intuizione profonda della vacuità di un io, dell'*anattā*, che possono giungere anche al cristiano degli spunti preziosi o prospettive interessanti per fecondare un nuovo modo di vivere la fede o essere uomini di fede. La profonda dimensione veritativa presente nel buddhismo guarda al corpo ed alla dimensione psicofisica come ad un sempre diveniente aggregarsi e disgregarsi di *skandha* che in un continuo combinarsi in realtà danno corpo a delle illusioni in quanto nulla ha essenza di per sé, non escluso Dio.

«Tutti i dharma sono simili a una magia, privi di mente e coscienza: tu non applichi per essi le categorie di essere e non-essere, in virtù della saggezza e della

79. Mauricio.Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit.,159.

compassione che ti appartengono.

Il mondo è privo di permanenza e d'annichilimento, sempre simile a un sogno: tu non applichi per esso le categorie di essere e non-essere, in virtù della saggezza e della compassione che ti appartengono.»⁸⁰

La lucidità dell'indagine buddista, che nel suo procedere speculativo realizza la vacuità e l'impermanenza di ogni identità illusoria, offre così una visione più veritiera e coerente, tenuto conto della finitudine della creatura umana, se scissa da quella ipostatizzazione e personalizzazione che, nell'amore di Cristo e con il suo Spirito, trova la natura dell'uomo. Il Buddha nella sua prudente saggezza ha sempre evitato di rispondere a domande di natura metafisica concernenti l'esistenza e l'eternità o meno dell'anima, l'esistenza di Dio o la natura della creazione, limitandosi ad indicare un percorso di ascesi per liberarsi dalla sofferenza di un desiderio frutto dell'ignoranza e della errata fede in un io fruitore di esperienze come soggetto desiderante.

Senza alcuna volontà di operare facili ed affrettati sincretismi e nel riconoscimento del valore della diversità e non meno rispetto per l'identità di questa tradizione, si potrebbe però osare di vedere nel buddismo e nel suo percorso sapienziale e salvifico un richiamo potente al distacco ed alla lotta antiidolatrica e anche teologica. Distacco che costituisce la premessa indispensabile, la preparazione di quella cavità, di quella vacuità ed apertura silenziosa al mistero dell'essere indefinito ed umanamente indefinibile costitutivo il preludio all'attesa di un eventuale dirsi e darsi di Dio.

Ma come fa notare Merton nella sua opera più volte citata: «nello zen ciò che viene comunicato non è un messaggio. Non è semplicemente “parola”, anche se potrebbe essere la “parola del Signore”. Non è “qualche cosa”. Non reca “notizie” che il destinatario non conosca già. Ciò che lo zen comunica è una consapevolezza potenzialmente già pronta ma non conscia di sé. Lo zen è allora non kérygma ma conoscenza, non rivelazione ma coscienza, non la lieta novella del Padre che manda il Figlio suo in questo mondo, ma la consapevolezza del fondo ontologico del nostro essere qui e ora, appunto in mezzo al mondo. Vedremo più avanti che il kérygma soprannaturale e l'intuizione metafisica del fondo dell'essere sono tutt'altro che incom-

80. A cura di Raniero Gnoli, *Lankāvatārasūtra il Sūtra dell'apparizione a [Śrī] Lankā*, in *La Rivelazione del Buddha - Vol. II - Il Grande veicolo*, Mondadori 2004, 270.

patibili. Si può dire che l'uno prepara la via all'altra. Possono benissimo essere complementari fra loro, e per questa ragione lo zen è perfettamente compatibile con la fede cristiana [...] Se così è, dobbiamo riconoscere che è perfettamente logico affermare, con i maestri zen, che “lo zen non insegna nulla”». ⁸¹

Quel nulla insegnare, perché già sotto gli occhi di tutti, rimanda al passo del Vangelo in cui Gesù alzando gli occhi al cielo ringrazia il Padre di aver rivelato i misteri del Regno dei cieli ai semplici e agli illetterati e di averli nascosti ai dotti.

Come efficacemente è stato fatto notare:

«San Paolo rimprovera alcuni antichi cristiani per le loro dispute interminabili sulle parole, e perché dividono un capello in quattro invece di realizzare nella vita il senso dei termini su cui discettano. Egli stesso, dice, parla della follia della Croce, ed evita gli argomenti filosofici persino con i greci colti. La sua autorità è lo Spirito, non la sottigliezza logica: esorta con orgoglio ad abbattere i sofismi “come pure ogni orgogliosa potenza che osi levarsi contro la conoscenza di Dio”.

Qui la prospettiva buddhista e quella cristiana sono in sostanza identiche. C'è l'esperienza, e c'è la riflessione sull'esperienza. Se si intende riflettere, consigliano entrambe, almeno bisogna essere certi di riflettere direttamente sulla propria esperienza personale, anziché sulla riflessione di qualcun altro che riflette sulla riflessione di qualcun altro e così via.» ⁸²

Il Buddismo, per tutto l'Occidente Cristiano potrebbe esser la grande opportunità di vivifico confronto. Facendo riferimento alle parole di Romano Guardini, studioso del dialogo interreligioso, si potrebbe asserire che quello che Buddha intende per Nirvana, per risveglio supremo, non è stato ancora cristianamente compreso e valutato da alcuno. Chi volesse farlo dovrebbe essere diventato perfettamente libero nell'amore di Cristo ed insieme unito, molto rispettosamente, a quell'uomo misterioso e praticante il silenzio di molti secoli fa. Senza l'intento di tracciare percorsi obbligati, ma umilmente ed esclusivamente nella prospettiva di costituire una delle molteplici e possibili vie di riflessione, sarebbe auspicabile guardare alla possibilità per il cristianesimo, arricchito dalla considerazione seria ed approfondita delle indicazioni della via buddista, di realizzare una limpida ascesi intel-

81. Thomas Merton, *Lo zen e gli uccelli rapaci*, op.cit., 55.

82. A cura di Robert Kiely, *Dalai Lama Incontro con Gesù Una lettura buddhista del Vangelo*, op.cit., XLVII.

lettuale culminante nel vuoto e nella spaziosa apertura di un'esperienza di liberazione da ogni idolo.

Se la verità del buddismo è nel cogliere la natura relativa e relazionale dell'uomo e del mondo, libera da oggettivazioni idolatriche e da proiezioni teologiche rassicuranti, è altresì vero che nel cristianesimo tale relazionalità si dispiega anche e soprattutto come relazione con l'Assoluto.

Nel fondo dell'anima, in quella zona diafana e misteriosa, dove mette le radici la volontà, l'intelligenza, e dove l'io più intimo dell'uomo ritrova se stesso, in questa parte più riservata ed impenetrabile dell'essere, in cui si è completamente soli e che costituisce la sorgente da cui prorompe continuamente la vita, è lì, proprio lì che avviene l'incontro con Dio. In linea con il pensiero espresso da Teresa d'Avila, nella sua opera *Il castello interiore*, Dio dimora in noi, nel centro di noi stessi, e il nostro cammino interiore non è tanto un andare verso Dio, ma un incontrarsi con lui nel nostro più profondo centro. Ed è da quel luogo «appartato» dello spirito umano che parla Dio, è in quel clima di intimità che Egli opera l'incontro dell'anima che lo accoglie cercandolo.

Prendendo in prestito le parole pronunciate nel seminario Jonn Main nel 1994 a Londra da Gesheb Thupten Jinpa: «Prima di concludere, è indispensabile dire qualcosa sull'atteggiamento generale del buddismo nei confronti delle altre grandi religioni. Come queste, il buddismo considera la propria via universale, poiché affronta i problemi fondamentali dell'esistenza umana. In questo senso non ritiene che il suo messaggio e le sue dottrine normative abbiano valore solo all'interno di uno specifico contesto storico o culturale. Tuttavia, sin dalle prime fasi di evoluzione della scuola Mahāyāna, il buddismo ammette che esistono altri sentieri, magari più adatti al temperamento spirituale delle varie persone, e riconosce la diversità al livello più basilare, quello dell'impostazione spirituale. Come dice un classico Mahāyāna, "esistono diverse inclinazioni, diversi interessi e diversi sentieri spirituali". [...] Secondo il buddismo, tutti questi sentieri spirituali di per sé sono validi, in quanto rispondono alle aspirazioni primarie di milioni di persone. La validità di una dottrina religiosa non andrebbe valutata in base alla sua pretesa di verità metafisica. Il criterio deve riferirsi invece alla sua efficacia nel fornire salvezza spirituale, cioè libertà. La lunga storia del buddismo e del cristianesimo dimostra la loro efficacia. [...] Il

famoso storico delle religioni Paul Tillich ha detto che dall'incontro di cristianesimo e buddhismo potrebbe derivare una rivoluzione spirituale. Forse aveva ragione.»⁸³

Consapevoli, pur avendo impiegato il massimo dell'onestà nella ricerca, nella riflessione e nelle cose affermate, che tutto è sottoponibile al beneficio del dubbio e che tutto è comunque osservato e raccontato da un personale punto di vista, che per definizione impedisce di avere una visione a trecentosessanta gradi, si intende avviarsi alla conclusione di questo lavoro sostenendo con Marassi «le affermazioni che troviamo nel testo e che riguardano l'inconoscibile, il trascendente, l'aspetto assoluto, l'esperienza del quale non può che essere muta avvenendo in un'area fuori dalla portata delle parole e vuota di ogni elemento conoscibile, vanno intese in termini fenomenologici, sono ipotesi espressive, funzionali al trasmettere descrizioni di un'esperienza che sia guida nel cammino spirituale. Sassolini lasciati sul sentiero da chi vi è già transitato.

L'errore più sciocco e pericoloso sarebbe convincersi della presenza dentro di noi di tutte le cose di cui si parla nel testo e poi cercarle con lo strumento d'indagine che usiamo per abitudine: il ragionamento, i concetti, i nomi, le definizioni. Il cielo compare e ci abbraccia quando le nuvole volano via, ma se lo cerchiamo per afferrarlo non lo troviamo in nessun luogo.»⁸⁴

A conclusione di questo viaggio attraverso i due emisferi, buddista e cristiano, si pongono, come una sorta di axis mundi che unisce il cielo e la terra, due riflessioni che racchiudono il senso fondativo di entrambi:

«Non v'è nulla che possa essere sottratto e nulla che possa essere aggiunto.

La realtà (bhūta) va vista secondo realtà: colui che [così] vede la realtà si libera.»⁸⁵

«Al di là delle diversità sta l'unità, prima come concetto e poi come esperienza. Al di là dell'unità sta ciò che è al di là dell'unità e della diversità. Al di là di ciò è il silenzio. E' in questa superba esperienza che prima o poi arriverà il momento di Verità.

83. A cura di Robert Kiely, *Dalai Lama Incontro con Gesù Una lettura buddhista del Vangelo*, op.cit., 182.

84. Mauricio.Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, op.cit., 351.

85. A cura di Raniero Gnoli, *Pratīyasamutpādaḥṛdayakārikā, Le stanze del Cuore della coproduzione condizionata, in La Rivelazione del Buddha - Vol. II - Il Grande veicolo*, op.cit., 750.

Quando questo si consumerà completamente e non resterà alcun mormorio del sé, conosceremo Dio come egli è, Non-Nato, Non-Composto, al di là di ogni nome»⁸⁶

86. Jakov Mamić, *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*, op.cit., 124 s.

BIBLIOGRAFIA

- Agresti G., *L'uomo nuovo. Saggio di antropologia cristiana.*, EDB 1979.
- Biallowons H. e Imhof P. (a cura di), *Confessare la fede nel tempo dell'attesa. Interviste*, Città Nuova 1994
- Carretto C. (a cura di), *Racconti di un pellegrino russo*, Cittadella Ed. 1971.
- Ciardella P. (a cura di), *La conversione mistica del cristiano. Percorsi e figure.* Ed. Paoline, Milano 2005
- Conze E., *I libri Buddhisti della Sapienza, Il sutra del Diamante e il Sutra del Cuore*, Ubaldini Ed. Roma 1976.
- Cusano N., *Il Dio nascosto*, Laterza 2004.
- D. T. Suzuki, *Misticismo cristiano e buddhista*, Ubaldini Roma 1971.
- D'Avila T., *Il castello interiore*, Introduzione di Giovanna della Croce, Paoline Editoriale Libri 1994 .
- Dōgen E., *Divenire l'essere*, EDB, Bologna 1997.
- Eckhart M., *Sermoni tedeschi*, Introduzione di Marco Vannini, Adelphi 2007.
- Emanuele R., *Il silenzio del Buddha. Misticismo e tradizione buddhista*, Magnanelli 2002.
- Enomiya Lassalle Hugo, *Zen. Via verso la luce*, Appunti di Viaggio 2002,
- Forte B. Vitiello V., *Dialoghi sulla fede e la ricerca di Dio*, Città Nuova 2005.
- Galeazzi G. (a cura di), *Antropologia e Mistica*, Università degli Studi di Urbino, dispense a.a. 2004.
- Gnoli R. (a cura di) , *La Rivelazione del Buddha - Vol. II - Il Grande veicolo*, Mondadori 2004.
- Kiely R. (a cura di), *Dalai Lama Incontro con Gesù Una lettura buddhista del Vangelo*, Introduzione di Laurence Freeman, Mondadori 2009.
- Mamić J., *S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*, Edizioni del Teresianum 1982.
- Marassi M.Y., *Dispense del corso di Buddismo*, Università di Urbino "CARLO BO".
- Marassi M.Y., *E se un Dio non ci venisse a salvare? Il buddismo Zen in sei conversazioni*, Marietti 2003.
- Marassi M.Y., *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, Marietti 2009.
- Marassi M.Y., *La Via Maestra. La trasmissione di una tradizione autentica nel paradigma del buddismo Zen*, Marietti 2005.
- Merton T., *Lo zen e gli uccelli rapaci*, Garzanti 1999.
- Otto R., *Il Sacro*, Feltrinelli 1976.
- Parker A., *Sundar Singh*, Claudiana, 1988.
- Rabten G., *Le tre vie per la realizzazione della vacuità*, Ed. Ubaldini 1985.
- Rahner K., *Dio e rivelazione. - Nuovi saggi vol.7*, Edizioni Paoline 1981.
- Rahner K., *Esperienza dello Spirito santo. in Dio e rivelazione. - Nuovi saggi VII*, Edizioni Paoline, 1981
- Resnik S., *L'esperienza psicotica*, Boringhieri, 1986.
- S. Giovanni della Croce, *Salita del monte Carmelo*, OCD 2001.
- Sholem G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi 1993.
- Silesius A., *Il pellegrino cherubico*, a cura di Giovanna Fozzer e Marco Vannini, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1999.
- Stauder P., *La memoria e l'attesa*, QuattroVenti, 1999.
- Stein E., *La mistica della croce – scritti spirituali sul senso della vita*, a cura di Waltraud Herbstrith, Città nuova 2007.

Suzuki D. T., *Misticismo cristiano e buddhista*, Ubaldini Ed. Roma 1971.
Taulero G., *I sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline Editoriale Libri 1997.
Vannini M., *Introduzione alla Mistica*, Morcelliana 2000.
Velasco J. M., *Il fenomeno mistico*, Jaca Book 2001
Watts A. W., *Lo Zen - Un modo di vita, lavoro e arte in Estremo Oriente*, Tascabili Bompiani III ed. 1985.
Weil S., *Attesa di Dio*, Adelphi 2008.
Weil S., *L'ombra e la grazia*, Bompiani 2000.
Weil S., *Quaderni IV*, a cura di Giancarlo Gaeta, Biblioteca Adelphi 1985.

Deblaire A., *Temoignage mystique chretienne*. Rivista: *Studia missionalia* 26, 1977.
Fabris A., *L'esperienza del distacco. Elementi di una filosofia della mistica*, Rivista: *Etica & Politica*, VIII, 2006, 2.
Mazzocchi L., *Il dialogo cristiano-buddhista. Lasciare una situazione religiosa precedente per dirigersi verso un'altra*, Rivista: *Credere Oggi*, n.155 set/ott 2006 *Buddhismo* Ed. Messaggero – Padova
Terrin A.N., *Il buddhismo e il suo rapporto all'Occidente cristiano*, Editoriale, Rivista: *Credere Oggi*, n.155 set/ott 2006 *Buddhismo* Ed. Messaggero – Padova.

Isa 'Abd al-Haqq Benassi, recensione a Marco Toti, *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, Japadre Ed. l'Aquila-Roma 2006, in <http://islamicita.it>.

Davanti al Profeta del fuoco: un racconto che chiede sequela - Omelia di Bruno Forte, Arcivescovo di Chieti -Vasto - 21 Giugno 2006.

La Sacra Bibbia, Nuova Riveduta, Soc.Biblica di Ginevra, 1994