

Camaldoli, giugno 2014

## **La compassione secondo il buddismo**

<b>Il contesto: la nascita del mondo</b> .....	p. 2
<b>Dalle somiglianze col cristianesimo alla specificità del buddismo</b> .....	p. 11
<b>La virtù dell'impersonale: l'amicalità come funzionamento dell'essere</b>	p. 21

## **Il contesto: la nascita del mondo**

Buongiorno, grazie a Camaldoli, in particolare nella persona di frate Alberto per avermi invitato, grazie a voi tutti per essere qui.

Porsi nelle condizioni di parlare in pubblico come portavoce del buddismo, o di qualsiasi altra religione, è una responsabilità molto grande, penso che andrebbe fatto solo quando alcune condizioni si presentino. Anche grazie all'esperienza che ebbi qui 6 anni or sono, ho pensato che questa potesse essere una di quelle occasioni, e perciò: eccomi qui.

Molti di voi non mi conoscono, per cui brevemente mi presento: mi chiamo Mauricio Yūshin Marassi, sono di nascita argentina ma di famiglia italiana, ho praticato e studiato il buddismo zen per molti anni in Giappone nel monastero eremo chiamato Antaiji, dal 1987 sono *kokusai fukyoshi* ovvero diffusore insegnante dello Zen in Europa, lavoro da molti anni alla edificazione della cultura buddista in un ambiente, quello europeo, nel quale questa cultura non è ancora pienamente rappresentata. Il mio lavoro comprende necessariamente quindi anche la formazione di un nuovo linguaggio nel quale il buddismo possa esprimersi senza essere confuso con altre forme religiose. Pur utilizzando, per forza di cose, espressioni già in uso nella cultura religiosa occidentale. Svolgo questi compiti anche insegnando all'università di Urbino e contemporaneamente scrivo e pubblico libri.

Tutto questo anche grazie alla preziosa collaborazione con la Fondazione Arbor, già presieduta da Raimon Panikkar, che da molto tempo si occupa fattivamente di dialogo interreligioso.

Quanto detto sino ad ora riguardo alla mia vita, tuttavia ha qui, oggi un'importanza marginale: le mie attività pubbliche hanno rilevanza in quella dimensione del teatro mondano nel quale le persone portano un'etichetta o un'altra in base ai loro ruoli. Quello che a mio modesto avviso conta davvero e ci sposta subito in un ambito diverso rispetto al mondo delle forme, è che da più di quarant'anni pratico zazen la pratica fondamentale del buddismo zen, e tento di impostare la mia vita secondo l'insegnamento del Buddha, sbagliando, correggendomi, sbagliando di nuovo.

In questo genere di cose, quarant'anni non sono un tempo molto lungo, anche se permettono almeno di compiere un apprendistato, per cui posso dire di essere un apprendista del buddismo zen.

\*\*\*

Siccome la volta precedente nella quale fui ospite di Camaldoli ebbi modo di

raccontare per sommi capi il senso moderno di quello che si intende con la parola "buddismo", questa volta vorrei dare per scontata l'introduzione generale e tentare un diverso tipo di approccio, più legato all'esperienza quotidiana con meno riferimenti alla storia e alle citazioni testuali. Per questo ho voluto mettere l'accento sull'esperienza quarantennale di pratica e studio: perché in termini seri, reali il buddismo consiste in una esperienza personale e poi, eventualmente, nel suo racconto ai fini di testimonianza.

La letteratura buddista, quando è davvero tale, è formata da testimonianze, mentre la dottrina pensata è al servizio di tali testimonianze, per esempio per chiarirle o supportarle con un contesto, anche culturale. L'essenza esperienziale del buddismo ci rimanda direttamente al senso col quale vorrei usare ora, in questa prima parte, il termine "religione".

Vi sono, schematicamente, due modi di essere coinvolti in problemi che, né materiali né tecnici, né fantastici né patologici in senso stretto, riguardano quell'ambito che in Occidente è etichettato con "religione". Per brevità, per indicare questi due modi uso l'efficace rappresentazione che delle due modalità fece Simone Weil<sup>1</sup> seppure riferendosi al solo cristianesimo: disse: vi è "*la religione dei mistici e l'altra*". Per "religione dei mistici", intendiamo l'esperienza diretta del divino. Con "l'altra" intendiamo tutto il resto. Come molti di voi sapranno, il buddismo nasce in risposta alla percezione dell'infelicità, ovvero di quel dolore di vivere che nasce in noi pur innocenti, solo perché nati e viventi in questo mondo, e di quel dolore che sboccia in noi quando invece innocenti non siamo.

Questa proposta religiosa si sviluppa poi in un percorso reale ovvero non puramente immaginario o legato ad adesioni ideali, che consiste nella dissoluzione del male di vivere, ossia nella dissoluzione dell'infelicità. Non in un'altra vita, in un dopo o in un altrove, ma nella vita di ogni giorno, trasformata dal di dentro. Una vita in cui tutto apparentemente rimane come prima: invecchiamo, ci ammaliamo e moriamo, attorno a noi le persone care svaniscono nella morte, quelle che non vorremmo accanto a noi... sono sempre qui, perdiamo ad una ad una le cose che amiamo e non riusciamo ad avere quelle che vorremmo... ma dentro di noi non si sviluppa quell'amarezza che avvelena, e quando si sviluppa: in un lampo scompare.

E poi, giorno dopo giorno, imparando ad immergerci nel bene, -un bene che non avendo nulla a che fare con i beni terreni potrebbe esser scritto con la lettera maiuscola- pur tra grandi difficoltà, il tempo scorre senza ferirci, e laddove si produca una ferita, il tempo della guarigione non è amaro.

<sup>1</sup>Cfr. S. Weil, *Lettera a un religioso*, a c. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1996, 42.

Ho usato l'espressione "immergerci nel bene" per tentare di esprimere l'esperienza dello zazen, ovvero dello star quietamente seduti nel vivo silenzio immobile, pratica fondamentale e fine a sé stessa che caratterizza lo Zen. "Zen" è il nome odierno di quella parte del buddismo che cerca da sempre, di mantenersi in quell'area religiosa prima descritta come "esperienza personale del divino". Ma, nella nostra vita, il tempo dello zazen nel quale siamo quietamente seduti nel "bene", non è tutto il tempo, ve n'è molto altro nel quale interagiamo con le persone e con gli oggetti che sono nella nostra vita o più propriamente, che compongono la nostra vita.

Perciò il nostro programma di "bene" e di dissoluzione dell'infelicità per essere davvero efficace, deve comprendere anche il tempo delle relazioni, del lavoro dello svago e del riposo altrimenti in realtà non potrà funzionare. Proviamo allora a guardare a tutto il nostro tempo-vita secondo un'ottica buddista ovvero facendo riferimento all'esperienza e non all'astrazione. E cominciamo proprio dall'inizio del tempo: la nascita. Noi siamo soliti pensare che l'espressione "io sono nato" significhi che la persona che sono, d'improvviso sia apparsa qui nel consesso umano, in quello che oggi chiamiamo XXI secolo.

Tuttavia, questo modo di vedere non nasce dall'esperienza, bensì dall'idea nata nel vedere comparire altre vite a mano a mano che viviamo. Se guardiamo invece a partire dalla nostra personale esperienza, tutto il mondo nasce e si sviluppa con noi. È molto raro ricordare i primi mesi di vita ma certamente abbiamo contezza di come il nostro mondo, negli anni, si sia espanso gradatamente sino ad assumere le dimensioni che ha oggi.

A questo punto possiamo sostituire "vita" alla parola "mondo" e così considerare che tutto ciò che normalmente chiamiamo "il mondo esterno" è semplicemente la nostra vita, così come quella parte che invece consideriamo "interno, interiorità, spirito". Così, tutto ciò che è dentro e fuori di me seppure con modalità diverse, compone giorno per giorno la mia vita. Anche voi, questa sala, e ciò che qui sta avvenendo. Allo stesso modo è per ciascuno di voi: questo che vi parla, oggi partecipa a formare la vostra vita, e il rapporto che voi stabilite con me, ed io con voi, compone la qualità delle nostre vite.

Quando mi sentite dire che "tutto il mondo nasce con me" non dovete pensare che io vi voglia convincere o sollecitare a credere ad una natura magica o stregonesca di una realtà che essendo completamente parte di me potrei modificare o alterare a piacimento, facendo apparire o scomparire questo o quell'elemento. Si tratta di provare a considerare un punto di vista conseguente all'esperienza, ovvero non modificato dai preconcetti. Quindi non è una

metafisica ma un angolo di osservazione. Non si tratta di credere, per esempio, che se io non fossi nato il mondo non ci sarebbe, ma di vedere che il mondo, secondo la mia particolare e unica percezione, è nato con me e morirà con me, qualsiasi cosa significhi "morire".

Anche voi, il voi che è nel mio mondo e quindi è parte della mia vita vivrà sino a che vivrò, ed il me che è in voi sopravviverà anche dopo la mia morte nella auspicabile prospettiva che voi viviate più a lungo di me.

Non occorre molta fantasia per capire che portando agli estremi questo discorso, ovvero che la mia vita coincide con il mondo, allora l'esistenza o meno delle parti che compongono questo mondo/vita è legata alle mie percezioni ed in ultima analisi alla mia coscienza: voi siete parte della mia vita perché sia voi che io siamo qui, oggi ed io sono cosciente della vostra presenza. Se non fossi venuto a Camaldoli, probabilmente non ci saremmo mai incontrati, quindi voi non sareste entrati nella mia vita ed io nella vostra, almeno nei termini in cui sta avvenendo.

Quindi, facendo ancora un passo, sarà possibile affermare che vita, percezione e coscienza sono strettamente collegati, al punto che non si possono separare, se non nel caso di quella che chiamiamo vita vegetativa. Seguendo il percorso nel quale vita, percezione e coscienza sono necessarie l'una all'altra potremo dire che per ciascuno di noi la realtà è un divenire che si sviluppa, avviene interamente all'interno della propria coscienza. Un poco come accade quando sogniamo, per esempio, di essere inseguiti da un lupo: in quel caso il bosco nel quale stiamo correndo, il lupo che ci insegue, la paura e noi che corriamo tutto è all'interno della nostra coscienza, o con un altro linguaggio, sono parti della nostra mente.

Mi potreste obiettare che ora non stiamo sognando e, soprattutto, che voi non siete nella mia mente. È vero, forse non stiamo sognando ma tutto ciò che io posso vivere di voi e voi di me deve passare per le nostre percezioni e perciò, per ciascuno di noi, è o non è, a seconda che sia o non sia nella coscienza. Come dicevo, questa visuale non costituisce una metafisica o una cosmologia, non si tratta di stabilire come stiano le cose ma di provare ad osservare la realtà a partire unicamente dalla propria esperienza individuale. Perciò, non si tratta di negare l'esistenza di un mondo esterno o di un mondo oggettivo, ma di vedere che ciò che abitualmente, meccanicamente consideriamo mondo esterno o mondo oggettivo è formato dalle percezioni elaborate dalla nostra mente.

Ecco, questo è il contesto dal quale proveremo ad affrontare il tema odierno: ovvero il tema della compassione. Ci muoveremo a partire dall'interazione degli insegnamenti del

Buddha con quello che nelle varie fasi del discorso abbiamo chiamato vita/mondo/coscienza/mente oppure esperienza individuale, priva di aggiunte costruite con il pensiero.

\*\*\*

Gli insegnamenti del Buddha -che, ricordiamo, hanno come unica finalità quella di condurci e mantenerci sul percorso che consiste nella dissoluzione della sofferenza, edificando la pace- poggiano su quattro elementi cardine:

- una vita etica,
- la consapevolezza dell'impermanenza
- la pratica dello zazen
- il sostegno della fede

Vediamo molto brevemente ciascuno di questi quattro elementi. Con vita etica, intendo un atteggiamento di base che ci veda genitori nei confronti di tutta la realtà, dentro e fuori di noi. Padri e madri di ogni situazione che attiviamo direttamente e, certo, con diversi livelli di coinvolgimento, di tutte le persone e le cose con le quali comunque veniamo in contatto.

La caratteristica che distingue un genitore è quella di aver cura, attenzione, piena accoglienza nei confronti dei propri figli. Per questo uso la metafora del genitore: l'atteggiamento etico proposto dal buddismo è quello di chi si prende cura. Il secondo punto è quello che ho definito "consapevolezza dell'impermanenza". Non si tratta certo di pensare con piacere alla propria morte e a quella dei propri cari. Considerare la realtà dell'impermanenza non significa nichilismo. Piuttosto è sviluppare la serena coscienza del fatto che noi, le persone attorno a noi, le cose, gli oggetti ogni cosa ha una vita limitata e quindi presto o tardi tutto scomparirà. Anzi, possiamo dire che stia già scomparendo.

Come dicevo non è una sorta di pessimismo o di masochismo, piuttosto si tratta di aprire gli occhi ad una realtà di vita che pone noi stessi in una corretta dimensione rispetto al tempo e quindi rispetto alla scala di valori che usiamo vivendo.

Il terzo elemento, ed è quello che maggiormente caratterizza la scuola zen, è la pratica detta zazen. Semplificando al massimo, possiamo dire che lo zazen consista nello stare seduti immobili, in silenzio, davanti ad un muro. In realtà, questo sarebbe tutto ciò che c'è da sapere tuttavia siccome è normale sentirsi sconcertati a fronte di una pratica per molti insolita, o sconosciuta dedichiamo qualche minuto all'argomento.

Se risaliamo al racconto iconografico nel quale consiste la biografia di Siddhartha

Gautama poi detto il Buddha vediamo che all'atto di diventare il Risvegliato, ovvero il Buddha, era seduto, in silenzio, immobile sotto ad un albero. Quello star seduti è quindi la forma umana del risveglio, purché sia quello star seduti, ci si sieda allo stesso modo del Buddha. Ovvero con la schiena eretta, le gambe incrociate, le mani posate sui talloni, lo sguardo rilassato e la respirazione spontanea, silenziosa. L'aspetto qualificante è che si tratta di stare semplicemente e solo seduti, ma, naturalmente, accade a tutti che, appena ci siamo accomodati sul cuscino, appena abbiamo raddrizzato la schiena e incrociate le gambe ci venga in mente qualche cosa. Ma poiché non siamo lì per pensare ai fatti nostri allora lasciamo andare quel pensiero, raddrizziamo nuovamente la schiena e ... quasi subito cominciamo a seguire un altro pensiero. Appena ce ne accorgiamo si tratta di lasciarlo andare e poi ancora e ancora occorre continuare così, senza afferrare i pensieri, lasciandoli svanire.

Il quarto ed ultimo elemento è il sostegno della fede. Un tipo di fede diversa dalla comune accezione che diamo a questo termine. Per brevità possiamo dire che *fede* nel buddismo ha il senso opposto di quello che, nella cultura cristiana, si intende con *idolatria*. Con una piccola chiosa: ogni oggetto di fede è da considerarsi un idolo. Per cui *fede* in senso buddista non significa né credere a, né credere in, ma credere e basta. La fede buddista è la semplice espressione di un cuore fidente. C'è chi ha definito questo atteggiamento ottimismo ontologico, perché la sua funzione è di sostenerci nell'affrontare le mille difficoltà che ci troviamo di fronte sulla via religiosa. Un cuore fidente non si scoraggia, si rinnova e guarda avanti, ma la fede secondo il buddismo non è certezza né "*dimostrazione di cose che non si vedono*", come dice san Paolo. È un sentimento appena un passo oltre la speranza, è attraversata dal dubbio e nutrita dall'esperienza. Per questo fede ed esperienza devono procedere assieme, perché una sostiene l'altra.

La realtà della fede secondo il buddismo ha un'economia completamente personale, non si appoggia a nulla fuori di noi né si comunica ad altri come credo, non vi è infatti un credo. La forma verbale che la tradizione ha dato a questo moto dello spirito, lo troviamo già nei sutra più antichi, con le parole: "*non credete neppure nelle mie parole, prendete rifugio in voi stessi e non in altro*". È un modo puro di considerare la fede che supera la necessità di un oggetto o di un contenuto rimanendo un atto positivo dello spirito. Però, siccome ogni discorso su ciò che non ha contenuto rischia di creare artificiosamente proprio un contenuto, per il momento, per quello che riguarda la fede mi fermo qui. Eventualmente,

se del caso, vi torneremo nel tempo dedicato al confronto.

Se osserviamo i quattro elementi di cui vi ho parlato, cioè

- 1) l'indicazione di una vita etica,
- 2) quella di sviluppare una profonda coscienza dell'impermanenza
- 3) lo zazen, ovvero lo stare semplicemente seduti,
- 4) il sostegno della fede

vediamo che hanno un punto in comune: si fondano tutti sul non afferrare, oppure, da un altro punto di vista, si fondano sulla gratuità. È gratuito infatti l'atteggiamento etico, che abbiamo definito genitoriale, nei confronti della nostra realtà di vita. Se non fosse gratuito non sarebbe quel tipo di cura, se avesse un interesse recondito, un premio da conquistare non lo potremmo definire in quel modo: un genitore che accudisce un figlio per interesse, qualsiasi esso sia, nella migliore delle ipotesi è un egoista, altrimenti ... peggio. Significa muoversi per il bene senza mirare a un tornaconto, anche quando quel bene va palesemente a nostro svantaggio.

La stessa cosa si può dire per la consapevolezza dell'impermanenza, ovvero la coscienza della radicale caducità del nostro mondo/vita: se vissuta con limpidezza, porta anch'essa al non afferrare, al non aggrapparci a persone o cose perché tutto è precario, e perciò il possesso non è mai il bene sul quale conviene investire, dal momento che è destinato al fallimento. E il senso di non possesso, di non accumulazione è uno dei volti della gratuità.

Guardiamo poi allo star seduti in pace, o zazen che dir si voglia. Quello è un momento di completo lasciare:

- le mani non toccano nulla per cui rinunciamo al tatto,
- si sceglie un luogo silenzioso, per cui rinunciamo all'uso dell'udito,
- si brucia un incenso che dà un odore sempre uniforme per cui rinunciamo all'odorato.
- La lingua poggia contro il palato, per cui rinunciamo al gusto.
- Davanti a noi c'è un muro, per cui rinunciamo ad ogni visuale.
- Le gambe sono incrociate, per cui rinunciamo alla mobilità,
- durante lo zazen si tace, per cui si rinuncia alla parola.

Il punto più delicato è che durante lo zazen rinunciamo a portare a compimento ogni pensiero e ogni sentimento; per cui anche la parte più sottile del nostro essere cessando di afferrare, si pone in una condizione di rinuncia, una rinuncia gratuita perché non realizza

alcun ottenimento.

Infine la pratica della fede vuota: non avendo alcun tornaconto, il sostegno della fede mostra la sua gratuità nella completa assenza di una meta o un contenuto pensabile. Mi permette di essere ciò che sono, nulla di più.

Di fronte a un tale capillare programma di gratuità qualcuno potrà pensare: "ma se in ciascuna delle condizioni, quella etica, quella cognitiva, quella dello zazen e nella pratica della fede non ne ricavo nulla, qual'è il merito di tutto ciò? Ovvero, perché dovrei impegnarmi su questa strada?" Proprio qui, per compiere il passo successivo entra in gioco il sostegno della fede, la forma di un animo fiducioso.

Infatti, la risposta alla domanda sul perché dedicarsi a cose che non fruttano nulla è radicata nella motivazione di base, nell'istanza che ha portato alla nascita di questo cammino religioso: il problema a cui la religiosità buddista offre una via di soluzione non è un problema materiale, non è un problema di accumulazione, materiale o spirituale che sia, e neppure un problema di raggiungimento di una condizione sociale.

Quello da cui parte lo sviluppo del cammino buddista è il problema dell'infelicità, della sofferenza esistenziale, esemplificato nei 6 esempi classici:

-il dolore di dover convivere con persone o situazioni che ci generano sofferenza

-il dolore della perdita

-il dolore del non ottenimento

-l'angoscia della malattia

-il dolore di vedere le proprie energie, le proprie possibilità vitali esaurirsi nella vecchiaia

-il terrore e il dolore che nascono dal rifiuto della nostra e dell'altrui morte.

Questo e non altro è il campo d'azione del buddismo, quindi, se lo interroghiamo, lo mettiamo alla prova queste e non altre sono le promesse di cui gli dobbiamo chiedere conto.

Con in più una piccola grande sorpresa, che però all'inizio è del tutto inaspettata, altrimenti non sarebbe una sorpresa: la scomparsa della sofferenza esistenziale non è la realizzazione del nulla, o un semplice svuotamento che ci consegna ad una vita priva sì di angoscia, ma priva anche di vitalità. La realizzazione secondo l'insegnamento buddista conduce verso una forma di pienezza naturale, ovvero non generata, non condizionata dalle conquiste e dall'accumulazione delle cose del mondo. Per questo all'inizio ho parlato di "esperienza diretta del divino" non per chiamare in causa un aspetto teista dal momento che nel buddismo non si parla mai di Dio, ma per indicare la fruizione di un bene fuori da ogni

aspetto mondano, slegato da qualsiasi tornaconto e ottenimento.

Un bene che si genera legando il proprio cuore all'increato, per usare le parole della tradizione. Il problema è che quella che ora ho definito pienezza, diventa facilmente un'aspirazione, una preda da raggiungere, e questo ne annulla la possibilità perché quella pienezza si manifesta proprio nel non desiderare, nel non afferrare.

Questo è il quadro generale complessivo. Ora non ci resta che esaminare come funzionino questi insegnamenti una volta che entrino in contatto con la nostra vita/mondo secondo l'accezione, il punto di vista che abbiamo tratteggiato all'inizio. E, nel fare ciò, ci soffermeremo sugli aspetti inerenti al nostro tema, ovvero tutto ciò che possa legittimamente essere definito dal termine "compassione".

## Dalle somiglianze col cristianesimo alla specificità del buddismo

Sino ad ora abbiamo tracciato le linee del campo di gioco sul quale si svolge la partita che chiamiamo vita e lo abbiamo fatto secondo un angolo insolito, ovvero dal di dentro, per così dire, un angolatura orientata dalla nostra diretta percezione. Abbiamo poi elencato i quattro insegnamenti base lasciatici dal Buddha.

Vediamo ora come ci potremmo muovere tentando di seguire quelle indicazioni che, nel loro complesso, costituiscono ciò che solo noi occidentali chiamiamo buddismo, e che sino a non molti anni or sono nessuno ha mai chiamato così. Per poter impostare secondo le regole che ci siamo scelte la partita, -che è in realtà un gioco molto serio perché la posta in palio è la sostanza della nostra vita- occorre almeno sapere che quel fenomeno religioso multiforme detto buddismo nato in India circa 2500 anni or sono, nel suo sviluppo si è caratterizzato, grossomodo, secondo due tendenze o orientamenti. La prima di queste due tendenze è nota con il nome di *Theravāda*, ossia Scuola degli anziani o Scuola antica, la seconda è invece con il nome di *Mahāyāna*, che vuol dire Veicolo universale o Veicolo totale, onnicomprensivo. Pur trattandosi di una situazione fluida, con grandi margini di sovrapposizione, di questo doppio binario del buddismo, almeno in parte dobbiamo tener conto.

Non per questioni culturali o formali ma perché, nello sviluppo religioso della persona, le rispettive appartenenze, determinano in modo differente come viene considerato e messo in pratica quell'aspetto che qui abbiamo convenuto di chiamare compassione.

Come sapete, la dottrina buddista si sviluppa unicamente come testimonianza, come rendiconto della concreta esperienza di coloro che provano a mettere in pratica l'insegnamento del Buddha, perciò le due tendenze o orientamenti di cui sopra non sono altro che la rappresentazione, attraverso testimonianze articolate, di due modi, ambedue legittimi, di accogliere dentro di noi una vocazione religiosa; intendendo con "vocazione religiosa" un continuo processo di conversione, nel suo senso letterale: ossia l'abbandono in tempi sempre più brevi della umanissima deriva verso una vita divergente, ovvero orientata dalle sirene e dalle mille attrattive del mondo, in favore di un'altra vita, convergente, attenta quindi all'edificazione interiore.

Semplificando, possiamo rappresentare la religiosità del buddismo antico e quindi, almeno in modo orientativo, la Scuola degli anziani o *Theravāda* con la scelta del celibato e del monachesimo. Una scelta dove l'attenzione della persona è rivolta alla propria vita

interiore, alla realizzazione giorno dopo giorno del nirvana, ovvero della beatitudine e della letizia prodotte dalla continua vicinanza interiore con il bene, grazie alla lontananza, anche materiale, dalle tentazioni e dal disturbo del mondo.

Dalle testimonianze giunte sino a noi, possiamo supporre che nei primi 3 secoli, ovvero dal VI al IV secolo a.C. la comunità buddista fosse composta da eremiti e da gruppi di monaci mendicanti itineranti, mentre nella fase immediatamente successiva, vi fu il formarsi delle prime comunità monastiche stanziali. Per forza di cose, l'esclusività monastica della via buddista poneva di fatto la possibilità di vivere gli insegnamenti del Buddha alla portata di un numero limitato di persone: il buddismo era per coloro in grado di compiere una scelta radicale anche sul piano esistenziale oltre che religioso, interiore.

Forse anche per questo, a partire dal III, II secolo a.C., abbiamo un importante fatto nuovo: parallelamente a questo stato di cose, si sviluppò una nuova tendenza che si autodefinì *Mahāyāna*, ossia Veicolo o Arca Universale. In questo rinnovamento della comunità religiosa, la forma di vita monacale non è più l'unica condizione umana possibile per vivere l'insegnamento del Buddha. L'attenzione e la cura nel realizzare momento per momento il dissolversi della sofferenza entrando così nel regno della gioia interiore, non è più accudita in una vita che si esaurisce nel silenzio del chiostro, ma è aperta anche a quell'area della nostra vita che chiamiamo realtà esterna. Questo comporta che nella tradizione del buddismo *mahāyāna* la vita etica che (con la pratica del corpo, la consapevolezza della vanità del mondo e la fede) partecipa alla dissoluzione dell'infelicità del vivere, sia mirata in particolare all'intervento benefico, disinteressato, nei confronti di tutta la realtà dentro e fuori di noi, a partire da quello che dal linguaggio biblico è detto il nostro prossimo.

Alla condizione indispensabile, che alle spalle del nostro agire non vi sia alcuna ricerca di guadagno, neppure interiore; ovvero, purché il nostro intervento sia solo e puramente gratuito. Seppure la Scuola degli anziani, il *Theravāda*, abbia improntato maggiormente i buddismi diffusi nel Sud Est asiatico, quali quello della Birmania e della Thailandia, oltre a quello dello Sri Lanka e per un periodo anche della Cambogia, e il cosiddetto Veicolo Universale sia il tipo di buddismo diffusosi in Cina e poi in tutto l'Estremo Oriente, le due tendenze, proprio perché nate dalla vita vissuta di uomini e donne di religione, non sono una divisione studiata a tavolino o meramente geografica, ma sono dentro di noi, dentro al nostro sentire di uomini e donne nel momento in cui siamo coinvolti, giorno dopo giorno, in

una scelta di profonda e continua conversione.

Ci sono momenti e periodi in cui siamo più propensi a tenerci lontani da ogni coinvolgimento e dai rumori del mondo per occuparci della pace interiore nel silenzio e nel raccoglimento, e altri momenti e periodi della nostra vita, invece, in cui la nostra vitalità ed energia si esprimono in modo solare ma senza deviare, pur partecipando alle relazioni con altre persone. E poi, soprattutto, ci sono persone che per natura, per sopraggiunte esperienze o per cultura, nel dedicarsi ad una via religiosa si sentono complete solo abbracciando appieno una scelta monacale, mentre altri sono invece più inclini a mantenere un legame e una funzione nel mondo. Perciò, seppure i buddismi della Scuola degli Anziani siano maggiormente orientati a favorire atmosfere monastiche e di separazione dal mondo, anche in quell'ambito troviamo tendenze e situazioni di apertura ad un modo di vivere la religione formalmente laico. Per converso, in tutti gli ambiti della Scuola *Mahāyāna* non mancano i monasteri e gli eremi, seppure la scelta della forma monacale possa essere una scelta temporanea anche da ripetere più volte, ma non necessariamente per l'intera vita.

Detto ciò, tentiamo di illustrare la complessità degli elementi che vi ho fin qui offerto attraverso degli esempi. Le più antiche indicazioni per impostare il rapporto con il nostro prossimo, le troviamo nel *Suttanipata*, o *Raccolta dei discorsi* un testo che risale al V-IV secolo a.C. e che si rivolge alla comunità buddista in uno stadio nel quale prevalevano i gruppi itineranti e gli eremiti. Sia gli uni che gli altri vivevano di elemosina, consistenti soprattutto in cibo, per l'unico pasto consumato ogni giorno, come ancora oggi è tradizione nei monasteri del "buddismo degli Anziani". I monaci erano così, per parte della giornata, a contatto con le popolazioni dei villaggi e delle città. Dove a volte venivano richiesti di preghiere, di guarigioni o intercessioni. Vediamo due strofe dal I capitolo del *Suttanipata*, un capitolo intitolato *Discorso della gentilezza amorevole*:

149-50 (I,7-8)

*Come una madre rischierebbe la sua vita  
per proteggere suo figlio, il suo unico figlio,  
così si dovrebbe coltivare un cuore illimitato  
nei riguardi di tutti gli esseri.*

*Con buona volontà per il cosmo intero,  
si coltivi un cuore illimitato:  
senza odio, senza inimicizia.*

L'attenzione, qui, è mirata all'edificazione personale attraverso la cura delle condizioni

del proprio cuore, ma l'orizzonte non è quello di una comunità raccolta in sé stessa, come può essere un monastero, l'orizzonte qui, è prima di tutto quello degli esseri viventi poi quello dell'intero universo, non solo quindi le creature viventi ma tutta la natura, tutto il creato.

Il secondo esempio lo prendiamo da una traduzione del *Dhammapada*, il *Cammino dell'Insegnamento*, un'opera compilata attorno al III secolo a.C. Leggiamo allora i primi 6 versi del *Dhammapada*:

*1. Tutto ciò che siamo è generato dalla mente.  
E' la mente che traccia la strada.  
Come la ruota del carro segue  
l'impronta del bue che lo traina  
così la sofferenza ci accompagna  
quando sventatamente parliamo o agiamo  
con mente oscurata.*

*2. Tutto ciò che siamo è generato dalla mente.  
E' la mente che traccia la strada.  
Come la nostra ombra incessante ci segue,  
così ci segue il benessere  
quando parliamo o agiamo  
con chiarezza di mente.*

*3. "Mi hanno insultato, maltrattato,  
mi hanno offeso, derubato":  
impigliati in tali pensieri  
ravviviamo il fuoco dell'odio.*

*4. Se ci liberiamo del tutto  
da pensieri che insinuano:  
"Mi hanno insultato, maltrattato,  
mi hanno offeso, derubato",  
l'odio è spento.*

*5. L'odio non può sconfiggere l'odio,  
solo l'assenza di odio e ostilità può sconfiggere odio e ostilità.  
Questa è la legge eterna.*

*6. Chi è litigioso dimentica  
che moriremo tutti;  
non ci sono litigi  
per il saggio che riflette sulla morte.*

Questi sei versi rappresentano il programma di massima riguardo all'etica secondo la Scuola degli Anziani, o *Theravāda* assieme al contesto nel quale queste indicazioni sono

inserite. La frase che si ripete identica nei primi due versi cioè: *Tutto ciò che siamo è generato dalla mente. E' la mente che traccia la strada* in termini estremamente sintetici riassume quel punto di vista che vi ho illustrato all'inizio: tutto il gioco del bene e del male, del dolore e della letizia si svolge nella nostra mente, nel nostro cuore. Perciò, come affermano i versi che accompagnano quella frase, dipende da noi se costruire un mondo di dolore oppure se edificare una vita serena: la chiave della pace è nelle nostre mani.

E poi c'è la risposta alla ovvia obiezione proprio a questa affermazione: la gioia e l'infelicità non dipendono solo da me, quando vengo offeso, umiliato, schiacciato la sofferenza si sviluppa in me senza che io l'abbia attivata, ovvero senza che io ne sia il diretto responsabile. Ma anche in questo caso il testo rimanda la responsabilità del mio dolore al mio comportamento interiore: non è l'essere stati insultati, ingannati, schiacciati che genera dolore, ma la nostra risposta, ovvero è il lasciar sviluppare pensieri di lamento e di odio ciò che genera sofferenza nel nostro cuore.

Qui si sta parlando direttamente della pratica che abbiamo chiamato zazen: il lasciar andare ciò che sorge per continuare ad immergerci in noi stessi, in quel che siamo prima di aver sviluppato qualsiasi pensiero o sentimento. Perché, dice il sutra:

*L'odio non può sconfiggere l'odio,  
solo l'assenza di odio e ostilità può sconfiggere l'odio e l'ostilità.  
Questa è la legge eterna.*

Infine, l'ultimo verso, ovvero:

*Chi è litigioso dimentica che moriremo tutti;  
non ci sono litigi per il saggio che riflette sulla morte*

parole che fanno brillare l'importanza della visione dell'impermanenza, della vanità del mondo mostrando come la consapevolezza della morte porti a definire le priorità e la scala dei valori, dandoci una reale collocazione nel tempo e nelle relazioni.

Questo testo nasce nel momento nel quale la comunità, vive nella concentrazione e nel silenzio, solo in parte contiene quindi le indicazioni necessarie ad affrontare situazioni che ci mettano in relazione con l'esterno, ovvero con quello che chiamiamo il nostro prossimo.

Possiamo dire quindi che quella parte di pratica dell'insegnamento che chiamiamo etica e che nel buddismo si esplica nell'attenzione, nella cura a tutti i componenti della nostra vita, o nostro mondo che dir si voglia, è modulata in modo più ampio o più ristretto a seconda delle circostanze in cui si trova a vivere la comunità. Ovvero a seconda delle condizioni di vita degli interlocutori naturali. E, nei primi 3-4 secoli, si tratta comunque

sempre di monaci e di monache, itineranti, in comunità stanziali o in romitaggio.

A partire dal III-II secolo a.C., parallelamente a questo modo di vivere il buddismo ne compare un altro, nel quale, tra l'altro, il monachesimo non è più condizione indispensabile per realizzare appieno il risveglio, che -è bene chiarirlo- consiste nel dissolvere il male di vivere realizzando la letizia profonda. In questo nuovo buddismo, che ora sappiamo chiamarsi *Mahāyāna*, la descrizione della cura, dell'attenzione nei confronti del prossimo inteso come tutta la realtà, diventa più raffinata, più sottile, proprio perché gli interlocutori cambiano, la loro realtà di vita è più articolata, complessa.

E nel nuovo modo di proporre la pratica religiosa l'aspetto della fede acquista importanza direi decisiva, proprio perché la direzione spirituale in cui consiste il *Mahāyāna* presuppone una profonda fiducia nel veicolo universale, nell'inconoscibile, fuori dal mio controllo. L'obiettivo, anche nel prenderci cura della realtà, consiste nell'aderire, che è un vero e proprio affidarsi, alla parte più autentica dell'essere diventandone un docile e vivo strumento. Occorre dire che l'altro versante della vita, l'aspetto oltre il mondano, in sanscrito detto *asanskrita* ossia "non costruito non fabbricato", non è una scoperta del nuovo buddismo.

Anche nel buddismo antico infatti si parla dell'increato<sup>2</sup> del "senza morte"<sup>3</sup>, dell'unico luogo sicuro nel quale prendere rifugio. Tuttavia è con l'avvento del nuovo buddismo che, come dice il suo stesso nome, il "grande veicolo" diviene centrale, punto di partenza e punto d'arrivo in ogni passo del cammino religioso.

Se la realizzazione dell'aspetto impersonale, ultramondano dell'uomo è intuitivamente la direzione naturale della pratica dello zazen, meno evidente ci appare come ci si possa affidare a ciò che siamo fuori dalla realtà personalistica o egotica nel momento nel quale interveniamo nelle cose della vita quotidiana.

Per quanto sia difficile da dire e, soprattutto, da attuare questa possibilità consiste nel dimenticare sé stessi intervenendo nella realtà senza risultato recondito. È un'apertura gratuita nei confronti della realtà, esterna alla ricerca di un risultato personale di qualsiasi genere. Più concretamente si tratta di porre le nostre energie in gioco non secondo il nostro arbitrio ma in risposta alla realtà, e questo anche quando ciò comporti evidenti svantaggi per la nostra vita. Si tratta per lo più di piccole decisioni nella vita di ogni giorno, ma è una

---

2 "Con impegno interrompi la corrente del desiderio e abbandona le passioni dei sensi; riconoscendo i limiti di tutto ciò che ha una forma realizza l'increato", cfr. *Dhammapada*, 383.

3 "Quando i saggi dimorano nella contemplazione della natura impermanente del corpo e della mente e di tutta l'esistenza condizionata, provano gioia e contentezza penetrando fino al senzamorte", cfr. *Dhammapada*, 374.

pratica di vita nella quale il sostegno della fede è fondamentale, perché mettere a repentaglio, come norma, i nostri interessi personali, siano essi materiali o spirituali in ragione di nulla è un'operazione che richiede costante saldezza d'animo.

Ancor più difficile si rivela mantenere le condizioni interiori necessarie, sia per essere in grado di accogliere il richiamo della realtà senza farci ingannare dalla nostra voglia di protagonismo, di quiete, o di semplice pigrizia, sia affinché venga salvaguardata una vera purezza di comportamento.

Proviamo allora a rappresentare quanto ora detto leggendo alcune frasi di Milarepa, monaco eremita tibetano del XII secolo, noto anche in Italia grazie ad un film di Liliana Cavani che risale all'ormai lontano 1973. Nel testo *La vita di Milarepa* troviamo: "*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 [...] In una parola, agite in modo da non arrossire di voi stessi [...] quand'anche vi opponeste ad alcuni libri*"<sup>4</sup> e poi ancora: "*Fare l'elemosina per ricevere dieci volte quanto si è dato è come nascondere agli occhi degli uomini la propria miseria morale [...] Non cercate di qualificare come religioso ciò che l'orgoglio mondano vi fa fare. [Poi una frase apparentemente banale:] Perseguite solo la santità.*

*I discepoli gli chiesero: 'Ma se queste pratiche esteriori fossero giovevoli alle creature, potremmo dedicarci ad esse?' Il maestro rispose: 'Se non c'è attaccamento al desiderio allora lo potete. Ma è difficile, coloro che sono pieni di desideri mondani non possono niente per la causa altrui. Non giovano niente neppure a sé stessi. È come se un uomo trascinato via da un torrente pretendesse di salvare gli altri.'*"<sup>5</sup>

Anche un grande santo come Milarepa riconosce che offrire sé stessi in una condizione di perfetta gratuità è difficile. Purtroppo Milarepa non ci ha lasciato indicazioni per identificare e superare questa difficoltà, che, come ho detto, ha due momenti in successione: prima riconoscere quale sia il nostro posto, il nostro ruolo nell'istante che stiamo vivendo nel cuore della realtà cioè, con le parole di Milarepa, SE sia il caso di fare anche *ciò che sembra peccato ma è di profitto alle creature, perché è opera religiosa*, e poi la seconda difficoltà: quella di vivere questo agire nella piena purezza, in *santità* usando le parole di Milarepa.

Allora andiamo a cercare altrove la chiarificazione di come affrontare la difficoltà

---

4 Cfr. J. Bacot, *Vita di Milarepa*, Adelphi, Milano 2001<sup>IV</sup>, 213 s.

5 Cfr. *ibid.*, 220 s.

testimoniata da Milarepa, perché è proprio nel risolvere quella particolare difficoltà che -secondo il *Mahāyāna*- portiamo pienamente a compimento il programma di lavoro proposto dal buddismo: la dissoluzione della sofferenza e l'edificazione della gioia interiore.

Una delle opere fondamentali del *Mahāyāna* è il *Sutra del Diamante*, tra i più importanti testi della mistica buddista. Esaminiamo quindi una citazione dal Sutra del Diamante, un'opera che a causa della profondità dei temi trattati è da affrontare con molta attenzione. Il sutra consiste in una conversazione, a domande e risposte, tra l'anziano monaco Subhūti ed il Buddha. Al paragrafo 4 il discorso verte sul significato di *dāna* termine che ho tradotto con "dono", e la cui radice etima *dā* è la stessa da cui deriva l'italiano "dare" come pure appunto "dono" (per cui anche "perdono") ma anche "dote", "dazione", "dativo" ecc. ovvero quei comportamenti che implicano da parte nostra quello che in termini mondani viene definito "perdita", "rinuncia" sia essa di carattere materiale che immateriale. Così con *dāna*, e perciò con "dono", si intende anche quel particolare modo di offrirsi o di prestarsi che in questa sede abbiamo convenuto di chiamare "compassione"; il senso è però più esteso, comprendendo ogni atto di cura o attenzione nei confronti della vita nel suo complesso.

Leggiamo, allora: "*E poi, Subhūti, un bodhisattva (ovvero un praticante del grande veicolo) che offre un dono, non deve basarsi su qualche cosa, se offre un dono non deve contare su alcunché. Quando fa un dono non dovrà essere motivato da ciò che vede, né da ciò che ascolta, da un profumo, da un gusto, da ciò che può toccare e neppure da quello che può pensare. Allora, Subhūti, un bodhisattva, un grande essere dovrebbe offrire in dono senza rimanere legato al concepimento di un oggetto del pensiero [...] così o Subhūti, chi vorrà entrare nel cammino del bodhisattva dovrà compiere doni senza essere attaccato neppure ad un'idea*"<sup>6</sup>

Senza entrare nei dettagli, notiamo che se nel momento dell'agire le nostre motivazioni non si possono basare né su ciò che ricaviamo dall'uso dei nostri sensi né su ciò che possiamo elaborare con il ragionamento e neppure possiamo appoggiare le nostre motivazioni su un'idea o un principio morale, rischiamo di trovarci in una situazione di stallo. Questa impasse appare ancor più chiara nella frase che segue: "*Perciò il Buddha ha detto: "Da un essere del risveglio che non abbia legami può essere dato un dono. Non da chi dona legato a forme e colori, a suoni, odori, sapori, sensazioni di tatto o idee". Subhūti,*

---

6 Cfr. M.Y.Marassi, *Il sutra del diamante, la cerca del paradiso*, Marietti, Milano-Genova 2011, 96 s.

*un essere di risveglio rinuncia ad un dono in questa forma, per il bene di tutte le creature*"<sup>7</sup>.

Il sutra ci sta dicendo che se abbiamo una qualsiasi motivazione o interesse legato a qualsivoglia origine sia essa sensoriale o mentale, proprio per amore delle creature è meglio rinunciare, perché, se invece che dal fondo dell'anima, l'azione nasce dalle nostre caratteristiche umane, identitarie, quali la volontà, il desiderio, gli attaccamenti, i preconcetti, i principi ecc. con le parole di Milarepa "non è giovevole alle creature", noi compresi, in altre parole è il modo sbagliato, in senso religioso, di entrare in rapporto con gli altri e con le cose. L'indicazione di non basare la ragione del nostro agire su nessuna delle nostre facoltà di scegliere e preferire è la rappresentazione, proprio all'interno dell'azione, del senso profondo della fede nel Veicolo Universale: anche nel momento etico, in quello che all'apparenza sembrerebbe sempre un atto religioso perché è l'attuazione del "dare", il discernimento non deve essere figlio delle nostre capacità creaturali, ma di ciò che siamo all'uscita di scena di tutto ciò che preferiamo, pensiamo, crediamo, vogliamo essere.

È l'affidarsi senza condizioni a quello che possiamo definire un corrispondere in modo completamente puro all'immensità della vita, o veicolo universale. Si tratta di entrare docilmente nel nostro posto nella realtà; un posto, un ruolo, una funzione che non è decisa da noi ma dalla vita stessa. Una vita con la quale siamo in sintonia quando ci affidiamo senza riserve a ciò che pur non avendo nome convenzionalmente è detto "veicolo universale".

So per esperienza che questo genere di linguaggio, basato solamente sul "come" agire può lasciare perplessi anche perché non lascia alcuno spazio a quel mondo mentale che in occidente chiamiamo teologia e per quell'altra palestra dell'intelletto detta metafisica. Cerchiamo allora, almeno in parte, di rimediare, introducendo un autore occidentale: si tratta della eminente studiosa e religiosa francese del secolo scorso che ho citato all'inizio, Simone Weil, che, nata da famiglia ebrea, scelse di essere cristiana e che pur avendo vissuto solo 34 anni ci ha lasciato una serie di riflessioni estremamente ricche ed articolate. È importante anticipare che la Weil, nei fatti, è stata un'antesignana del dialogo interreligioso, dal momento che la sua lettura del cristianesimo passa anche attraverso gli studi della Bhagavad Gita e delle Upanishad, da lei letti -pare- direttamente in sanscrito, ma non solo: la sua religiosità è filtrata anche dallo studio del Daodejing e del buddismo Chan, l'equivalente cinese dello Zen.

La Weil nei suoi scritti, parla di obbedienza "ai rapporti con le cose"; un tipo di

---

7 Cfr. *ibid.*, 135 s.

obbedienza, dice, secondo *"una necessità a cui non è possibile non obbedire"* perché, dice: *"bisogna obbedire alla necessità e non alla coercizione, ai rapporti delle cose e non alla pesantezza"*<sup>8</sup> perché, aggiunge, *"bisogna imparare ad obbedire in quanto spirito e non in quanto materia"*.

*Imparare ad obbedire in quanto spirito e non in quanto materia* nel linguaggio del *Sutra del Diamante*, corrisponde a: *"Da un essere del risveglio che non abbia legami può essere dato un dono. Non da chi dona legato a forme e colori, a suoni, odori, sapori, sensazioni di tatto o idee"*. Poco oltre, la Weil aggiunge una frase illuminante riguardo a quella che lei chiama "l'illusione di poter scegliere", ovvero la convinzione che il nostro agire religioso si possa basare sui nostri gusti e preferenze o sulle nostre idee di giusto e sbagliato invece di rispondere docilmente al richiamo, alla richiesta che ci giunge dalla vita.

Dice la Weil: *"Scelta illusoria. Quando si crede di poter scegliere, in realtà si è incoscienti, prigionieri dell'illusione e si diventa un balocco. Si cessa di essere un balocco elevandosi al di sopra dell'illusione fino alla necessità, ma allora non c'è più scelta, un'azione è imposta dalla situazione scelta chiaramente percepita. L'unica scelta è quella di ascendere"*<sup>9</sup>. La frase *Quando si crede di poter scegliere, in realtà si è incoscienti, prigionieri dell'illusione e si diventa un balocco*, corrisponde alla citazione di Milarepa, dove dice: *"Non cercate di qualificare come religioso ciò che l'orgoglio mondano vi fa fare"*

La frase *un'azione è imposta dalla situazione scelta chiaramente percepita* è quello che ho tentato di dire prima con le parole: *"Entrare docilmente nel nostro posto nella realtà, un posto, un ruolo, una funzione che non è decisa da noi ma dalla realtà, dalla vita stessa"*.

Mentre la frase finale della Weil *"L'unica scelta è quella di ascendere"* corrisponde alle parole di Milarepa: *"Perseguite solo la santità"*. È una logica, o una visuale, per cui il rapporto autenticamente religioso con la realtà consiste nel seguire un scelta che non parte da noi, ma dalla vita stessa, cosicché il rapporto tra noi e la vita si genera da un'immersione dove tra noi e il veicolo universale non c'è più distinzione, un complesso vivo che comprende tutto, anche noi, e che perciò è fuori dal nostro controllo. Un dove nel quale per non essere in stridente contraddizione possiamo solo docilmente obbedire.

---

8 Cfr. Miklos Vetö, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, Arianna editrice, Casalecchio (BO) 2001, 39. Citato in Sabina Moser, *Il "credo" di Simone Weil*, Ed. Le Lettere, Firenze 2013, 70.

9 Cfr. Simone Weil, *Quaderni*, vol. II, a c. di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1985, 275. Citato in S. Moser, *Il "credo" di Simone Weil*, cit., 70.

## **La virtù dell'impersonale: l'amicalità come funzionamento dell'essere**

Dopo aver citato la Weil, per rimanere nella familiarità del linguaggio occidentale proviamo a valutare il senso di quel “*docilmente obbedire*” con il quale l'autrice esprime ciò che io ho espresso con "affidarsi al richiamo che ci giunge dalla realtà", tramite un esempio molto noto nella cultura religiosa: la parabola detta "del buon samaritano". A differenza del sacerdote e del levita che proseguono per la propria strada, ovvero attuano una scelta personale, il samaritano risponde alla chiamata della realtà.

Possiamo dire che compie il gesto religioso possibile per lui in quella situazione, abdica ai suoi interessi, rinuncia al contenuto dei suoi pensieri. Il levita e il sacerdote, invece, che sono passati oltre senza fermarsi se lo hanno fatto per indifferenza o perché non ritenevano che stesse a loro occuparsi del poveraccio ferito, hanno pensato di poter scegliere, di sostituire il loro giudizio all'essere semplicemente strumenti della vita.

Quando ci comportiamo evitando per furbizia o interesse di sottometterci alla chiamata della vita, ed altrettanto quando cediamo al protagonismo, marchiamo, segniamo il nostro agire con l'individualismo, così l'errore spicca, si distingue e porta a caratteri cubitali il nostro nome e cognome. Quando invece la risposta accogliente verso la vita è impersonale, allora è umile: non perché così voglia apparire, ma perché quando il comportamento è parte naturale della realtà, non ha, dentro, l'idea di compiere il bene né ha, fuori, l'apparenza di chi si mostra compassionevole.

Esprimendoci nuovamente con un linguaggio in parte mutuato dalla Weil, possiamo dire che intervenire nella creazione secondo logiche e ragionamenti umani, oppure scegliendo secondo qualsiasi convenienza, equivale a scegliere la potenza al posto dell'amore. Penso che, in termini cristiani, quel comportamento si possa considerare un tentativo di competere con Dio.

\*\*\*

Ora, avendo sovrapposto la Weil a Milarepa e la parabola del samaritano al *Sutra del Diamante*, potrebbe sembrare che almeno sul tema della compassione buddismo e cristianesimo siano uguali o quantomeno che si assomiglino in profondità. In realtà le cose non stanno così. Le religioni sono diverse e sono diverse in senso verticale, ovvero: nascono su presupposti, su problematiche diverse e quindi anche quando contengono indicazioni e analisi simili, lo fanno per motivi diversi, perché diverse sono le problematiche che si

propongono di risolvere.

Le differenze tra le religioni universali, ossia aperte a tutti e offerte a tutti, e, soprattutto, in grado di soddisfare problematiche comuni a tutti gli uomini, sono differenze profonde, irrimediabili. Ma questa diversità, lungi da essere un limite o dal costituire una diminuzione, è invece ricchezza, una ricchezza per tutti. Ora, con “religioni” intendo percorsi dalla direzione chiara; seri, sperimentati per secoli, asseverati dall'esperienza vitale di chi li ha abbracciati, all'interno dei quali l'uomo possa, con fiducia ben riposta, affidare la sua vita edificando il bene giorno per giorno.

Il fatto che vi siano diverse religioni nate da e sviluppatesi su diverse problematiche, permette all'essere umano che ha chiara la fatica, la bellezza, il dolore e la meraviglia che l'esistere comporta, di scegliere liberamente la sua strada interiore, come ha fatto la Weil, per esempio. Ovvero di aderire, di uniformarsi a quella particolare via di edificazione interiore che approfondisce, chiarifica, risolve la problematica profonda del vivere secondo la propria sensibilità e la propria sincera esigenza di vivente.

Non sto parlando del supermercato delle religioni dove possiamo entrare e scegliere quella che più ci stuzzica e ci attira, o quella che più ci rende interessanti o alla moda. Sto parlando di un atto doloroso, com'è doloroso strapparci dal nostro piccolo tesoro di autocompiacimento, ma che ci permette, per esempio, di non adagiarsi acriticamente, pigramente sulla religione "di casa", parlo di una modalità nella quale anche scegliere come nostra la religione all'interno della quale siamo nati sia un'adesione convinta e motivata, completamente ex novo. Ripeto: convinta e motivata, perché sinceramente cerchiamo proprio in quella forma la fonte del bene per la nostra vita.

Sarà allora che la presenza di differenti percorsi religiosi si rivelerà ricchezza e non un disturbo, come invece a volte avviene quando la nostra scelta non è né convinta né motivata, oppure quando non è proprio stata compiuta. È normale che siano i cristiani a interrogarsi su quale sia il punto centrale della Buona Novella di cui Gesù si è fatto interprete e, soprattutto, a quale problematica interiore, personale, la Buona Novella di Gesù sia indirizzata a risolvere. Tuttavia, anche se oggi, per così dire... sono in missione per conto del Buddha, per chiarire meglio il mio pensiero vi presento una piccola comparazione tra le due vie religiose; ovviamente nell'ambito del tema che stiamo trattando: la compassione.

La problematica, sulla quale nasce il percorso buddista, lo abbiamo visto, si fonda sulla constatazione che i viventi, tutti i viventi all'interno della loro vita incontrano dolore e

infelicità. La buona novella secondo il Buddha è che è possibile dissolvere l'infelicità e attingere ad una sottile ma incrollabile gioia interiore. Il Buddha si pone come testimone di questa possibilità, in pratica dice: guarda, siccome ci sono riuscito io, un essere umano come te, prova e per quanto sia difficile e pieno di ostacoli potrai farcela anche tu. Questo è il punto. Quindi anche quando prendiamo in considerazione quell'elemento che abbiamo chiamato compassione, se stiamo parlando di buddismo è su quello sfondo che lo dobbiamo proiettare.

In pratica, che si tratti di compassione o altra virtù, dobbiamo chiederci: ha a che vedere con il programma di lavoro del buddismo, ossia con la dissoluzione della sofferenza, oppure no? E se la risposta è: "sì, la compassione è parte di questo cammino" il necessario passo successivo dovrà essere: voglio imparare come si fa. Il resto, tutto il resto, per quanto affascinante, nobile o appagante se non ha a che vedere con quel programma di lavoro, rischia di diventare solo un rallentamento, un diversivo, se non un ostacolo all'edificazione del nostro cammino interiore.

Torniamo allora alle citazioni precedenti che, confermandosi a vicenda, potevano dare l'impressione che cristianesimo e buddismo abbiano in comune non solo alcuni principi chiave, ma anche una parte consistente di percorso. Rileggiamo la citazione della Weil riguardo al tema della vita di relazione laddove si chiede se l'essere umano che intenda seguire un percorso religioso, abbia l'effettiva possibilità di scegliere tra un comportamento empatico con la realtà e un comportamento eccentrico, personale, o addirittura egotico, rileggiamo cosa dice la Weil: *"Scelta illusoria. Quando si crede di poter scegliere, in realtà si è incoscienti, prigionieri dell'illusione e si diventa un balocco. Si cessa di essere un balocco elevandosi al di sopra dell'illusione fino alla necessità, ma allora non c'è più scelta, un'azione è imposta dalla situazione scelta chiaramente percepita. L'unica scelta è quella di ascendere"*

Qui troviamo una cosa importante e ne manca un'altra altrettanto importante. La Weil introduce infatti la scoperta della necessità -che in altra parte del testo chiama "libera obbligatorietà"- nel momento in cui raggiungiamo la massima elevazione spirituale. Autori più colti di me potrebbero parlarvi dei legami tra la visuale della Weil e san'Agostino o Spinoza, io, invece, passo oltre e noto quella che prima vi ho segnalato come un'assenza: manca il perché o in grazia di cosa io dovrei rendermi docile, obbediente secondo la cosiddetta necessità introdotta dalla Weil.

La spiegazione la troviamo però ben chiara nella frase successiva che traggo ancora dalla Weil: *"Il significato di tutto ciò è che l'uomo, creato a immagine e somiglianza con Dio, può realizzare oppure rendere solo immaginaria tale sua somiglianza con Dio; invero la sua somiglianza con Dio, quando sceglie la via dell'obbedienza"*<sup>10</sup>. Via dell'obbedienza o via della necessità, che va perduta, aggiungo io, quando pretendiamo di essere noi a determinare il nostro ruolo nella realtà utilizzando i parametri e le valutazioni che discendono dalla nostra parte mondana, terrena, creaturale, invece di fare affidamento solo sull'increato, e notiamo che "increato" è parola usata anche dalla stessa Weil.

Al di là del linguaggio usato, vi è chiaramente una concordanza, direi addirittura un'identità, di plasticità spirituale o movimento interiore tra il cristianesimo secondo la Weil ed il buddismo, soprattutto quel buddismo che elegge a suo riferimento base l'affidarsi al veicolo universale, definito *asanskrita*<sup>11</sup> ovvero, letteralmente, l'increato. Ma è altrettanto chiaro che le motivazioni, il perché di tutto ciò e quindi la direzione complessiva di quello che abbiamo definito movimento spirituale, nei due casi è diversa.

Infatti è esplicito che per la Weil, e penso di poter dire per il cristianesimo nel suo complesso, la chiave di tutto, la motivazione di una scelta di ascesi o di santità così pura da trasformarci, senza personalismi, nella realtà viva, è solo e unicamente realizzare vivendo la somiglianza originaria con Dio. Da non confondere con il voler diventare Dio, ovviamente ...

Vediamo ora l'altra citazione che abbiamo utilizzato, ossia la parabola del samaritano, della quale ora leggiamo il prologo: *"Un dottore della legge si alzò per metterlo alla prova: «Maestro, che devo fare per ereditare la vita eterna?». Gesù gli disse: «Che cosa sta scritto nella Legge? Che cosa vi leggi?». Costui rispose: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente e il prossimo tuo come te stesso». E Gesù: «Hai risposto bene; fa' questo e vivrai». Ma quegli, volendo giustificarsi, disse a Gesù: «E chi è il mio prossimo?». Gesù riprese: «Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico ..." il resto lo conosciamo e lo abbiamo già trattato.*

Il punto da notare nella prima frase di questo prologo è che vi è espressa con chiarezza una motivazione, ovvero: *"che cosa devo fare per ereditare la vita eterna"* così, anche se l'indicazione *"Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con*

<sup>10</sup> Cfr. Paolo Farina, *Dio e il male in Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2010, 128. Citato in S. Moser, *Il "credo" di Simone Weil*, cit., 71.

<sup>11</sup> Termine composto da alfa privativo e dalla radice *kṛi*, fare, costruire, creare.

*tutta la tua forza e con tutta la tua mente*" dal punto di vista del movimento spirituale può essere accostata al *Sutra del Diamante* dove è detto: *"un bodhisattva che offre un dono, non deve basarsi su qualche cosa, se offre un dono non deve contare su alcunché. Quando fa un dono non dovrà essere motivato da ciò che vede, né da ciò che ascolta, da un profumo, da un gusto, da ciò che può toccare e neppure da quello che può pensare. [...] un grande essere dovrebbe offrire in dono senza rimanere legato al concepimento di un oggetto del pensiero [...] chi vorrà entrare nel cammino del bodhisattva dovrà compiere doni senza essere attaccato neppure ad un'idea"* perché in ambedue i casi si parla di un completo, assoluto distacco da qualsiasi legame terreno, di un volgere l'attenzione completamente verso un altrove distogliendo lo sguardo dal mondo, tuttavia, anche qui è chiaro che le due religioni si muovono secondo diverse motivazioni, e quindi perseguendo finalità diverse.

Se mi permettete una similitudine dissacrante, equipararle sarebbe, un poco, come equiparare due automobilisti perché viaggiano su due automobili uguali, quando magari uno dei due va a Roma per lavoro e l'altro a Milano per turismo. Pur nella somiglianza delle forme che a volte è addirittura identità, di questa diversità di intenti ci dà contezza, per esempio, il caso a mio parere eclatante della parabola del figlio prodigo: seppure con piccole diversità, quella parabola compare nel capitolo quarto del *Sutra del Loto* oltre che nel vangelo di Luca. Su una medesima struttura narrativa, che potrebbe far pensare a chissà quali concordanze, si appoggiano due tradizioni, per dire, ciascuna, il proprio messaggio e i propri valori senza possibilità di confusione.

La parabola, la narrazione è pressoché la stessa ma il senso che si vuole trasmettere è diverso.

\*\*\*

Quando mi fu chiesto di partecipare a questo incontro, vedendo che era stato intitolato alla compassione, confesso di aver pensato -e mi scuso per quel pensiero- "siccome nella tradizione cristiana la compassione è un elemento importante ecco che i cristiani ritengono che sia, o debba essere, così anche per gli altri...".

Poi però, ho pensato che è giusto che sia così, perché anche il buddismo ha un aspetto popolare, e così come avviene nel cristianesimo popolare dove pietismo e sentimentalismo spesso coprono, nascondono il senso religioso di compassione, lo stesso avviene nella parte numericamente più rilevante dei buddisti. Soprattutto tra gli occidentali, che colgono con maggiore facilità e velocità gli aspetti della religione buddista che sembrano assomigliare a

quel cristianesimo dalle prediche vibranti che appositamente suscitano commozione ed esaltazione. Perciò, anche se temevo che all'origine potesse esserci un possibile fraintendimento mi sono disposto di buon grado ad accettare l'invito.

Lo stesso tipo di fraintendimento che, a mio parere, a molti cristiani fa apparire il cristianesimo come la religione del sentimentalismo e del pietismo, laddove invece l'esempio più basilare di compassione, ovvero la parabola del samaritano, non contiene neppure un accenno a stucchevoli anche se forse catartiche manifestazioni emotive.

Vi è una larga parte, certo maggioritaria, di buddismo che possiamo definire popolare, nel quale la compassione, ha un ruolo centrale soprattutto se manifestata in forme eclatanti nel senso dell'auto-sacrificio o della dedizione. Vi sono poi scuole di buddismo dove i fedeli vengono educati per esempio ai doni in denaro, e occorre dire che questa educazione consiste spesso nello stimolare donazioni verso il clero; questo perché la pratica di *dāna*, ovvero del donare, è considerata un'azione dalle conseguenze estremamente positive, e tali conseguenze sono ritenute ancor più marcate quando le elemosine sono indirizzate ai religiosi...

E poi, in quei buddismi che si sono sviluppati in Paesi fortemente influenzati dalla cultura hindù e quindi dove la credenza nelle rinascite è molto diffusa, compassione, generosità e donazioni sono considerate delle ottime cause, dei veri e propri investimenti, per ottenere vantaggi in questa vita e anche nelle successive.

Ora, essendo la nostra vita un sistema integrato con le vite altrui, l'immissione di bene in questo sistema, per qualsiasi motivo avvenga, non può che aumentare il bene complessivo del sistema. Tuttavia queste considerazioni che si basano sul calcolo di vantaggi e svantaggi, per quanto auspicabili, per dirla con Milarepa non sono "opere di religione". Dovrebbero far parte di una normale cultura civica, o di convivenza civile che dir si voglia.

I comportamenti virtuosi interessati, finalizzati ad uno scopo sono certamente in grado di ridurre, anche notevolmente, la quantità di sofferenza e di infelicità alle quali noi e gli altri siamo giornalmente esposti, tuttavia, se guardiamo al programma di lavoro del buddismo, è chiaro che per quante elemosine possiamo fare, per quanti samaritani possiamo imitare saremo comunque in balia dell'angoscia che ci suscitano malattie, invecchiamento e morte, la perdita delle persone care, l'impossibilità di raggiungere e conquistare quello che desideriamo.

Non solo l'angoscia del vivere e del morire continuerà ad accompagnarci, in più vi è

che se avremo mal interpretato il messaggio religioso, potrebbe svilupparsi un profondo senso di sfiducia per non aver ricevuto il premio che ci aspettavamo, una sfiducia che diventerà, potrà diventare, abbandono della fede.

Seppure compiere il bene anche solo per motivi di ottenimento sia certamente da incoraggiare e da ben considerare, quell'agire è una riduzione del danno, non risolve il problema alla radice: il vero messaggio religioso non ha a che vedere con questo livello del discorso. A mio vedere, quando le chiese o i religiosi in generale per interesse, per ignoranza o per ignavia non chiariscono la vera dimensione, l'ambito nel quale ci si trova quando compiamo il bene per ottenerne un bene, compiono un grave errore che nuoce anche alla stessa religione.

Da questo punto di vista la situazione tra i buddisti è molto grave. Per esempio: proprio quest'anno è partita per la prima volta la campagna del famigerato 8 per mille anche per i buddisti. Non solo è stata creata apposta un'organizzazione per raccogliere quei denari a nome dei buddisti come se questo ente rappresentasse tutti i buddisti, ma, addirittura, per convincere i cittadini a firmare sulla loro dichiarazione dei redditi in favore dei sedicenti buddisti, è stata lanciata una campagna pubblicitaria nella quale quella firma è detta essere un atto di risveglio o un atto di compassione buddista. A mio modesto avviso un maldestro tentativo di simonia.

\*\*\*

Come ho detto più volte, i pilastri base del buddismo vissuto sono 1)la pratica del corpo, detta zazen in giapponese,

2)la consapevolezza dell'impermanenza,

3)la cura genitoriale del nostro mondo o vita

4)ed il sostegno della fede.

Nell'indicazione che prevede una cura genitoriale del mondo, tra i tanti modi, occasioni, modalità di avere cura della nostra vita che è fatta in primo luogo dal nostro prossimo, c'è anche quello che chiamiamo compassione, ovvero l'attivazione di un agire che comporti da parte nostra un supporto disinteressato alla vita altrui anche quando questo comporti una perdita, un danno ai nostri interessi.

I giapponesi, a volte molto radicali nei loro gesti, hanno sintetizzato questa particolare forma di cura della realtà con la frase "*ottenere è l'illusione del mondo, perdita è*

*risveglio*"<sup>12</sup>. Questo significa che laddove il mio agire sia motivato da un qualsiasi vantaggio o preferenza ci troviamo nel mondo "dove tignola e ruggine consumano", per usare le parole del vangelo. Penso che -sempre in relazione al movimento spirituale e non in relazione alle motivazioni ed alle finalità- l'espressione "*ottenere è l'illusione del mondo, perdita è risveglio*" seppure con cautela, si possa porre a fianco a Luca 17,33, ovvero: "*Chi cercherà di salvare la propria vita la perderà, chi invece l'avrà perduta la salverà*".

Nella tradizione buddista, in circa 25 secoli, questo atteggiamento nei confronti della vita è stato rappresentato con termini diversi. Il primo è *karuṇā*, normalmente tradotto "atteggiamento compassionevole" ma che derivando dalla base *krī* da cui il verbo *kirāti* -il cui futuro ha per noi il suono familiare di *karitā*- significa "tirar fuori", "dar via", "mettere a disposizione qualcosa di proprio", *karuṇā* ha quindi un senso molto vicino al termine *dāna* che abbiamo già visto e che abbiamo tradotto con dono, donare, perdonare ecc. Il secondo termine, usato nella storia per rappresentare l'atteggiamento di cui stiamo parlando, è *maitrī*<sup>13</sup>, solitamente tradotto con "benevolenza" ed anche "amore" e che derivando da *mitra*, letteralmente "amico" ha un senso che possiamo tradurre con "amicalità", "amicizia".

Infine, soprattutto -ma non solo- nel nuovo buddismo, ovvero quello detto *mahāyāna*, grande veicolo o veicolo universale, entrò in uso un termine che nella tradizione delle *Upanishad* prima e in quella del *Jaina* poi, aveva già alle spalle una cultura millenaria.

Mi riferisco ad *ahimsā*, parola resa famosa da Gandhi e tradotta solitamente con "non violenza", ma che letteralmente significa "in nocenza" poiché è composta dal privativo *a* e da *himsā* desiderativo del verbo "nuocere", "ferire", "far male". *Ahimsā* ha un ruolo così centrale in tutta religiosità indiana, e perciò nel buddismo, che negli antichi testi hindù detti *Purana*, la personificazione di *ahimsā* è rappresentata come moglie o compagna di *dharma* l'eterna legge universale.

Comunque, è evidente che in tutto il buddismo, l'indicazione base di una vita etica, comprende anche ciò che in Occidente intendiamo con compassione, non come elemento particolare ma in quanto parte naturale di un atteggiamento complessivo più ampio, quello che con le mie parole ho definito atteggiamento genitoriale o cura disinteressata, gratuita. Questo perché la norma di comportamento l'indicazione o insegnamento deriva dalla realtà, e la realtà di chi vive nella pace e nella serenità è quella di chi gratuitamente dona, cura,

---

12 In giapponese: 得は迷い、損は悟り (toku wa mayoi, son wa satori). La frase è attribuita a Kōdō Sawaki, famoso monaco Zen del secolo scorso, cfr. [https://it.wikipedia.org/wiki/Sawaki\\_K%C5%8Dd%C5%8D](https://it.wikipedia.org/wiki/Sawaki_K%C5%8Dd%C5%8D)

13 In pali *mettā*.

offre amicizia a tutto senza cercare nulla in cambio, e affronta di buon grado le sventure e i guai che gli potrebbero derivare da quel comportamento.

Quando ci affidiamo al grande veicolo ovvero quello che siamo quando NON ci siamo, o se preferite: quando siamo ma in modo impersonale, anche *ahimsā* è realizzata. Accade che quando il protagonista è la parte impersonale di noi, "quello" è compassionevole, e se lasciamo fare a lui, il suo passo normale è l'amicalità.

Quando riusciamo a non interferire con i nostri interessi o con la nostra volontà di distinguerci, il comportamento naturale, normale, è prenderci cura. Così, l'affidarsi al grande veicolo e la compassione coincidono, non per nostra scelta ma perché l'una è il comportamento naturale dell'altro.

Per concludere, vi offro un esempio classico: si dice che Siddhārta, poi detto il Buddha, ovvero il risvegliato, nel momento del risveglio, -pensando all'impossibilità di comunicare ad altri un senso, un contenuto che si trova al di là del pensabile- avesse deciso di rimanere silenzioso riguardo alla sua esperienza.

Poi, in quel silenzio, ebbe fede e si affidò, ed allora comparve la compassione; così per i successivi 45 anni, sino all'ultimo istante di vita, fece proprio quello che Siddhārta aveva pensato impossibile.