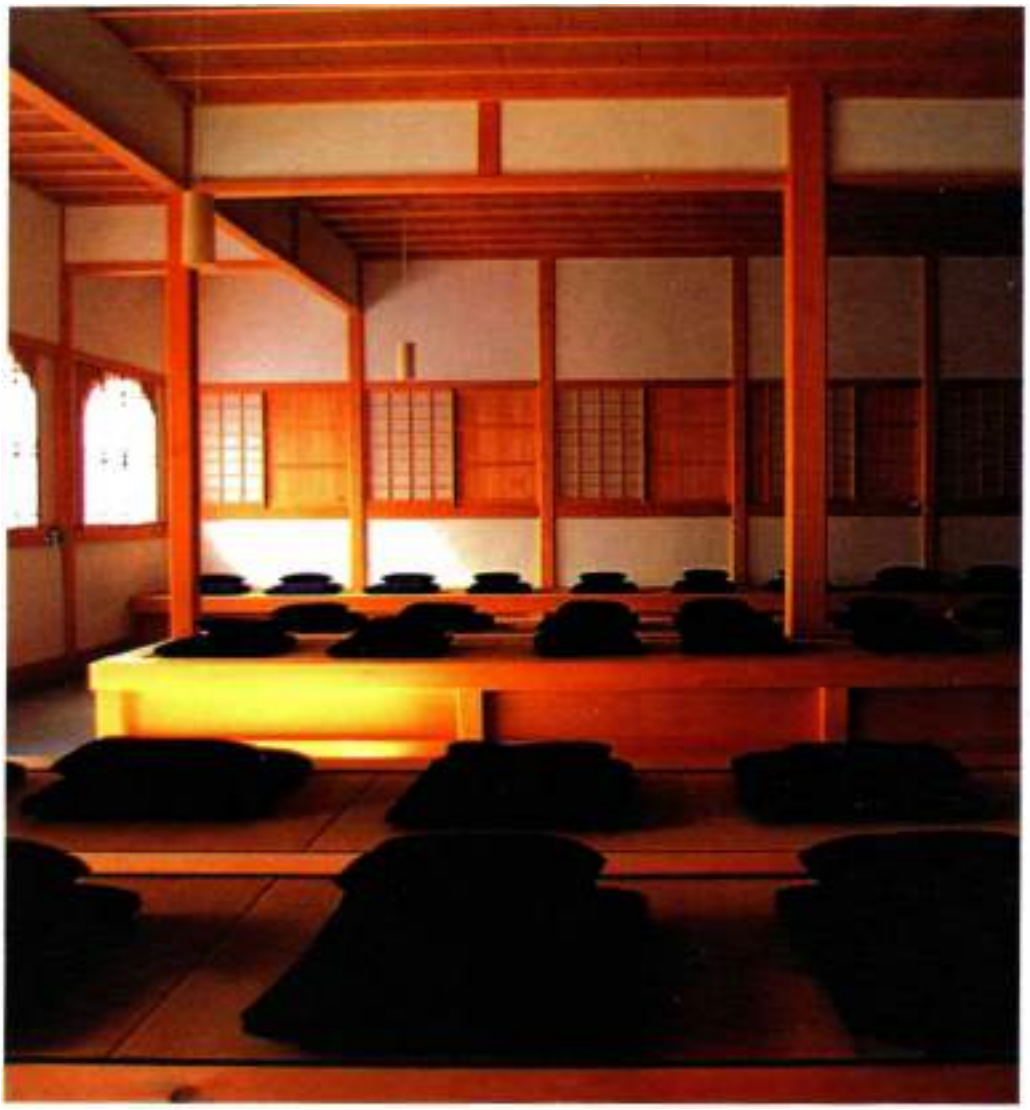
www.maitreya.it

DHARMA

n.13

Trimestrale di buddhismo per la pratica e per il dialogo

Sped. abb. Postale art.2 comma 20/c legge 662/96 Filiale di Roma - Taxe Recue Rome Italie - Lire 18.000 - Euro 9.50



TROVARE IL NEMICO

LA RICERCA AL FEMMINILE

DOSSIER II
Desiderio e liberazione

13
MAGGIO
2003

SOMMARIO

IN COPERTINA:
Sala di meditazione
(dojo) zen

EDITORIALE

■ **Si può ancora aspettare?** 3

TESTI CANONICI

■ **La freccia** 4

LA VIA DELLA PRATICA

■ **Praticare insieme** 8
DI AJAHN SUMEDHO

■ **Comprendere nell'esperienza** 16
DI LAMA DENYS TEUNDROUP

■ **Il nemico come ombra é là dove io sono** 28
DI MAURICIO YUSHIN MARASSI

■ **Nuovo e antico nel giappone conteporaneo (*seconda parte*)** 46
DI TARCISIO ALESSANDRINI

LA VIA DEL DIALOGO

■ **Là dove nasce la poesia Meditazione e poesia del Nord Pacifico** 78
INTERVISTA A GARY SNYDER
DI NICOLA LICCIARDELLO

■ **La vera (nessuna) natura dello spirito della montagna** 85
DI GARY SNYDER

■ **Alla ricerca della libertà** 92
DI MARIA ANGELA FALÀ

DOSSIER (PARTE SECONDA) DESIDERIO E LIBERAZIONE

■ **Note sul desiderio cristiano** 55
DI GAETANO LETTIERI

■ **Possiamo ancora parlare di desiderio e sacrificio?** 73
DI ROMANO MADERA

ATTUALITÀ

■ **Parole di pace** 102
DI M.A.F.

■ **Sulla guerra e sulla vera pace** 105
DI XINGWU

■ **La guerra e il conflitto in Iraq** 106
DI TENZIN YATZO XIV DALAI LAMA

■ **Spazio per tutti** 108
DI LEOPOLDO SENTINELLI

■ **Grande come una piazza** 110

■ **Per una civiltà di coscienza** 111

INIZIATIVE

■ **I centri di dharma** 112

RECENSIONI

■ **Letti e riletti** 122

LA POESIA

■ **Vecchia Donna Natura** 128
DI GARY SNYDER

AVETE RINNOVATO IL VOSTRO ABBONAMENTO?

Con lo scorso numero è scaduto l'abbonamento annuale a Dharma. Rinnovalo e fai conoscere la nostra rivista a tutti coloro che, come te, sono interessati alla nostra ricerca.

OFFERTA SPECIALE

LA COLLEZIONE DI DHARMA
(dal n.1 al n.12) Euro 60,00

UN'ANNATA COMPLETA
(4 numeri) Euro 22,00

DHARMA + CONFRONTI

Il trimestrale di buddhismo + il mensile di fede politica vita quotidiana

Abbonamento annuale
Euro 55,00 invece di 60,00

TARIFFE DI DHARMA PER L'ANNO 2003 DAL N.13 AL N.16:

Abbonamento annuale Euro 28,00
Abbonamento sostenitore Euro 60,00
Abbonamento benemerito Euro 68,00

Costo singola copia Euro 9,50 - Arretrati 10,50

Abbonamento estero
Unione europea: Euro 38,00
Altri paesi: Euro 48,00.

Abbonamenti a biblioteche o centri
Euro 25,00

2003

I VERSAMENTI POSSONO ESSERE EFFETTUATI A MEZZO

❖ **CONTO CORRENTE POSTALE** N. 75607002
intestato a Fondazione Maitreya -
Periodico Dharma Roma

❖ **BONIFICO BANCARIO** c.c. n. 640257
SanPaolo IMI Filiale Roma 23 - Viale Città d'Europa 847
(ABI 1025 - CAB 03214)

PER INFORMAZIONI

Telefono 339-3381874 *oppure* 06.35498800
E-mail: fond.maitreya@libero.it
Internet: http://www.maitreya.it

EDITORIALE *di M.Angela Falà*

Si può ancora **aspettare?**

Quante guerre, quante paci si sono viste nella storia dell'umanità, e ancora oggi si parla di guerra e si cerca la pace. Il buddhismo è generalmente conosciuto come una religione di pace e di non-violenza. Ma la pace non è prerogativa dei buddhisti. La pace non ha bisogno di aggettivi che indichino una provenienza o una proprietà: la pace autentica è ciò che unisce e non divide ed è forse oggi uno dei pochi simboli condivisi a livello universale. Fragile come un palazzo di vetro…

La maggior parte degli uomini e delle donne aspirano alla pace, le religioni predicano e insegnano l'amore e la fratellanza, le costituzioni ripudiano la guerra come mezzo per risolvere i conflitti... Allora perché questa pace tanto cercata, tanto onorata è in realtà così sfuggente e difficile da realizzare, così fragile da conservare?

La pace non è solo fuori ma è fondamentalmente dentro di noi. Senza pace interiore la persona si disgrega e i popoli si distruggono, predicava il Buddha. E' difficile vivere senza una pace esteriore, ma è impossibile vivere senza una pace interiore. Le due paci sono correlate: la mancanza di pace interiore origina competizioni che portano a conflitti, a vendette di ogni tipo, d'altra parte come si può essere in pace con se stessi, quando ciò che ci circonda subisce violenza e ingiustizia. A lungo andare, se perseguiamo i nostri limitati interessi egoistici, anche se in ambiti estesi come quelli di una nazione, pregiudichiamo il nostro vero interesse a lungo termine e ci danneggiamo con le nostre stesse mani. Una vera pace non può essere raggiunta solo con il progresso materiale, con lo sviluppo economico e l'innovazione tecnologica, con la vittoria di "gloriosi eserciti". Richiede un lavoro profondo, che per troppo tempo è stato rimandato. Poco è il tempo che ci rimane. È soltanto trasformando noi stessi che potremo trasformare il nostro mondo nella direzione della pace e della concordia. Ciò significa che per vivere insieme in pace su questo pianeta, dovremo affrontare la sfida di comprendere profondamente noi stessi nell'unico luogo in cui questo è possibile: nella nostra mente, nella nostra coscienza. E da lì ripartire rinnovati.

COLOPHON DHARMA ANNO IV - NUMERO 13 - MAGGIO 2003

- Redazione Via Euripide 137 00125 Roma
- Direttore responsabile: Maria Angela Falà
- In redazione: Giuliano Giustarini, Mara Cacioli
- Progetto grafico: Daniela Lotti danielalotti@inwind.it
- Stampa: Stampaleader srl
- Registrazione presso il tribunale di Roma n. 436/99 del 19/10/1999
- Questo numero è stato chiuso in tipografia a fine aprile 2003
- Gli articoli firmati rispecchiano idee e opinioni personali degli autori

La **freccia**

Continuamente ci creiamo cause di sofferenza e dolore. L'uomo saggio è colui che colpito dalla sensazione, la sperimenta così come è e non aggiunge altro...

Dal Samyutta Nikaya, (Libro II, IV, 6) nella traduzione di Vincenzo Talamo (Ubaldini, 1998) una delle più famose immagini del Buddha sulla nostra capacità di crearci continuamente cause di sofferenza e dolore. Alle varie sensazioni, di cui abbiamo esperienza fisicamente e che di per se stesse non sono altro che sensazioni fisiche, siamo sempre pronti ad aggiungere una serie complessa di reazioni mentali costruite utilizzando i meccanismi del desiderio e dell'avversione che ci provocano uno stato di insoddisfazione e sofferenza. Non siamo colpiti da una sola freccia, la freccia della sensazione, dice il Buddha, ma siamo capaci di colpirci da soli con la freccia scagliata dai nostri processi mentali che non sappiamo trasformare. L'uomo saggio è colui che colpito dalla sensazione, la sperimenta così come è e non aggiunge altro.

3. "L'incolto uomo comune, o *bhikkhu*, sperimenta la sensazione piacevole, la sensazione dolorosa e la sensazione indifferente.

4. E anche l'addottrinato nobile discepolo, o *bhikkhu*, sperimenta la sensazione piacevole, la sensazione dolorosa e la sensazione indifferente.

5. E allora, o *bhikkhu*, qual è la differenza, qual è la distinzione, qual è la dissimiglianza fra l'addottrinato nobile discepolo e l'incolto uomo comune?

6. Signore, nel Sublime hanno la loro radice i nostri concetti ...

7. L'incolto uomo comune, o *bhikkhu*, colpito da una sensazione dolorosa affligge, si cruccia, si lamenta percotendosi il petto,

si avvilisce; egli sperimenta due sensazioni: corporea e mentale.

8. "O *bhikkhu*, è come se ferissero un uomo con una freccia e poi lo ferissero con una seconda freccia: certamente, o *bhikkhu*, quell'uomo sperimenterebbe la sensazione di due frecce. Similmente, o *bhikkhu*, l'incolto uomo comune, colpito da una sensazione dolorosa, si affligge, si avvilisce; egli sperimenta due sensazioni: corporea e mentale. Colpito da una sensazione dolorosa egli manifesta repulsione e cede a questa repulsione per la sensazione dolorosa... trova diletto nei piaceri sensuali; e perché? Perché l'incolto uomo comune, o *bhikkhu*, non conosce altro scampo dalla sensazione dolorosa all'infuori dei piaceri sensuali; in lui che si diletta dei piaceri sensuali si manifesta un'inclinazione a ricercare sensazioni piacevoli; egli non conosce secondo realtà il sorgere e il tramontare, la dolcezza e lo squallore di quelle sensazioni e lo scampo da esse, e quindi si manifesta in lui un'inclinazione da ignoranza. Se sperimenta una sensazione piacevole la sperimenta da vincolato; se sperimenta una sensazione dolorosa ... indifferente, la sperimenta da vincolato. Questo si chiama, o *bhikkhu*, un incolto uomo comune vincolato a nascita, a morte, ad afflizione, pianto, dolore, pena ed angoscia, vincolato, io dico, al dolore.

9. "L'addottrinato nobile discepolo invece, o *bhikkhu*, colpito da una sensazione dolorosa, non si affligge ... non si avvilisce; egli sperimenta una sola sensazione; quella corporea, e non quella mentale.

10. "E come se ferissero un uomo con una freccia e non lo ferissero poi con una seconda freccia: certamente, o *bhikhu*, quell'uomo sperimenterebbe la sensazione di una sola freccia.

La freccia

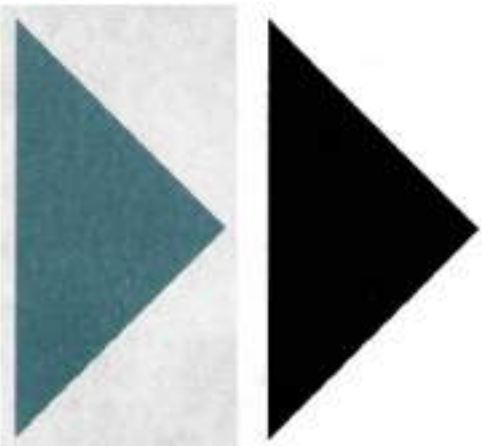
Similmente, o *bhikkhu*, l'addottrinato nobile discepolo ... sperimenta una sola sensazione: quella corporea, e non quella mentale.
Colpito da una sensazione dolorosa non manifesta repulsione ...
non trova diletto nei piaceri sensuali;
e perché? Perché conosce uno scampo dalla sensazione dolorosa all'infuori dei piaceri sensuali, e in lui che non si diletta dei piaceri sensuali non si manifesta un'inclinazione a ricercare sensazioni piacevoli; egli conosce secondo realtà il sorgere e il tramontare, la dolcezza e lo squallore di quelle sensazioni e lo scampo da esse ...
Se sperimenta una sensazione piacevole ... dolorosa, indifferente, la sperimenta da svincolato.
Questo si chiama, o *bhikkhu*,
un addottrinato nobile discepolo svincolato dalla nascita, dalla morte, da afflizione, pianto, dolore, pena ed angoscia, svincolato, io dico, dal dolore.

11. "Questa, o *bhikkhu*, è la differenza, questa è la distinzione, questa e la dissimiglianza fra l'addottrinato nobile discepolo e l'incolto uomo comune.

12. "Non subisce la sensazione, piacèvole o dolorosa,
il saggio dalla profonda sapienza;
fra l'esperto saggio e l'uomo comune
questa è la grande differenza

Il sapiente, maestro di Dottrina
che ben vede questo e l'altro mondo
non ha la mente agitata da pensieri
di cose attraenti
né ripugna a ciò che è repellente.

"In lui non sono né compiacimento
né avversione,
ormai annientati e scomparsi;
conosciuto il sentiero senza macchia
e senza afflizione,
egli possiede la perfetta conoscenza
essendo andato oltre l'esistenza".



LA VIA DELLA PRATICA

PRATICARE INSIEME

di Ajahn Amaro

Imparare a praticare insieme agli altri **è un insegnamento profondo e una grande ricchezza. Attraverso** l'amicizia spirituale **possiamo avvicinarci all'amicizia più profonda per il** Bene **e accrescere la nostra capacità di amare e stare con l'altro.**

In alcuni paesi buddhisti legati al Theravada la tradizione del monachesimo della foresta è ancora fiorente. Questo stile di pratica, che consiste nell'andare a vivere all'aperto, cercando la solitudine e meditando nelle foreste, è spesso incoraggiato. Il nostro insegnante, Ajahn Chah, praticò in questo modo per molti anni. Ma nell'ultima parte della sua vita, dopo aver trascorso molto tempo viaggiando, meditando e vivendo da solo, egli integrò la sua pratica e il suo insegnamento con la creazione di una comunità spirituale.

DA FOREST SANGHA NEWSLETTER, *Amaravati luglio 1997*

Si era infatti accorto che, vivendo da solo sulle colline, era in grado di sviluppare la concentrazione e la visione profonda e di sperimentare alcuni stati mentali interessanti, ma che, una volta tornato a stare con gli altri monaci, questi stati duravano poco. Cominciava a perdere la sua disposizione d'animo e diveniva arrabbiato e irritato verso gli altri monaci, che trovava inutili e incompetenti. Dopo alcuni anni trascorsi in questo modo, si rese conto che c'era qualcosa che doveva imparare: "Mi è facile starmene da solo ed essere un asceta nella foresta. Quello che mi resta difficile è stare con le altre persone, imparare come trascorrere il tempo con gli altri". Così cominciò ad assumere sempre più questa prospettiva e in seguito fondò e diresse i suoi monasteri secondo questo stile di vita.

Spesso i suoi monasteri furono criticati perché i monaci e le monache che vi risiedono sembravano avere pochissimo tempo per meditare, dovendo lavorare sodo e trascorrendo molto tempo insieme, durante i canti e la meditazione. Molti si lamentavano, ritenendo che queste condizioni fossero di ostacolo. Ajahn Chah ascoltò e comprese le critiche, ma non ne fu mai intimidito. Vide che imparare a vivere insieme agli altri era un insegnamento profondo e una grande ricchezza.

Di fatto, è la comunità spirituale, o amicizia spirituale, che sostiene la vita spirituale. È interessante che, tra tutti i maestri di meditazione in Thailandia, Ajahn Chah sia stato di gran lunga quello che ha fondato più monasteri (in tutto tra i 130 e i 140). Per gli esseri umani ordinari è così che funziona. Constatiamo che, per crescere nella vita spirituale, abbiamo bisogno del sostegno di amici. Senza di questo, tendiamo ad andare alla deriva o ad affondare.

Nel Canone c'è un passo sull'amicizia spirituale che viene spesso citato. Un giorno Ananda andò dal Buddha e gli disse: "Signore, io penso che metà della vita santa sia l'amicizia spirituale, l'associarsi con il Buono". E il Buddha rispose: "Non è così; non dire così Ananda. Non è metà della vita santa, ma è tutta la vita santa. L'intera vita santa è amicizia con il Buono, associarsi con il Buono". Ora, il termine pali per 'amicizia con il Buono' è *kalyanamitta. Kalyana* significa 'buono' o bello e *mitta* significa 'amico'. Spesso viene tradotto come l'associarsi o l'accompagnarsi con il Buono (con la B maiuscola), indicando la Realtà Ultima o l'Incondizionato.

Per anni ho sempre interpretato questa citazione come: "L'amicizia spirituale è tutta la vita santa", ma il Buddha stava facendo un gioco di parole, egli affermava che la totalità della vita santa non è soltanto avere amici spirituali, ma anche la nostra intimità con il Buono, con la Verità Ultima. Questi due aspetti si sostengono reciprocamente. I nostri amici con inclinazioni affini alle nostre, nostri compagni di vita spirituale, sostengono il nostro impegno, ma in effetti quello che rappresenta davvero il fuoco della vita spirituale è la nostra capacità di risvegliarci a ciò che è veramente Buono, il Meraviglioso, la Realtà Ultima.

Quando diciamo 'amicizia spirituale', intendiamo soltanto il tipo di persone che incontriamo nei monasteri buddhisti? L'amico spirituale deve per forza avere una testa rasata? O potrebbe essere anche nostro marito, nostra moglie, il nostro compagno di vita? Ci sono diversi tipi di relazione o di amicizia che possiamo avere. Potremmo chiederci quali. Una relazione romantica può essere spirituale, o l'amicizia spirituale deve per forza essere platonica? Può essere una relazione tra insegnante e studente, o tra fratello e sorella? Piuttosto che suddividere le relazioni in categorie e cercare di immaginare quali tipi di amicizia siano spirituali e quali non lo siano, è importante guardare le basi su cui si poggia la relazione e il nostro approccio alla relazione stessa. Le relazioni, suggerirei, cadono in due categorie essenziali: in un tipo tendiamo a rapportarci alle altre persone con un senso di separatezza, in un altro con un senso di incertezza.

La relazione di separatezza è imperniata su un profondo senso di 'me' e 'te', o di 'sé' e 'l'altro', ed è qualcosa di molto concreto, solido. Ci rivolgiamo all'altra persona per soddisfare un bisogno che abbiamo e che è dovuto alla sensazione che manchi qualcosa in noi; e quell'altra persona sembra poter riempire quello spazio. Questo tipo di relazione o amicizia ha in sé una connotazione di dipendenza. Abbiamo bisogno che l'altra persona ci stia intorno per sostenerci, per farci sentire bene; oppure possiamo avere bisogno che quella persona ci stia intorno come nemico: un buon antagonista contro cui combattere! Possiamo avere

una relazione molto intensa, profonda quando siamo innamorati di qualcuno e sperimentiamo momenti di felicità, un senso di interezza o completezza. Ma questi momenti comportano anche sentimenti di desolazione e perdita, di solitudine e separazione. Anche una forte amicizia, come quella con un maestro con il quale meditiamo o con il quale condividiamo una mutua comprensione del nostro mondo più intimo, può deluderci. Finché questa amicizia si basa su un senso di 'me' e un senso di 'te', e non si riconosce questa polarità, vi saranno sempre dolore e perdita.

Nelle scritture si narra un episodio in cui la discepola Visakha va dal Buddha, al ritorno dal funerale di un nipote. Visakha era una dei migliori discepoli del Buddha; aveva dieci figli maschi e dieci figlie femmine, e ogni figlio aveva a sua volta dieci figli maschi e dieci figlie femmine. Era quindi circondata da un oceano di nipoti, che adorava e da cui era adorata. Il Buddha vide che i suoi capelli e i suoi abiti erano bagnati e le chiese come mai. Lei rispose:

"Signore, un mio caro, amato nipote è morto, per questo i miei capelli e i miei abiti sono bagnati". Allora il Buddha le chiese: "Visakha, ti piacerebbe avere tanti figli e nipoti quanti sono gli abitanti di Savatthi?". "Sì, signore", rispose Visakha. "Ma, Visakha, quante persone muoiono ogni giorno a Savatthi?". "Dieci persone, o signore, o nove, o otto, almeno una. Non c'è giorno a Savatthi in cui non muoia qualcuno". "Dunque Visakha, se tu avessi tanti figli e nipoti quanti sono gli abitanti di Savatthi, assisteresti ogni giorno ai funerali di tuoi discendenti. Staresti mai con gli abiti e i capelli non bagnati?". "No, signore, ho abbastanza figli e nipoti!". Poi il Buddha disse: "Coloro che hanno cento persone care, hanno cento dolori" (*Udana*, VIII, 8). L'attaccamento che abbiamo verso i nostri cari è qualcosa di bello, ma è anche causa di dolore. Ha in sé una spina, un'ombra, e questo è inevitabile. Se investiamo nel piacere che ci viene da queste relazioni, allora, quando c'è separazione, non possiamo evitare di provare un senso di perdita. Perciò, un'amicizia spirituale di questo tipo presenterà sempre una certa assenza di equilibrio.

D'altra parte, abbiamo quella che mi piace definire una relazione di pienezza, che avviene quando il nostro rapporto con gli altri non si basa affatto sul senso del sé; si basa su un atteggiamento di abbandono, di nonegoità, di apertura piuttosto che di bisogno. Questa qualità può essere sviluppata consciamente in varie maniere. Un modo è costituito dalla pratica devozionale rivolta a una figura idealizzata, come il Buddha, Dio, Gesù, Krishna o qualcun altro, magari una persona viven-

Ajhan Amaro
nato in Inghilterra nel 1956, psicologo, è uno dei principali discepoli occidentali del maestro theravada Ajhan Chah. **Ordinato monaco in Thailandia nel 1979, ha vissuto nei monasteri di Chithurst e Amaravati sotto la guida di** Ajhan Sumedho. **Dal 1996 è abate del monastero Abhayagiri in California.**

te, come un guru. L'atto di abbandono del sé, di donare se stessi in devozione a una figura divina, opera in virtù dell'energia della propria fede verso la divinità della persona. Ciò forma un'importante connessione tra sé e l'altro. Donando completamente se stessi al Divino, interiore o esteriore, sia attraverso un oggetto che lo rappresenti o attraverso una persona che ne incarni le qualità, possiamo generare una relazione veramente spirituale.

Quando la mente si apre a queste qualità, cominciamo a interiorizzare le qualità che queste figure incarnano. Sviluppiamo una gioia interiore e una libertà dentro il nostro essere, senza creare uno stato qualsivoglia di dipendenza.

❖ ❖ ❖

Qui ad Amaravati abbiamo ospitato una conferenza di buddhisti contemplativi, cui hanno partecipato anche monaci e monache cristiani, nonché induisti e sufi. È stato interessante parlare con loro perché, mentre i buddhisti non sono soliti praticare una religione teistica, la maggior parte delle altre tradizioni possiedono una figura di Dio piuttosto forte su cui focalizzare la propria attenzione. Le loro preghiere, la liturgia, tutta la loro espressione religiosa è imperniata sulla devozione a Dio: donare se stessi a Dio, pregare Dio, donare il proprio cuore a Gesù, Maria o a Krishna.

È chiaro che più si pratica in questo modo e più è facile vedere Krishna o Gesù, non soltanto esternamente, ma anche interiormente. Questo processo di autoabbandono conduce gradualmente a una completa, pura identificazione con quella figura divina. Nella poesia mistica sufi ci sono riferimenti alla Realtà Ultima. I suoi versi tradizionali descrivono la relazione tra l'individuo e il Divino, e suonano come appassionate canzoni d'amore. Possiamo notare come in alcune poesie sufi il processo della pratica spirituale termina con la realizzazione del fatto che noi stessi siamo 'l'Amato'. Non c'è, a questo livello, alcuna differenza o separazione effettiva tra l'individuo e Dio (o Realtà Ultima).

L'altro modo di coltivare questa relazione di pienezza è attraverso il sentiero della meditazione e della saggezza. Adottando questo approccio, diventiamo più consapevoli di come creiamo il senso del sé. Lasciando andare il senso dell'io e del mio nella nostra attività quotidiana, ci impegniamo in un processo di autoabbandono, senza che vi sia alcun oggetto, essere o divinità esterna che ci sostenga e ci rafforzi. Semplicemente attraverso l'investigazione, la contemplazione e la visione profonda (cioè usando il potere della mente) superiamo il senso del 'sé', permettendo al cuore e alla mente di aprirsi totalmente alla Verità.

Un'amicizia o una relazione così coltivata porta con sé libertà da *dukkha*, che è incompletezza e insoddisfazione. Se ci rapportiamo in questo modo agli altri, lasciando andare il sé e lasciando cadere il senso di 'io' e di 'mio', l'esperienza di stare insieme diventa di gioia e gradevolezza, anziché di bisogno. Non c'è nessun senso di insicurezza, alienazione o solitudine nella relazione e vi è perciò una grande libertà. Possiamo sempre apprezzare la compagnia l'uno dell'altro e sostenerci l'un l'altro, ma non è più una nostra pretesa. Lo stesso accade nell'addestramento spirituale, dove dobbiamo stare attenti a non divenire dipendenti dal maestro: un autentico maestro non avrà bisogno dell'ammirazione e delle attenzioni dei suoi discepoli.

Oggi molti problemi derivano da disfunzioni nelle relazioni familiari o sociali. Capita di trovarsi imprigionati in relazioni in cui non si riesce ad amare l'altra persona, ma non si riesce neanche a lasciarla. La relazione è, in questo caso, molto distruttiva: non si può vivere con l'altro (o con gli altri), ma non si può vivere neanche senza. Se cerchiamo di instaurare un'amicizia senza una vera comprensione della bellezza spirituale, o Verità, allora ci saranno sempre disfunzioni di questo genere; ma se cerchiamo di vivere con una certa consapevolezza della Verità, in un rapporto di intimità con la Verità, senza però nessun amico spirituale che ci sostenga, allora è molto probabile che perderemo la nostra via. Nessuno dei due approcci porterà dei buoni risultati. Amicizia spirituale e intimità con la Verità si sostengono reciprocamente ed è proprio questa simbiosi che, idealmente, si esprime nella quadruplice comunità dei discepoli buddhisti: uomini laici e donne laiche, monaci e monache, in quanto comunità spirituale, possono accrescere la possibilità di visione profonda della Verità. Nonostante a molti di noi piaccia stare soli, ci riesce difficile farne un'ottima opportunità di pratica.

❖ ❖ ❖

Mi sembra che sia un po' come nell'esperienza di Ajahn Chah: gli piaceva stare da solo nella foresta senza che nessuno lo disturbasse, ma è stata la forma monastica, con uno stile di vita comunitario, quella che egli ha adottato per addestrare i suoi monaci e le sue monache. Nella vita di comunità, la maturità spirituale, quella qualità di autentica indipendenza, viene messa alla prova. Indipendentemente da quello che ci capita, ci deve essere lo sforzo di sostenere un certo equilibrio: dobbiamo aprirci al punto di vista e ai sentimenti degli altri, e mantenere tuttavia un'integrità interiore, così da non vacillare, abbatterci o affondare. Rimango sempre impressionato da quelli che conservano la loro vita spirituale e la loro pratica lontani dalle

altre persone. Sviluppare una penetrazione reale della Verità richiede una forza tremenda, e ci può essere non più di una manciata di persone capaci di farlo da soli, senza aiuto.

Per quanto mi riguarda, do certamente grande valore all'entrata nel Sangha. Ho compiuto i primi vaghi tentativi nella pratica spirituale quando ero ancora molto giovane, e a ventuno anni ero in uno stato di profonda confusione. Fu allora che visitai un ramo di questa comunità monastica in Thailandia. Quello che mi colpì fu la presenza piena di energia che quel gruppo di persone possedeva. Prima di allora non ero stato in grado, da solo, di meditare e di pregare, di smettere di bere e di fumare, e di resistere alle influenze delle convenzioni sociali. Non avevo sufficiente chiarezza mentale per sostenere un'autentica e sincera prospettiva spirituale.

Ma all'improvviso, stando in un luogo dove le persone avevano rinunciato a tutte le cose cui anch'io cercavo di rinunciare e facevano tutte le cose che anch'io cercavo di fare, mi sentii come se, sperduto nella foresta, mi fossi trovato d'un tratto sull'autobus che va nella direzione giusta. Finalmente non dovevo più lottare da solo.

Da un punto di vista idealistico, si potrebbe dire: "È meglio farlo da soli; è il modo di essere forti". Ma per la maggior parte di noi è molto facile essere ingannati, seguire i propri desideri e le proprie paure ed essere disonesti con se stessi. Vivere con persone che hanno gli stessi nostri interessi ci fornisce un enorme specchio attraverso cui vedere le nostre preferenze, le nostre paure e le nostre scorciatoie.

❖ ❖ ❖

Uno dei grandi benefici che derivano dall'affidarsi a un Sangha, a una comunità spirituale, o anche a un modello di insegnamenti spirituali, è la possibilità di misurare oggettivamente i condizionamenti della nostra mente; è come osservare le proprie abitudini proiettate su uno schermo, invece che seguirle ovunque senza mai vederle. Ci viene data la possibilità di distaccarcene e di vedere ciò da cui fuggiamo sempre, ciò verso cui siamo sempre stati attratti, ciò che cerchiamo come luogo di conforto e sicurezza, ciò che ci fa sentire bene o male. Questo tipo di obiettività ci rende in grado di smettere di essere condizionati dai nostri pensieri e dai nostri stati d'animo; una volta che riusciamo a vedere le cose come sono, siamo capaci di osservare i movimenti della mente e di trascenderli.

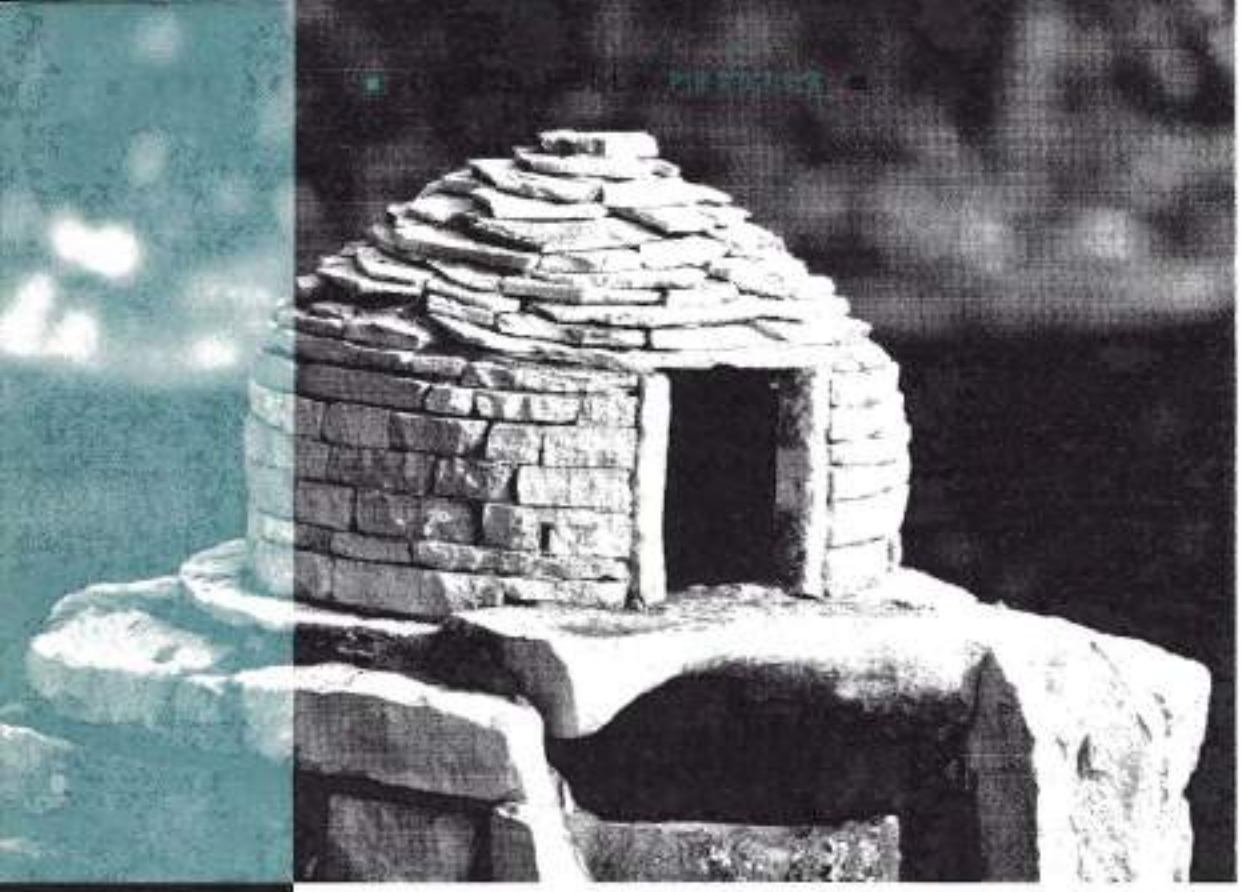
Quest'anno ho imparato il termine '*schmooze*'; penso che si tratti di una parola *yiddish* [linguaggio ebraico, *ndr*], significa starsene con gli amici a chiacchierare e a bere del tè, senza fare niente di importante, sol-

tanto trascorrere bei momenti insieme. È un'attività molto utile e ammirevole, e non sto scherzando. È sorprendente vedere guanto spesso le persone che sono interessate alla pratica spirituale vengono a un centro di meditazione, come potrebbe essere questo monastero, ascoltano un insegnamento oppure fanno un ritiro e, appena finisce, ognuno se ne torna a casa sua. Capita di frequentare per anni gruppi buddhisti e scoprire che le persone del gruppo si conoscono a malapena tra loro. Ma parte della coltivazione dell'amicizia spirituale consiste nel trascorrere del tempo insieme, nel generare un senso di rispetto e di gratitudine verso gli interessi e gli impegni spirituali degli altri. Non si dovrebbe pensare: "L'insegnamento è finito, è ora di andare a casa". Oppure: "Il ritiro è finito, ora me ne vado, devo fare questa cosa e quell'altra".

Conoscendo coloro che si interessano agli insegnamenti del Buddha, creiamo una connessione con loro; instauriamo un sistema di reciproco sostegno. Questo è *kalyanamitta*, la rete di amicizia spirituale. Questo ci rende uniti come società umana.

Gli accordi politici non funzionano, le leggi non funzionano; è la nostra capacità di rafforzare e rinsaldare la nostra bellezza interiore, la nostra gentilezza e la nostra generosità, e di incoraggiare queste qualità negli altri, che rende le persone in grado di vivere in modo sano e proficuo. Nell'amicizia spirituale possiamo veramente stare con gli altri. Ci apriamo all'altra persona, pronti ad osservare i risentimenti, le opinioni e le ossessioni che abbiamo nei suoi confronti, così come l'attrazione che possiamo sentire verso di essa. Possiamo dunque addentrarci di più nella dimensione di ascolto, di perdono, di lasciare andare il passato e di stare semplicemente aperti al presente. E questo è il dono più bello e meraviglioso che possiamo regalare.

(trad. dall'inglese di G.Giustarini)



COMPRENDERE *nell'* ESPERIENZA

di Lama Denys Teundroup

Spesso studiare il Dharma e perdersi nelle speculazioni filosofiche è un modo per sfuggire alle nostre difficoltà e al nostro vissuto

E'estremamente importante partire da dove siamo, perché molti approcci e pratiche del Dharma costruiscono delle sovrastrutture che non hanno molto a che vedere con ciò che si è, là dove si è. Si vedono spesso praticanti sviluppare ogni sorta di considerazioni, di idee, mentre il rapporto tra tutto questo e l'istante, il loro vissuto presente, non sono evidenti. Il dharma, allora, diventa una specie di imbellettamento: qualcosa di artificiale e superficiale; l'insegnamento non viene veramente vissuto non entra nel cuore e non viene integrato. E' verso quest'integrazione che cerchiamo di andare progressivamente, considerandoci dei principianti. Io so che alcuni di voi hanno dieci anni o più di pratica del Dharma, ma poiché la mente primordiale è quella del principiante, accettiamo di esserlo.

Il principio che prenderemo come filo conduttore è quello di congiungere comprensione ed esperienza. E' per questo che il titolo scelto è

Foto di P.Lotti

"Comprendere nell'esperienza". Utilizzeremo inevitabilmente parole e concetti, ma cercando di far corrispondere le nozioni introdotte ad un vissuto, perché ci sia ogni volta un legame tra una nozione, un concetto e l'esperienza. Quando si usa una parola bisogna dunque che questa non sia soltanto un suono ma abbia per noi una tonalità, una sostanza vissuta. Quando ad esempio parleremo di apertura, saremo portati in vari modi a collegare la comprensione di questa parola ad un'esperienza, cioè a vivere ciò che può significare l'aperto.

DA COMPRENDRE DANS L'EXPERIENCE, *Ed. Prajna, Congregation Dachang Rime, Francia*

LA NOZIONE DI ESPERIENZA

Il primo punto di stamani è cercare di entrare nella nozione di esperienza. Che cos'è un'esperienza? Per esperienza si intende ciò che si vive. Punto. Senza aggiunte complicate. Noi siamo qui, ora, in questa stanza e sperimentiamo ciò che vi accade. Sperimentiamo ciò che vediamo e udiamo....Perciò, quello che sperimentiamo in quanto esseri viventi è la nostra esperienza.

Il primo punto importante è che ciò che noi viviamo è quello che siamo; questo implica che la nostra esperienza è quello che siamo. Noi siamo quello che sperimentiamo. Sperimentiamo un mondo esterno: l'ambiente; sperimentiamo un mondo interiore: i nostri pensieri, le nostre emozioni e ci sperimentiamo inoltre come soggetto osservatore. Tutto ciò corrisponde a differenti aspetti della nostra esperienza. C'è l'esperienza dell'ambiente, il mondo che ci circonda e le cose che lo costituiscono; è l'esperienza del mondo esterno in contrasto con l'interiorità, che è quello che succede "dentro di noi": nel nostro corpo e nel nostro mentale. Così nell'esperienza c'è lo sperimentatore, il soggetto che osserva il mondo interiore - pensieri, emozioni, contenuti mentali ecc.- e che sperimenta il mondo esterno, ovvero l'ambiente; tutto ciò è l'esperienza abituale.

LA NATURA DI BUDDHA IN SENO ALL'ESPERIENZA ABITUALE

Quando usiamo la parola "abituale" le diamo il suo significato corrente, ma con una particolare forza. L'esperienza abituale è quella che deriva dalle abitudini, è quella che solitamente viviamo sulla base di tutti i condizionamenti che ci costituiscono, che costituiscono questo vissuto. Gli insegnamenti del Dharma ed in particolare quelli sulla natura di Buddha, spiegano che ciò che è chiamato "natura di Buddha" è presente nella nostra esperienza abituale. Il risveglio non è qualcosa , né uno stato che bisogna raggiungere altrove o in un futuro. La natura di Buddha, lo stato risvegliato, è presente nella nostra esperienza abituale; è proprio il fondo, la base della nostra esperienza abituale. C'è quello che siamo profondamente, l'esperienza fondamentale, e l'esperienza abituale, che è una dis-

torsione, una deformazione, una modificazione dello stato fondamentale, dello stato di risveglio.

Oggi vorrei cominciare ad introdurvi a questa esperienza fondamentale così come possiamo scoprirla nella nostra esperienza abituale. In realtà l'esperienza fondamentale, lo stato fondamentale, è ciò che si trova al di là dell'esperienza abituale o, più esattamente, quando l'esperienza abituale non deforma, non modifica, non distorce. E' lo stato più semplice, più diretto e più immediato della vita. E' semplicemente la vita, nella sua dimensione diretta ed immediata. Lo stato fondamentale è ciò che è naturalmente e spontaneamente presente quando le abitudini del nostro mentale e della nostra esperienza abituale non stanno deformando, modificando, filtrando la semplice esperienza.

Come scoprire, come mettersi in comunicazione con quest'esperienza fondamentale? Attraverso tre qualità che saranno molto importanti in seguito: la prima è l'apertura, la seconda è la lucidità e la terza è la presenza. Cercheremo perciò di capire di cosa si tratta creando una connessione con l'esperienza.

L'APERTURA

Per apertura intendiamo tutto ciò che abitualmente viene compreso con questa parola, dal linguaggio corrente che parla di qualcuno di aperto poiché ha larghezza di vedute, fino all'apertura assoluta, che è lo spazio del risveglio. Nell'apertura c'è un'idea di ampiezza, di spazio, di non-fissazione. Se si è fissati, attaccati a nozioni, idee o riferimenti, non si è veramente aperti; non si è aperti a nuove idee, a nuove persone, a nuovi incontri, a nuove situazioni: si è chiusi. Non vi insegnerei granché dicendovi che l'apertura è il contrario della chiusura.

Ma è molto importante, perché si tratta di scoprire che, in vari modi, siamo di solito chiusi. Siamo prigionieri di una rete di nozioni, di esperienze che costituiscono la nostra mentalità, il nostro mondo abituale. A livello di esperienza abituale ci sono io al centro e tutto il resto intorno, c'è l'impressione di un io con attorno l'ambiente; quest'esperienza può essere paragonata ad una bolla nella quale siamo rinchiusi e che ci costituisce,

Lama Denys Teundroup **uno dei principali discepoli occidentali di** Kalu Rimpoce**, è stato formato secondo la tradizione** Champa Kagyu **e investito del titolo di** Vajracarya**. E' superiore della** Congregazione Dachang Rime Francia **e direttore spirituale dell'**Istituto Karma Ling **in Savoia, a cui sono legati centri in varie città e paesi europei. In Italia sono presenti a Roma, Pesaro, Macerata, Napoli e Varese. E' Presidente Onorario dell'**Unione Buddhista Europea.

ci struttura. Quando si parla di apertura in termini di vissuto la si può descrivere come l'espansione di questa bolla, vale a dire l'estensione dell'esperienza oltre il limite su cui di solito si ferma.

SPAZIO E SGUARDO

Prendiamo il campo visivo che è l'esempio più facile. Se rilassate completamente gli occhi – senza guardare me, né la persona che avete davanti, né un particolare oggetto - avrete un "campo visivo panoramico", una sorta di visione allargata; possiamo anche non fermarci a questo campo, ma lasciare che la nostra esperienza visiva si apra al di là degli oggetti che in esso sono contenuti, come se vedessimo lo spazio al di là degli oggetti, attraverso le cose che si trovano nella nostra esperienza visiva. Succede con molta semplicità quando ci si rilassa. E' qualcosa che vi capita spesso quando siete "tra le nuvole", non nel senso di lasciarsi andare alle fantasticherie, ma quando c'è un momento di rilassamento e di assenza. Allora ci sono contemporaneamente il campo visivo ed un'esperienza spaziosa, un'esperienza di spazio. Ci sono le apparenze e c'è lo spazio, l'apertura: le apparenze e, senza fermarsi ad esse, al di là di esse, l'apertura. E' quello che si può chiamare "trasparenza", le apparenze sono "trans-apparenti". C'è trasparenza nell'apparenza; nello spazio è sperimentata l'apparenza. E' anche quello che viene chiamato "apparenza vuota". Quello che cerco di suggerirvi ha un qualche legame con il vostro vissuto? Fermiamoci e propongo un momento di discussione.

DOMANDA: CIÒ CHE VIENE VISTO E CHE VA OLTRE IL CAMPO VISIVO, VIENE FORSE VISTO MENTALMENTE, NELL'IMMAGINAZIONE O È VERAMENTE UNA PRESENZA CHE È LÀ, UNA PRESENZA OGGETTIVA?

Lama Denys: Quello che intendiamo con apertura è, restando all'esempio dell'esperienza visiva, un sentimento di spazio. Non si tratta di fare una visualizzazione o di rappresentare uno spazio, ma di vedere che, non fermandosi alle apparenze che costituiscono l'ambiente abituale, si ha naturalmente un'esperienza di esse al di là, quello che chiamiamo lo spazio; e lo spazio è naturalmente aperto e libero. Uso parole, descrizioni, che possono sembrare in qualche modo complicate, ma è per cercare di descrivere qualcosa che, nei fatti, è semplicissima. Se cerco di descrivere i fiori in questo bicchiere una descrizione dettagliata sarà complessa, perché si possono guardare in maniera differente, da differenti punti di vista....

D: COME RESTARE APERTI NEI CONFRONTI DI QUALCUNO CHE TI HA FERITO?

L.D. Se già si capiscono le possibilità e la qualità dell'apertura, se se ne fa esperienza, poi diventa possibile coltivarla e stabilizzarla. L'aggressione tende ad irrigidirci, ad indurirci, a chiuderci o a trincerarci dietro le nostre difese. Ci si blinda, ci s'indurisce. La pratica del dharma e

della meditazione sviluppano invece la capacità ad essere e a restare aperti. E' un'applicazione di ciò che abbiamo chiamato trasparenza. Quando si è aperti, una volta che siamo aggrediti c'è una qualità nell'esperienza che potremmo definire come trasparente. Si è trasparenti, in qualche modo, nel senso che non si riceve l'aggressione. Facciamo l'esempio concreto di qualcuno che ci dice delle parole pesanti. Saremo colpiti da queste parole pesanti se ci comporteremo come qualcosa di solido contro cui possano cozzare. Se nella qualità del nostro ascolto c'è trasparenza, se cioè siamo aperti, se il nostro ascolto è in qualche modo libero da ostacoli, allora quello che ci viene detto lo sentiremo, ma non cozzerà su qualcosa di duro. Sarà allora un ascolto che sente ma non si fissa su quello che sente e resta neutro. Questa neutralità nell'ascolto è un ascolto trasparente. Se ci si trova in questa modalità di ascolto e ci dicono cose pesanti, cattive o delle parolacce, quali che siano, che ci insultino nel peggiore dei modi, tutto ciò è udito, ma passa e non ferisce. Quest'assenza d'urto, di conflitto, è un'espressione della trasparenza.

D: LAMA, QUEST'INTELLIGENZA PUÒ ESSERE PORTATA A DIRE: "NO, BASTA!"?

L.D. Evidentemente! L'incapacità a dire di no è una mancanza di apertura. Si sarebbe chiusi al no! Essere aperti è esserlo alla situazione che contiene in sé un'intelligenza che è armonia. L'esperienza armoniosa dell'aperto può essere tanto sì quanto no. C'è innanzitutto un atteggiamento di sì, nell'apertura, che è l'accettazione di ciò che è, ma non si tratta di rassegnazione. Quest'intelligenza è capace di trasformare le situazioni, non in un no aggressivo, ma determinando un'evoluzione, una trasformazione.

D: C'È UN'EBBREZZA DA APERTURA COME CI SONO QUELLE DA ALTITUDINE O DA PROFONDITÀ?

L.D. In talune forme di apertura questo è possibile, ma vivere nell'apertura richiede un atteggiamento di non-paura, di coraggio. Coloro che vivono in questo coraggio sono chiamati "cuori-menti coraggiosi", che è una traduzione di bodhisattva. Un bodhisattva è colui che segue la via del mahayana, la via dell'apertura. Questo concetto di coraggio può anche essere reso traducendo la parola bodhisattva con "cavaliere del risveglio". Sono nozioni che hanno un potere evocatore e che, ben comprese, hanno un giusto significato. Bisogna fare differenza tra il cavaliere che vive nell'apertura, con il coraggio che ciò comporta, realmente ricettivo e disponibile ed il cavaliere preda di un atteggiamento fanfarone, ostentato, del quale si inebria: "Io sono un cavaliere!": questo è un atteggiamento egotico, l'espressione di un ego. Là è effettivamente possibile una qualche ebbrezza, ma è una deviazione.

D: C'È ASSENZA DELL'IO NEI MOMENTI DI APERTURA PRIVILEGIATI?

L.D. Un momento di apertura può essere un momento nel quale ci si sperimenta senza io. Io è il centro ed intorno all'io-osservatore-centro c'è

un ambiente periferico. Ci sono l'io e l'altro, il centro e la periferia, l'osservatore e l'ambiente. Questa situazione centrata si chiama il mandala dell'io, il mandala dell'ego. *Kyilkhor* (dkyl 'khor) è una parola tibetana - mandala in sanscrito - che significa semplicemente centro e periferia. La nostra esperienza può perciò essere vista come un mandala, con il centro che è l'io e la periferia che è l'ambiente. Nell'apertura c'è effettivamente un superamento dell'esperienza di centro e periferia. La periferia si apre ed il centro svanisce. Il centro si dissolve e la periferia sfuma.

D: LAMA, VORREI CHE CI PARLASSE ANCORA DELL'INTEGRAZIONE...

L.D. Si tratta di integrare questa nozione di apertura ricollegandola ad un'esperienza, a qualcosa di vissuto; quando se ne parlerà in seguito, avrà allora una certa realtà vissuta e non sarà solo qualcosa di astratto. L'importante è fare in modo che un concetto chiave e fondamentale come questa nozione di apertura sia ricollegato a qualcosa di vissuto e sia perciò integrato nella nostra vita sottoforma di una qualche esperienza - anche se, per ora, del tutto elementare. Si tratta di iniziare a tessere un legame con il vissuto e a poco a poco si creerà un va e vieni tra comprensione ed esperienza. Si capisce, si sperimenta; l'esperienza porta più comprensione e questa permette di sviluppare più esperienza; c'è allora un dialogo tra comprensione ed esperienza: un va e vieni. E' così che si opera l'integrazione.

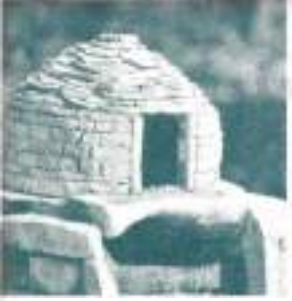
D: QUALE SAREBBE IL SIGNIFICATO DELLA PAROLA "SACRO" E DI "PRESENZA DI BUDDHA"?

L.D. Sacro è etimologicamente in rapporto con sacrificio. Il sacrificio è rendere sacro. La parola sacrificio crea certamente problemi nel nostro mondo occidentale. Nel significato profondo ciò che viene sacrificato è l'io, ma non come siamo portati ad immaginare nell'ambito di un qualche sacrificio cruento. Nell'abituale accezione della parola sacrificio c'è qualcosa di molto violento. Dal punto di vista del Dharma il sacrificio è l'abbandono delle fissazioni, l'abbandono di me e del mio.

Abbandonando me e mio con un gesto di non attaccamento, di non fissazione, c'è l'apertura, ed è così che c'è il sacro. Sacro è ciò che viene fatto senza ego. E' sacro tutto quello che viene vissuto in modo non-egoistico, non centrato sull'ego. Tutto quello che è esperienza autentica dell'apertura è sacro.

Come vedremo, l'apertura autentica è il luogo di una presenza ed è questa presenza aperta, nella quale il piccolo me, l'individualità, non è occupata ad agitarsi, che chiamiamo il sacro. E' questa presenza che viene anche chiamata "presenza del risveglio", "presenza della natura di Buddha" e, per estensione, "presenza di Buddha".

Quando si entra nel luogo di meditazione, nel luogo della pratica, si entra in uno spazio sacro. D'altra parte il saluto che si fa è un richiamo nel



quale ci si libera di se stessi e delle proprie fissazioni, nel quale si apre il cuore e, con questo gesto, si entra nel sacro del luogo od in un luogo sacro.

LA CHIAREZZA E LA PRESENZA

Questo pomeriggio entreremo nella comprensione e nell'esperienza della lucidità. Per lucidità noi intendiamo la qualità esistenziale della nostra esperienza che è l'energia di vita, l'energia che è colui che vive ed il vissuto, l'energia della vita che si vive. Quest'energia è insieme luminosa e conoscente. Per questo motivo usiamo il termine di lucidità, che veicola etimologicamente l'idea di luce e d'intelligenza. Solitamente "essere lucido" vuol dire "essere chiaro ed avere discernimento". Lucidità è qui sinonimo di chiarezza. E' uno stato di chiarezza, d'intelligenza, è una consapevolezza fondamentale, un naturale stato d'attenzione chiara, vigile.

Per lucidità noi intendiamo quest'esperienza di chiarezza che viene vissuta nell'apertura, semplicemente quando ci rilassiamo. In questo rilasciamento è l'apertura e l'esperienza che viene vissuta nell'aperto, quest'esperienza cognitiva è quello che chiamiamo lucidità o chiarezza. La lucidità è la semplice esperienza di ciò che è presente nell'aperto. La sua consistenza è fatta di colori ed energia. E' l'esperienza della vita viva e vivente, l'energia che è la vita che si vive in sé nell'aperto. E' l'intelligenza che abita l'aperto. A livello dualistico diviene colui che conosce e tutto il conosciuto.

APERTURE OSCURE ED APERTURE LUCIDE

L'apertura può essere tanto chiara quanto oscura. L'apertura oscura è un'apertura senza lucidità, è un'esperienza di spazio ma di spazio scuro, inerte, uno spazio senza chiarezza né consapevolezza. In effetti, la mancanza di chiarezza nasce da una distorsione dell'apertura. L'apertura può avere un aspetto vertiginoso. Se si va verso l'apertura i nostri abituali punti di riferimento fluttuano e questo comporta una perdita di essi, cosa che abitualmente viene definita come una sorta di vertigine. La vertigine è l'esperienza della mancanza di punti di riferimento che si vive sul bordo di un trampolino o di un dirupo quando mancano gli abituali riferimenti spaziali. L'apertura porta perciò una fluttuazione, una riduzione dei riferimenti, una dissoluzione degli abituali punti di riferimento, una qualche sorta di vertigine che può facilmente fare paura: "Che cosa succede?", "A che punto sto?", "Dove sono?". Non lo si sa più esattamente. Da questo deriva una tendenza a boicottare lo spazio e l'apertura. Piuttosto che vivere realmente l'apertura la si nasconde: la si rifiuta semplicemente non vedendola, oscurandola, sonnecchiando .....al limite dormendo, che è il blackout finale. E' in questo senso che la perdita di lucidità, di chiarezza

è un rifiuto dell'apertura. L'atteggiamento giusto, la luminosità, la chiarezza giusta è simultaneità di apertura e lucidità: un'apertura lucida od ancora, una lucidità aperta. Abbiamo esplorato l'apertura, ora aggiungiamo la lucidità: un'apertura lucida.

LA PRESENZA NELL'APERTURA LUCIDA

In quest'apertura lucida viene vissuta l'esperienza dell'istante e, nell'essere aperti e lucidi, vi è una qualità di presenza. Presenza, qui, non vuole dire presenza di sé ma presenza in sé. La differenza è notevole. Presenza di sé, come la s'intende di solito, vuol dire: "Io sono presente"; c'è l'io che è ben presente e possiede e controlla l'esperienza, il vissuto. "Presenza in sé" va intesa come presenza naturale, presenza in se stessa: si tratta di una presenza globale, totale. Questa presenza nella sua globalità, nella sua totalità, è naturale quando c'è l'apertura e nell'apertura non ci si polarizza su elementi particolari, ma si lascia la propria esperienza aperta.

Queste tre qualità di apertura, lucidità e presenza sono in realtà simultanee e concomitanti. C'è un'esperienza, che si può chiamare di risveglio, che viene descritta, per comodità di espressione, in termini di queste tre qualità, che sono apertura, lucidità-chiarezza e presenza.

LA PRESENZA COME RICETTIVITA' - DISPONIBILITA'

Questa presenza globale e totale è una qualità di attenzione, di consapevolezza sgombra, una piena consapevolezza nella quale l'apertura della nostra esperienza viene vissuta in una totale ricettività rispetto a ciò che è qui. Questa presenza viene detta ricettività. Non vi è nulla nell'esperienza che sia rifiutato, nascosto, mascherato e, senza rifiuto, c'è una ricettività totale alla situazione come essa è; è uno stato semplicemente e completamente realista. La presenza ha perciò una qualità di ricettività.

Questa presenza ha anche una qualità di disponibilità. La disponibilità è una qualità di non attaccamento, non-fissazione, assenza di legami, impedimenti, blocchi, una qualità di libertà che è presenza, disponibilità alla situazione quale che sia la sua energia e la sua richiesta. Si tratta di una capacità naturale e spontanea ad essere in armonia con la situazione, ad essere disponibili, rispondendo ad essa secondo la sua energia. Questa presenza è anche chiamata certe volte "sensitività". La presenza perciò può declinarsi come ricettività e come disponibilità. Notate come ricettività e disponibilità siano, ancora, due aspetti di questo stato di presenza. Se ne parla separatamente, nell'espressione convenzionale, per far sentire di che cosa si tratta.

Negli insegnamenti del Dharma questa presenza di ricettività-disponibilità viene chiamata anche amore. Essa è il fondamento di amore e com-

passione autentici. Quando c'è una ricettività autentica rispetto all'altro, una capacità a venirgli incontro, a comunicare veramente con lui, c'è in questa comunicazione autentica una condivisione che può addirittura giungere ad un incontro tra due cuori, due menti, una comunione: questa comunione è compassione. E' il significato profondo di ciò che intendiamo per compassione: partecipare alla realtà dell'altro come egli è. In questa ricettività - compassione c'è anche una disponibilità che permette di portare nella situazione quello che è giusto, che concorre all'armonia, all'equilibrio. Si tratta di essere disponibili ad offrire quello che è buono, che può aiutare, che è benefico.

LA PRESENZA ASSOLUTA

Quando si dice essere presenti s'intende comunemente essere presenti a qualcosa od essere coscienti di qualcosa. La presenza a sé, per esempio, o la presenza all'altro. Questa presenza è necessaria, ha delle qualità; tuttavia la presenza risvegliata non è una "presenza a", a qualcun altro o a qualcos'altro. Quando si è presenti a sé paradossalmente il sé diventa un altro al quale si è presenti. La presenza della quale parliamo e della quale si tratta, a livello fondamentale, è una presenza senza altro, quindi anche una presenza senza sé: una presenza senza sé e senza altro. Può sembrare difficile, mistico o non so che, ma è anche un'esperienza assai semplice che viviamo spesso a nostra insaputa od in ogni caso parzialmente. E' una presenza che è precisamente giusto definire assoluta. Cos'è l'assoluto? L'assoluto è ciò che non dipende da qualcos'altro, e non dipendere da qualcos'altro è possibile solo quando non c'è altro, poiché, se ci sono l'uno e l'altro, l'uno dipende dall'altro e l'altro dipende dall'uno. Non si può parlare di assoluto che nel superamento della dualità dell'uno e dell'altro. Ogni esperienza dell'uno ha l'altro, ogni esperienza dell'altro ha l'uno, si tratta di un'esperienza relazionale e perciò relativa. Questo potrebbe dar luogo a numerosi sviluppi, ma non è quello che ci proponiamo per ora. Tuttavia, quando si parla di presenza assoluta, si parla di una presenza senza la nozione di qualcosa d'altro al quale essere presenti. Si può chiamarla presenza totale, presenza globale. E' una presenza immediata, è l'esperienza di ciò che è immediatamente presente prima che abitiamo la nostra esperienza.

Nell'immediato, cioè in ogni istante, nell'istantaneità della nostra esperienza, c'è questa presenza immediata.

LE TRE QUALITA' E LA NATURA DI BUDDHA

Ciò che per adesso è importante è cercare di entrare nella comprensione e nell'esperienza di queste tre qualità - apertura, lucidità e presenza - che costituiscono il fondo, la base della nostra esperienza abituale e che

sono la nostra natura di Buddha. La natura di Buddha, il risveglio, la realizzazione di un Buddha, è l'esperienza dell'apertura, della lucidità e della presenza assolute. Quando non ci sono più ostacoli, impedimenti, veli, filtri ed il vissuto è apertura assoluta, lucidità assoluta e presenza assoluta, è lo stato di risveglio. Questo stato di risveglio è contemporaneamente comprensione assoluta ed amore assoluto. E' tutto! Il punto importante qui è che non si tratta di qualcosa che è altrove, al di là, da fabbricare o da andare a scoprire come un obiettivo lontano. E' una realtà che è qui, nel profondo di quello che già viviamo, di ciò che siamo.

D: QUANDO IL BUDDHA SAKYAMUNI SI È RISVEGLIATO, HA POI DECISO DI PARLARE AGLI ALTRI. QUI C'È UNA NOZIONE DI ATTIVITÀ. PERSONALMENTE NON CAPISCO BENE COME L'AGIRE POSSA INTEGRARSI CON QUESTA DISPONIBILITÀ, QUESTA PRESENZA....

Lama Denys: Vivere questo stato di disponibilità-ricettività rende liberi da blocchi, impedimenti, ostacoli, legami, rifiuti, chiusure, repulsione, in una qualità di sensibilità, di ricettività totale che conduce all'esperienza giusta e precisa dell'ambiente così com'è. Da questa chiara e precisa percezione della realtà circostante, dalla realtà fondamentale precisamente sperimentata, proviene poi, nella disponibilità, il fare coppia con l'ambiente. Disponibilità vuol dire che non c'è nulla che trattenga, non resistenze né difese a, diciamo così, danzare con l'esperienza. La nozione di danza è utilizzata a volte per evocare il movimento in armonia con l'energia del partner che, nel nostro caso, è l'ambiente, la situazione nella sua globalità. Perciò l'azione, in questa presenza, emerge come un' armoniosa risonanza; è un'armonizzazione ed ha allora un carattere non concettuale e spontaneo. Il Buddha non si è mai detto: "ora che mi sono risvegliato che ci faccio? Sviluppiamo una strategia di comunicazione per diffondere l'insegnamento". Lo stesso Buddha fu all'inizio molto dubbioso sulla possibilità che la profonda comprensione alla quale si era aperto potesse essere comunicata, condivisa. Poi, divinità e grandi personaggi l'hanno incontrato, gli hanno posto delle domande, lo hanno sollecitato. Poiché era completamente ricettivo e disponibile ha naturalmente e spontaneamente risposto; è da questa interazione che l'insegnamento ha iniziato ad emergere. L'insegnamento è ed è sempre stato una risposta ad una domanda, ai bisogni di una situazione o di un ambito; è per questo che il Dharma non fa proselitismo. L'azione giusta è perciò fondata sulla ricettività e la disponibilità, sulla presenza; e questa presenza non solo non è incompatibile con l'azione ma, al contrario, è il luogo dell'azione più giusta, più perfetta e per ciò stesso più efficace. Quest'atteggiamento è opportuno in ogni situazione per agire nel giusto modo perché permette di agire con la totalità del proprio potenziale, in armoniosa risposta al

potenziale totale della situazione: è un'ottimizzazione. Più concretamente, possiamo affermare che in questa ricettività-disponibilità voi non introducete nella situazione i vostri preconcetti, i vostri a priori. Quando lavoriamo con una situazione abbiamo ogni sorta di idee preconcette su ciò che dovrebbe e non dovrebbe essere e, su questa base, elaboriamo tutta una strategia manipolatrice per realizzare i nostri fini, quello che pensiamo dover essere secondo le nostre concezioni. Ma tutto ciò su cui si investe, che si progetta in termini di rappresentazioni, di a priori, di preconcetti, alla fine nasconde la realtà fondamentale della situazione e ci fa agire, reagire in maniera completamente condizionata: noi reagiamo sulla base dei nostri condizionamenti, dei nostri a priori, delle nostre rappresentazioni e delle nostre concezioni. Siamo sempre condizionati dalle nostre concezioni. Non vorrei complicare troppo adesso, ma solo suggerire che questa ricettività-disponibilità è anche il luogo dell'amore e della compassione perfetti.

D: NON CAPISCO BENE IL RAPPORTO TRA LUMINOSITÀ ED INTELLIGENZA.

L.D. Prendiamo l'esempio del sogno. L'esperienza onirica possiede una certa apertura nel senso che c'è uno spazio onirico nel quale si sviluppa il sogno. In questo spazio c'è anche una lucidità. E' una lucidità che permette al mondo onirico di essere illuminato dalla chiarezza del sole anche in un luogo buio, di notte, mentre si dorme.Questa luce che viene vissuta nel sogno è un aspetto della luminosità dell'esperienza onirica. Nell'esperienza onirica c'è anche una conoscenza che è quella del soggetto onirico: io, in quanto sognatore, sto sperimentando questa spiaggia dove mi bagno o questa montagna che scalo o quello che sia. C'è una conoscenza del soggetto onirico che è una forma di lucidità: si è lucidi del sogno che si fa. In questo esempio, si vede come la chiarezza è allo stesso tempo la luce vissuta nel mondo onirico e la lucidità del soggetto onirico. La luminosità è infatti la chiarezza dell'esperienza, tanto nella sua dimensione esteriore che interiore, tanto nell'oggetto che nel soggetto. L'esperienza onirica è una buona immagine poiché essa è completamente un prodotto della nostra mente; e la mente, quando sogna, ha questa capacità di produrre tanto la luce del mondo onirico quanto l'intelligenza del sognatore che vive questo mondo. Per analogia, quest'esempio può aiutarci a capire le modalità della nostra esperienza abituale.

D: QUANDO SI GUARDA UN BAMBINO SI POSSONO VEDERE QUESTE QUALITÀ DI CHIAREZZA, APERTURA E DISPONIBILITÀ: ALLORA, QUAL È LA DIFFERENZA TRA QUESTO STATO E LA NATURA DI BUDDHA?

L.D. Queste tre qualità sono più o meno presenti in ciascuno di noi e costituiscono il fondo della nostra esperienza dall'infanzia fino ad oggi, ma non soltanto né in particolare durante l'infanzia. C'è, sotto la sua domanda, l'idea che, prima di ricevere un certo numero di condiziona-

menti attraverso l'educazione, un bambino viva in uno stato primordiale che sarebbe, perché no, il risveglio. La situazione non è esattamente così: un bambino piccolo ha già un'esperienza abituale. Con tutta evidenza, non possiede le nozioni che noi abbiamo acquisito, in quanto adulti, attraverso la nostra esperienza e la nostra educazione, ma ha condizionamenti arcaici, primari.

Dal principio della vita ci sono forme di condizionamento che emergono con lo strutturarsi della vita. Un bambino, dai primi stadi della vita, si colloca già in relazione con la sua fonte di nutrimento, con sua madre, con il seno materno ecc. E' vero che in queste prime fasi un bambino, non avendo ancora un educazione ed un certo numero di condizionamenti che si acquisiscono più tardi, ha una qualità molto più infantile e naturale, immediata, semplice e diretta. Non si tratta, tuttavia, di economizzare su educazione ed apprendimento del linguaggio: è anche questo che permette in seguito di realizzare veramente la natura di Buddha. E' giungendo ad una forma di comprensione e d'intelligenza che è capace di comprendere se stessa, che diventa possibile la realizzazione del risveglio. E' per questo, d'altronde, che questa realizzazione è possibile agli umani mentre non lo sarà agli animali che, pur avendo la natura di Buddha, non possiedono quest'intelligenza capace di una riflessività che capisce la natura stessa della propria esperienza. Perciò è importante che un bambino impari a parlare bene e riceva una buona educazione tale da porre, nella sua esperienza abituale, le basi di una comprensione e di un'esperienza armoniosa. Un'educazione giusta è un'educazione che struttura il mandala della nostra esperienza abituale in maniera armoniosa.

D: NELL'ESPERIENZA DELL'APERTURA C'È UNA DISSOLUZIONE DEI SENSI OD UN SUPERAMENTO DEL LORO ABITUALE MODO DI FUNZIONARE?

L.D. C'è una dissoluzione dei sensi. Nell'apertura non c'è senso! Nel *Prajnaparamita Hrdaya Sutra*, il testo che si recita al mattino, è detto: "nella vacuità non ci sono forme, né suoni, né odori, né sapori....". Perciò quello che di solito si chiama "esperienza dei sensi" è qualcosa che non ha veramente valore nell'esperienza di vacuità e di apertura; tuttavia,nell'esperienza di apertura c'è un'acutezza sensoriale molto più viva così come una ricettività molto intensa. Quando siamo veramente aperti, nell'istante di autentica apertura, c'è un'esperienza assai viva, intensa e presente. E' in questo senso che ci sono un'acutezza, una vivacità ed un'intensità sensoriale vivissime. Fermiamoci qui, per ora.

(trad, dal francese di A. Barbagallo).

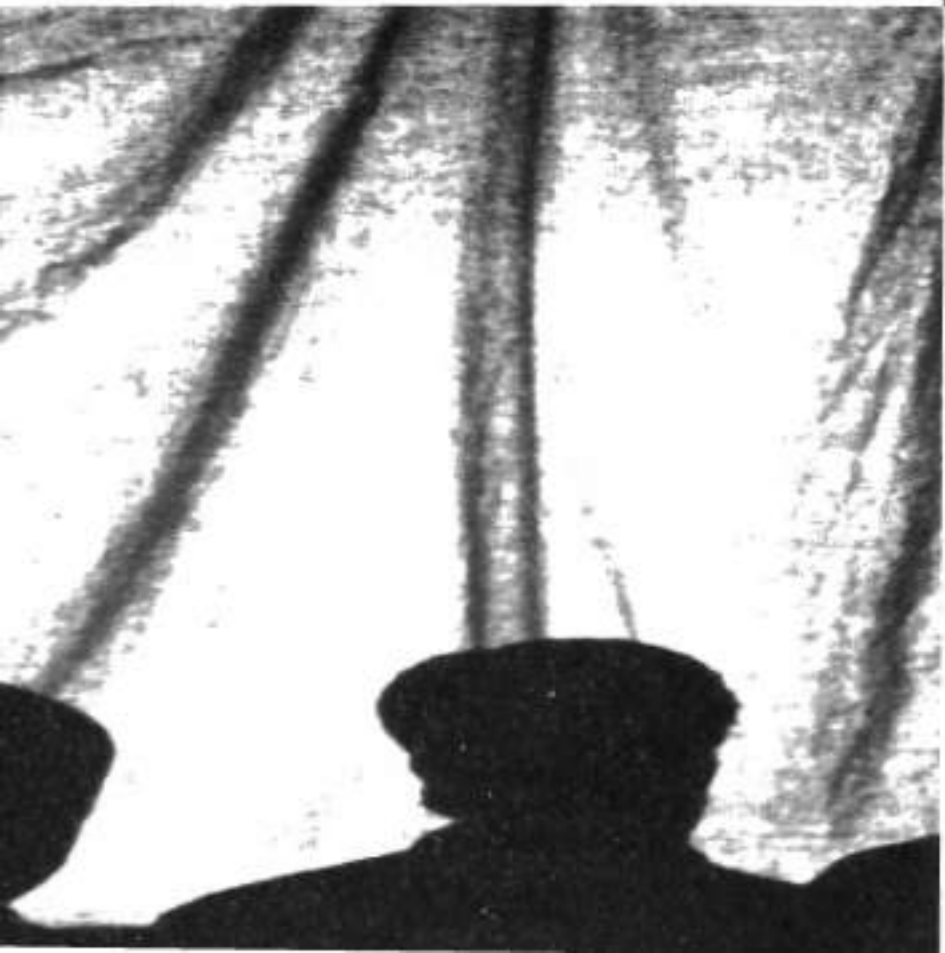
IL NEMICO come *OMBRA*

di Mauricio Yushin Marassi

Dove si trova il nemico? Dove cercarlo?
Forse non bisogna andare molto lontano per trovarlo,
eppure, anche se è vicino a noi, non lo vediamo.

è là DOVE IO SONO

Il nemico ed il conflitto ci vengono proposti come argomenti fondanti di questo Convegno, quindi saranno certamente ineludibili nella nostra trattazione. Tuttavia, per correttezza formale, prima di dare per scontata l'esistenza di un nemico e quindi l'esigenza o, almeno, la giustificazione di un conflitto, di una guerra, occorre verificare sia l'esistenza del "nemico" sia la reale convenienza di un eventuale conflitto con questo nemico. Così, nell'ipotesi che la religione, in particolare la religione bud-



Dal convegno
LA RELIGIONE E L'AVVERSARIO: IL 'NEMICO' NELLA DIMENSIONE RELIGIOSA.
Implicazioni spirituali, esistenziali, culturali, storiche
Lodi, 2002
Associazione culturale L'equilibrista.

dhista, ci conduca inevitabilmente e paradossalmente alla guerra, verifichiamo se l'esistenza della religione, automaticamente porti ad essere, faccia esistere tutti gli elementi necessari affinché veramente guerra sia. Cioè, si tratta di capire se, ed in che misura, religione significhi anche conflitto.

Tra i requisiti fondamentali affinché si possa dar inizio ad una "bella" guerra vi è, o vi dovrebbe essere la preda, l'oggetto del contendere. Vediamo allora, prima di tutto, che cosa offrono le religioni di talmente prezioso per cui valga la pena di fare la guerra. Consideriamo poi quali siano gli ostacoli che avversano la conquista della preda. Questo ci permetterà di trovare il nemico. Infine ci chiederemo quali siano, eventualmente, le armi che la religione buddhista in generale ed lo Zen in particolare ci offrono per combattere e soprattutto per vincere la nostra guerra.

Per delineare un quadro generale all'interno del quale muoverci, esaminiamo in modo riassuntivo la situazione del pianeta Terra estraendone solamente quegli elementi che risultino utili alla nostra indagine. Evitando di addentrarci in questioni teologiche complesse e differenziate ci avviciniamo al problema dal suo lato più umano: l'aspetto culturale. Trovandoci in Italia e in una cultura che è inestricabilmente legata alla presenza del Cristianesimo in quest'area geografica da circa duemila anni, vediamo quali siano le normali aspettative che, più o meno esplicitamente, questa cultura ha depositato nel nostro animo.

Uno dei picchi, delle vette della cultura italiana ed insieme occidentale (dando a questo nome un senso di appartenenza storica più che geografica) è certamente Dante Alighieri. Per questo iniziamo con una citazione dantesca. Ci troviamo nella seconda cantica, al termine del canto XXVIII, Dante, uscito dal purgatorio, è appena entrato nel paradiso terrestre.

E' Matelda, una pia donna, che spiega a Dante dov'egli si trovi ed il significato di quel luogo. Nell'ultimo verso, si fa riferimento alla sorgente divina da cui sgorgano due fiumi: il Lete la cui acqua, quando bevuta, fa scordare la memoria di tutti i propri peccati e l'Eunoè le cui acque, se bevute dopo quelle del Lete, riportano alla mente il ricordo di ogni bene compiuto. Quindi assieme, queste acque ci liberano dal male e ci donano la beatitudine nella consapevolezza della nostra bontà.

Quelli che anticamente poetaro
l'età de l'oro e suo stato felice
forse in Parnaso esto loco sognaro.
Qui fu innocente l'umana radice;
qui primavera sempre e ogne frutto;
nettare è questo di che ciascun dice.

Appare chiaro che se i poeti rammentano la memoria di un paradiso terrestre automaticamente affermano un'altra esistenza, quella del Paradiso vero e proprio, di cui quello non è che la pallida ombra. Qui si

entra in un ambito che alcuni studiosi cristiani (per es. cfr. frate Silvestro Bejan, ofm conv. dell'Istituto Teologico di Assisi, San Francesco visto dai cristiani dell'Europa orientale, Convegno *"San Francesco e l'Oriente"*, Ancona 18-19 maggio 2001, atti) chiamano la "teologia della nostalgia del Paradiso". Nella quale, si parla non di un andare a Dio ma di un tornarvi guidati dalle dolci tracce della nostra memoria ancestrale.

Come premesso, non approfondiamo oltre questo aspetto e senza addentrarci più che tanto nelle promesse di ambito cristiano ignoriamo tranquillamente annunci quali il Regno di Dio, il godimento della presenza del Padre ecc. Consideriamo solo che nella nostra cultura (nel senso più ampio del termine) è pacifico che il Cristianesimo ci offra come meta, o come preda, il Paradiso e addirittura forti indizi ci portano a pensare che da questo stesso Paradiso noi proveniamo. Rendendo il Paradiso così inteso un sinonimo di Dio. La terra promessa è quindi percepita proprio come la nostra terra, ci appartiene per diritto naturale perché ne siamo già cittadini *ab inizio.*

Stando così le cose non solo abbiamo trovato la preda, l'oggetto del contendere nelle nostre aspettative, ma anche le giustificazioni morali per impossessarcene, persino con diritto. Infatti, essendo la preda da sempre la nostra vera origine, siamo legittimati a combattere tutto ciò che al ritorno a questa origine si oppone.

Facciamo un salto culturale e geografico, ci spostiamo nell'India di 2000 anni fa e, nell'antico *Dhammachakkapavattanasutta* troviamo il famoso sermone di *Varanasi,* tradizionalmente considerato il primo discorso pronunciato da Siddharta Gotama, detto il Buddha, immediatamente dopo l'esperienza del risveglio.

Già in questo primo discorso, subito, con le prime parole, il Buddha promette a coloro che metteranno in pratica i suoi insegnamenti di condurli *alla pace, alla perfetta conoscenza, all'illuminazione, al Nirvana.*

Come da buddhhista, ovvero secondo l'appartenenza in base alla quale sono stato invitato a parlare qui oggi, ho fatto una breva incursione nel Cristianesimo, permettiamo ad un cristiano di compiere la medesima operazione nei confronti del buddhismo: secondo il sacerdote cattolico di origine ispano indiana R. Panikkar *"il Nirvana è il fine del buddhismo"* (*Il silenzio di Dio*, Ed. Borla 1992, 80 ss.). Dice ancora, testualmente, Panikkar: *"senza Nirvana non ci sarebbe il buddhismo"* (ibidem).

Considero importante questa affermazione soprattutto perché viene da una persona profondamente radicata nella cultura orientale. Infatti il Nostro, non solo è uno studioso ai massimi livelli per ciò che concerne la spiritualità vedica e buddhista ma, essendo stato parroco in una cittadina dell'India, parla anche ascoltando il suo sentire di uomo appartenente a quella cultura. Possiamo allora sostenere che, così come nella nostra cul-

Mauricio Yushin Marassi, ordinato monaco zen nel 1980 nel monastero giapponese di Antaiji, è tornato in Italia come testimone missionario della scuola Soto. **Si occupa attivamente di** dialogo interreligioso **e partecipa dalla fondazione alla** *Comunità Stella del Mattino.* **Tra i suoi scritti: *Piccola guida al buddismo zen nei paesi del tramonto* (Marietti 2000), *Intelligenza volse a settentrione, umorismo e meditazioni buddiste* (Marietti 2002).**

tura avviene per il Paradiso, così pure nella cultura indica è dato per certo che il buddhismo ai suoi adepti offra come "preda" il Nirvana.

Una annotazione esegetica è necessaria a proposito del termine "nirvana": da circa 2500 anni i buddhisti di ogni scuola versano fiumi d'inchiostro per stabilire che cosa esso sia o non sia. Vi sono però due posizioni o affermazioni su cui più o meno tutti concordano: il Nirvana è non fabbricato o non confezionato (*asamskrta* in sanscrito) ed è il "luogo della pace, della gioia" (per es. cfr. *Dhammapada*, sez. xxv, strofa 368).

Non fabbricato implica, tra l'altro, che sia almeno "coetaneo" dell'eternità, ovvero preceda l'inizio del tempo, quando tutte le cose create furono, appunto, fabbricate.

L'Oriente è grande, la sua cultura religiosa è ben più antica del buddhismo, perciò, prima di trarre conclusioni affrettate riguardo quale sia, in quella cultura, la preda classica che la religione deve garantire per non sfigurare, per non essere da meno, diamo un occhiata anche a come il problema è affrontato nei Veda.

Secondo la visuale dei Veda, così come esplicitata nelle Upanisad, il percorso, la via *dell'uomo, e di ogni cosa, è nel giungere alla Sorgente originaria, recuperando la propria integrità primitiva riunificandosi nel tutto unico primordiale, ovvero Prajapati* (R. Panikkar, ibidem, 85).

Infine, per completezza geografica oltre che culturale, notiamo brevemente che anche nella cultura cinese, sia confuciana che di matrice taoista, la molteplice offerta educativa a livello etico-religioso prometteva comunque una possibilità di adesione ad un fondo di bene innato, a cui era possibile uniformarsi destrutturandosi, nel caso taoista, o educandosi ad essere sua personificazione, nel caso del confucianesimo.

Quindi l'oggetto del contendere, almeno nella fantasia dei poeti, dei teologi e dei religiosi di ogni tempo, in molte, se non in tutte le culture, ha ricevuto una legittimazione tale per cui non solo ogni religione (usando questo termine nel senso più ampio) accampa il possesso di sicuri mezzi per ottenere la salvezza dal male o dalla sofferenza di questa valle di lacrime, ma anche contemporaneamente tutte promettono un viaggio, strada, cammino o percorso che dir si voglia, che è ponte, a volte istantaneo a volte graduale, al massimo bene. Sia esso espresso come Paradiso, Nirvana, ricongiungimento con l'Origine oppure come adesione al Principio.

Possiamo tranquillamente dire che dopo i 25 - 30 secoli di storia delle religioni attuali, nelle varie culture e in particolare in quelle fermentate nel crogiolo della cultura Vedica, come quelle fecondate dal Tao, dal Buddhismo, dal Jainismo e dal Cristianesimo, l'Uomo inteso come sineddoche della creazione, proviene dal bene (o dall'amore) e vi può e vi vuole tornare.

Avviene così che questo fondo di bene, questo substrato virtuoso del-

l'essenza stessa dell'universo, e quindi dell'uomo, è considerato -anche quando suscita scetticismo-, un dato acquisito e "normale" senza il quale non è nemmeno più possibile concepire, rappresentare o immaginare una religione.

Oppure, esprimendoci nei termini culturali occidentali generatisi da questa certezza: poiché si può aver nostalgia solo di un'esperienza ossia di qualche cosa di cui già abbiamo avuto contezza, una religione che non si componga di: A) un Dio, o Principio Creatore o base invisibile trascendente sulla quale poggia ogni cosa, da cui tutto inizia, B) una creazione che è la Sua manifestazione, C) un Paradiso che è un ritorno al principio, non è una vera religione.

Al massimo è una filosofia atea o nichilista a seconda che manchi del Motore immobile, del premio finale oppure, nell'obbrobrio e con la squalifica di chi sa di poter ricorrere a ben altre offerte, manchi addirittura di tutti e due.

In quest'area poco appetita e priva di promesse, si inseriscono con sicurezza lo Zen e la sua pratica, lo *zazen*. Ovvero quella scuola buddhista che, avendo attraversato prima l'Oceano Indiano, nelle cui vastissime profondità è stata generata, poi gli sterminati territori e la millenaria storia della Cina in cui ha raggiunto e superato l'età della pubertà, dopo essere stata custodita nella fredda luce bianca del pragmatismo giapponese, è giunta in Occidente in attesa che un nuovo capitolo della sua storia si compia.

DOPO AVER RAPPRESENTATO L'OGGETTO DEL CONTENDERE TENTIAMO DI IDENTIFICARNE I CONTENDENTI.

Tuttavia prima di far schierare in campo un campione o un altro, è opportuno proseguire nella disamina degli elementi necessari affinché un conflitto, una battaglia possa deflagrare e svolgersi con piena legittimazione di esistenza.

Dopo aver rappresentato l'oggetto del contendere tentiamo di identificare i contendenti. I quali dovranno essere ben disposti a disputarsi quella preda sino all'ultimo sangue, non sino al primo. Altrimenti non andremo oltre qualche scaramuccia svogliata dove, pur di non infierire, ci accontenteremo di accordi di spartizione più o meno legittimi del tipo: a me il Principio a te la creazione, per esempio. Oppure: mi accontento dell'oro, del denaro e del potere, prendetevi pure tutto il resto. Oppure ancora: se mi lasciate il mio Dio che giudica e punisce, il resto ve lo potete anche spartire (e senza far troppo baccano...). Quello che voglio dire è che se guerra deve essere, occorre che sia guerreggiata sino alla vittoria certa di una delle parti.

Restando rigorosamente in ambito buddhista, ricorriamo a mani esperte, ovvero quelle dell'estensore di uno dei più antichi e apprezzati

sutra dell'intero canone, il *Dhammapada.* Dalla sez. VIII, leggiamo le strofe 103, 104, 105.

Rispetto a chi vincesse in battaglia un milione di persone, veramente supremo sarebbe, in battaglia, colui che vincesse solamente se stesso. E' meglio, invero, aver conquistato se stessi piuttosto che la gente del mondo. Di una persona che ha vinto se stessa che vive costantemente nel controllo di sé né un deva né un musico celeste, né Mara con Brahma potrebbero volgere la vittoria in sconfitta …

Diciamo subito che nella traduzione da me utilizzata (che è quella a cura di Francesco Sferra, pubblicata da Mondadori nel volume "*La rivelazione del Buddha*") il termine "controllo" che troviamo nella frase: *una persona che ha vinto se stessa e che vive costantemente nel controllo di sé*, per quanto sia, presumo, filologicamente corretto, è poco centrato. "Controllo", etimologicamente, è un francesismo preso dal linguaggio burocratico ottocentesco significante: *secondo il riscontro con il registro tenuto in doppia copia.* Penso sia opportuno che all'espressione "controllo di sé" venga dato il senso di "ottimamente rilassato, sereno e tranquillo", "tranquilla vigilanza", "sorveglianza serena", "attenzione vigile". Infatti quando siamo tranquilli e sereni, senza farci catturare da nulla, al minimo movimento dell'Avversario siamo pronti all'azione. Ossia il controllo, la vigile serenità consiste nell'essere liberi da qualsiasi rovello che ci distrae, in modo da poterci trovare pronti a tutto.

SI TRATTA DI UN CONFLITTO CHE SI SVOLGE DENTRO DI NOI: SIAMO NOI STESSI IL CAMPO NEL QUALE IL BUDDHISMO LANCIA LA SFIDA E CI CHIAMA ALLE ARMI.

Con questa citazione del *Dhammapada* si svela così, senza troppa sorpresa, che si tratta di un conflitto che si svolge dentro di noi: siamo noi stessi il campo nel quale il Buddhismo lancia la sfida e ci chiama alle armi. Conseguentemente, i contendenti dovranno essere parti di noi. Così vi sarà, vi dovrà essere, una parte di me buona, favorevole al mio bene ed una, il nemico, sarà a quello stesso bene sfavorevole, difendendo, magari, un'altra concezione di bene, che però non è omologata, quotata dalla religione a cui mi sono affidato.

MA CHI É IL 'NEMICO'?

Proseguendo in quest'opera di ricostruzione indagatoria, proviamo ora a delineare le caratteristiche che ci permettano l'identificazione del nemico anteponendo, però, una cautela o precondizione. "Nemico" non è una categoria oggettiva, non esiste "il nemico" senza che vi sia già uno schieramento, una parte contro la quale esso possa svolgere la sua funzione negativa. In una parola il nemico, l'avversario, affinché ci sia, bisogna farlo nascere, ovvero occorre dare origine ad uno schieramento irriducibile che abbia un obiettivo da perseguire.

L'obiettivo, la preda l'abbiamo già trovata e così pure il campo di battaglia. Ora ci occorrono un campione che dia senso ed esistenza al nemico da combattere. Nel citato *Dhammachakkapavattanasutta* (*Samyutta Nikaya* 56.11) come già accennato troviamo il primo sermone pronunciato da Shakyamuni dopo l'esperienza del risveglio. In questo sermone compare, in nuce, tutto il buddhismo futuro, ossia le tendenze o principi che daranno poi origine alle varie scuole. E siccome proprio in quel sutra possiamo rintracciare i semi di (quasi) tutto il corpo dell'insegnamento è il terreno ideale nel quale cercare il "nemico" secondo il buddhismo, come pure le armi, ovvero la gamma delle indicazioni per combatterlo e sconfiggerlo secondo l'insegnamento del Buddha..

Non solo. E' finalmente l'occasione di porre in campo l'avversario del nemico, il *me* di cui mi fido. Di cui mi fido o accetto di fidarmi addirittura mio malgrado. Dico "mio malgrado" perché è quel me per il quale devo fare il tifo contro o a discapito di un'altra parte, che è sempre me. Quindi dal punto di vista di questa parte, lo sconfitto sarò io.

Leggiamo le prime righe di quel sutra:

"Così fu 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 (ovvero il dedicarsi alla penitenza, alla mortificazione di sé stessi) ed è cosa ugualmente gravosa, ignobile e senza vantaggio. La via media del Tathagata, 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 Tathagata 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 Tathagata che produce la visione e la conoscenza, che guida alla pace, alla perfetta conoscenza, al perfetto risveglio, al nirvana. (Le parentesi sono mie).

In meno di una pagina abbiamo già trovato tutto. La posta in gioco o promessa è il Nirvana. Ciò che si oppone alla conquista del premio generando continuamente dolore sono io che scelgo, mi indirizzo nel voler risolvere la mia vita nel desiderio e nel piacere oppure, preso da crisi mistica, voglio sublimarmi in penitenza e automortificazione. Chiaramente il nemico sono io!

Le armi che il Buddhismo mi offre per combattere questo terribile nemico sono *né né* (né la ricerca del piacere né la ricerca dell'automortificazio-

ne), ossia la negazione proprio di quello che io desidero.

Il campione in campo, al quale si cerca (con parzialità quasi vergognose) di far cogliere la vittoria, è la parte virtuosa di me che non scegliendo più secondo il piacere o la mortificazione non appare più come "io", ma come "me". A questo "me" è destinato il Nirvana, la pace, la conoscenza l'illuminazione.

Il quadro è molto chiaro, non è una battaglia facile e neppure incruenta: negarsi fa male anche se siamo noi stessi a farlo. Per di più non si vede fine alla battaglia perché io sono furbo e intelligente e mettermi sotto, negarmi non è per nulla facile. Sono in grado di trovare mille e mille scappatoie e stratagemmi, magari mascherandomi da me, anche se sono sempre io.

Fiato alle trombe. La battaglia ha inizio. Vinca il migliore cioè io. Anzi, no, forse mi conviene perdere. Così, oltre al fatto che ho sempre vinto io, seppure nella veste di "me", ottengo anche la preda, ossia il Nirvana.

Ecco, questo, per sommi capi, l'impostazione del conflitto secondo il buddhismo, o più correttamente, secondo il buddhismo antico. Restano da considerare i mezzi, gli strumenti, ovvero le armi che questa tradizione mette a disposizione per combattere questa guerra, che, lo abbiamo visto, è unicamente ed esclusivamente la nostra guerra perché ogni suo elemento è una parte di noi.

IL BUDDHISMO ANTICO FA ENTRARE IN GIOCO L'OTTUPLICE SENTIERO: RETTA VISIONE, RETTA INTENZIONE, RETTO PARLARE, RETTA CONDOTTA, RETTI MEZZI DI SUSSISTENZA, RETTO SFORZO, RETTA PRESENTE ATTENZIONE E RETTA CONCENTRAZIONE.

Ricorriamo nuovamente al *Dhammacakkapavattanasutta* per il semplice motivo che, contenendo il primo sermone del Buddha Shakyamuni, è (quasi) incontestabilmente accettato da tutte le scuole e le successive inculturazioni buddhiste.

Come abbiamo già visto, le prime parole di questo sutra, che sono le primissime pronunciate da Shakyamuni, sono: *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* (ricordiamo che con le parole "ricerca della sofferenza e di ciò che è spiacevole" s'intende il dedicarsi alla penitenza, alla mortificazione di sé stessi) *ed è cosa ugualmente gravosa, ignobile e senza vantaggio.*

Concretamente qui ci viene detto: quando lo vedi materializzarsi "di fronte" a te e cerca di indirizzare la sua vita, che è la tua, secondo la ricerca del piacere, del desiderio o della penitenza, ripudialo, allontanalo, evitalo, rinnegalo. Rinnega te stesso quando tu sei in cerca del piacere o della penitenza. Ed eccoci catapultati nel pieno della battaglia. Io vedo una

splendida occasione, montagne di "denaro facile" se solo mi do un po' da fare; oppure mi sforzo (magari sgomitando un po') per conquistare carriera e prestigio; oppure ancora: con aria umile e remissiva pongo altrettanto zelo nell'automortificazione e nell'umiltà della rinuncia e... zacchete, vengo espulso. Espulso secondo regole di gioco stabilite dalla federazione buddhista. Non è uno scherzo: parlo sul serio, sono addirittura radicalmente esautorato della possibilità di decidere della mia vita! E non basta: devo persino rinunciare a tutto quello che stavo immaginando e pregustando, ossia devo rinunciare alla mia vita proprio come io la voglio, la agogno, la desidero. E' un colpo durissimo.

Al che io, italiano e ragionevole, mi dico: "Possibile che non si possa arrivare ad un compromesso? Dopotutto siamo tra di noi, in famiglia si può dire, vediamo, proviamo a metterci d'accordo". Per rispondere a questa lusinga la mossa successiva che devo compiere, usando le armi che il buddhismo antico mi offre in questo duro scontro con me stesso, è far scendere in campo la fanteria per la guerra di posizione, quella che si svolge nella vita di tutti i giorni, nella vita quotidiana. Ossia in tutte le occasioni in cui "io" devo esistere, compiere gli atti della mia vita, quando non me la posso cavare con una espulsione che azzererebbe la squadra (visto che è composta da un solo uomo, cioè io) proprio nel momento in cui, dovendo interagire col mondo, c'è bisogno di me, delle mie capacità di giudizio e ragionamento. Se mi espello non ci sono più, allora nella fattispecie di chi o come potrò agire e, soprattutto, come potrò discernere?

Il buddhismo antico, a quel punto, fa entrare in gioco il suo reparto più pregiato: l'ottuplice sentiero. Ricordate: *retta visione, retta intenzione, retto parlare, retta condotta, retti mezzi di sussistenza, retto sforzo, retta presente attenzione e retta concentrazione.* Ovvero, **io** posso esistere e agire e giocare la mia partita **ma** solo rigorosamente sotto tutela, come se fossi commissariato, perché lo posso fare unicamente se, in ogni mio atto, mi comporto rettamente. Altrimenti vengo espulso di nuovo.

Apparentemente il problema pare risolto, la guerra vinta, il nemico sbaragliato e domo, addirittura incatenato ad un comportamento regolato e deciso da me: il vincitore.

Ma proprio in quel punto inizia la problematica operativamente più complessa: come, chi, in base a cosa si può decidere volta per volta il senso, il significato di "corretto"? La parola sanscrita che è di solito tradotta con "retto" o "corretto" è *samma* che significa anche perfetto, puro, equilibrato, completo. Ma è un'affermazione assoluta. Nel citato *Dhammacakkapavattanasutta* non ho alcun appiglio, alcuna misura, alcun paradigma per stabilire il significato operativo di *samma*, comunque lo vogliamo tradurre. Le indicazioni sul significato operativo, concreto, di *samma*, anche

negli altri sutra del canone (quali, per esempio il *Mahasatipatthanasuttanta*, Il grande discorso sui fondamenti della presenza mentale, *Digha Nikaya* 22) sono parzialmente offerte solamente a riguardo di retta parola: non mentire, non parlare alle spalle, non usare parole aggressive, non usare parole vane e retta azione: non uccidere, non rubare. Negli altri casi non si spiega quali siano, per esempio, i corretti mezzi di sostentamento o quale sia la retta intenzione. Meno che mai vi è una distinzione valida una volta per tutte tra corretto e scorretto.

E' un ragionamento circolare che, come spesso accade, ha la sua forza proprio dove è più debole: dandomi poche indicazioni operative mi permette di non adagiarmi, fissarmi su alcun presupposto, perciò ogni volta devo realizzare daccapo il significato di "corretto": la mia pratica quotidiana consiste proprio nel continuo affrontare e approfondire il senso, il significato di *samma* nella mia vita.

Penso che quanto sopra sia sufficiente ad illustrare come il buddhismo antico definiva il nemico, la preda ed il conflitto. Un conflitto conseguente al desiderio mio di accaparrarmi una preda, in concorrenza con un me disposto al suicidio pur di non soccombere, perché la mia possibilità di sopravvivere mi è data proprio dal negare la mia esistenza nel mondo del desiderio e della forma.

Ho usato citazioni solo da due sutra, *Dhammachakkapavattanasutta* e *Dhammapada* perché sono universalmente riconosciuti come autorevoli, ma si potrebbero utilizzare migliaia di citazioni prese da altri testi, forse anche più attinenti. In questo caso, però, questa o quella scuola potrebbe non riconoscerli come canonici, vanificando così la nostra intenzione di definire la questione nei termini del buddhismo originale, ossia di tutto il buddhismo. Voglio dire che è ragionevole pensare che quanto ho detto sino ad ora, con qualche aggiustamento, potrebbe essere accettato da ogni scuola buddhista, o quasi.

LA 'GUERRA' DAL PUNTO DI VISTA ZEN

Vediamo ora come lo stesso problema, o gli stessi problemi sono affrontati secondo il punto di vista che non c'è, ossia secondo il punto di vista Zen. Entriamo in un ambito estremamente rarefatto: qui la guerra è totale. Le armi sono letali e definitive. Non si fanno prigionieri, anzi, il nemico è accusato di inesistenza, così pure la preda e il campo di battaglia. Una sola parola aleggia ed è, anche nella nostra terra accarezzata da dolci suoni mediterranei, un termine giapponese secco e tagliente: *zazen*. Con questo suono si intende il lasciar svanire ogni cosa che, bella, brutta, amica o nemica, sorga inopinatamente ad occupare il campo. E ricordiamo che il campo di cui parliamo è dentro di noi.

Per non lasciar dubbi un maestro del nono secolo, Linji Yixuan, noto col

nome giapponese di Rinzai Gigen, disse: *tutto ciò che incontrate sopprimetelo [...] se incontrate il Buddha uccidete il Buddha, se incontrate un patriarca uccidete il patriarca, se incontrate un santo uccidete il santo, se incontrate vostro padre e vostra madre uccidete vostro padre e vostra madre [...]* (Anne Cheng, *Il pensiero cinese*, 434). Un suo discepolo, a maggior chiarimento aggiunse: *il Buddha ed i Bodhisattva sono dei portatori di letame.*

E la preda, l'oggetto del contendere? Ciò per cui vale la pena, addirittura, di perdere la propria vita? Che fine ha fatto la "purezza incontaminata, il Nirvana, il non costruito"? Un abate cinese del decimo secolo sentenziò: *quello è il bastone per il gabinetto* (qui occorre una piccola notazione di costume: nell'epoca antica, in Cina, quando non era ancora stata inventata la carta igienica, ognuno si dotava di un bastoncino di bambù, curvo, con il quale svolgeva il servizio che attualmente viene svolto dalla doppio velo. Con "bastone per il gabinetto" o "bastone dello sterco" si traduce solitamente quell'utensile).

... SI STA PARLANDO DELLA GUERRA TOTALE CHE HO ANNUNCIATO. SI TRATTA DI ABBATTERE OGNI IDOLO MENTALE, SIA ESSO UN'IDEA DI BUDDHA O DI SANTITÀ COME PURE L'IDEALIZZAZIONE DEI NOSTRI GENITORI. E' UN INVITO A NON COLTIVARE IN NOI, COME UN IDOLO, NEPPURE L'IDEA DELLA PUREZZA INCONTAMINATA DEL NIRVANA.

Queste citazioni non sono un elenco di stupidaggini messe in file da persone eccentriche *pour épater le bourgeois*. Quando si dice *tutto ciò che incontrate sopprimetelo [...] se incontrate il Buddha uccidete il Buddha* ecc., si sta parlando proprio della guerra totale che ho annunciato. Si tratta di abbattere ogni idolo mentale, sia esso un'idea di Buddha o di santità come pure l'idealizzazione dei nostri genitori. E' un invito a non coltivare in noi, come un idolo, neppure l'idea della purezza incontaminata del Nirvana. E' un'indicazione, piuttosto, a cercare di vedere il purissimo miracolo che ogni cosa è, anche la più umile (*...il bastone per il gabinetto...*).

Tiantong Rujing, guida spirituale di Dogen, che fu il padre fondatore dello Zen giapponese di scuola Soto, altrettanto radicalmente disse: *liberarsi di corpo e mente, corpo e mente liberati.*

Dal punto di vista della guerra combattuta, possiamo dire che ogni filo d'erba o grande montagna, ogni piccola fantasia o grande desiderio viene dissolto alla radice.

Così pure "io", quando mi penso. Appena avvistato, di me non rimane che un fantasma che si sfalda come nebbia al sole.

Se manteniamo questo *zazen* alla base del nostro essere, del nostro vivere, non ha più senso parlare di conflitto, di nemici o di oggetto del contendere; anche questi termini, sia come concetti sia come fondamento dell'agire, appena si stagliano per un attimo sullo sfondo dell'esistenza subiscono la stessa sorte di tutto il resto: polverizzati, nebulizzati e poi negati

anche nella stessa loro inesistenza. Riguardo a "tutto ciò" vi sono due importanti considerazioni da fare. La prima riguarda il perché di un tale accanimento terapeutico, di una iconoclastia così radicale che non salva nulla, né Dio, né io, né Paradiso, né Nirvana. La seconda considerazione è simile a quella che abbiamo fatto a proposito del buddhismo delle origini, quando ci proponeva, o ci propone di scomparire dalla scena: se non ci posso essere, se l'unica possibilità di presenza è quella priva di forma, priva quindi di opinione, priva di contenuto intellettuale, di giudizio, come posso condurre la mia giornata la quale mi chiede di scegliere in continuazione? Come affrontare la vita quotidiana che, in pratica, per essere vissuta mi impone di tornare in gioco, come "me" che comunque sono, anche quando, ammesso sia possibile, non sono "io"?

L'iconoclastia radicale nasce da una presa di coscienza chiara e definitiva: il riconoscimento della vacuità e dell'impermanenza di ciascuna ed ogni cosa come insieme. Se prendiamo, per esempio, questo libro e lo smembriamo, vediamo subito che appena cominciamo a dividerlo in pezzi ecco che subito il libro non c'è più. Se il libro, come qualsiasi cosa, avesse un sé, una ecceità, un fondamento, questo dovrebbe apparire, continuare ad essere. Se questo non accade è perché questo fondamento, questa ecceità non c'era neppure prima. Il libro, come ogni cosa animata o inanimata, pensata o impensata è un assemblaggio provvisorio di elementi che, a loro volta, sono assemblaggi di elementi provvisori più piccoli e così via, presumo, all'infinito.

Non solo. Proprio per questo motivo, il libro come ogni altra cosa, voi e me compresi, oggi c'è, seppure precariamente, domani chissà. Fra mille, un milione di anni, tutto ciò che c'è qui oggi non sarà più. Questa è l'impermanenza: non c'è nulla che abbia né una vera identità o sussistenza o su cui si possa fare affidamento nel tempo.

Quindi tutto questo mondo, compresi noi stessi, è come un mucchietto di sabbia all'arrivo della marea.

Lo Zen dice, con voce sicura: lascia perdere! In ogni caso non ne vale la pena. Chi cerca realmente il fondamento della vita certamente non lo troverà tra le cose di questo mondo. "Butta via" tutto perché ogni cosa è un bagaglio che ti appesantisce senza alcun vantaggio. Ecco quindi la guerra totale. Terra bruciata. Nel senso che è bruciata via, incenerita, annichilita anche la terra intesa come sostegno, ultimo substrato.

Vediamo ora il secondo problema che abbiamo posto. In mia assenza, ed in assenza di ogni riferimento, precetto o indicazione (visto che, si è detto, non salviamo nulla) come possiamo concretamente vivere, scegliere, decidere, prendere posizione nelle mille problematiche che mi si presentano cavalcando l'onda della vita presente?

Specificamente riguardo a questo aspetto, lo Zen ha preso vigore, fede,

sicurezza e determinazione dall'essenza della cultura cinese prebuddhista, in particolare dalla parte più profonda di quella corrente che molto più tardi fu definita Taoismo. Ricordiamo che la visuale di Zhuangzi (nome attribuito ad un autore e ad un testo cinese del III sec. a. C.) e di Laozi (leggendario personaggio del IV sec. a. C., autore del *Daodejing*, più noto nella vecchia traslitterazione *Taoteching*) è il riconoscimento che esiste una modalità universale (detta *Dao*, o *Tao*) in continuo mutamento, che governa il tutto e ciascuna cosa. E' il corso naturale e spontaneo delle cose che bisogna lasciar agire. Il solo essere che ha il potere e la stoltezza di discostarsene è l'uomo, che ha la pretesa sapienza di sostituirsi con il pensiero, l'affermazione verbale e l'azione al corso naturale.

QUESTA È L'IMPERMANENZA: NON C'È NULLA CHE ABBIA NÉ UNA VERA IDENTITÀ O SUSSISTENZA O SU CUI SI POSSA FARE AFFIDAMENTO NEL TEMPO. QUINDI TUTTO QUESTO MONDO, COMPRESI NOI STESSI, È COME UN MUCCHIETTO DI SABBIA ALL'ARRIVO DELLA MAREA.

Il naturale corso delle cose (che - lo specifichiamo per non dare adito a fraintendimenti – è una modalità e non un substrato o un'essenza di tipo ontologico) è considerato "buono", "amorevolmente comprensivo di ogni esigenza e di ogni esistenza", quindi è sufficiente uniformarsi a questo "come" per vivere la saggezza, la salute ed ogni tipo di bene. Questa concezione di un bene, principio e norma della manifestazione, che in modo inspiegabile ed imprevedibile governa la vita e la morte di ogni cosa, era la caratteristica saliente della tradizione cinese antica.

Il buddhismo, introdotto in Cina nel primo secolo d. C., era portatore della visuale espressa nel Sutra del Loto per il quale ogni cosa, ogni essere, è l'espressione vivente della sua natura essenziale. Che non è la manifestazione, il fenomeno ma che in assenza di questo perde ogni senso, per l'intelletto umano. Priva di attributi, ineffabile, aldilà di ogni pensiero o verbalizzazione, detta in sanscrito *buddhata*, tradotta in cinese come *fo-xing*, in giapponese come *bussho* ed ora tradotta in italiano come "*natura autentica*" (cfr. Bussho *La natura autentica*, EDB, 1999, a cura di J. G. Forzani). In particolare nel Sutra del Loto, generalmente considerato come la base dottrinale più completa del buddhismo, si afferma che il vero veicolo insegnato dal Beato è quello che conduce alla realizzazione della *buddhata*. Per i cinesi fu relativamente facile accogliere questa indicazione, avendo alle spalle una cultura che si poggiava su una visuale estremamente simile. Simile al punto che, per circa tre secoli, in Cina, buddhismo e taoismo furono inestricabilmente sovrapposti.

Torniamo ora, definitivamente, alla nostra guerra. In sintesi, l'affermazione sottesa alla richiesta di scomparire, di rinunciare ad essere "qualcuno", un personaggio con giudizi e opinioni, è che in ogni caso certamente "cadiamo in piedi". Ogni volta che pratichiamo *zazen*, ogni istante in cui non lasciamo nulla nel nostro campo d'orizzonte, proprio per questo ci

affidiamo, ci uniformiamo alla natura originale, alla natura autentica o natura di Buddha, che ci "dà" tutto il necessario (nella quale troviamo tutto il necessario) per vivere e per morire.

Tuttavia in questo modo è estremamente chiaro che si può dare adito a forme di individualismo esasperato, se non a forme di eccentricità prive di senso. Infatti se io traggo ispirazione solo dalla mia natura più intima e solo ad essa rispondo, nessuno potrà mai né giudicare né comprendere il vero senso delle mie azioni, quindi, posso essere tentato di dare libero sfogo alle più strane voglie giustificandole, coprendole con l'ispirazione interiore, con il presunto assecondare la mia "natura autentica". E' successo e succede spesso: come esempio paradigmatico pensiamo alla Beat Generation ed ai suoi eccessi "vestiti" di Zen.

Occorreva, ed occorre quindi un meccanismo di compensazione a questa estrema autonomia affinché non si trasformi in arbitrio o, peggio, in follia paranoica. Questo antidoto è presente dai primordi ed è la trasmissione da maestro a discepolo.

OGNI VOLTA CHE PRATICHIAMO ZAZEN, OGNI ISTANTE IN CUI NON LASCIAMO NULLA NEL NOSTRO CAMPO D'ORIZZONTE, CI UNIFORMIAMO ALLA NATURA ORIGINALE, ALLA NATURA AUTENTICA O NATURA DI BUDDHA, CHE CI "DÀ" TUTTO IL NECESSARIO PER VIVERE E PER MORIRE.

Infatti già nel Sutra del Loto (che, lo ricordo, fu redatto per iscritto attorno al primo secolo a. C. quindi, visto l'uso di quel tempo di tramandare oralmente gli insegnamenti anche per secoli, può essere fatto risalire direttamente anche al Fondatore), nel capitolo II troviamo: "*La vera Dottrina, Sariputra, è oltre il ragionamento, oltre la sfera del ragionamento e deve venir appresa dal Tathagata*".

Il primo e più evidente significato di questa affermazione è che solo se ci poniamo in ascolto di chi ha percorso prima di noi questo cammino possiamo apprendere il vero insegnamento. Il secondo significato nasce dal dare un senso passivo a quel "*deve venire appresa dal Tathagata*" (Tathagata è uno degli appellativi tradizionali del Buddha). Ovvero l'affermazione "deve venire appresa dal Tathagata" vuol anche dire che solo il Tathagata può capire quell'insegnamento, cioè, se io non sono già come il Tathagata non lo posso comprendere. Se vogliamo comprendere dobbiamo già essere nella corretta posizione di spirito, ovvero *oltre la sfera del ragionamento*, a valle della "terra bruciata" dello zazen.

Così il cerchio si chiude: guerra totale, poi (in realtà questo "poi" è un "contemporaneamente") nel deserto conseguente alla guerra, affidarsi alla propria natura intrinseca unitamente al legame indispensabile con la trasmissione del vero carattere (cfr. *Shobogenzo Bendowa - Il cammino religioso*, Marietti, 1992, 25) da parte di una persona che quel vero carattere posseg-

ga. Ovviamente la trasmissione del carattere "da cuore a cuore", oltre che a fungere da antidoto all'individualismo egotico, abbraccia altri e complessi significati che, tuttavia, in questo contesto esulano dal nostro argomentere. Nella tradizione Zen non si promette alcun Nirvana, quindi non si parla neppure di ciò che potremmo trovare o troveremo di buono nella nostra natura originale. La sofferenza, il dolore, è visto come sovrastruttura, quindi superabile nel momento in cui ritorniamo verso il nostro "centro", nel quale non troviamo nulla di classificabile come bene o male. Occorre chiarezza su questo punto, perché in un certo tipo di cultura religiosa teista è sostenibile che, poiché il dolore compare nella creazione (nel tempo) dopo la comparsa del bene fondamentale (variamente: Dio, Principio, Verbo, Prajapati) se procediamo a ritroso o spogliamo completamente la creazione, arriveremo a togliere il male quando il Bene sarà ancora presente.

Questa non è la visuale del buddhismo Zen. Non è la ricerca del Paradiso ma la scomparsa del dolore il motivo del percorrere quella via di liberazione che chiamiamo Zen. In questa tradizione, per evitare che "la ricerca della gioia" diventi un'altra sovrastruttura, un desiderio che è causa di dolore, si parla solamente di superamento o dissolvimento della sofferenza, oppure di liberazione. Per non riportare in luce un nuovo fantasma, il fantasma del Paradiso, dopo aver abbattuto tutti gli altri. Si lascia all'esperienza del singolo l'assaporare la propria natura originale. Anche se non c'è nulla da assaporare e neppure qualcuno che ne potrebbe rimanere deluso.

I VALORI IN GIOCO

In ultimo, qualche breve considerazione su un altro tipo di guerra, meno importante di quella di cui abbiamo trattato sino ad ora ma più appariscente, dove il nemico è concreto e la sofferenza che può provocare, anche se contingente, fa ancor più paura della sofferenza esistenziale. Qual è la posizione del buddhismo, dello Zen in particolare, nei confronti della guerra mondana, ossia: come dobbiamo comportarci di fronte ad una grave minaccia, oppure di fronte ad una grave offesa o violenza a noi o alle persone che più amiamo?

Occorre fare un calcolo di costi e ricavi. Ovvero dei valori in gioco. Qualsiasi offesa, violenza o minaccia ci venga portata può avere effetto solamente sulla nostra vita presente, derubandoci di vita e serenità "solamente" su un piano mondano, contingente. Alcune offese o violenze esauriranno i loro effetti nel tempo prima della nostra morte, altre (come ricordo o come perdita della vita stessa) avranno effetto su tutta la nostra vita terrena. Sarà comunque sempre un tipo di male o di dolore che all'interno sia della logica di conflitto interiore del buddhismo antico sia in quello di

"evaporazione" dell'illusione offerto dal buddhismo Zen, seppure con difficoltà anche grandi, potrà essere affrontato e superato. Quindi non comprometterà la nostra possibilità di salvezza su un altro piano.

Invece, la nostra partecipazione attiva ad azioni violente, causa di sofferenze e patimenti ad altri esseri, anche se motivata da diritti di difesa o di sopravvivenza, inciderà molto più profondamente sia sulla nostra personale coscienza di uomini singoli sia sulla quantità stessa del dolore presente nel mondo. Soprattutto, essendo proprio il terreno dove IO vinco, l'assecondarne le pulsioni ci condurrà nella direzione opposta alla salvezza o liberazione spirituale, mentre gli eventuali vantaggi (momentaneo allontanamento del pericolo o soddisfazione nella punizione del "malvagio") essendo contingenti saranno ben poca cosa rispetto al rischio spirituale cui quelle scelte ci espongono.

Per quanto possa essere difficile da accettare, quando non vi è modo di schivare o prevenire le offese, nell'economia spirituale il subire senza rancore è certamente più conveniente della difesa violenta. Questo, tra l'altro, è il medesimo tipo di insegnamento che ci ha lasciato Gesù invitandoci a porgere l'altra guancia e con l'aver impedito ai suoi discepoli di difenderlo con la spada quando lo arrestarono all'uscita dell'orto del Getsemani. Anche l'indicazione di pace offerta da Gesù è totale (*...settanta volte sette...*), non è sino ad un certo punto, oltre al quale si può reagire.

Parimenti nel Buddhismo. Nel *Dhammapada*, alla strofa 116, troviamo: *si*

E SE UN DIO NON CI VENISSE A SALVARE?

IL BUDDISMO ZEN IN SEI CONVERSAZIONI

■ Un corso di buddhismo Zen all'Università di Urbino e l'assenza di testi adatti a quello specifico utilizzo: ecco i motivi che hanno portato alla composizione di quest'opera. Un testo che senza discostarsi dalla tradizione autentica si pone sul piano divulgativo, accessibile ad ogni tipo di lettore purché disposto ad entrare nell'ambito in cui religione e cultura laica si intrecciano. Ultima di un ciclo di tre – l'hanno preceduta *Piccola guida al buddismo Zen* e *Intelligenza volse a Settentrione*, sempre per i tipi della Marietti - quest'opera partecipa a compensare un vuoto di informazione e formazione nella pubblicistica sull'argomento in cui, in certa misura, alla quantità delle parole ed ai toni didattici non fanno riscontro sufficiente approfondimento e affidabilità.

La prefazione è curata dal prof. Luigi Alfieri, ordinario di Filosofia Politica e direttore dell'Istituto di Sociologia presso l'Università di Urbino, ideatore del progetto di accostamento del buddhismo Zen all'insegnamento di Antropologia Culturale.

GLI AUTORI: Mauricio Yoshin Marassi e Giuseppe Jiso Forzani hanno intrapreso un percorso comune in alcune delle tappe principali della loro vita: ambedue ordinati nel 1980 nel monastero giapponese di Antaiji, rivestono il ruolo di testimone missionario del buddhismo Zen della scuola Soto. Hanno fondato la Comunità Stella del Mattino, che attualmente ha sede in Lodi. ■

deve essere rapidi nel bene, dal male si deve ritrarre la mente! Infatti, se un uomo compie il bene in ritardo, la sua mente si diletta nel male. Sulla base dello stesso meccanismo dell'ottuplice sentiero, ossia senza fare alcun riferimento riguardo a che cosa si intenda per bene e male, qui vengono date due indicazioni importanti. La prima riguarda la velocità, la rapidità o non indulgenza. In pratica si dice che il tempo dedicato al procrastinare, all'indugio (ovviamente prima di compiere il bene) è automaticamente da ascrivere al male. La seconda indicazione riguarda l'atteggiamento da tenere nei confronti del male, dice: *dal male si deve ritrarre la mente.*

Questo è un punto importante, è un'indicazione di manovra, sia in tempo di pace che di guerra, determinante per caratterizzare il nostro essere in quanto buddhisti. Per esempio, anche quando ci troviamo di fronte a una grave ingiustizia che, apparentemente, ci chiama all'azione con tutte le forze del nostro cuore. Ossia il tipico caso in cui IO mi butterei ben volentieri nella mischia, perché, sebbene l'uso della violenza e dell'aggressività siano chiaramente ascrivibili al mondo del male, tuttavia ci sono volte in cui pare impossibile che non si abbia il diritto, anche il diritto religioso, di intervenire... Invece, in ogni caso: *dal male si deve ritrarre la mente.*

Riuscirci, essere in grado di rinunciare ad assecondare l'onda tumultuosa della paura, dell'oltraggio che grida giustizia, è un altro problema. Tuttavia l'indicazione è chiara. Non vi sono scuse, se non la nostra indulgente debolezza, l'attaccamento alla nostra e all'altrui vita, a tutto quello che nostro non è, e che perderemo comunque.

Si narra che Shakyamuni, il Buddha, abbia assistito, dall'alto di un colle, all'assalto da parte di truppe nemiche al regno del padre, Kapilavatsu, trovandosi a un bivio: intervenire nella battaglia e, grazie al suo prestigio e alle migliaia di persone che lo avrebbero seguito, rovesciare le sorti della battaglia, salvare il suo regno e la sua famiglia diventando così un guerriero, un eroe condottiero in armonia al sentire espresso nella Bhagavadgita, oppure astenersi dedicando la sua vita alla salvezza di tutti gli esseri.

La nostra fortuna risiede nel fatto che abbia avuto la forza e la lucidità di compiere quest'ultima scelta. La novità introdotta da Shakyamuni nella cultura religiosa indiana, ovvero lo spostare il senso del sacrificio dall'azione disinteressata all'astensione - che è adesione incondizionata al "senza forma" – è la chiave di lettura priva di ombre di fronte a qualsiasi ipotesi di guerra.

NUOVO e ANTICO nel GIAPPONE CONTEMPORANEO

di Tarcisio Alessandrini

II PARTE

Tra i nuovi movimenti giapponesi un posto particolare spetta alla Soka gakkai **o** Movimento per la creazione di valori**, nato nel secolo scorso e oggi particolarmente diffuso anche nel nostro paese, che ha dato luogo a** diverse interpretazioni **e giudizi. Vi proponiamo un breve excursus storico sul movimento a cui seguirà nel prossimo numero quello della** Rissho koseikai.

SOKA GAKKAI MOVIMENTO PER LA CREAZIONE DI VALORI

Continuiamo il nostro viaggio [1] all'interno dei nuovi movimenti giapponesi ispirati dagli insegnamenti di Nichiren Daishonin delineando il movimento Soka Gakkai o Movimento per la creazione di valori. Volendo scendere su alcuni dettagli, ci viene in aiuto il testo del Dr.Tsugunari Kubo [2], citato nel precedente articolo, che presenta la Soka-Gakkai come un'Associazione laica legalmente indipendente, ma dottrinalmente dipendente dalla *Nichiren Shoshu* (Scuola Ortodossa Nichiren), le cui origini si rifanno ad uno dei discepoli più vicini a Nichiren, Nikko (1246-1333), al quale Nichiren aveva affidato il futuro del suo movimento. La *Nichiren Shoshu* asserisce, infatti, d'essere

l'unica scuola che mette in pratica i veri insegnamenti di Nichiren e crede che Nichiren abbia ricevuto l'illuminazione al di fuori del concetto di tempo, diversamente da Sakyamuni Buddha che, secondo il cap.16 del *Sutra del Loto*, ha raggiunto l'illuminazione nel lontano passato, vale a dire all'interno di un contesto temporale.

La Soka Gakkai è stata fondata nel 1930 sotto la denominazione di *Soka Kyoiku Gakkai* (Associazione per educare alla creazione di valori) da *Makiguchi Tsunesaburo* (1871-1944), un educatore, insieme al suo discepolo *Toda Josei* (1900-1958). Makiguchi [3] nato nella prefettura di Niigata, dopo le elementari si recò in Hokkaido per entrare in una scuola pedagogica. Interessato alle ricerche, collaborò a varie riviste culturali e lavorò presso il Ministero per gli Affari culturali di Tokyo, ricoprendo l'incarico d'istitutore e direttore di scuole elementari e favorendo riforme radicali, motivo per il quale perse il posto. Il fine che egli si proponeva era la "felicità", la cui essenza è creazione, acquisizione di "valori". Era importante per lui pervenire ad una vita di valori basata sul "vantaggioso", sul "bello" e sul "buono" per raggiungere una perfetta felicità. Makiguchi si convertì nel 1928 al *Nichiren Shoshu*. La sua teoria sulla *"pedagogia per la creazione di valori" (Soka kyoiku-gaku)* e gli insegnamenti della *Nichiren Shoshu* staranno alla base del Movimento, destando l'interesse degli insegnanti per una riforma del sistema scolastico giapponese.

MODALITÀ DI DIFFUSIONE: "SHAKU-BUKU " E "KOSEN-RUFU"

Ben presto le varie attività dell'associazione passarono dall'entusiasmo formativo-culturale ad un programma di proselitismo religioso che Tsugunari Kubo chiama aggressivo, conosciuto sotto il nome di *shaku-buku (infrangere-sottomettere)* poiché tende a troncare le idee sbagliate con

Tarcisio Alessandrini
missionario in Giappone dal 1954 al 1977, dottoratosi in missiologia presso l'Università gregoriana **di Roma, si è dedicato ad esplorare i movimenti religiosi giapponesi contemporanei. E' autore di studi su questo tema e nel 2001 ha vinto con una tesi sulla** Risso Koseikai **il premio di laurea Maitreya.**

motivazioni poco chiare. Una valutazione al riguardo ci viene anche dalla Prof.ssa Maria Immacolata Macioti, docente di Sociologia della Religione presso l'Università "La Sapienza" di Roma, la quale riferisce d'essere venuta a conoscenza che "il movimento si è propagato in fretta. Forse perché intorno agli anni '50 ogni adepto cercava di fare *shaku-buku* almeno ad altre tre persone: si tratta quindi di propagare il buddhismo anche con la severa confutazione delle concezioni errate. Anni dopo - prosegue l'Autrice - qualcuno mi dirà: "Shakubuku rappresenta la meta del nostro *"furore"* altruistico". E' inoltre convinta che "in ogni movimento esistono di regola varie fasi. Questo non fa eccezione. In quella del "furore" propagandistico si afferma con forza il potere del *Gohonzon*".

E ricorda tipiche frasi del tipo: "Se ti unisci a noi non ti ammalerai!", oppure "Se non ti unisci a noi certamente ti ammalerai". "Un modo indubbiamente duro a porsi", esclama e subito aggiunge: "e anche rischioso". Riprendendo lo stesso argomento di *shakubuku* [4] l'Autrice si domanda "cosa s'intende con il termine *shakubuku*?" E sembra che dalle informazioni da lei raccolte sia giunta ad una conclusione, direi, aggiornata su tale argomento quando scrive che "nella Soka Gakkai il termine *shakubuku* rinvia alla "missione verso gli altri" o al "desiderio di poter fornire...dei mezzi ad altre persone per cambiare la loro vita, come dicono alcune delle tante testimonianze raccolte...". Riporta quindi il pensiero del Prof. Fosco Maraini, "noto studioso delle forme religiose giapponesi", il quale in una lettera del 25-11-1995 le fa presente che "il significato originario è *rompere e sottomettere*, cioè - aggiunge Maraini - usare la maniera forte, magari anche la violenza e l'inganno per piegare alla conversione chi resiste. Il termine *shakubuku* ha una storia secolare..." . La Macioti vuole quindi sottolineare che "pur riconoscendo l'aggressività che in passato sembra fosse connaturata con la propagazione delle parole di Nichiren, non si può non tener conto dei mutamenti intercorsi e del diverso contesto socio-culturale". E riferendosi al contesto specifico italiano, afferma che "oggi, in Italia...lo *shakubuku* mi sembra aver dimenticato la propria carica d'aggressività. E' più probabile che qualcuno voglia spiegare, diffondere estesamente il pensiero di Nichiren, anche con l'esempio e la dimostrazione del potere del *Gohonzon* e renderne partecipi gli altri con modalità di persuasione, piuttosto che con il ricorso a metodi discutibili e poco costruttivi....E' un termine difficoltoso che - conclude la sociologa - rinvia, tutto sommato, ad una realtà molto condivisibile: perché mi si spiega che la si intende oggi come confronto con idee errate idee che possono condurre all'infelicità...Si tratta di porgere alle persone strumenti per la trasformazione, per il cambiamento che si vuole donare, regalare agli altri..."

La Macioti riporta anche il significato di un altro termine *kosen rufu* tratto dalla rivista *Duemilauno* [5]: "Letteralmente significa *dichiarare e diffonde-*

[1] Vedi DHARMA 12

[2] Cfr. "The Development of Japanese Lay Buddhism", The Reiyukai, Tokyo 1986, pp.29-41

[3] Cfr. H.O.Rotermund, *Le Nuove Religioni del Giappone* in "Storia delle Religioni", (17) H.Ch.Puech (a cura), Il Giappone, Laterza 1978, pp.108-109

[4] cfr, M. I . Macioti, *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto*, Seam 1996, pp.45-49

[5] cfr.ibid. pp.51-52

[6] H.Dumoulin, op. cit., p.91

re estesamente il buddhismo. Questo vocabolo appare nel 23° cap. del Sutra del Loto e indica la propagazione del vero buddhismo, gli insegnamenti di Nichiren Daishonin a livello mondiale. Implica anche, come risultato concreto di questa diffusione, lo stabilirsi di una duratura pace sociale". Riferendosi poi a qualche testimonianza, viene ricordata una frase di Gandhi: "*Non credo che il bene trionferà, ma ho fede che questo arriverà*". *Kosen rufu*, dice qualcuno, deve essere mirato e fatto avendo presente chi abbiamo di fronte. Vuol dire "riuscire a propagare la legge in maniera corretta". Vuol dire "togliere l'oscurità fra sapere e non sapere, non lasciare chiuso nessuno spazio dentro di noi". Vuol dire "gioia e impegno personale".

Sulla scia di tali valutazioni si pronuncia anche un esperto del buddhismo giapponese come H.Dumoulin [**6**], il quale riferendosi "alle religioni popolari giapponesi moderne di appartenenza buddhista" pone l'accento sul fatto che "tutte raccomandano una spiritualità pratica fondata sull'utilità". E parlando in modo specifico della *Soka Gakkai*, invita a volgere lo sguardo sugli "osservatori occidentali" i quali "una volta si sono sentiti offesi dal movimento del *Soka Gakkai* che trasformò la classica triplice formula del *vero*, del *bene* e del *bello*, data nella sua formulazione assiologica, nella rispettiva formula del *bello*, dell'*utile* e del *bene*". Senza nascondere che talora il Movimento "abbia superato la giusta misura nella esaltazione del profitto e dell'utile, Dumoulin fa notare che "tale esaltazione dell'utile si trova in linea con la più autentica tradizione buddhista, soprattutto là dove vi è la sottolineazione dell'utilità come valore pratico e come elemento di maturazione della vita". A conferma di ciò, riporta un passo tratto da un discorso del terzo presidente *Daisaku Ikeda* il quale, rivolto agli studenti, sottolinea il rapporto vincolante esistente tra utilità personale e utilità altrui con queste parole: "Un'azione compiuta a vantaggio degli altri è un'azione compiuta in ordine alla propria autoperfezione e ne gode ad un tempo l'uno e l'altro sé: quello personale e quello comunitario".

RINNOVATO MOVIMENTO DI MASSA CON TODA PRESIDENTE

Durante la seconda guerra mondiale, forti erano le pressioni governative perché alla *Nichiren Shoshu* si associassero altre sette Nichiren esistenti. L'inflessibile rifiuto da parte della *Soka Kyoiku Gakkai* a simile accorpamento, ritenuto eretico perché fuori del proprio Movimento ed il diniego a venerare lo Shintoismo di Stato portarono Makiguchi, Toda ed altri diciannove membri in prigione dove Makiguchi morì nel 1944. Emerse quindi Toda, il quale, rilasciato verso la fine della guerra, cambiò il nome del Movimento in *Soka Gakkai* e rilanciò con una campagna proselitista su

larga scala allo scopo di attuare una "diffusa accettazione della fede nel *Dai-go-Honzon" (Grande Oggetto di Culto).* Per dare forza a tale campagna, nel 1951 anno in cui diventa il secondo presidente, diede vita ad un gruppo giovanile di uomini e donne sotto la sua personale direzione, mentre si condannarono come eretiche tutte le altre religioni, tutte le scuole buddhiste e le interpretazioni delle teorie Nichiren.

In base alle tecniche *shakubuku* (di cui già accennato) degli anni 1950-1960 [**7**] un membro o spesso un gruppo di membri era impegnato nel tirare fuori e bollare le convinzioni religiose precedenti di un potenziale convertito, dicendogli/le che soltanto gli insegnamenti della *Soka Gakkai* erano in grado di rivelare la verità ultima della vita. Veniva ciò inculcato fino a quando non si fosse finalmente convertito. Pur essendo oggetto di critiche per simili metodi, la *Soka Gakkai* rispondeva che ciò era per il bene della persona la quale, se non fosse stato per gli sforzi dei membri del Movimento, avrebbe ancora seguito un percorso fatto d'illusione.

[**7**] Degna di nota è la pubblicazione in questo periodo del giornale "*Seikyo Shinbun*" e del famoso classico, lo *Shakubuku Kyoten* "Manuale della conversione forzata" (cfr. "Storia delle religioni", 17 Il Giappone, Laterza 1978. p.110).

COINVOLGIMENTO NELL'AZIONE POLITICA

Toda radunò la *Soka Gakkai* per realizzare la sua idea di un *kokuritsu kaidan* (Santuario Buddhista Nazionale) al fine di riprendere quella che era l'interpretazione di Nichiren sulla conversione del mondo attraverso quella dell'Imperatore, raggiungendo l'unificazione religiosa in modo che lo Stato potesse appunto contribuire, a proprie spese, alla costruzione di un *Altare Nazionale Buddhista.* Il pensiero di Toda - rileva ancora il Dr. Tsugunari Kubo - era quello di convertire il mondo attraverso le masse popolari mediante un processo politico democratico volto all'unificazione dello stato e della religione. A tale scopo, la *Soka Gakkai* iniziò la sua entrata in politica nelle elezioni generali del 1955 conquistando oltre 50 seggi nelle elezioni prefettizie e metropolitane. Dopo la scomparsa nel 1958 di Toda, emerse Daisaku Ikeda (1928-) che nel 1960 prese in mano la guida del Movimento intensificando la campagna politica. In seguito giungerà a modificare tutta l'enfasi che la *Soka Gakkai* aveva posto per ottenere un *Santuario Nazionale Buddhista,* puntando a quello che egli chiama *Minshuritsu Kaidan* (Santuario-Altare Democratico) da costruire con i contributi della *Soka Gakkai.*

Nel 1961 Ikeda costituì la *"Lega degli Statisti Onesti (Leali)"*. Tale Organizzazione nel 1964 diverrà un partito politico sotto il nome di Komeito (Partito Luminoso Governativo). Al riguardo, Ikeda tese a precisare che *Soka Gakkai* e *Komeito,* pur essendo due nomi differenti, costituivano un solo corpo dichiarando l'unità della politica e della religio-

ne. In quell'anno, nelle elezioni per la Camera dei Consiglieri (Senatori) il Komeito conquistò 11 seggi, cioè il 13.7% dei voti; mentre nelle elezioni generali del 1967 fu il quarto partito della Camera dei Deputati e il terzo della Camera dei Consiglieri, mentre nelle elezioni del 1968 per la Camera dei Consiglieri conquistò 13 seggi, cioè il 15.4% dei voti. Vicende contrastanti e burrascose porteranno, in seguito, la *Soka Gakkai/Komeito* ad essere coinvolta in campo giudiziario con l'accusa di impedire la libertà di stampa per aver soppresso la pubblicazione di una serie di libri critici nei riguardi della *Soka Gakkai*. La persistente alleanza tra il partito politico e l'organizzazione religiosa diede luogo ad ulteriori critiche, per cui nel 1970 Ikeda, sottoposto alle pressioni pubbliche, annunciò la separazione della *Soka Gakkai* dal *Komeito*, anche se saranno molti a pensare che tale separazione era soltanto nominale.

DISTACCO GRADUALE DALLA NICHIREN SHO-SHU

Per la cronistoria del Movimento, il Dr. Tsugunari Kubo ricorda che la costruzione nel 1972 dell'edificio principale *Sho-Hondo* presso il tempio Taiseki-ji della *Nichiren Shohu* nella città Fujino-miya, (Prefettura di Shizuoka) è stata la realizzazione del *kokuritsu kaidan*. Ma tale interpretazione dottrinale non ha trovato l'assenso di un altro gruppo laico *Myoshinko*, affiliato al *Nichiren Shoshu*. I disaccordi che ne seguirono tra la *Soka Gakkai*, Myoshinko e Nichiren Shoshu suggerirono la *Soka Gakkai* a provare una parziale indipendenza dal Nichiren Shoshu, impedendo ai propri membri di far visita al tempio *Taiseki-ji* e sostenendo maggiormente gli avvenimenti della *Soka Gakkai* anzichè i templi del Nichiren Shoshu. Si diede quindi inizio alla formazione di propri sutra e di grani per preghiera ed anche del nuovo stato del *kyoshi (maestro)*. Si pensava con ciò di rendere possibile lo svolgimento delle cerimonie religiose senza l'apporto dei preti del Nichiren Shoshu. Le relazioni tra la *Soka Gakkai* e Nichiren Shoshu raggiunsero il punto più basso nel 1979 allorquando alcuni membri della S.G. fecero il tentativo di porre l'autorità di Ikeda al di sopra dell'alto prelato del Nichiren Shoshu. Da tale controversia ne derivò che Ikeda si dimise nel 1979 dalla sua posizione di presidente diventando presidente onorario della *Soka Gakkai* e, nello stesso tempo, presidente della *Soka Gakkai Internazionale* [**8**].

Il nuovo presidente della *Soka Gakkai* fu Hiroshi Hojo (1923-1981) al quale succederà Einosuke Akiya (1930-). Sembrarono quindi normalizzati i rapporti tra la Nichiren Shoshu e la *Soka Gakkai* che in un comunicato ufficiale dichiarò che "nel nostro impegno di diffondere il

[**8**] "Si tratta di una organizzazione internazionale che comprende 135 organizzazioni nazionali che si riscontrano nel buddhismo di Nichiren Daishonin. Si caratterizza, secondo i suoi membri, per attività intese a promuovere la pace, la cultura e l'educazione a partire dal Buddhismo. E' impegnata per l'abolizione delle armi nucleari e contro la guerra. E' una ONG". (cfr. M.I. Macioti,cit., Glossario, p.225)

Buddhismo di Nichiren Daishonin, noi nutriamo rispetto verso i preti che tramandano i corretti insegnamenti del Buddha originale; così pure prestiamo il nostro interessamento per i templi di Nichiren Shohu. Il clero ed il laicato, fianco a fianco, vanno avanti insieme per la felicità di tutti".

PACE, CULTURA, EDUCAZIONE

E' quanto si legge, come titolo, in un opuscolo divulgativo prodotto da SGI, (Giappone 1994), dove tra l'altro si afferma che "questi tre secolari pilastri, costruiti sulla filosofia religiosa di Nichiren Daishonin che dà risalto alla santità della vita umana, costituiscono il fondamento delle attività della *Soka Gakkai* Internazionale". Si rileva inoltre che la pace stabile, nello spirito di Nichiren Daishonin, può essere realizzata soltanto sfidando e superando gli impulsi interiori riguardanti l'odio e la violenza esistenti in tutti noi, che il buddhismo chiama *vita oscura di fondo*. E' questo processo dinamico di autoriforma, di *umana rivoluzione*, che, con il conseguente ringiovanimento della società, forma per la SGI il fulcro della prospettiva di un mondo di pace.

Negli anni '70 e '80 la *Soka Gakkai* ha rafforzato il suo impegno per l'istruzione, le arti, la scienza e gli scambi culturali internazionali e nel 1971 ha fondato l'Università Soka di Tokyo. Al 31 Dicembre 1984 la *Soka Gakkai* contava 17.054.753 membri. Tra le nuove religioni, è oggi quella più nota nell'impegno per la pace antinucleare, mentre i suoi membri sono sparsi in oltre quaranta nazioni.

Si apprende ancora, dal suddetto opuscolo, che la SGI, fondata nel 1975 (primo presidente Daisaku Ikeda), è una "Organizzazione Inter-nazionale comprendente 76 Organizzazioni *Soka Gakkai* in vari paesi del mondo, incluso il Giappone. In quanto alle strutture, esiste un Consiglio di Amministrazione ed un Comitato di Direttori permanenti che dà l'incarico alla *Soka Gakkai* Giapponese di compiere le funzioni di segreteria".

[**9**] Su ulteriori sviluppi della Soka Gakkai in Italia e su alcune difficoltà interne è opportuno consultare un successivo articolo della Macioti su *La critica sociologia 141- Primavera 2002* e una serie di articoli su *Confronti*, novembre 2002.

[**10**] Cfr. M.I.Macioti, cit. pp. 77-97

ORGANIZZAZIONE STRUTTURALE

Ritornando a quanto scrive la Macioti [**9**] sulla *Soka Gakkai* riguardo la "vita associativa" [**10**], la SG è descritta come una "organizzazione di carattere para-militare con "squadre" composte di 15 famiglie (...nel senso di altrettanti nuclei che abbiano l'*Oggetto di culto, Gohonzon*): ogni sei squadre avevano una *compagnia*. Dieci "compagnie" insieme formavano un *distretto* locale. E trenta distretti locali, un *capitolo* regionale. Il *capitolo* risultava direttamente responsabile nei confronti dell'organizzazione centrale della Soka

Gakkai". La sociologa quindi non nasconde l'impressione di trovarsi davanti ad una "struttura piramidale che ha alla base tanti piccoli gruppi e che si restringe sempre più fino al vertice". Senonchè, "quest'impressione era contraddetta dall'esistenza di una *divisione giovani uomini* e di una *divisione giovani donne*. Divisioni che potevano in parte combaciare con altre, come la *divisione studenti* e la *divisione futuro*, lasciando supporre una struttura più moderna, più reticolare. L'idea - rileva ancora la M. che si riferisce ora ad uno schema organizzativo in Italia (con centri culturali a Roma, Firenze...) - è quella di riunire per ogni *divisione*, che ha un responsabile ed un vice, gruppi omogenei di persone che, conoscendosi, vedendosi, ascoltando il racconto di problemi, di risoluzioni raggiunte da altri, giungeranno ad una certa coesione. Si tratta...di piccole forme comunitarie.. con rapporti amicali...nel reciproco sostegno e condivisione.

INCONTRI DI GRUPPO, ZADAN-KAI

Osserva ancora che la "*divisione* ha qualcosa di diverso, in più rispetto al raggruppamento basato sul territorio, che vede il *gruppo* come unità di partenza con dieci o quindici persone che si riuniscono in case private per fare una discussione, detta *zadankai* sotto la direzione di un responsabile ed un vice." Lo *zadan-kai*, infatti, secondo un praticante, è "una riunione aperta a tutti: anche a non buddhisti. Ci permette di far conoscere la pratica agli altri e allo stesso tempo di poter verificare la nostra fede. Inoltre riflette la società: uomini, donne, vecchi, bambini, cani, malati ecc." Secondo una responsabile, gli *zadankai* sono "importanti perchè sono riunioni basate sul dialogo aperto, sullo scambio di idee, di problemi di vita, di esperienze... Ognuno ne esce arricchito. Allo *zadankai*, come responsabile ho un ruolo flessibile, a volte insegno, a volte imparo". Oltre che di discussione, sono "riunioni di studio, perché i tre capisaldi del movimento sono appunto *fede, studio, pratica*. Studio quindi, riflessioni e dibattiti su qualche scritto di Nichiren, su qualche intervento di Ikeda, l'attuale presidente, o ancora di dirigenti di un certo peso. Si recita, si ascolta e analizza qualche brano di un *gosho* [**11**]... Si passa poi all'esame dei contenuti, ai significati del testo, visti in relazione alla vita quotidiana. *Buddhismo pragmatico* è stato definito questo tipo di buddhismo".

[**11**] "Si tratta dell'insieme degli insegnamenti lasciati da Nichiren Daishonin. La voce può altresì essere utilizzata per indicare ogni singolo scritto. Come insieme, comprende lettere di incoraggiamento a singoli credenti, trattati sul Buddhismo, insegnamenti. *Go* è un prefisso onorifico. *Sho* è un testo scritto. Spesso durante una delle riunioni mensili si prende in esame un G." (cfr.ibidem, Gosho, Glossario, p.220)

(continua)

DESIDERIO E LIBERAZIONE

Seconda parte

CON GLI INTERVENTI DI **GAETANO LETTIERI**, PROFESSORE DI STORIA DEL CRISTIANESIMO E DELLE CHIESE, UNIVERSITÀ DI ROMA, LA SAPIENZA. E **ROMANO MADERA**, DOCENTE DI FILOSOFIA ALL'UNIVERSITÀ BICOCCA DI MILANO CONCLUDIAMO LA PRESENTAZIONE DEGLI INTERVENTI AL CONVEGNO DEL CENTRO MAITREYA SU ***DESIDERIO E LIBERAZIONE NELLA PRATICA SPIRITUALE*** (VENEZIA 1998).

NOTE SUL DESIDERIO CRISTIANO

Gaetano Lettieri

Sono qui per parlarvi del desiderio cristiano, certo per rapidi, approssimativi cenni, relativi al Nuovo Testamento – limitatamente ai Sinottici e a Paolo – e ai due esiti più alti e influenti dell'intera teologia patristica, rispettivamente orientale e occidentale: da una parte Origene (185-253 ca.) e la tradizione origeniana, in particolare Gregorio di Nissa (330-395 ca.); dall'altra, Agostino (354-430) e l'agostinismo teologico. Le risposte di queste due grandi tradizioni spirituali si riveleranno profondamente diverse, ma al tempo stesso non potranno non reincontrarsi in una convergenza di fondo, ancora fedele – malgrado le profonde influenze platoniche – al kerygma neotestamentario, quindi capace di gettare un qualche lume sulla specifica restituzione cristiana del desiderio umano.

Ho seguito con grandissimo interesse la relazione del professor Pensa e mi ha colpito, soprattutto, rilevare come il cristianesimo al tempo stesso converga e diverga rispetto alla prospettiva dell'insegnamento buddhista, così chiaramente restituita. Certo, comune è l'esigenza di un percorso di conversione e di liberazione, di interiorizzazione interpretata come progresso da ciò che è attaccamento, schiavitù e prigionia (il peccato cristiano), a ciò che è libertà, felicità, serenità, pace. L'esperienza e la conoscenza della Verità liberano dalle apparenze, dalla vanità della sofferenza, sempre dipendente da un'appropriazione, comunque fallace, di sé, da una soggettiva, opaca resistenza al cospetto del mistero. Eppure, emerge nella storia della teologia e della spiritualità cristiane una prospettiva irriducibile

NOTE SUL **DESIDERIO CRISTIANO**

alla via buddhista: paradossalmente, il processo cristiano di liberazione dal peccato e dall'illusione è un processo di totale assoggettamento, che ricostituisce il desiderio stesso come luogo dell'avvento di Dio, quindi come spazio epifanico della donazione del senso. Secondo la prospettiva cristiana, il desiderio è sia l'atto soggettivo e perverso da cui l'interiorità credente è chiamata a liberarsi, sia l'atto eminentemente escatologico dell'evento della donazione. Soltanto nel desiderio, infatti, Dio si rivela come grazia, quindi come Persona che vuole il desiderio dell'uomo, come Desiderio di perdono del peccato e di amore del desiderio convertito e redento. Cristianamente, quindi, il desiderio è intrascendibile, proprio perché esso è l'intimo segreto dello stesso Dio personale, quindi la cifra della creaturalità che di Dio è immagine. Proprio perché il desiderio è, come Amore e Spirito Santo, il segreto del Dio personale, esso rimane l'unico approdo del desiderio redento dell'uomo: il desiderio soggettivo è superato soltanto attingendo un più radicale dinamismo di desiderio, un inestinguibile amore, una sempre inquieta – perché mai acquietabile nella mera identità spirituale, ovvero nel possesso di sé, comunque fallimentare e peccaminoso – aspirazione ad una pace che è comunque relazione personale, dinamismo di avvento e sempre nuovo evento dell'*Alterità* che è il Volto di Dio. Insomma, dal desiderio ci si libera soltanto accogliendo in dono un *altro* desiderio, radicalmente espropriante, eppure autenticamente costituente la propria soggettività come graziata. Il desiderio cristiano è l'esperienza sempre nuova, inesauribile del Dono.

1- I SINOTTICI

Il termine desiderio non è attestato con grandissima frequenza nel Nuovo Testamento: nella *Vulgata*, il termine *desiderium* ricorre 28 volte, di cui soltanto 2 nei Vangeli e 18 nel *corpus* paolino; esso traduce 26 volte il greco *epithumìa*, 1 volta *epipòthesis*, 1 volta *chreìa*; il verbo *desiderare* è utilizzato una ventina di volte (in greco: *epithumeìn*: 14 volte; o *epipotheìn*: 7 volte). Di solito, il termine desiderio ha accezione negativa, essendo riferito alle passioni della carne o del mondo, che il discepolo di Cristo deve contrastare e abbandonare; talvolta, comunque, ha accezione positiva, essendo riferito al desiderio cristiano e alla sua peculiare esperienza di fede: cos'è infatti la fede se non una peculiare modalità del desiderio? Cerchiamo quindi di balbettare qualcosa sull'esistenza di fede annunciata nel NT, ovviamente costitutiva per l'intera tradizione cristiana successiva.
Nei sinottici, la libertà che Gesù dona è l'esperienza di un assoggettamento, di un'inquietudine – *Le olpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha do e posare il capo* (*Mt* 8,20) –, addirittura di un'*ossessione*. La fede è veglia che impedisce qualsiasi quiete: *Vegliate dunque perché non sapete in quale giorno il Signore ostro errà...* (come) *ladro di notte... State pronti perché nell'ora che non immaginate, il Figlio*

dell'uomo errà (*Mt* 24,42-44; cf. *Mc* 13,33-37; *Lc* 12,35-40 e 21,36). La fede guasta qualsiasi appagamento e pacificazione mondani, è irriducibilmente escatologica, in quanto l'avvento imprevisto e persino violento – *Il regno dei cieli soffre iolenza e i iolenti se ne impadroniscono* (*Mt* 11,12) – del Dio di Gesù coincide con una crisi radicale dell'uomo e del suo desiderio: *Sono enuto a portare il fuoco sulla terra e come orrei che fosse già acceso* (*Lc* 12,49); *Non sono enuto a portare pace, ma una spada. Sono enuto infatti a separare* (*Mt* 10,34). Lo stesso desiderio del credente è tagliato in due, è esperienza di intimità e di distanza irriducibile, di ascolto fedele e di opaca resistenza: *Io credo, aiutami nella mia incredulità* (*Mc* 9,24). Eppure, proprio nella sua ambiguità, il desiderio del discepolo di Gesù è vissuto come autentico abbandono, al tempo stesso congedo e avvento, esperienza di distacco ed esperienza di dono. E' questa la via della croce richiesta dal Cristo Signore: *Se qualcuno uol enire dietro di me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi orrà sal are la propria ita, la perderà, ma chi perderà la propria ita per causa mia e del angelo, la sal erà* (*Mc* 8,35; cf. *Mt* 10,37-39). L'abbandono della propria vita è l'esporsi all'ossessione del regno di Dio: l'uscire fuori di sé, il desiderare *l'altro*, l'amare *l'altro* – la prostituta, il lebbroso, il peccatore, il beone, il pubblicano (cf. *Mc* 2,15-17; *Mt* 11,19; 21,28), il nemico, il persecutore persino (cf. *Mt* 6,43-47; *Lc* 6,27-38) –, *l'altro* che irrompe, che guasta ogni pretesa identità, *l'altro* che non si riesce a soggiogare, a prevedere, a eliminare. Dunque, il desiderio acceso da Gesù è, concretamente, l'ossessione dell'alterità della *persona*, del debito inestinguibile contratto nei confronti di un volto inesauribile, proprio perché mai acquietabile è lo sguardo e l'interrogazione che questo mi rivolge, ove per persona si intende sia il Dio trascendente (e, per la comunità primitiva, Gesù salvatore, quindi, nell'evoluzione del dogma, Dio incarnato), che il prossimo (cf. il duplice comandamento dell'amore in *Mc* 12,28-34; *Mt* 22,36-40). Neanche è possibile pregare od essere religiosi, se non ci si è riconciliati con il prossimo: *Se dunque presenti la tua offerta sull'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia lì il tuo dono da anti all'altare e a' prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna ad offrire il tuo dono* (*Mt* 5,23-24; cf. *Mc* 11,25). Se non si ama il prossimo di un amore totalmente espropriante, non si ama davvero Dio che è Amore: *Se uno dicesse "Io amo Dio" e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che ede, non può amare Dio che non ede* (*1G* 4,20). Ciò significa che il desiderio che non è convertito, stravolto, posseduto appassionatamente dall'*altro* visibile come prossimo, non ha neanche tempo per l'*Altro* come Dio invisibile. Soltanto l'esperienza del perdono del fratello permette di accogliere il perdono indebito di Dio, di chiamarlo quindi Padre, di accoglierne il pane, saziandosi cioè di un desiderio del tutto espropriato, capace di riconoscere il regno del tutto utopico che pure avviene (cf. *Mt* 6,9-13 e *Lc* 11,2-4). Il *Padre nostro* è quindi davvero il paradigma del desiderio cristiano, la preghiera semplice insegnata da Gesù che dice ciò che il Padre già sa essere il desiderio del fedele (cf. *Mt* 6,8). Tautologicamente, la preghiera, il desiderio

NOTE SUL **DESIDERIO CRISTIANO**

del cristiano rivela quindi il desiderio dell'*altro*, il desiderio del dono (cf. *Lc* 11,9-13) come unica passione salvifica: il non potere stare presso di sé, l'*ex-sistere* come sempre gratuito, esposto e abbandonato all'avvento del dono di Dio, quindi senza preoccupazioni mondane, senza desideri terreni, umile e trasparente, nella sua semplice, donata bellezza, come gli uccelli del cielo e i gigli dei campi (cf. *Mt* 6,25-34; *Lc* 12,22-31).
Se l'esistenza cristiana si risolve in accoglimento del dono, essa non può che essere espropriata nel perdono, vivendo soltanto dell'anarchia di un desiderio del tutto caritativamente alienato: "*Signore, quante olte do rò perdonare mio fratello, se pecca contro di me? Fino a sette olte?" E Gesù rispose: "Non ti dico fino a sette, ma fino a settanta olte sette"* (*Mt* 19,21-22).
Il perdono è incondizionato, infinito, paradossalmente del tutto privo di logica, perché rovescia l'identità dell'offeso, rivelandolo come perenne debitore, sempre comunque insolvente nei confronti dell'altro; così, il *porgere l'altra guancia* (*Lc* 6,29) non significa affatto sottomettersi masochisticamente alla violenza dell'altro, ma abbandonare la propria pretesa di amor proprio ferito, di ragione che pretende un risarcimento, un riconoscimento: l'*altro* è sempre perdonato, perché sempre comunque in credito, *persona, olto* che merita la risposta di uno sguardo e non la violenza, lo schiaffo della vendetta. L'anarchia del cristiano sta, appunto, in questa incapacità di appropriarsi di un ordine dominante nell'ambito della relazione. L'autentico desiderio è esperienza della donazione disinteressata, anarchia che rompe il cerchio dell'economia: *Quando dai un banchetto, in ita po eri, storpi, zoppi, ciechi; e sarai beato perché non hanno da ricambiarti* (*Lc* 14,13-14).
Anarchia significa quindi dismisura e asimmetria del desiderio, distanza incolmabile e soggezione rispetto al prossimo, perdita incalcolabile nel perdono e nella donazione. In tal senso, e questo mi pare della massima importanza, i Vangeli non parlano mai di un desiderio di interiorizzazione, di un'appropriazione quieta di sé, ma di un'inquietudine che conduce verso l'*altro*, di un'esteriorità spirituale irriducibile cui sempre il desiderio è assoggettato.
Qualsiasi stasi d'amore, cioè di desiderio, è idolatrica.
Si pensi alle beatitudini (*Lc* 6,20-23 e *Mt* 5,3-12), che esaltano i poveri, gli affamati, gli afflitti, i perseguitati, gli inermi per debolezza, per mitezza, gli appassionati di misericordia: soltanto nella sofferente apertura dell'indigenza e nell'insaziabile passione della donazione si accende il desiderio autentico di Dio.
Coerentemente, quindi, spesso ritornano nei Vangeli esempi rivelativi dell'anarchia e dell'eversività dell'esistenza del discepolo di Gesù – il quale significativamente dice di sé: *De e compiersi in me questa parola della Scrittura: "E fu anno erato tra i malfattori"* (*Lc* 22,37) –: si pensi a quello del ladro di notte, sopra citato, o a quello dell'amministratore sperperatore e disonesto (*Lc* 16,1-12), la cui spregiudicata prontezza diviene segno della capacità di afferrare il *kairòs*, l'occasione decisiva e salvifica, attraverso la rottura delle regole, cioè elargendo indebitamente un dono, pure interessato, che comunque libera gli altri dalla prigionia del debito; si pensi alle parabole dell'amico importuno e della vedova importuna (*Lc* 11,5-8 e 18,1-

7), ove la petulanza nel chiedere spinta sino ad indecente ossessione diviene segno dell'invocazione, anzi del grido ininterrotto rivolti a Dio dai suoi autentici fedeli.

2- PAOLO

L'antropologia escatologica, cioè trasfigurata dall'annuncio redentivo di Gesù e mossa dalla frenesia di carità che esso accende, non mira all'appropriazione, ma all'espropriazione di sé, non all'interiorizzazione identificante, ma ad una paradossale esteriorizzazione cioè alla soggezione all'altro, non all'autonomia, ma ad una radicale eteronomia, anzi alla constatazione di un'insuperabile minorità (cf. *Lc* 9,46-48; cf. *Mt* 11,11; *Lc* 7,28), che è asservimento al prossimo: *Se uno uole essere il primo, sia l'ultimo di tutti e il ser o di tutti* (*Mc* 9,35; cf. *Lc* 22,26-27; 23,11-12). Gesù stesso, per Paolo, è il Cristo minore, chenotico (cf. *Fil* 2,6-11), che *si s uota (ekènosen)* della *natura di ina: assumendo la condizione di ser o... umiliò se stesso* (*Fil* 2,7-8) per farsi simile all'altro (cf. 2*Cor* 8,9), al *ser o inutile* (*Lc* 17,10) che è l'uomo, *facendosi obbediente sino alla morte e alla morte di croce* (*Fil* 2,8). Il mistero di redenzione è il divenire *minore* del Figlio divino, il suo assoggettarsi al peso dell'altro, sino a divenire sacrificio, persino *maledizione per noi* (*Gal* 3,13; cf. *Rom* 9,3, ove Paolo dichiara di essere disposto a divenire *anatema* pur di salvare i fratelli giudei). Gesù stesso dice ai suoi discepoli: *Ho desiderato con desiderio mangiare questa Pasqua con oi, prima della mia passione* (*Lc* 22,15): il redentore brama la condivisione con l'altro, sino all'asservimento ultimo della passione. La fede che accoglie il mistero di redenzione di Gesù non può, quindi, che vivere di un desiderio asservito, di un desiderio che rende Paolo alienato nell'amore, *ser o di tutti..., debole con i deboli..., tutto a tutti* (*1Cor* 9,19 e 22), *pazzo..., nulla* (*2Cor* 12,11) e tutti gli apostoli di Cristo *spettacolo al mondo..., la spazzatura del mondo, il rifiuto di tutti* (*1Cor* 4,9 e 13). Soltanto la carità, l'assoggettarsi amoroso all'altro sino all'alienazione di sé, il farsi, appunto, *tutto a tutti*, il divenire fuori di sé, folle d'amore (cf. la descrizione della natura paradossale del cristiano agli occhi del mondo in *2Cor* 6,8-10; *Rom* 8,35-37; *Fil* 4,12), testimonia quindi l'azione vivificante dello Spirito di Cristo, che è l'unico desiderio e l'unica libertà del cristiano: *Libertà... mediante la carità: siate a ser izio gli uni degli altri. Tutta la legge infatti tro a la sua pienezza in un solo precetto: "Amerai il prossimo tuo come te stesso"... Vi dico dunque: camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare i desideri della carne. La carne ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a icenda, sicché oi non fate quello che orreste* (*Gal* 5,12-14 e 16-17). Il cristiano non può esperire l'avvento del desiderio dello Spirito che nella lotta, redentivamente alienante, con la propria *carne*, la resistenza naturale del peccato: lotta tra il *nuo o*, *l'ultimo uomo* e il *ecchio*, il *primo uomo*, tra l'immagine dell'*uomo di terra* e quella dell'*uomo celeste* (cf. *1Cor*

NOTE SUL **DESIDERIO CRISTIANO**

15,45-50; 2*Cor* 4,16-18). Ove la *carne* non è affatto il desiderio delle cose corporee, ma l'amore di sé, il rimanere chiuso in se stesso, il resistere come *uomo ecchio* all'irruzione dello Spirito diffuso nei nostri cuori, all'*uomo nuo o*, alterato dalla carità, espropriato dal desiderio escatologico, acceso dall'irruzione di Dio nella storia che segna la fine del desiderio naturale dell'uomo (cf. *Rom* 8,1-17). I suoi due desideri in lotta, il volere il bene e l'operare il peccato (la legge della carne e del corpo), avvengono nella volontà dell'uomo come forze che ancora essa – desiderio alienato, schizofrenico – è incapace di dominare (cf. *Rom* 7,14-23). L'identità redenta del desiderio non può che essere del tutto eteronoma, consegnata alla forza della grazia di Cristo: *Chi mi libererà da questo corpo otato alla morte? Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore!* (*Rom* 7,24-25; cf. 5,20-21). Questo *desiderio* escatologico è quindi radicalmente nuovo, anzi ultimo perché sempre indisponibile, gratuito, irriducibile alla logica mondana identificata dall'appropriazione, che l'irruzione di Dio in Cristo vanifica: *Se uno è in Cristo, è una creatura nuo a; le cose ecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuo e* (*2Cor* 5,17). Nella grazia dello Spirito che incorpora in Cristo, la stessa morte è ormai vinta, incapace di separare l'*uomo nuo o* da Cristo (cf. 8,35-39): *Tutto posso in colui che mi dà la forza* (*Fil* 4,13), ove il potere e la libertà della propria stessa identità sono dono del tutto incondizionato e gratuito a chi in sé non è che debole, al punto che, ancora paradossalmente, *quando sono debole, è allora che sono forte* (*2Cor* 12,10). La stessa interpretazione paolina della categoria di elezione è comprensibile soltanto a partire da questa logica del divino rovesciamento dei desideri, delle certezze, dei possessi umani, annullamento di tutto ciò che è e amore per tutto ciò che non è: *Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono, perché nessun uomo possa gloriarsi da anti a Dio* (*1Cor* 1,23 e ,27-28). Il Dio che crea dal nulla, elegge dal nulla l'oggetto del suo amore. Il desiderio di Dio è quindi un desiderio eminentemente paradossale, che scopre di volere in sé la volontà di un *Altro*: la salvezza *non dipende dalla olontà né dagli sforzi dell'uomo, ma da Dio che usa misericordia* (*Rom* 9,16); *E' Dio infatti che suscita in oi il olere e l'operare secondo i suoi bene oli disegni* (*Fil* 2,13). Tutto ciò che è proprio dell'uomo – del suo proprio desiderio, della sua intelligenza, virtù, cultura, religione persino – dev'essere lasciato *perdere* e considerato come *spazzatura* (*Fil* 3,8). Così, la salvezza non è l'interiorizzarsi, l'attingere l'identità del sé tramite l'ascesi e il distacco, ma l'attonito riconoscersi nulla in sé e tutto in Altro e per Altro. La beatitudine, l'autentica quiete cristiana non è la pacificazione dal dolore, l'abbandono dei desideri alienanti, ma l'irruzione sempre escatologica dell'*Ultimo*, del sempre eccedente e inquietante,

rivelato da quel *Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani* (*1Cor* 1,23), che ha definitivamente rovesciato qualsiasi certezza umana, rendendo *stolta la sapienza di questo mondo* tramite *la stoltezza della predicazione* (*1Cor* 1,20-21). Ma questo totale svuotamento del desiderio dell'uomo, figura interiorizzata del Cristo chenotico, è la carità, la liberazione da qualsiasi possesso, il dono dell'esistere come semplice dono, dunque come felice accoglimento, affermazione di tutto: *Quindi nessuno ponga la sua gloria negli uomini, perché tutto è ostro: Paolo, Apollo, Cefa, il mondo, la ita, la morte, il presente, il futuro: tutto è ostro! Ma oi siete di Cristo e Cristo è di Dio* (*1Cor* 3,21-23); *In lui c'è stato il "sì". E in realtà tutte le promesse di Dio in lui sono di enute "sì"* (*2Cor* 1,19-20). In questa liberante espropriazione, il fedele di Cristo non sa neanche cosa desiderare, in quanto il suo più intimo, autentico desiderio è quello dello Spirito, che solo sa a cosa è opportuno anelare: *Allo stesso modo anche lo Spirito iene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia con eniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili, e colui che scruta i cuori sa quali sono i desideri dello Spirito, poiché egli intercede per i credenti secondo i disegni di Dio* (*Rom* 8,26-27). Spogliato del proprio, il desiderio del cristiano, che è desiderio dell'*Altro* – indirizzato all'*Altro* e mosso dall'*Altro* –, è come inconsapevole e smemorato di se stesso, acceso da una frenesia indominabile che lo conduce oltre se stesso: *Dimentico delle cose passate e proteso (epekteinómenos) erso le cose future, corro erso la meta per arri ar e al premio che Dio ci chiama a rice ere lassù, in Cristo Gesù… Intanto, dal punto a cui siamo arri ati, continuiamo ad a anzare sulla stessa linea* (*Fil* 3,13-14 e 16). E' questo un passo chiave per la storia del desiderio e della mistica cristiani; il credente vive fuori di sé, come se nulla gli appartenesse, muore ad ogni cosa per vivere soltanto nell'*Altro: il i ere è Cristo e morire è un guadagno* (*Fil* 1,21). Ogni esperienza, ogni conoscenza, ogni atto, ogni quiete devono essere trascesi, perché tutto ciò che il desiderio credente ha in dono non è che ombra e segno della Verità e dell'Amore divini, un punto di slancio verso un'ulteriore, ma sempre inadeguata esperienza/comprensione del mistero di Cristo, soltanto escatologicamente compiuto. Così, tutte le creature partecipano del desiderio spasmodico di redenzione del cristiano. *La creazione stessa attende con impazienza la ri elazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità… e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schia ità della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio* (*Rm* 8,19-21). L'intera creazione, vegetale e animale, è figura del desiderio credente: vive il suo divenire in *suspiria et expectationes* (come dirà Lutero commentando questo passo) e il suo caduco passare testimonia di un desiderio inconsapevole di compimento ulteriore, è quindi universale passione dell'*altro*. L'anelito della creazione è quindi figura del mistico desiderio di Paolo e di ogni cristiano: divenire altro da sé in Cristo. Ma proprio perché carità assoggettata all'alterità, questo stesso desiderio mistico di fuga dal mondo e di unione con Cristo convive con l'accettazione dell'esilio per amore dei fratelli: *Sono*

NOTE SUL
DESIDERIO CRISTIANO

messo infatti alle strette tra queste due cose: da una parte il desiderio di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo, il che sarebbe assai meglio; d'altra parte, è più necessario per voi che io rimanga nella carne (*Fil* 1,23-24). Il desiderio di Paolo è, ad immagine del Cristo minore, un desiderio chenotico, incarnato per amore: desiderio che si carica del peso dell'altro proprio perché incapace di sussistere in sé.

Ecco allora che, per riprendere ex contrario quanto il professor Pensa diceva in riferimento al desiderio buddhista, paradossalmente la liberazione cristiana coincide con un desiderio e un attaccamento assolutizzati: se l'identità e la libertà sono, dialetticamente, asservimento all'*altro* interpretato come *persona*, un puro distacco è impossibile e il desiderio rimane inestinguibile, appeso all'amore dell'*altro* che inesauribilmente lo costituisce. Guardavo quest'ingombrante crocifisso qui nella sala e voglio aiutarvi a riflettere su questo: una religione che ha al suo centro un dio crocifisso, il Cristo crocifisso, non può che assolutizzare la passione come esperienza salvifica di fede. Ricordo al riguardo un'affermazione di Schelling nella sua tarda *Filosofia della ri elazione:* chi pensa che la crocifissione di Cristo possa essere confinata nell'ambito di una contingenza storica di cui liberarsi per ascendere al piano puro e impassibile di una metafisica astratta, e non riesce al contrario a scorgere questa passione, quindi la stessa storicità umana radicate nell'abisso eterno del divenire di Dio, non capisce che cos'è il cristianesimo in tutta la sua tragica profondità.

Il cristianesimo è passione, è la passione di Dio, quindi non soltanto il desiderio dell'uomo che cerca la liberazione, ma il desiderio stesso di Dio che eternamente si libera dalla sua identità. A cosa allude il dogma trinitario, se non a questo eterno alterarsi nell'amore di Dio in se stesso? Così, in Cristo, Dio stesso, la meta e la quiete del desiderio credente dell'uomo, si rivela come Persona assoluta, come eterna inquietudine per la creatura, come passione dell'alterità, eterna nel Figlio, l'*Altro* in Dio, creata nell'uomo, l'*altro* di Dio, fatto *uno e identico* con Dio stesso in Cristo. Scorgiamo, quindi, un'insuperabile asimmetria e un'anarchia, all'interno di quella che è la *ri elazione* nella tradizione cristiana. L'Assoluto è un *Assoluto Appassionato*, un *Deus Patiens*, Desiderante la creatura; quindi, la creatura non può rispondere che attraverso il proprio assoggettamento nell'amore, che è la sua unica via di liberazione e, paradossalmente, di "divinizzazione". Come capirà con profondità ineguagliata Agostino, tutto è grazia, l'unico fondamento dell'essere e del desiderio dell'uomo è la grazia di Dio, così come l'unica legge della *substantia assoluta* è, paradossalmente, la relazione trinitaria d'amore: l'essere, la libertà, l'identità autentica della creatura si risolvono proprio nell'essere dono e ringraziamento.

3- ORIGENE, GREGORIO DI NISSA E L'ORIGENISMO

Ma dedichiamoci ora ad illustrare i due momenti massimamente rivelativi della storia patristica relativamente al tema del desiderio. La prima grande tradizione teologica cattolica qui esaminata è quella di Origene e della tradizione origeniana.

Il kerygma protocristiano

viene evidentemente platonizzato: non più la storia escatologicamente vissuta, ma l'anima, l'interiorità intelligente è il luogo privilegiato della rivelazione divina, eppure la traccia indelebile dell'anarchia d'amore gesuana e paolina ancora è evidente in questa platonizzante mistica speculativa. Origene è certamente il più grande e influente teologo della patristica greca. Malgrado la sua condanna decretata, dopo secolari polemiche e per impulso di Giustiniano, dal II Concilio di Costantinopoli (553), la sua profonda influenza non solo ha segnato l'intera storia del cristianesimo orientale, ma, come vedremo, ha determinato – in senso antiagostiniano e metadogmatico – momenti storici decisivi della stessa tradizione teologica e filosofica occidentale. Si pensi che i suoi più grandi discepoli del IV secolo, i padri Cappadoci (Basilio di Cesarea, suo fratello minore Gregorio di Nissa, su cui ci soffermeremo più a lungo, e Gregorio di Nazianzo), hanno definito l'ortodossia trinitaria sancita dal I Concilio di Costantinopoli (381). Ora, la teologia di Origene può essere definita una teologia del progresso e del desiderio (per una trattazione più approfondita, cf. G. Lettieri, *Progresso*, in A. Monaci Castagno [a cura di], *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere,* Roma 2000, pp. 379-392): Dio Padre è un atto desiderante; il Figlio-Logos è l'oggetto dell'amore del Padre: sua eterna Immagine, il Figlio desidera essere Sapienza sprofondata nella contemplazione del Padre, che, nell'ambito di una concezione ancora subordinazionistica della Trinità, lo trascende infinitamente. Le creature razionali, immagini dell'Immagine, sono libertà, originariamente create – in una dimensione del tutto metatemporale, preesistente a quella mondana – come naturale desiderio di Dio. Nel loro stadio protologico, esse sono pure intelligenze, *logoi* creati immanenti nel Logos creatore, suo corpo mistico, che – secondo la dottrina origeniana dell'*apokatastasis* – sarà tutto escatologicamente riunito al Logos, capace di redimere e di reidentificare in sé persino il diavolo. Il peccato e la conseguente caduta delle creature determinano, per Origene, il loro rivestirsi di corpi e l'entrare nel divenire inquieto della storia, nel mondo materiale creato da Dio per punire e rieducare al desiderio della patria perduta. La libertà delle intelligenze, curvatasi ad amare la propria identità separata dal fuoco unitivo del Logos creatore, è progressivamente redenta grazie all'economia di salvezza operata da Dio, tramite il Figlio provvidente e incarnato: la libertà creaturale è quindi educata a divenire capace di guardare ad ogni realtà con distacco, riconoscendola come mero simbolo, ombra della Luce della Verità, come punto di appoggio e di slancio verso il mistico, trascendente mistero d'amore del Logos. Comunque, anche escatologicamente, l'Assoluto, il Padre sarà irriducibilmente altro rispetto al desiderio che lo brama, altro rispetto al Figlio stesso – il generato, l'Uno-

NOTE SUL **DESIDERIO CRISTIANO**

che-si-fa-molti, rivelando e presentificando l'Immagine del Padre-Uno nella molteplicità del creato –, che è l'ipostatizzazione divina del desiderio, condiviso con tutte le creature redente: *Noi quindi affermiamo che il Sal atore e lo Spirito Santo non sono da una parte neppure paragonabili con tutti gli esseri che sono stati fatti, ma li superano con una trascendenza e con un'eminenza infinita. Essi però sono a loro olta superati dal Padre di altrettanto e di più ancora di quanto il Figlio e lo Spirito Santo superano gli altri esseri* (*Commento al Vangelo di Gio anni* XIII,25,151). La Trinità origeniana è quindi già il divino luogo dell'asimmetria, della relazione infinita, del desiderio del Figlio (complesso, incarnato nel suo corpo mistico) nei confronti del Padre (semplice) sempre trascendente. Lo strutturale dinamismo intratrinitario origeniano, che scandisce appunto come relazione di *desideria* il rapporto tra creature e Dio, ma anche quello tra Padre e Figlio, è metafisicamente rettificato dai Cappadoci, che introducono nell'origenismo, su cui pure si fondano, tre fondamentali correzioni: la messa in secondo piano della dottrina della preesistenza delle anime, la confessione della perfetta consustanzialità delle tre ipostasi o persone divine, e l'idea – approfondita soprattutto da Gregorio di Nissa – dell'infinità di Dio, quindi dell'intera Trinità. Padre, Figlio e Spirito Santo sono tre persone divine infinite del tutto perfette che coincidono assolutamente nell'unica sostanza, nella pericoresi, cioè nella reciproca, infinita compenetrazione e coincidenza di tre infiniti, inestesi, dunque metafisicamente identici. Comunque, proprio la perfezione individuale di ciascuna persona trinitaria specifica la loro relazione come desiderio reciproco d'amore.La nozione dell'infinità di Dio permette inoltre a Gregorio di Nissa di proporre una rivoluzionaria dottrina mistica, quella dell'*epéktasis* (il termine deriva dall'*epekteinómenos* di *Fil* 3,13, sopra citato), cioè del tendere, del protendersi, del desiderio infinito della creatura verso Dio infinito, quindi sempre trascendente rispetto a qualsiasi grado di conoscenza mistica e di gaudio spirituale. *Desiderio in infinito*: se Dio è infinito e inesauribile, mai sazio dovrà essere il desiderio della creatura che cerca Dio e vuole ricongiungersi al Padre, liberandosi dalle illusorie realizzazioni temporali, dagli idoli, dai pretesi appagamenti della coscienza. *Finché Colui che è superiore instilla per forza naturale nelle realtà inferiori un'incessante attrazione erso di sé, in nessun modo si arresterà la brama di a ere di più, ma, poiché il desiderio si protende in continuazione erso quello che non è stato ancora afferrato, ciò che è inferiore sempre desidererà ciò che è di più e sempre si muterà nel più grande, e non giungerà mai alla perfezione, in quanto non tro erà il limite, afferrato il quale potrà fermare la propria ascesa. Poiché infatti è infinito per natura il primo Bene, infinita sarà, di necessità, anche la partecipazione di colui che ne gode, la quale partecipazione*

continuamente afferra ciò che è maggiore di essa e sempre tro a ciò che so rabbonda rispetto a ciò che ha afferrato, né mai è in grado di farsi uguale ad esso, perché quello che è partecipato non ha confini e quello che si accresce grazie alla partecipazione non si arresta (*Contro Eunomio* I,38,290-291; cf. III,91,74). Certo, il progresso del desiderio è assicurato dall'inesausto movimento rivelativo di Dio: come molteplici, anzi innumerevoli erano, per Origene, le *epinoiai*, i nomi ovvero i modi di rivelarsi del Logos per assistere nella sua ascensione ogni anima decaduta, così, per Gregorio di Nissa, sono molteplici, anzi infinite e progressive le *teofanie*, le sempre più alte e attrattive apparizioni di Dio nell'orizzonte della coscienza desiderante. Se quindi ogni conoscenza umana di Dio è transitoria, approssimativa congettura (cf. *Contro Eunomio* II,112,574-577; III,20,103-110), comunque essa è sostenuta dalla rivelazione chenotica di Dio: l'insuperabile asimmetria, il costitutivo ritardo conoscitivo e ontologico della creatura è infinitamente trasceso nell'inesauribile azione di grazia, nel suo farsi continuamente presente nel desiderio della creatura. Il desiderio di Dio non è, come in Platone, una danza circolare intorno al Bene, misura assoluta dell'essere, ma una rincorsa infinita e sempre più ricca e beata del Dio smisurato, inesauribile, che sempre deve ancora rivelarsi e donarsi, sicché l'indubbia influenza dell'*eros* platonico (della ricca povertà propria del desiderio amante dell'uomo) è fondamentalmente corretta dalla centralità dell'agape, dell'amore acceso dalla grazia divina. La beatitudine non starà nella stasi, nell'idolatrica pretesa del possesso definitivo di Dio come oggetto, che non può che condurre al *kóros*, alla sazietà che – come aveva affermato Origene – può impadronirsi di una creatura pienamente appagata di Dio: *Ogni idea che si formula sulla natura di ina con una rappresentazione comprensi a per intuizione e congettura è un idolo di Dio e non annuncia Dio* (*Vita di Mosè* II,165). La beatitudine diverrà nell'infinito, beato sporgersi dell'ulteriorità del desiderio oltre ogni suo sempre perfezionabile gaudio, ogni sua sempre provvisoria conoscenza. Qui dobbiamo comunque precisare che Dio è infinito non di una infinità spaziale, ma di un'infinità personale, cioè quello che è inesauribile è la "persona", che rimane sempre un'alterità irriducibile, e questo è valido, ovviamente, sia per l'Assoluto che per il prossimo. La persona è l'evento mai prevedibile, mai esaurito in possesso, mai definitivamente compiuto: la persona, nella sua libertà e nel mistero della sua grazia, è sempre escatologica, infinitamente inesauribile nella sua possibilità di teofania, di manifestazione gratuita di mistero, di rivelazione del proprio Volto che si dona sempre *ex no o* allo sguardo grato dell'altro. Qui la dimensione stessa del desiderio infinito, del processo infinito di adeguamento della coscienza a questo assoluto che mai potrà tutto contenere, contemplare, di cui mai potrà godere staticamente sarà, come nel *Cantico dei Cantici* (libro biblico cui sia Origene che Gregorio di Nissa dedicano due straordinari commenti, veri e propri capolavori della mistica cristiana), sempre un amore che sfugge e che deve essere rincorso, ripreso, e poi nuovamente inseguito, di cui si lamenta la mancanza,

NOTE SUL **DESIDERIO CRISTIANO**

di cui si prova dolore nell'assenza e ulteriore, inappagabile desiderio nella fruizione. E ciò proprio perché l'amore autentico è sempre ricevuto in stupore, in indebito dono, appunto in incolmabile ritardo. Vedete anche qui la dimensione cristologica di un desiderio che al tempo stesso è radicato nella sofferenza e nella donazione.
Mi pare interessante aggiungere che questa affascinante teologia del desiderio infinito di Dio infinito ha avuto un un'impressionante, ma in gran parte misconosciuta fortuna lungo il corso dell'intera storia del pensiero occidentale, sino a determinare, certo in una prospettiva sempre più decristianizzata e antropologizzata, lo stesso *Streben* romantico (il desiderio come mancanza che mai riesce a trovare requie). Mi limito soltanto ad elencare i nomi di alcuni decisivi pensatori occidentali, tutti neoplatonizzanti e più o meno consapevolmente debitori di Gregorio di Nissa e della teologia origeniana del desiderio (rinvio chi voglia approfondire almeno un poco la questione a G. Lettieri, *Origenismo in Occidente: secc. VII-XVIII*, in A. Monaci Castagno [ed.], *Origene. Dizionario…*, pp. 307-322). La teologia di Origene e di Gregorio di Nissa non soltanto agisce in profondità nello Pseudo-Dionigi (fine V/inizio VI sec.), il culmine neoplatonizzante della mistica cristiana antica, ma è ereditata e profondamente rimeditata dal più grande teologo altomedievale, Giovanni Scoto Eriugena (810ca.-880ca.). Proprio nutrendosi di Eriugena e dello Pseudo-Dionigi, Nicola Cusano (1401-1464), glossatore del *De di isione naturae* eriugeniano, proporrà una rivoluzionaria metafisica della *docta ignorantia*, fondata sull'insuperabile sproporzione tra l'infinità di Dio e la finitezza dell'intelligenza umana, l'inesauribile rivelarsi amoroso di Dio e il mai pago desiderio di ricerca dell'uomo. Quanto l'umanesimo sia storicamente dipendente dall'origeniana e nissena esaltazione della libertà e del dinamismo dell'intelligenza è provato da Pico della Mirandola, che verrà condannato da Roma per aver sostenuto la salvezza dell'"eretico" Origene. Proprio muovendo da temi teologici e cosmologici cusaniani (quindi origeniani, nisseni, dionisiani), riletti a partire dalla rivoluzione copernicana, Giordano Bruno edificherà la sua eversiva e anticristiana metafisica dell'infinito; lo stesso *eroico furore* è un furore d'amore che in qualche modo impazzisce, culminando nella volontà di far incenerire la propria stessa volontà, ma che all'infinito non potrà mai appagare il suo desiderio, comunque capace di progresso soltanto grazie alle teofanie, al beneplacito divino. Bruno avrà una notevole influenza sulla cultura inglese elisabettiana e seicentesca, da Shakespeare e Marlowe (si pensi all'esaltazione dell'inesausta, infinita ansia umana di ricerca nel *Dottor Faustus* o nel *Tamerlano*), sino ai neoplatonici di Cambridge (in particolare More e Cudworth) e a Lady Conway (autrice di un singolare trattato sulla trasmigrazione delle anime e sul suo desiderio infinito). In Germania, Leibniz, grande conoscitore dei Padri della Chiesa, cita più di una volta Gregorio di Nissa ed Origene, al punto da scrivere un'opera sull'apocatastasi; egli ripropone, in tutte le sue

sintesi metafisiche, la dottrina del desiderio infinito di Dio e una (origeniana e antiagostiniana!) conciliazione di regno della natura (la monade è creata come immagine divina dotata di un dinamismo infinito) e della grazia (Dio come monade assoluta, l'unico infinito in atto, che solo progressivamente la monade creata può, comunque sempre provvisoriamente, adeguare): *E' ero che la suprema felicità (da qualunque isione beatifica o conoscenza di Dio sia accompagnata), non può mai essere totale, perché Dio, Dio infinito, non può essere conosciuto interamente. Perciò la nostra felicità non consisterà mai e non de e consistere in una gioia completa, nella quale non i sarebbe più nulla da desiderare e che renderebbe stupido il nostro spirito, ma in un progresso perpetuo erso nuo i piaceri e nuo e perfezioni* (*Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*, 18). Tramite Lessing e il suo ripensamento illuministico di Leibniz e della tradizione cristiana, l'influenza origeniano-nissena arriva sino a Kant (il cui postulato dell'immortalità dell'anima, affermato nella *Critica della ragion pratica*, rappresenta una riproposta razionalistica della mistica dell'epektasis), a Fichte e al romanticismo tedesco. Voglio terminare questo troppo rapido excursus con qualche notazione sull'idolo e sul corpo. La tradizione origeniana ci ha insegnato che la pretesa di liberarsi dal desiderio è una pretesa perversa e idolatrica, di autoassolutizzazione, di liberazione dalla propria finitezza e creaturalità. Che cos'è l'idolo? L'illusione di realizzarsi in un oggetto disponibile alla propria intenzionalità. Soltanto la distanza salva dall'idolo, ma la distanza vuol dire appunto il desiderio come dimensione assoluta, non trascendibile (cf. Jean Luc Marion, *L'idolo e la distanza* (1977), che, non a caso, dedica allo Pseudo-Dionigi un capitolo, che è aperto da una fondamentale citazione di Gregorio di Nissa). In questo senso il corpo pare essere l'altra faccia del desiderio cristiano: come non ci si libera dal desiderio (l'aspetto dinamico, trascendente dell'individuo), così non ci si libera neanche dal corpo (la resistenza opaca, ma anche la traccia intrascendibile della creaturalità dell'individuo). E' chiaro che l'escatologia cristiana presuppone una radicale trasfigurazione della corporeità; anzi, la tradizione origeniana che abbiamo così rapidamente riassunta, pensa ad una tendenziale smaterializzazione del corpo; eppure, per quanto smaterializzato, il corpo rimane un residuo irriducibile. L'idolo è, infatti, l'illusoria, disperata pretesa di un possesso del tutto trasparente dell'oggetto del desiderio, della disponibilità piena del proprio desiderio; il corpo è invece il segno dell'impossibilità di questa trasparenza, la traccia della distanza e della condizionatezza, la quieta confessione della propria irriducibile pochezza al cospetto della trascendenza sempre soggiogante dell'altro. E, in effetti, perché il Dio cristiano è un Dio che assume un corpo, che patisce nel corpo? Perché vi è resurrezione dei corpi? Appunto, perché il corpo

NOTE SUL **DESIDERIO CRISTIANO**

è il segno della creaturalità e della finitezza, dell'essere determinati in una singolarissima, irripetibile contingenza storica, temporale, fisica. Il cristiano esiste qui ed ora, in corpo e in desiderio: *ex-sistit*, sta fuori, appeso all'Altro. L'escatologia non libera da questa dipendenza, ma la trasfigura in lode gioiosa, confessa l'inestinguibile relazione (che sempre presuppone distanza) del desidero con l'Altro, dunque l'eterna fruizione di un dono.

4- AGOSTINO

L'autentico desiderio cristiano è ossessione di alterità, totale abbandono all'alterità del Dono. E' questo il pensiero dominante di Agostino, pensatore tragico, antropologicamente pessimista, nel suo implacabile scetticismo antiumanista certo irriducibile alla luminosa, ottimistica tradizione origeniana, eppure convergente con essa nella confessione del desiderio dell'uomo come luogo mistico dell'avvento della grazia divina, pensata però come forza soggiogante e irresistibile e non più come suasivamente attrattiva. Troppo spesso si restituisce Agostino come il teologo dell'interiorità luminosa, del Maestro interiore che insegna nell'intimità di ogni intelligenza: *Non olere uscire fuori di te, rientra in te stesso, nell'uomo interiore abita la Verità* (*La era religione* 39,72). Ma questo è il primo Agostino, fortemente condizionato dal modello origeniano di restituzione platonizzante e interioristica della rivelazione cristiana, modello che, come abbiamo visto, insiste sull'integra, inalienabile bontà del desiderio creaturale, sul dinamismo della libertà e dell'intelligenza come immagine positiva e infinita dell'Amore di Dio. Invece, il secondo, maturo Agostino vive, a partire dall'*Ad Simplicianum* (397) e dalle *Confessiones*, una svolta teologica antiorigeniana, elaborando una rivoluzionaria teologia dell'onnipotenza divina e della grazia predestinata. Ad essa corrisponde una cupa antropologia che interpreta l'intera umanità derivata da Adamo e dal suo peccato come *massa damnationis*, universale corpo di peccato che merita la dannazione divina: il desiderio naturale dell'uomo è ormai strutturalmente perverso, ogni libertà umana è asservita al peccato (*ser o arbitrio*), perversamente egocentrica, autistica. Il desiderio naturale è soltanto *conatus essendi*, naturalmente spinto sino alla volontà di potenza, alla *libido dominandi* che sempre tradisce un'ansia di autodivinizzazione. Persino nel desiderio religioso di Dio (quello dell'ebreo, del platonico, dello stesso asceta cristiano), la coscienza rimane aggrappata al sé, proiettando sull'assoluto le sue passioni, assolutizzando il proprio *amor sui*. Soltanto se la grazia di Dio vuole visitare la coscienza ed irrompere salvificamente in essa, il desiderio della creatura è convertito, alienato da sé e felicemente abbandonato all'*Altro*. Dunque, l'interiorità è sottratta a se stessa, culmina in un'esteriorità assoluta. Mentre l'esteriorità della tradizione origeniana era una

teofania, era il suggerimento di una bellezza spirituale che l'interiorità della creatura poteva liberamente respingere o cogliere per inseguire, per Agostino l'esteriorità in cui culmina il processo di interiorizzazione è la dipendenza da un atto del tutto eccedente, incondizionato, che agisce gratuitamente e del tutto liberamente all'interno della coscienza, visitata da una forza (lo Spirito) cui è del tutto incapace di resistere. Nulla rimane come appropriazione dell'io, ma tutto è attribuito all'Altro, proprio perché tutto è Dono. Visitato dal Dono indebito, il desiderio della creatura può soltanto ubbidire, desiderare, stupito e grato, il desiderio dello Spirito. Storicamente, ciò significa, nella cultura occidentale, approdare alla fine della centralità ingenua del soggetto e della sua autonomia: l'alterazione, persino l'alienazione esprimono, nella sua massima profondità, il segreto del soggetto, scisso tra il suo sé peccaminoso e la grazia dell'Altro. L'autentica interiorità non è più disponibile allo sforzo di interiorizzazione della libertà, al suo libero identificarsi, ma diviene luogo della totale dipendenza dal dono di grazia; il desiderio spirituale di Dio è totalmente espropriato dal potere di desiderio, di libertà, di volontà della creatura. Ricordo la frase forse più celebre di Agostino: *Et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te* (*Il nostro amore è inquieto, finché non tro i Quiete in Te*) (*Confessiones* I,1,1). Viene quasi sempre trascurato che, nell'ultimo libro delle *Confessioni*, Agostino identifica la *Quiete*, vanamente cercata per tutta la sua esistenza fino all'avvento indebito dalla grazia, con il Dono, che per Agostino è il nome biblico più appropriato per definire lo Spirito Santo: *Fuori dell'ordine regna l'inquietudine, nell'ordine la quiete. Il mio peso è il mio amore; esso mi porta do unque mi porto. Il tuo Dono ci accende e ci porta erso l'alto. Noi ardiamo e ci muo iamo* (*Confessiones* XIII,9,10). Lo Spirito è l'unico autentico motore dell'interiorità graziata, il muoversi verso Dio è un essere mosso da Dio, il peso del desiderio è la grazia dell'Altro. Paradossalmente, l'uomo si acquieta soltanto trovando la Quiete accesa, quindi dinamica del Dono-Spirito, calore e fuoco di Carità (altro nome dello Spirito) che dilata il desiderio oltre se stesso, appunto riconducendolo nella quiete dell'ordine divino. Trova Dio soltanto il desiderio che è preso, catturato da Dio. Ricordate Eliot e *La terra desolata*? In pochi versi è restituita l'esperienza bruciante di peccato e di fede di Agostino, legata ad alcune espressioni del *Sermone del fuoco* di Budda: *Poi a Cartagine enni/ Bruciando bruciando bruciando bruciando/ O Signore Tu mi prendi/ O Signore Tu prendi/ Bruciando* (III - *Il Sermone del fuoco*). E' una parafrasi geniale, quasi una sintesi perfetta delle *Confessiones*. Si tenga presente che, per Agostino, Cartagine rappresenta il luogo della distrazione e della dispersione, dell'illusorio appagamento dei sensi, del bruciante desiderio di peccato. L'unica forza capace di staccare il desiderio di Agostino dai suoi incendi terreni è la fiamma indominabile dell'Atto divino, che vuole irrompere e rivelarsi nell'io peccatore indebitamente eletto come bellezza infinitamente più bruciante di ogni bellezza

NOTE SUL **DESIDERIO CRISTIANO**

mondana. *Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuo a, tardi ti amai! Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cerca o. Deforme mi getta o sulle belle forme delle tue creature. Eri con me e non ero con te... Mi chiamasti e il tuo grido sfondò la mia sordità; balenasti e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza e respirai e anelo erso di te, gustai e ho fame e sete; mi toccasti e arsi del desiderio della tua pace* (*Confessiones* X,27,38). Dio, *più intimo del mio intimo* (*Confessiones* III,6,11), è del tutto esteriore rispetto al potere di interiorizzazione del desiderio; questo, se graziato, è diacronicamente in irrecuperabile ritardo, debito incolmabile nei confronti del Dono indebito che lo ha acceso. Nessun esercizio di interiorizzazione, di ascesi metafisica, di distacco dal corpo, dai sensi, dai vizi, dalle superbie, dalle illusioni, dagli idoli, nessune desiderio di liberarsi dal proprio vano desiderio, nulla è capace di condizionare o di preparare l'Evento dell'Altro, l'avvento di grazia. Per questo, il cristiano vive *non in re, sed in spe,* non nella realtà e nella *possessio* di sé e del suo destino, ma nella speranza e nella *peregrinatio* (cf. *De ci itate Dei* XV,17-18 e 21), "alienato" nel desiderio inestinguibile della libera trascendenza del Dono.

Ne derivano le dottrine più paradossali e ostiche di Agostino: se il dono di Dio è grazia, la grazia è data *gratis,* se fosse attribuita in risposta ad un qualsiasi atto o merito umani (un'opera buona, la fede, il consenso alla chiamata divina, l'umile confessione della propria impotente vanità, un pur flebile desiderio di Dio, etc.), sarebbe un compenso, una *merces,* e non un dono del tutto gratuito. Ma se la grazia non dipende da un qualsiasi atto della libertà umana – essendo piuttosto l'indebita scaturigine della fede, del desiderio autentico di Dio e di ogni merito –, allora essa è predestinata. Ma perché, come testimonia l'evidente presenza del male tra gli uomini, l'irruzione della grazia di Cristo non è universale? La risposta atterrita di Agostino è che Dio non ha misteriosamente voluto eleggere tutti gli uomini: quello di predestinazione si rivela come concetto teologico limite, negativo, mai appropriabile in criterio di identificazione dell'elezione, quindi in preteso possesso della salvezza. La dottrina della predestinazione confessa che se ha scelto me, Dio lo ha fatto senza alcun mio merito, quindi potrebbe, senza divenire per questo ingiusto, sempre abbandonarmi alla mia autonoma, peccaminosa vanità. Dell'Evento di grazia, l'uomo non possiede il perché, non può comprendere la ragione, se non quella dell'Amore di Dio del tutto incondizionato e gratuito, assolutamente libero, dunque razionalmente non determinabile.

La ragione della grazia è davvero una follia di carità, l'abisso della predestinazione è appunto il dichiarare razionalmente infondato il perché dell'amore di Dio. Non posso qui addentrarmi all'interno di questo labirinto. Mi limito a chiedermi: qual è la portata spirituale di questa dottrina della grazia, al tempo stesso misticamente radicale e razionalmente contraddittoria?

La caratteristica del desiderio cristiano è, come abbiamo rilevato, l'asimmetria, la diacronia, l'anarchia. Questo perché proprio dicendo *ordine*, dico una capacità della mente di orientarsi, di fare ascesi, di ricostruire strutture,

gerarchie, di passare da una sfera dell'essere all'altra. Voglio dire, per quanto provocatorio questo possa apparire, che, nella sua profondità, il cristianesimo non può non eccedere la sua traduzione in ordine metafisico: Paolo, il suo "folle" esegeta Marcione, gli gnostici, persino, quindi Agostino e la tradizione agostiniana, ovvero Lutero, Calvino, Pascal, Barth, persino l'anticristiano Nietzsche e l'anticristiano Heidegger, e più recentemente il Taubes interprete di Paolo, lo hanno affermato con forza. Nel suo più profondo annuncio, proprio perché esperienza di un dono di amore e di grazia indebito e inaudito, il cristianesimo è apocalittica anarchia, è sovversione escatologica della sapienza di questo mondo: Dio irrompe inesauribilmente nello spazio vitale dell'uomo, distrugge il vecchio del peccato e ricrea il nuovo della relazione di carità. Proprio per questo, il cristianesimo è del tutto resistente ad essere costretto nella gabbia di gerarchie e di ordini metafisici. Ne deriva l'aspetto paradossalmente antimetafisico (e criptoscettico) inscritto all'interno dell'agostinismo, che appunto da Agostino passa a Lutero, Calvino, Pascal, Barth: la suprema teologia è la paradossale, umanamente folle confessione (donata soltanto dalla grazia) che al vertice metafisico del reale l'intelligenza trova un Dio onnipotente del tutto libero, anarchico, perché indominabile, sottratto alla possibilità di comprensione dell'intelligenza e del desiderio autonomo dell'uomo. Il Dio che crea dal nulla presuppone un personalismo assoluto, spinto sino ad un vero e proprio assolutismo volontaristico, per gli antiagostiniani evidentemente antropomorfo: nulla può opporsi alla volontà di Dio, che crea dal nulla la libertà del desiderio convertito e non la trova autonomamente costituita. Il Dio biblico rimane un Dio geloso e violento, che nulla tollera al di fuori di lui, se non la creatura costituita dal suo Amore esclusivo. Quanto più forte è il sospetto, anzi la consapevolezza del soggettivismo perverso che costituisce naturalmente ogni desiderio, anche quello di Dio, tanto più forte e radicale dev'essere la potenza di Dio che relativizza e toglie il desiderio dell'uomo, restituendolo come semplice, indebita creatura dell'Amore. In fondo, la grande tentazione, anzi il grande peccato dell'occidente è la *olontà di potenza* come volontà metafisica, volontà di addomesticamento e di pervertimento soggettivistico più o meno inconsapevole del mistero dell'essere (penso all'opposizione dell'agostiniano Lutero tra teologia della croce e teologia della gloria; penso ad Heidegger, nutritosi di Agostino e Lutero). Proprio Agostino è il primo ad avere piena consapevolezza di come il desiderio di beatitudine, di quiete, di unità, come ogni desiderio metafisico dell'uomo sia volontà di potenza. Vi ricordo uno scritto che considero tra i più importanti di tutta la storia del pensiero

NOTE SUL **DESIDERIO CRISTIANO**

occidentale: il *De Spiritu et littera* (412), dove Agostino afferma che perfino il desiderio metafisico e religioso, persino il desiderio del Dio cristiano è perverso, senza l'esperienza di grazia e di dono. Il Dio *littera* (oggetto dell'intenzionalità autonoma dell'uomo) è quindi la proiezione della volontà di assolutizzazione del desiderio finito, quindi del peccato. Come dice Pascal, senza Cristo e la sua grazia, senza lo *Spiritus* come evento inaudito e indebito del Dono, qualsiasi conoscenza di Dio è idolo: la verità (la conoscenza di Dio come *res*, oggetto *forinsecus* disponibile, ovvero l'estrinseca *littera* metafisica) senza Carità (senza la grazia, lo Spirito come Soggetto operante *intrinsecus* nel desiderio eletto) è bestemmia, ansia di quiete egocentrica, egoismo spiritualistico. L'unica possibilità che il desiderio ha di essere libero è l'essere totalmente espropriato: il desiderio esce da sé, dall'autistica perversione della sua identità, e diviene autentico amore dell'alterità, soltanto se visitato interiormente e mosso irresistibilmente dall'Altro, dal Desiderio di Dio. *Perciò anche questo ho tolto all'uomo, perché tutto sia dato a Dio* (*La predestinazione dei santi* 16,32). E' Dio allora che desidera in noi, è Dio-Carità che accende la carità nel desiderio dell'uomo, o che – e questo è certo l'aspetto cupo dell'agostinismo – misteriosamente non interviene, non elegge, abbandona l'uomo alla vanità disperata del suo desiderio (per approfondimenti, rimando al mio volume *L'altro Agostino*, Brescia 2001).

In proposito, ci si deve interrogare sul rapporto tra desiderio cristiano e violenza della soggettività: non è il desiderio stesso, nella sua irriducibile ansia di possesso, il luogo della massima violenza? Come può il desiderio desiderare di rinunciare a se stesso, volere contro se stesso? Quanta violenza non vive comunque nel desiderio di Dio, non solo in quello autonomo e ancora ingenuo dell'origenismo, ma persino in quello espropriato e intimamente graziato di Agostino?

Se il desiderio cristiano del distacco dal sé e dal mondo approda ad una restituzione graziata del sé e del mondo a questo stesso desiderio personalmente amato da Dio, quindi assolutizzato, non è quello del Dono un meccanismo metafisicamente e psicologicamente perverso di autoassicurazione, che, per quanto espropriata essa possa essere, è comunque ancora umana troppo umana, ancora nichilisticamente costruttiva, proprio perché terrorizzata dinanzi all'*horror acui* metafisico? Non vi è ovviamente alcuna risposta, se non la consapevolezza cristiana di oscillare – nell'insuperabile inquietudine del desiderio – tra Dono e vanità, peccato e stupore dell'essere come grazia. Come Giacobbe in lotta con l'angelo, così il desiderio cristiano impone e subisce violenza, è esperienza di alterità e, comunque, volontà di potenza, che sempre è nascosta in ogni passione e in ogni amore. Comunque, il desiderio autenticamente cristiano cerca, almeno, di rimanere esperienza e pensiero di totale soggezione ad un Amore, ad un Evento (il Nuovo Testamento, Paolo) che la coscienza finita non controlla, che può solo infinitamente inseguire (la tradizione origeniana) o cui può solo, in follia di carità, assoggettarsi (Agostino e l'agostinismo).

POSSIAMO ANCORA PARLARE DI **DESIDERIO** E **SACRIFICIO?**

Romano Madera

Sacrificio è parola in decadimento da quasi mezzo secolo nel lessico culturale e nella psicologia implicita dei paesi del centro dell'economia mondiale. Dopo lo sforzo della ricostruzione postbellica, l'ideologia e la realtà dello sviluppo della produzione di beni per il consumo di massa, l'ampliamento della spesa sociale, lo spostamento delle guerre nelle periferie del mondo e la trasformazione della idea di guerra tra il blocco occidentale e il blocco orientale in guerra atomica - con il corrollario dell'irrilevanza della capacità di sacrificio della popolazione civile e combattente - hanno reso obsoleta la pedagogia del sacrificio che aveva da millenni, per tutte le formazioni economico-sociali basate sulla scarsità dei beni per i dominati, costituito il senso dei saperi da trasmettere di generazione in generazione.

Guardato in una prospettiva diversa da quella focalizzata sull'asse Europa-Stati Uniti, si potrebbe pensare che si tratta dell'effetto di esportazione del peso della vita come sacrificio dai paesi del centro del sistema capitalistico alla periferie chiamate, dalla cattiva coscienza dei dominanti, con il termine, traboccante di false speranze, di "paesi in via di sviluppo". Per essere ancora più espliciti : serviva alla espansione economica di tipo fordista, alla creazione di un largo consenso sociale contro la minaccia comunista e alla legittimazione di politiche di egemonia nei confronti del terzo mondo, un tipo umano di massa propenso a consumare il più possibile, convinto di vivere nel mondo del futuro progresso assicurato e che, quindi, aveva abolito la necessità di sacrificarsi e la necessità di insegnare il valore del sacrificio ai propri figli. E' la trasformazione che ha portato dall'ascetismo intramondano, come spirito del capitalismo dei secoli precedenti, al licitazionismo del capitalismo globale , in parte coincidente con gli aspetti culturali chiamati "postmodernismo".
Licitazionismo è un neologismo suggerito dal quinto canto dell'inferno, dove si descrivono le pene dei lussuriosi e Dante scrive, per definire il loro peccato "che la ragion sommettono al talento" (v. 39) e che la regina Semiramide "libito fe' licito in sua legge" (v. 56).
Persino la ribellione degli anni '60 e '70 del Novecento al capitalismo affluente dei paesi del centro ha, inconsciamente, seguito lo spirito dei tempi quando è insorta rivendicando che fosse "vietato vietare".
Il sacrificio proprio dell'ascetismo intramondano (che significa "slegato dalla prospettiva oltremondana della ricompensa nell'aldilà") è stato dunque

POSSIAMO ANCORA PARLARE DI **DESIDERIO** E **SACRIFICIO?**

abbandonato, come ideale e pratica obsoleti, dall'ideologia dominante, e dismesso come copertura falsificante dai suoi avversari. Al suo posto sono stati elevati nuovi altari, o meglio sarebbe dire palcoscenici, dedicati al principio di prestazione nei confronti della professione e dei ruoli, alla spettacolarizzazione in relazione ai consumi e al rapporto con gli altri, e all'egotismo, ossia al culto adorante dell'io. Questo insieme di aspetti chiamo quindi licitazionismo, una configurazione culturale che deifica il desiderio e lo fa diventare "legge".
Credo che questa sia la ragione del cambiamento anche del peso specifico delle diverse psicopatologie. In estrema sintesi: se il quadro sintomatico isterico può essere riguardato come espressione di una pulsionalità e di una aspirazione a relazioni escluse dalla legittimazione, e, all'opposto dello spettro delle psiconevrosi, il quadro clinico ossessivo può essere interpretato come sovrainvestimento difensivo della legge contro le spinte pulsionali e i modelli relazionali che la potrebbero minacciare, l'intero orizzonte si trasforma quando è il desiderio stesso a essere proclamato legge.
Le patologie legate al conflitto fra legge e desiderio diventano marginali, mentre diventa centrale la difficoltà di prendere e darsi limite e forma, quindi di potersi costituire come sé relativamente indipendente, soggetto e oggetto dell'interrelazione. Patologie del sé, disturbi di personalità, tipologie borderline, ma anche disturbi alimentari, depressioni e maniacalità stanno a registrare una accentuata vulnerabilità della capacità di costituirsi nella differenziazione, tanto in orizzontale, nei confronti degli altri, quanto in verticale, in rapporto alla idea e alla valutazione di sé.
Si può sospettare che la difficile e graduale distinzione e interrelazione fra bisogno, desiderio e legge sia oggi spazzata da una tempesta confusiva che tende a soddisfare il bisogno infiltrandolo di allusioni desideranti, proposte come modelli cui conformarsi, dunque come esponenti della legge. La legge, al contrario, abbandonata al desiderio, quando ricompare come limite ha perduto il senso di un ordine simbolico e si deve imporre come scontro con una "realtà" di sola forza, dunque spogliata di ogni autentica autorevolezza, incapace di legittimarsi al di là del suo "essere in vigore".
Il bisogno infatti può essere inteso come segnalazione di una mancanza di un oggetto, tanto del mondo sensibile esterno quanto dell'esperienza interiore.
Il bisogno è quindi determinato secondo un oggetto, il desiderio sente invece una mancanza che si definisce, come ossimoro, per l'evocazione indeterminata di rimandi suscitabili intorno e dentro uno qualsiasi dei suoi oggetti.
Potremmo allora dire che che la necessità della nostra civiltà, civiltà costruita dal centro dinamico dell'accumulazione economica, è la produzione, lo scambio e il consumo di merci finalizzati al profitto attraverso la produzione, lo scambio e il consumo della proteiforme e infinita riproposizione del desiderio.
Un desiderio viene prodotto perché soltanto producendo desiderio si può vendere, e consumare profittevolmente, l'immane oceano di merci sensibili e sovrasensibili che rendono possibile la nostra esistenza storica.
In questo passaggio si può intravvedere la teofania del

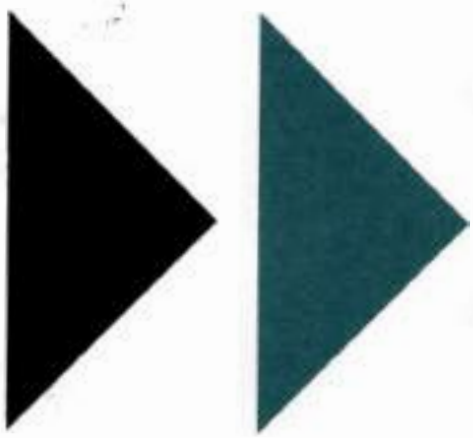
nostro dio, del dio reale, quello che presiede, volenti o nolenti, al nostro ultimate concern, a quello che ci concerne in ultima istanza, come chiamava Tillich l'orientamento al sacro proprio dell'umano: il dio che ci domina è infatti il dio denaro nelle sue trasformazioni in denaro che si accumula - definizione questa del capitale.
Il capitale è per essenza desiderante, poiché per essenza non ce ne è mai abbastanza, o, quando ce ne è troppo per continuare ad aumentare, cessa di essere capitale e si autodistrugge nelle crisi. Il capitale, tuttavia, non manca di niente per prendere il posto di dio, posto che senza dubbio nel nostro mondo gli compete. La sete inestinguibile che suscita è l'effetto della impossibilità della saturazione della sua dinamica tesa all'infinito, tesa a quella cattiva infinità che non ha nessun infinito entro il quale restare. Simile forse a quella tempesta che mai non resta e che sospinge i lussuriosi nella punizione infernale del canto dantesco. Un dio davvero diverso da quelli venerati in ogni cultura premoderna, o da quello che aveva accompagnato le precedenti fasi del capitalismo storico. La differenza fra il mondo divino e quello umano era segnata dalla limitazione, persino dalla rinuncia al desiderio, dal sacrificio - dalla consegna senza uso e consumo per sé - come passaggio alla dimensione di ciò che permane, di ciò che è centro, di ciò che è potenza, alla dimensione ierofanica, quella appunto del mostrarsi del sacro. Senza che il desiderio per ciò che muta e svanisce, per ciò che ruota attorno ad altro, per ciò che viene travolto, venga sacrificato, la dimensione del sacro rimane inavvicinabile. Il desiderio supremo, quello di raggiungere la dimensione siderale che rimane velata, e che ha ispirato il nome "desiderio", è la fine del desiderio, sia nel senso del suo toglimento nell'essere già compiuto e quindi nel non darsi affatto, sia nel senso dell'incominciare a togliersi nella pratica che simboleggia e anticipa la sua fine, nel sacrificio.
Ogni desiderio è in realtà improprio, non può contenere se stesso, se pensato nella sua essenza. La fedeltà alla potenza desiderante è la rinuncia a ogni desiderio. Che questa dialettica paradossale sia ben conosciuta anche nelle vie, come quelle induiste e buddhiste, che riconoscono nel consentire al desiderio la radice della sofferenza, è evidente nel fatto che anche la liberazione deve in qualche modo essere desiderata, e che finanche il non desiderare la liberazione per poterla raggiungere rappresenta, di nuovo in ossimoro, la forma perfettamente sublimata del desiderio.
In ogni caso, sia che per fedeltà al suo eccesso, come nelle vie abramiche (ebraico-cristiane-islamiche), ogni desiderio determinabile debba essere superato, sia che per riconoscimento della radice della sofferenza ogni desiderio debba essere abbandonato, il desiderare qualcosa per se stessa deve essere sacrificato. Contemplate da questo vertice le vie del desiderio e del non-desiderio si congiungono, e insieme segnano la loro lontananza dal senso, per quanto comune e buono possa essere, proprio della nostra civiltà. Al suo centro regna infatti il dio dell'accumulazione economica, e l'ego che si specchia in ogni sua identificazione-proiezione come sua appendice umana (sensorio della produzione,

POSSIAMO ANCORA PARLARE DI **DESIDERIO** E **SACRIFICIO?**

dello scambio e del consumo) ne è il necessario complemento.
La antica figura del santo, ma anche quella del saggio, è quasi sempre una figura ascetica, una figura dell'esercizio che prende la propria vita per campo della sua applicazione.
E nell'ascesi si demarca dalla soggezione alla vanità della vita irriflessa - e piegata alla stordente consuetudine del diniego, o della negazione, o della rimozione dell'inquietante sua essenza interrogante.
Proprio per questa sua sacrificale demarcazione, culture della scarsità tenevano in massima considerazione chi si esonerava, attraverso una vita dedicata alla spiritualità, a volte dagli obblighi della procreazione e della famiglia, a volte dal lavoro, ma in genere chi si esentava dal giustificarsi secondo un'immediata utilità sociale - tutte figure inutili secondo l'ottica dilagata progressivamente nella modernità. Potremmo anche pensare antropologicamente che nell'esonero da molti o da alcuni dei compiti comunemente richiesti per aver parte alla vita profana, queste culture venerassero lo iato fondatore di cultura, quella posizione cioè, specificamete umana, che sospende la risposta immediata alle pulsioni interne e agli stimoli esterni, per poi rifletterli e rielaborarli in azioni formate in modo almeno parzialmente sganciato dal dettato ambientale e fisiopsichico. Dove, si deve intendere, la riflessione non ha ancora a che fare con rappresentazioni mentali chiaramente distinguibili dalle tecniche (materiali e spirituali per usare una terminologia approssimativa e in più direzioni anacronistica) messe all'opera sulla natura e sulla propria corporeità.
La capacità umana di stare in questo iato - di esserci lungamente allevato, innanzitutto - è certo condizionata da particolarità filogenetiche fra loro interagenti, quali la statura eretta, la liberazione della mano alla manipolazione e alla strumentazione dell'ambiente, la corticalizzazione e la differenziazione cerebrale, l'elaborazione del linguaggio.
Queste condizioni insieme rendono possibile *immaginare altrimenti*, inventare le culture.
Venerando dunque la figura di chi si sottrae più degli altri all'impellenza del bisogno e dei desideri mondani, inconsapevolmente, le culture hanno venerato il loro atto di nascita, la differenza specifica dell'umano. Una condizione originaria della cultura che si ritrova esaltata nella sospensione degli influssi del mondo esterno e del mondo interno propria delle pratiche spirituali. Da questo punto di vista dunque, la via del perseguire la dinamica del desiderio fino alla sua assolutezza e la via della rinuncia al desiderio non solo si congiungono in una medesima dimensione mistica ma, qui e ora nella nostra storia, rappresentano le ragioni e il cuore tanto di una rinnovata protesta, silenziosa e veramente pacifica, nei confronti della tendenza inconsapevolmente suicidaria di una cultura che attenta alle sue stesse radici, quanto di una rinnovata fedeltà alla vita e alla sua dignità di conoscenza.

NOTA

[1] Su questi temi rimando al secondo capitolo del mio *L'animale visionario*, Il Saggiatore, Milano, 1999, ma anche M. Revelli, *Oltre il Novecento*, Einaudi, Torino, 2001



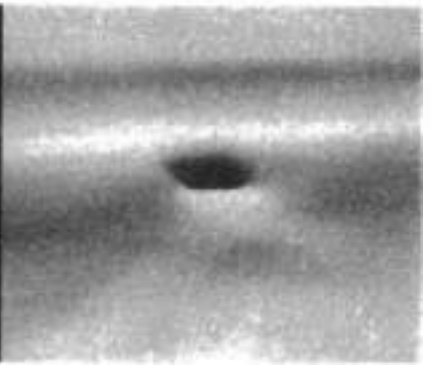
■ LA VIA DEL **DIALOGO** ■

LÀ DOVE NASCE LA POESIA

MEDITAZIONE e POESIA del Nord Pacifico

INTERVISTA A GARY SNYDER

di Nicola Licciardello



La Maison de la Culture du Japon è vicina alla Tour Eiffel, e pure l' Hotel Mercure, dove Gary Snyder scende subito a incontrarci. S'avvera nel terzo millennio un incontro (non più) atteso da una vita: l'unica voce di saggezza del '68, il Beat ecologico, convoca ora in Francia una ventina di amici e traduttori. Nell'88 (quando ritrovai Allen Ginsberg) lui non era a casa, nella foresta in Sierra Nevada c'erano le figlie, dormii qualche ora nello Zendô, mi svegliò lo sguardo luminoso di un daino. Dieci anni dopo mi ringraziò per le traduzioni, ora conoscerò la voce.

Eccolo, basso e sorridente, falcate da montanaro, "non fa abbastanza freddo (zero gradi) per il berretto". Un té nella saletta del Mercure: Katsunori Yamazato lo ha tradotto all'Università di Okinawa (ha il viso rotondo degli abitanti di Iriomote, l'ultima isoletta, più vicina a Taiwan che al Giappone); Vassilis Stavropoulos gioca a rugby e insegna ad Atene; arriva una laureanda da Varsavia, dopo 24 ore di pullman. Gary è a suo

La presenza a Parigi nel dicembre scorso di uno dei grandi poeti americani della Beat Generation **ha dato origine a un dialogo a più voci di poeti. Dopo la lettura di poesie dal libro** Mountains & Rivers Without End **inframezzate da uno spettacolo di Teatro Noh alla Maison de la Culture du Japon,** Gary Snyder **ci ha fatto ritornare "***là dove nasce la poesia, dove nasce il respiro, dove nasce il linguaggio***".**

perfetto agio, nessuna fretta, nel viso roccioso gli occhi sono appena due fessure – vivissime, con uno sguardo interno e la coda attenta a ogni cosa che si muove fuori. Come si traduce il bioregionalismo in Europa – dove tutto è Storia ? Conoscendo le piante native dei luoghi. La "traduzione è un problema metafisico", ma conversiamo per ore.

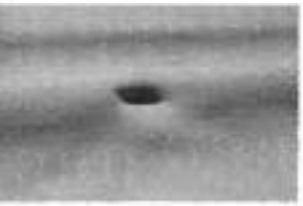
Un ascensore di cristallo per il teatro gremito, al terzo piano sotterraneo. In piedi, cravatta con dei piccoli delfini, Gary legge la lunga storia del suo poema 'cinese' *Mountains & Rivers Without End*, poi una sua sequenza: soffice, monosillabico – sono colpi di pennello, ideogrammi librati in aria, soffi leggeri e decontaminanti, risananti – non perché energici, ma perché svuotanti – eliminano, asciugano, cauterizzano. Ritma l'analogia di livello in livello, intona un mantra, ritorna al secco narrativo: nella distensione sonora degli strumentisti Noh, danza la parola, sempre unica, rarefatta, distillata alchimia d'un ciclo. Rivelazione d'uno stile del vuoto.

Nessun attaccamento – non avevo mai sentito nessuno parlare così tran-

quillamente di cancro: verrà con la moglie in Italia, per fargliela vedere 'prima'. Sembra aver rinunciato a essere qualcosa di speciale – un saggio, un profeta, uno brillante a tavola – eppure parla senza interruzione, gentilmente dosando le risposte alle stesse domande. Dice di non sapere cosa succederà nel mondo: è fuori dalla storia, ma presente nel flusso della vita?

Al simposio dell'indomani sera, col giovane traduttore Olivier Delbard (*Montagnes et riviers sans fin*, Éd. du Rocher), Eric Rommeluère (vicepresidente dell'Università buddhista europea), e Augustin Berque – fine interprete del paradosso di Bashô: "Fuori dal selvatico, torna alla natura !" – Snyder indossa una cravatta rossa con vari teschietti (l'evoluzione dell'uomo), e nell'intervista ci rivela i suoi (non) segreti per risalire alla sorgente profonda, "là dove nasce la poesia, dove nasce il respiro, dove nasce il linguaggio". In quel luogo, come lui – che si proclama non-europeo – occorre aver abitato a lungo, coltivando il silenzio e il canto – prima di tornare a far comunità con la Narrazione della natura. Ma non c'è salvezza per l'italiano di Dante: l'uomo non è l'eternità – foss'anche artista o sciamano – può deviare solo di poco la natura, la Porta della Femmina Oscura o lo spirito della Valle, come dice il Tao. Perché non farsela amica per il breve tempo concesso ? Così Snyder brinda al "nuovo spirito della montagna", da lui esportato in Francia, "Luogo di Mezzo" fra Estremo Oriente ed estremo occidente (nordovest California).

Noi torniamo alla collina di Montmatre – sulla cui "vigna" svetta ancora l'antico Moulin de la Galette.



S: Nicola, qual è la tua direzione ?

■ *N: Cosa faccio nella vita ?*

S: No, voglio dire quest'intervista

■ *N: L'intervista è sulla poesia. Il leggere poesia:*

S: Ok

■ *N: Allora, una prima domanda fondamentale nasce dalla lettura che hai fatto ieri sera, che mi sembra così raffinata, la tua voce così intonata ai musicisti del Noh, cioè un sistema di cultura tradizionale giapponese. Ma la prima domanda è ovviamente il rapporto di tutto questo con la Beat Generation: come senti, dopo 50 anni, questo leggere poesia: è diverso dal leggere poesia degli anni '50 ? o che cosa riconosci in comune con le letture della Beat generation ?*

S: Il mio modo di leggere poesia, fin dall'inizio, era molto diverso da quello di Allen, da quello di Micheal McClure etc, ognuno aveva il suo modo, non c'è un vero stile Beat Generation, eccetto forse quello di Allen, dal quale certo io sono diverso. Ma venendo al presente: mi piace pensare che come leggere meglio poesie l'ho imparato dal leggere la mia poesia ad alta voce [SORRIDE] ... sono più rilassato, mi concedo tempo, ho imparato meglio a calibrare i tempi, anche la mia poesia è cambiata, anche se ho

mantenuto il tipo di linguaggio con cui lavoro. Allen mi chiamava "laconico", io lavoro sulla compressione, e tendo a restare sul lessico anglosassone fino a un certo punto, in prosodia m'interessa l'accento e non la sillaba, sento le parole diverse dall' inglese in termini di accenti, e l'ictus di un ritmo è accentuativo. Ho fatto esperimenti con vari musicisti in questi anni.

■ *N: Quale credi sia la differenza fra il modo di leggere di Allen e il tuo ?*

S: La poesia innanzitutto. La poesia di Allen è un verso lungo, il lessico più latino-francese del mio, mentre io sto più sul lato anglosassone dell'inglese, Quello di Allen è un linguaggio più lussuoso, e più drammatico. Ma sono stato influenzato anche dalla poesia sanscrita e dalla letteratura nativa americana. E da giovane cantavo ad alta voce ballate inglesi e scozzesi: ho molto imparato dalle ballate tradizionali delle Isole Britanniche.

■ *N: Un bel retroterra di tradizioni. La seconda domanda è più specifica: il rapporto con le vie di meditazione orientali. Ho sentito una forte connessione con le tecniche di meditazione sul respiro, non solo zen, ma indiane, o tibetane Mahayana, e il tuo modo di alternare il canto mantrico con i versi del narrativo americano ...*

S: Sì, ne sono ben consapevole ... passando in mezzo fra diverse voci ...

■ *N: Ma ciò che mi pare molto importante per te è la lezione zen, la via della parola zen, del suono zen, così com'è nei musicisti: quel suono secco con cui pronunci suoni singoli, il modo di espirare, una specie di meditazione ...*

S: Mi stai facendo una lezione !

■ *N: non volevo. Forse è un'interpretazione, ma mi pare una sorta di compassione con cui ti rivolgi alla gente ...*

S: Sì, è un stile di esecuzione, ecco cos'è. Per essere più precisi, è uno stile di esecuzione che viene da una profonda consapevolezza del respiro, e in qualche modo ho imparato molto del mio stile dal Dramma Orientale. Ma ho preso idee dovunque ho potuto. Anche dai musicisti Noh.

■ *N: Allora una domanda più sottile: durante le letture di poesia, il tuo stato di coscienza è diverso dall' ordinario?*

S: E' un po' diverso. Prima della lettura vado a fare da solo un po' di canto tradizionale dei Sutra, quello che imparai nel mio tempio zen in Giappone. O canto qualche mantra stile tibetano. Faccio meditazione per un po', e torno con la mente là dove nasce la poesia, dove nasce il respiro, dove nasce il linguaggio. Ogni tanto quasi mi faccio paura: diventa così reale.

[Snyder fa un rumore secco, CIOK]

S: Questo non è zen, questo viene da un'antica musica sciamanica giapponese, una performance sciamanica in viaggio sul greto del fiume, un'antica usanza ...

■ *N: Non ha rapporto con lo zen ?*

Nicola Licciardello

Ha partecipato all'esperienza beat, e dei soggiorni in Oriente mantiene alcune pratiche di meditazione. Ha collaborato a riviste internazionali (fra cui *Paramita*) con saggi, traduzioni e interviste. E' editorialista de *Il Mattino* di Padova, dove ha insegnato lettere e promosso letture di poesia per la pace. Rielaborando tecniche della tradizione vocale, dalle sue letture e poesie ha pubblicato *Il ballo immune* e il cd *Grazie alla Terra*.

S: Non un rapporto spirituale. Un rapporto drammaturgico e rituale, però. Zeami, il grande artista Noh, veniva da una famiglia di attori, studiò cos'erano le diverse trame e creò una sintesi che contiene anche dello zen (ma anche Shinto, e Buddhismo esoterico). Praticava zen lui stesso, ma nelle sue piéce non metteva in risalto le intuizioni zen. Lo stile del canto Noh ha effettivamente rapporto col Buddhismo, cioè il canto dei Sutra, l'antico canto indiano dei Sutra. Hai ragione nel suggerire che tutte le tecniche buddhiste di meditazione sul respiro sono fondamentalmente le stesse (zen, tibetane Theravada) – sono un po' diverse dagl'intenzionali esercizi yoga. Tutte le tradizioni buddhiste dell' Oriente (India, Cina, Giappone) hanno sostanzialmente le stesse tecniche di meditazione. Noi facciamo meditazione sul respiro e poi cantiamo Sutra, come pratica quotidiana, io ho seguitato a farlo quasi ogni giorno da quand'ero sui vent'anni. S'impara a star seduti, poi a cantare, è un esercizio sul respiro e anche sulla voce, una formazione completa, anche sul Noh. Dunque, certo, io devo molto a tutto questo.

■ ***N:*** *Allora: la poesia viene dopo la meditazione, o potresti dire che la poesia in sé è una forma di meditazione, intesa a purificare?*

S: Forse sì. Al mio primo maestro zen, Miura Roshi, quando cominciai a studiare con lui a ventisei anni chiesi: "va bene scrivere poesie ?" (non sapeva che lo facevo), e lui mi rispose: "Sì, se la poesia viene dal tuo vero sé" – ebbi da lavorare su questo – è una bella sfida per uno scrittore.

■ ***N:*** *Bene, un'altra domanda, che può interessare in Italia, è se nel tuo bagaglio culturale vi sono autori italiani, dei classici come Dante.*

S: Ad esser sincero, ho letto Dante molto tempo fa

■ ***N:*** *Ovviamente in inglese*

S: Petrarca – cominciai a leggere Petrarca, perché avevo letto che era uno scalatore... si rivelò essere una minima parte della sua vita. Fu un amante della poesia. Ma devo confessare che sono abbastanza ignorante di poesia italiana.

■ ***N:*** *Allora, la domanda potrebbe essere (una domanda per me molto 'emotiva' in qualche modo): il tuo stretto rapporto col linguaggio e la meditazione orientali e col linguaggio americano è molto chiaro. Ma cosa pensi ... quello che io ora temo fortemente è che la sola lingua diventi il "multiculturale" basato sull' inglese americano. La mia lingua originaria, l'italiano, il linguaggio di Dante, credo sia perso ...*

S: Ah, mi spiace sentirlo

■ ***N:*** *Non perso per me, ma per ... anche per te ! Dicevi infatti che hai letto Dante molto tempo fa in inglese, dunque: quel suono, quel ritmo, la potenza delle parole che hanno formato la nostra cultura, non significa nulla per te. E se non significa nulla per te, che sei un poeta e un saggio ...*

S: Niente attaccamenti ! [RIDIAMO].

■ *N: Ok, va bene così ... tu sei distaccato dall'inizio, ma io devo distaccarmi dallo scrivere in italiano, devo scrivere in inglese ...*

S: Hai lo stesso problema dei Navajo, degli Ainu, dei Finlandesi o dei Cechi, voglio dire, si tratta di lingue minoritarie, devi accettare che tutti stiamo dentro una lingua, e capire che se vuoi far partecipare il più vasto mondo alla tua letteratura, devi tradurre, le cose stanno così – anche il giapponese si traduce in francese, così va il mondo, accontentati di non essere un Navajo, loro hanno solo poche migliaia di lettori

■ *N: io sessanta milioni*

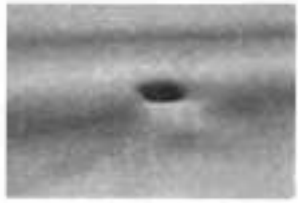
Vassilis [1]: Stanno peggio i Greci, in quindici milioni

S: dunque non è così male [RIDIAMO]

■ *N: Beh, veramente pensavo che anche i parlanti inglese potessero imparare l'italiano, ma questa è un'altra cosa*

S: Devi capire che è molto difficile

N: Perché così difficile ? L'italiano è una importante lingua europea ...



S: In America, se impariamo una seconda lingua, impariamo lo spagnolo, perché ci sono tantissimi milioni parlanti spagnolo ...

■ *N: Certo, ma questo è l' uso funzionale della lingua. Io sto parlando della poesia; se tu imparassi lo spagnolo potresti apprezzare in originale Cervantes, Lorca ...*

S: Anche le lingue arabe ... ma non è realistico, se vivessi 200 anni imparerei anche l'italiano ...

■ *N: Ok, certo si fa una scelta, ma non diamo per scontato che siccome il principale linguaggio di comunicazione nel mondo di oggi è l'inglese, tutto il resto è finito. Del resto, forse fra mille anni la lingua dominante sarà il cinese o l'indiano.*

S: Sei troppo preso dagli esseri umani come a ciò che rimane. Non essere così umano !

■ *N: So essere selvatico e naturale, ma se scrivo poesia devo usare parole umane.*

S: Sii uno scultore ! Se non ti piacciono le lingue, dato che tutte scompaiono – al massimo tutte le letterature durano 500 anni – il linguaggio della scultura ne dura mille

■ *N: E' vero: ho spesso pensato che la sola lingua che dura è quella scolpita nella roccia.*

S: Anche la terracotta, la ceramica dura tantissimo

■ *N: Ma tu scrivi [TUTTI RIDONO] voglio dire, per la gioia di questa notte, o domani. Certo, son d'accordo.*

S: Non pensare che siamo artisti perché vogliamo l'eternità.

■ *N: Non l'eternità, ma una 'biodiversità linguistica' da trasmettere a chi viene dopo.*

S: Ciò che dura più a lungo sono le comunità, la cultura, così la tua terracotta è un contributo alla cultura e verrà dimenticato. I Mesopotamici furono capaci di scrivere su tavolette d'argilla, che durano a lungo – non

[1] Un uomo fine. Si chiama Vassilis Stavropoulos (stavropoulos@mailcity.com)

su dischi da computer.

Vassilis: Viene in mente la storia di Erodoto nel Fedro di Platone. Mentre scriveva in Egitto, presentò al faraone l'invenzione della scrittura, ma il faraone rispose che era stata trovata non la cura per la memoria, ma il modo di dimenticare. La gente non si fida più della sua memoria, ma delle lettere del libro.

S: La scrittura fu la fine della memoria. Un linguista contemporaneo, Walter J. Ong, nel suo *Literacy and Orality*, sottolinea come possano darsi ricche culture senza scrittura, con la sola trasmissione orale e narratori di talento.

■ ***N:*** *Il problema non è la scrittura: la poesia stessa è, o sarebbe, prima di tutto orale*

S: Orale come la musica. Ma quello che il Fedro anticipava era che si sarebbe creata questa sfiducia della gente nella loro stessa lingua e cultura, e il loro attaccamento ai libri, e così la religione del Libro, un'intera cultura che legge, interpreta, reinterpreta il Libro, le religioni cristiane e le altre monoteiste sono fondate su libri – anche il Buddhismo e l'Induismo hanno libri, però dicono che la Verità non è nel Libro, la Verità la devi scoprire da te stesso.

■ ***N:*** *Conosci la storia della cultura Dogon ? Un antropologo francese, Marcel Griaule negli anni '40 e '50 raccolse (nel libro Dio d'Acque) quanto gli narrava il vecchio cieco Ogotemmêli, sulle varie generazioni della Parola, che fonda la comunità, e preserva così esattamente l'equilibrio fra umani e non umani ... Concludiamo bene allora con un'ultima domanda: hai mai incontrato un vero Narratore sciamano?*

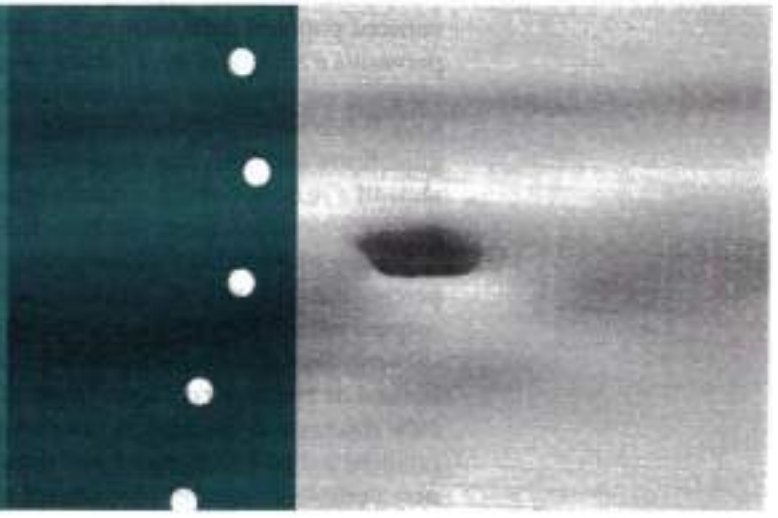
S: Credo di sì. Ho visto la cantastorie siculo-americana Gioia Timpanelli raccontare la storia del Cavaliere Verde (dal ciclo arturiano) con tale magia che credo fosse in transe sciamanica. Una vecchia donna delle montagne di Nagano, in Giappone, raccontò una storia, e in parte la cantò in un dialetto della montagna, che mi fece rizzare i capelli in testa. Il cantastorie Salish di Puget Sound, Johnny Moses, che è appena sui trent'anni, anche lui lo fa. Venne giù in California a raccontare storie. Ve ne sono altri capaci. I poeti contemporanei potrebbero imparare molto dai cantastorie dedicati.

(a cura di Gary Snyder e Nicola Licciardello, Gennaio 2003)

LA VERA (nessuna) NATURA DELLO SPIRITO DELLA MONTAGNA

di Gary Snyder

I miti, tramite tra la natura e l'uomo sociale, rivivono nella voce dei poeti di ogni tempo. Un antico mito giapponese rivive con la voce di un poeta americano nella montagne della Sierra: una storia per la quale il paesaggio nordamericano è pronto, che la gente lo sia o no.



E' adatto al tema di oggi che io sia giunto fin qui dall'estremo confine dell'Ovest, e che il Prof. Yamazato, i nostri amici musicisti Noh e altri fautori di questo programma siano arrivati dall'Estremo Oriente. Le montagne costiere della California guardano a quelle novemila miglia di oceano verso l'Asia orientale come a chiudere un cerchio. Questo mette la Francia al centro, "Il Regno di Mezzo" di questo dialogo, e anche il perno e l'ancora della civiltà occidentale per almeno gli ultimi quattro secoli. Il tema di oggi inizia però da un luogo più antico della stessa civiltà o "cultura".

Dovunque siano montagne, vi sono fiumi. Dovunque siano montagne e fiumi, vi sono spiriti. Anche il Buddhismo, con il suo astringente scetti-

Simposio "CIVILTÀ OCCIDENTALE, BUDDHISMO E ZEN", *Maison de la Culture du Japon, Parigi novembre 2002*

cismo sulle potenze divine, deve trattare con gli spiriti della natura dei tempi antichi. Poeti e Narratori sono intervenuti nel corso del tempo a mediare fra dei, natura, religione e società. Di questo voglio trattare oggi.

Si può ben capire come ognuno di noi vive in un mondo costruito a molti scopi da inconsapevoli narrazioni sociali, così profondamente impresse nella nostra psiche che raramente le riconosciamo, e ancor meno dubitiamo della loro verità. Al punto che si conformano precisamente a "ciò che è": se fossero troppo lontane, le nostre storie ci ucciderebbero. Alcune lo fanno.

OGNI CIVILTÀ HA LA SUA STORIA, NORMALMENTE SCRITTA DAI VINCITORI. OGNI NAZIONE HA UNA STORIA CHE NARRA A SE STESSA.

Ogni civiltà ha la sua storia, normalmente scritta dai vincitori. Ogni nazione ha una storia che narra a se stessa. Molto della visione del mondo delle contemporanee società sviluppate si basa sulle traballanti versioni popolari della scienza del XIX e XX secolo. Forse la fede più pervasiva e acriticamente accettata del mondo sviluppato è la credenza nel progresso materiale perpetuo, combinata con una sorta di utopismo tecnologico acritico. L'ideologia della globalizzazione ora trova modo di giustificare la distruzione degli ambienti naturali, l'espulsione dei loro abitanti e residue culture; e quindi attacca i movimenti del lavoro indipendente ovunque questi cerchino di organizzarsi.

Platone dichiarò che avrebbe tenuto i poeti fuori dalla sua Repubblica perché "mentono troppo". Eppure il suo stesso testo, *La Repubblica*, è una corposa narrazione mitica, una visione totalitaria che nessuno ha preso sul serio fino al ventesimo secolo. Le idee sono disastrose, vengano da Hitler o da Stalin. Al contrario, i poeti stanno coi semplici vecchi miti, che sono chiaramente storie, e non pretendono (normalmente) di formulare politiche pubbliche. Le menzogne dei poeti sono facili da riconoscere, e non pericolose, perché promettono così poco. La Grande Bugia di Platone è sinistra perché promette il controllo e il potere ai governi.

Storie e poesie sono sane perché senza dubbio appartengono all'elusivo ed egualitario reame dell'immaginazione. Questa non è poca cosa, perché l'immaginazione è parte della vita e del vero sé. I governi di una nazione non possono prescrivere i sentimenti più profondi della gente, possono solo sperare di dirigerli. In questo essi contendono coi poeti e i narratori, ecco perché John Keats ha detto che i poeti sono i misconosciuti legislatori del mondo. In verità i poeti in qualche modo sono "legislatori", ed è meglio e più sicuro che restino misconosciuti. I poeti (cioè tutti gli artisti) aiutano a dar voce alle forme vernacolari, a stili e valori su cui una società si fonda nella sua vera natura.

Uno stile profondamente colto non è mai "ideale", ma merita rispet-

to e fiducia, perché viene attraverso l'immaginazione e il cuore. Così la poesia e l'arte risiedono vicine alla "natura". Meglio, esse sono vicine al selvatico, cioè all'auto-informante, autorganizzante natura, la natura della realtà effettiva. L'immaginazione è il lato selvatico della coscienza – libera e imprevedibile, eppure formante. Il selvatico è anche il flusso di nascita e morte, pericoloso ma a suo modo ordinato. Le società tradizionali hanno storie e miti che aiutano a connetterle con il mondo naturale e le loro stesse storie culturali. Talvolta le storie hanno una misura poetica, e possono essere intonate o cantate. In tempi pre-letterari, queste narrazioni cantate erano fondamentali per l'identità di una società. In tempi più recenti, canzoni di poeti colti mantengono il legame con le basi delle vecchie storie. I poeti francesi e inglesi dei secoli XVII e XVIII scrissero poemi che si rifacevano ai simboli e alle storie della mitologia greca. Questo non è banale: i miti greci hanno aiutato a tener vivo il lato selvatico della cultura europea; fossero morti, avrebbero lasciato un'Europa occidentale più sola, con meno amore, meno selvaticità, con un'arte meno gioiosa.

Le *Metamorfosi* di Publio Ovidio Nasone hanno salvato il mito greco all'ispirazione della cultura occidentale. Franz Boas, emigrante ebreo in Nordamerica divenne capo del dipartimento di antropologia alla Columbia University. Insieme ai suoi eminenti studenti, lavorando con brillanti poeti del mito nativo-americano come Charles Cultee il Chinook e Skaay l'Haida, iniziò a salvare la letteratura orale nativa americana in pericolo. Grazie in parte a loro, le storie indiane americane hanno enormemente arricchito il cuore e la mente dei contemporanei Nordamericani.

Il vecchio uomo-coyote, il gabbamondo di tante storie (svelto, furbo, lascivo, e con un buon bagaglio di conoscenza; un ribelle, un sopravvissuto) è divenuto dalla cultura nativa americana familiare a tanti lettori contemporanei. L'uomo-coyote rompe qualsiasi dicotomico senso di Bene e Male (gli occidentali sempre corrono il pericolo di cadere in semplicistici dualismi) e ci ricorda che saggezza e stupidità si mischiano come il *ghee* nel latte (un'antica metafora buddhista per il non-dualismo).

Gary Snyder, nato nel 1930 a S. Francisco, ha partecipato al S.Francisco Beat Mouvement **negli anni 50. Nel 1956 andò in Giappone dove restò per dodici anni a studiare lo zen rinzai, tradurre testi e viaggiare per conoscere l'Asia. Tornato negli USA, oggi vive in California dove insegna letteratura e pensiero selvaggio. Ha pubblicato sedici libri di poesie e prose e ha vinto nel 1975 il** premio Pulitzer **per la poesia. E' un famoso scalatore di montagne e a lui si è inspirato Jack Kerouac per** On the road.

I contemporanei poeti nordamericani stanno ancora lottando con i racconti del Coyote – la loro energia trasgressiva li rende molto rischiosi e dolorosamente simpatici. Non è facile recepire il loro fiero messaggio spirituale. Il tema del gabbamondo (spesso in forma più leggera) si trova dappertutto. Abbastanza curiosamente, la tradizione Zen parla del Buddha stesso, il grande maestro illuminato, come di un "ingannatore" – "Vecchio volto d'oro, che ci ha preso in intricanti tralci".

(Non tutti i Coyote-ingannatori sono maschi. La scrittrice americana Ursula LeGuin ha creato una magica Coyote ingannatrice femmina nella sua storia "Buffalo Girls Ain't You Coming out Tonight". Normalmente però è un maschio, perché parte del gioco è la sua fallica improprietà senza confini. Nell'Asia orientale, la Volpe è un'ingannatrice, e molte storie raccontano del suo malestro nel sedurre e poi abbandonare giovani presuntuosi).

❖ ❖ ❖

Anche se il Giappone è un regime patriarcale, ha un imperatore il cui primo obbligo spirituale è per la sua grande antenata Dea del Sole, Amaterasu. Una volta l'anno, si dice, lui ha un pasto rituale solitario con lei in una remota stanza del Grande Santuario di Ise. Il sole nella mitologia giapponese è femminile. I primi riferimenti cinesi al Giappone – prima che il Giappone sviluppasse una sua scrittura – lo descrivono come una terra di tribù guidate dalla "Regina Pimiko". Le antiche fonti cinesi descrivono questi abitanti delle isole come amanti della musica, della danza e dei convivi, e le loro guide religiose erano delle sciamane. La dea del sole, in un primo mito di fondazione, è attratta a venir fuori dal suo ritiro in una caverna, e mettere il mondo nelle tenebre, dalla danza rivelatrice di una scalmanata dea chiamata Ameno-Uzume e dalla rumorosa risata della sovrastante folla di deità sulla ghiaia sparsa dei fiumi. Il Giappone è pieno di figure del folklore femminile. Vi sono magiche fanciulle che sono anche uccelli ipersensitivi, dolci vecchie che si rivelano cannibali, spose che divorano, streghe della montagna che ammirano danzatori umani, e molte altre.

Un soggetto di molti racconti antichi è noto come "Yamamba" o "La Vecchia delle Montagne". Non è veramente una vecchia donna, ma un'orca o demonessa che ha vissuto per migliaia d'anni. La sua storia passò nell'aristocratica cultura buddhista/samurai del XV secolo, quando divenne protagonista del dramma *Noh Yamamba*, attribuito spesso a Zeami. Nel dramma, una giovane che è divenuta una celebrità nella capitale, per la sua danza chiamata "Yamamba", va in pellegrinaggio al tempio dove è sepolta sua madre. La strada la porta su un alto passo di

montagna, dove lei e la sua guida scompaiono alla vista. Lei è accolta in una vicina capanna da una vecchia, che sembra sapere di lei e che le chiede di vedere la sua danza "Yamamba". Quando finalmente la danza ha luogo, è difficile dire chi veramente danza. La vera Yamamba non è tanto irritata dal fatto che un' intrattenitrice umana si sia appropriata di lei quanto curiosa di veder cosa farà la danzatrice. La giovane è in preda al terrore. Ma quando viene il momento, è la vecchia che danza; la giovane si fonde con lei, c'è alla fine una sola danzatrice sulla scena.

"LA NATURA GIOISCE DELLA CULTURA CHE IMITA LA NATURA, E ALLORA IMITA LA CULTURA"

Gli autori del dramma Noh hanno visto la demonessa come la Natura stessa, la "natura samsarica", e la presentano come agitata da chi lei stessa è, con i suoi insensati cicli d'innumerevoli stagioni e l'infinito torrente di nascita e morte – traverso cui sempre mantiene il passo. Il dramma la rende un potente simbolo insieme d'Illuminazione e d'Ignoranza. Essa trascende il suo proprio dubbio esistenziale nell'affermare l'ineluttabile colore d'ogni istante, anche mentre percorre i giri del tempo geologico durante i quali trova i modi di assistere segretamente gli esseri senzienti – si rivela così una specie di Bodhisattva; un'orca con un grado di auto-realizzazione che la impegna al vivente finché tutti gli esseri possano insieme giungere all'Illuminazione. La stessa danza finale – di nuovo un cammino attraverso – è riportato come *utsurimai*, "danza riflessa". La cultura umana (la giovane danzatrice) è divenuta famosa in città per danzare come la Vecchia, che significa la Natura Selvatica. Alla giovane entrata nella "natura selvatica", proprio la Vecchia delle Montagne chiede d'intrattenerla con l'esecuzione della vera danza di "natura", e quando lei lo fa, le due divengono l'una il riflesso dell'altra. L'esito finale è che Yamamba si fonde in una stessa persona, imitando così *lei*, la danzatrice umana. "La Natura gioisce della cultura che imita la natura, e allora imita la cultura".

Dôgen ha esplorato le implicazioni di questa mossa per la pratica Zen con grande sottigliezza nei suoi saggi *Gabyo* ("Torta di riso dipinta") e *Sansuikyo* ("Sutra delle Montagne e delle Acque").

Nelle versioni folkloriche delle azioni di Yamamba, la vecchia orca non è così benigna. In una storia, a un viaggiatore perdutosi che lei ospita la notte nella capanna raccomanda: "Qualsiasi cosa fai, non guardare in quella stanza !" – e va a raccogliere legna. Lui non si trattiene dall'aprire la porta, e vede una stanza piena di corpi parzialmente mangiati. L'ospitale vecchia è una cannibale. Capisce immediatamente che lui ha visto, e gli rivela il suo carattere di orca sguainando bianche zanne e una lunga lingua rossa, e dice: "Tu mi hai fatto questo ! Voi

umani mi avete fatto questo !" – come la Natura stessa infatti potrebbe dire a tutti noi, che con l'avidità e l'immondizia l'abbiamo spinta sul punto di rottura. La commedia Kabuki *Kurozuka* lo racconta in uno stile agghiacciante.

Gli insegnamenti buddhisti permisero ai poeti del Giappone di prendere dalla tradizione folklorica questa figura di strega, orca, demonessa, e di trasformarla in una raffigurazione della condizione umana in senso lato. Noi tutti siamo esseri impermanenti in costante cambiamento, pregni d'un senso di dovere e di un senso di bellezza – e Yamamba ci dà l'indicazione di un modo d'essere insieme in pace e al servizio. Potremmo vedere la nostra stessa civiltà urbana rappresentata da quella affascinante e popolare giovane danzatrice – confrontarsi con il suo antico spaventevole esser selvaggio dei boschi oscuri.

"LA VERA NATURA È *NESSUNA* NATURA, BEN OLTRE LA MERA DOTTRINA"

Merita notare che nella cultura europea l'archetipo della vecchia delle montagne (o buie foreste) è vista come una strega diabolica, senza qualità redentrici. Il dramma *Yamamba* presenta una verità nota a tutto il Buddhismo: che l'Illuminazione o Auto-realizzazione può giungere in qualche modo a esseri di varia sorta nel vasto reame spirituale-biologico in cui abitiamo. Angeli e Dei possono apparire angelici, ma di fatto potrebbero ancora avere rabbie o ego irrisolti. Similmente caratteri demonici o apparentemente diabolici possono davvero aver superato la loro aspra natura, e pur sembrando spaventosi, essere dolci e generosi, dedicati ad aiutare altri. (Dôgen descrive questo con "Anche se tutti gli esseri sono liberati e non legati ad alcunché, ciascuno si attiene alla sua propria espressione fenomenica").

Lo stesso Géova, per i filosofi buddhisti Mahayana del Nord India, è una splendida e potente deità venerata da gente dell'India occidentale, sfortunatamente delusa che lui abbia creato il mondo. "Ha bisogno di fare un altro po' di meditazione" dicono. Yamamba è un'orca che ha realizzato la sua vera natura ed è divenuta un Bodhisattva, ma i suoi denti sono ancora uncinati, i lunghi capelli bianchi ancora ispidi, il corpo curvo, lunghe le unghie.

I miei anni vissuti in Giappone, e le molte passeggiate sulle colline e le montagne del Kansai e le Alpi giapponesi, mi hanno fatto osare di portare in Nordamerica la storia de "La Vecchia delle Montagne". Nella poesia "Lo Spirito della Montagna" ho tracciato quelle prime intuizioni che mi vennero camminando fra le cime selvagge e i picchi delle catene nordamericane – le Cascades e la Sierra. Ma al di là di questo, ebbi l'impressione che "Yamamba" è una storia per la quale il paesaggio nordamericano è pronto, che la gente lo sia o no. La mia versione è abba-

stanza diversa dalla sua fonte estremorientale, e mi è stata in parte dettata virtualmente mentre sedevo sotto il ginepro nella zona *krumholz* delle Montagne Bianche della California orientale.

(Molti di noi chiamano il Nordamerica "Isola della Tartaruga". Le antiche storie dei nativi americani ci dicono che questo è il suo vero nome. Spero di aiutare a rivitalizzare l'uso di questo nome, perché sembra più appropriato. La futura civiltà del Nordamerica dovrà essere in armonia con il continente stesso, per avere il diritto a sopravvivere. "L'Isola della Tartaruga" è una storia. Ed è anche una seria politica culturale, e potrà aiutare a modellare il futuro. E' per il bene del futuro.)

Proprio come Zeami (o chiunque fosse) si appropriò di quel po' di arcaico e archetipale di una tradizione dell'antico Giappone, portandovi dentro l'intuizione buddhista Mahayana e trasformandola in una pièce di arte colta – così io con "un po' d'audacia" l'ho portata nell'emisfero occidentale. Le ho dato una forma nuova, che in parte echeggia la tradizione nativo-americana degli spiriti selvaggi e le scoperte dei geologi.

In questa nuova forma, l'Orca può parlare anche al lato occidentale dell'Eurasia. Voglio credere che portare lo Spirito della Montagna dall'Isola della Tartaruga e riconnetterla qui in Francia, il Luogo di Mezzo, con il Buddhismo Zen e le sue arti, sia un Buon Karma, come diremmo in California. Così sogno che le catene di montagne d'Europa (il continente da cui partirono i miei antenati), e le sue "vecchie donne montagne" che stanno ancora là, porgano orecchio a questo momento, e se ne rallegrino.

Mi scuso con tutti quelli che posso aver offeso, specialmente critici letterari, e maestri di dramma Noh. E' per me un momento toccante condividere queste storie e le mie poesie qui a Parigi, con amici e colleghi presenti dal Giappone e dall'America.

Tornando al termine "vera natura" – come ciò che è il fondamento di sé, vita, spirito, e arte – rimaniamo nell'enigma "che cos' *è* vera natura?" di Hakuin – come dell'intera tradizione buddhista – che ha detto: "la vera natura è *nessuna natura*, ben oltre la mera dottrina". Dice Dôgen in una nota del *Sutra delle Montagne e delle Acque*: "Il potere del governo non raggiunge le montagne".

(traduzione di Nicola Licciardello)

ALLA RICERCA della LIBERTÀ

di Maria Angela Falà

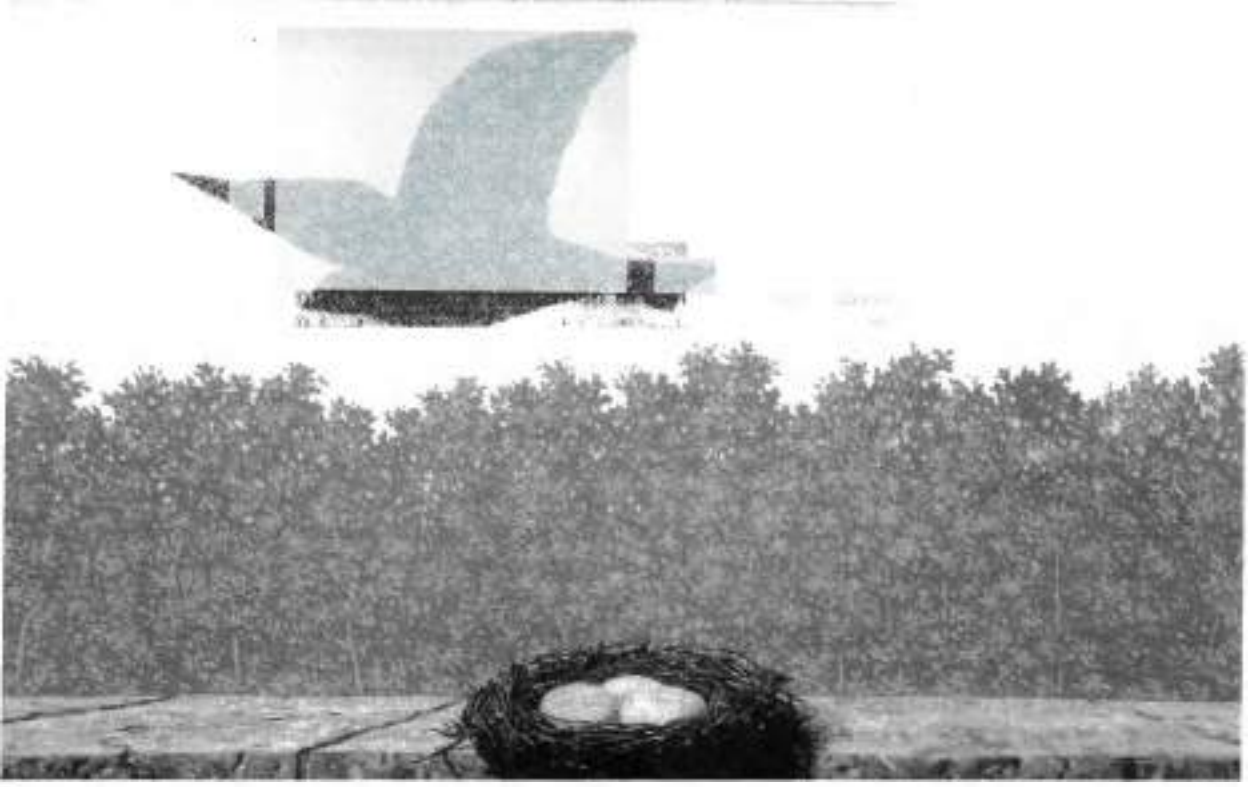
Tante donne frequentano i centri di Dharma**.**
Che cosa cercano? Cosa le spinge a rivolgersi alla meditazione?
Qual è la presenza della donna **nell'insegnamento**
del Buddha e come oggi le donne occidentali vivono l'esperienza spirituale**? Una via di ricerca è sempre in salita.**

Dal dover essere all'essere, questo può essere in sintesi il cammino che oggi la donna sta precorrendo e che la porta ad avvicinarsi alla ricerca spirituale in un modo nuovo e a dare spazio alla sua religiosità. In questo momento di difficoltà, di crisi e di ricerca di nuove identità, chi più del sesso femminile si trova in difficoltà nel determinare la sua identità?

La donna ha perso le certezze legate ai suoi ruoli tradizionali dell' essere figlia, moglie e madre esemplare, ma non ha ancora elaborato nuovi modelli, nuova consapevolezza di sé come realtà personale e irripetibile, e quindi non solo figlia di, moglie di e madre di, ma persona a tutto tondo, in un'ottica di piena integrazione di queste realtà con il suo essere più profondo, senza il costante bisogno di dover tenere conto di giudizi, pregiudizi e modelli a cui doversi conformare.

La donna, che intraprende un viaggio spirituale, percorre un sentiero dove pochi sono i criteri sicuri a cui ispirarsi e da cui ottenere conferma. Esprimere la propria identità di donna risvegliata alla dimensione spirituale è uno dei mezzi per abbattere una parte del muro di condizionamenti culturali e sociali contro cui, ad altri livelli, la donna si è già confrontata. Le istituzioni religiose che abbiamo ereditato sono state elaborate, strutturate e sostenute dagli uomini, che hanno il loro modo specifico di vedere e di applicare la spiritualità e raramente vi sono state nelle varie tradizioni figure femminili, che hanno a uguale titolo definito il proprio posto nel mondo spirituale.

Sin da bambine alle donne viene offerta come migliore – e talvolta unica possibilità-, l'accettare i valori di altri, che dicono come 'devono' essere e che cosa significa essere 'brave' e 'buone'. A queste richieste le



donne hanno risposto in modo da garantirsi, nella vita, un certo livello di affermazione, di approvazione e di sicurezza; e così il modello si è consolidato. Adeguarsi significa ottenere salvezza, accettazione e soprattutto amore. Uscire da queste istituzioni significa perdere approvazione e restare sole. E questa situazione viene ancora più esasperata dal fatto che le donne portano con sé una storia in cui hanno imparato ad ascoltare le voci che provengono dall'esterno piuttosto che dall'interno, l'interiorità viene tenuta in silenzio.

Non sorprende quindi che la donna, quando intraprende un cammino spirituale, tende a volgere lo sguardo all'esterno, alla tradizione e all'autorità, perché appare la depositaria delle risposte di cui è in cerca, è sentita onnipotente e infallibile, rifugio sicuro, ma quando nel silenzio comincia ad essere all'ascolto profondo di se stessa, lungo la via della contemplazione e della meditazione, i nodi del condizionamento cominciano ad apparire. Coltivando il senso profondo della solitudine interiore si alimentano le risorse di consapevolezza e comprensione e nuove voci si fanno sentire.

TROVARE UN POSTO

Poche sono le storie di donne realizzate spiritualmente che si conoscono, - anche se ciò non vuol dire che non ve ne siano state e non si siano palesate - pochissime sono le tradizioni spirituali guidate da donne. La figura maschile ha la predominanza nel sacro e spesso, come abbiamo già detto, definisce la spiritualità lasciando alla donna ambiti delimitati e collaterali, che sono diventati spesso per le donne un modo di "agire" influenzando la situazione per interposta persona e non diret-

tamente, considerandolo la normalità. E questo si ritrova nelle grandi tradizioni: cristiane, ebraiche, islamiche, induiste, buddhiste...Ma qualcosa sta cambiando: dal momento in cui ci si riconosce eredi allo stesso titolo dell'insegnamento, non c'è ragione di essere intimiditi e di darsi dei limiti nello spazio sacro: una donna deve e può avere un suo ruolo specifico nella spiritualità. Anche nella Chiesa cattolica il Papa Giovanni Paolo II ha richiamato l'attenzione sulla necessità di rivalutare il ruolo della donna nel mondo religioso, e in ambito protestante varie oggi sono le pastore a guida delle comunità di fede. In casa buddhista la presenza femminile è oggi in occidente molto forte ed evidente e in un certo modo influenza anche le terre di origine, in oriente, in cui la donna, in campo religioso e sociale, ha sempre avuto un ruolo secondario.

SEGUENDO LA VIA DELLA CONTEMPLAZIONE E DELLA MEDITAZIONE RIUSCIAMO A SCIOGLIERE I NODI DEI CONDIZIONAMENTI CHE CI PORTANO AD ACCETTARE SUPINAMENTE L'AUTORITÀ. COLTIVANDO IL SENSO PROFONDO DELLA SOLITUDINE INTERIORE ALIMENTIAMO LE NOSTRE RISORSE DI CONSAPEVOLEZZA E COMPRENSIONE. NASCE L'IDEA DELLA NOSTRA UNITÀ, LA VISIONE AUTENTICA DI CHI NOI SIAMO IN CONTRAPPOSIZIONE CON CIÒ CHE CI È STATO DETTO DOBBIAMO ESSERE.
Ayya Khema, monaca buddhista

Ma in realtà sono ancora pochi nelle tradizioni religiose coloro che sono disposti a mettere in discussione i propri pregiudizi nei confronti delle donne e a considerarle nella loro specificità compagne di cammino nel sentiero spirituale, con pari dignità e pari doveri, in una visione di interdipendenza in cui la libertà dell'uno è il presupposto e l'effetto della libertà dell'altro.

Guardando con chiarezza alle varie realtà siamo molto spesso di fronte a una muraglia di condizionamenti culturali e alla paura di perdere delle posizioni di predominio o almeno di prestigio. Ci si arrampica sugli specchi cercando di definire degli spazi di libertà vigilata per permettere alle donne di esprimere la propria religiosità, utilizzando sottili disquisizioni teologiche e filosofiche che ribadiscono le diversità (o la inferiorità?) dei ruoli e che non vengono messe in discussione neanche da chi ne è colpito negativamente: le donne. "E' sempre stato così". "La tradizione dice questo: non si può sfuggire".

E' giusto accettare questo "ghetto" oppure è ora di far sentire la propria voce ? Donare la propria specificità per contribuire a creare un'umanità migliore, senza restare nella penombra, in retroguardia e mai davanti al palcoscenico. In fondo è ora di mettersi in gioco, in un gioco che oggi vediamo bene quanto sia difficile e sempre più complesso.

BUDDHISTA IN OCCIDENTE

Vediamo ora più specificamente che cosa significa oggi in occidente essere donna e buddhista, seguire una tradizione religiosa relativamente nuova per i nostri paesi quanto millenaria per l'Asia. Che ispirazione

il Dharma, l'insegnamento del Buddha, può dare alla donna? Il lavoro che il Buddha propone su se stessi, sulla propria mente e sugli atteggiamenti mentali non ha sesso.

L'insegnamento buddhista è un insegnamento rivolto al prezioso essere umano, senza distinzione di sesso, razza, condizione sociale. Ma ognuno ha la sua specificità, ognuno ha le sue necessità, ognuno ha un linguaggio che lo interpella e che giunge meglio al suo cuore. Il Buddha insegnò a re e diseredati, a uomini e donne, a madri di famiglia e cortigiane, a benefattori e a ladri....La grande ricchezza del buddhismo sta appunto nella grande molteplicità di approcci, che rendono possibile l'unità fondamentale dell'esperienza profonda nella varietà delle esperienze personali. La donna , e la donna occidentale in modo particolare, è profondamente toccata dal linguaggio del Dharma che sottolinea il rapporto con se stessi, il lavoro sulle emozioni, sulle paure, sulle difese che ognuno, attraverso i ruoli e le abitudini, elabora per costituire la sua relazione con il mondo, l'altro. Il bisogno di conferme, di giustificazioni di fronte a ciò che si percepisce come l'autorità è una corazza difensiva che ci priva della capacità di amare in modo gratuito, di sorridere, di dare e ricevere senza essere rivestiti di difese: nudi.

La paura della nostra nudità, la paura di ritrovare la propria solitudine, e la necessità di aderire ai modelli convenzionali ci fanno perdere di vista la nostra realtà più profonda. Imparare ad agire e a non reagire è il lavoro che la pratica meditativa dovrebbe portare a compimento e agire significa accettare le diversità e vivere ed essere come si è nel profondo, nella pienezza della propria specificità, senza sensi di inferiorità e consapevoli della propria incommensurabile ricchezza.

Attraverso la meditazione molte donne hanno trovato la capacità di rapportarsi più profondamente con se stesse, ritrovando proprio nell'essere donna la possibilità di esprimere l'amore e la compassione in modo nuovo, non più come un cliché ripetitivo e abusato di "sacrificio", di "negazione di sé" [1], ma come una reale freschezza di sentimento, che rende più semplice e naturale il fluire delle emozioni senza esserne sommerse e agite, aprendosi al mondo familiare e al mondo esterno con la pienezza del proprio essere.

La donna in occidente, dopo anni di lotte per la sua affermazione – che in parte ha ottenuto, talvolta anche con la negazione del suo specifico e l'omologazione al modello maschile – può ricevere molto dall'insegnamento del Buddha e delle grandi tradizioni religiose. Almeno quanto l'uomo.

Superare gli stereotipi che la vedono in qualche modo costretta a darsi con sacrificio e abnegazione per essere degna di riconoscimento, coltivare l'attenzione, la consapevolezza, sviluppare dal profondo del cuore un

Maria Angela Falà **orientalista, si occupa attivamente delle comunità buddhiste in Europa e del rapporto tra il buddhismo e la cultura occidentale, su cui ha scritto numerosi saggi. Presidente dell'Unione Buddhista Italiana e dell'Unione Buddhista Europea, ha tradotto e commentato testi buddhisti pali. Dirige la** Fondazione Maitreya, **Istituto di cultura buddhista e la rivista *Dharma*.**

atteggiamento amorevole volto a dare gratuitamente: ecco alcune indicazioni che il Dharma propone alla donna e all'uomo risvegliati alla dimensione spirituale. Permettere a ciascuno di realizzarsi in quanto essere umano completo che eviti rapporti di forza, sopraffazione.

Alcune pratiche buddhiste comportano una fase di irradiazione di benevolenza e di amore, cominciando dall'essere più vicino e caro, la madre, che ci ha accompagnato nei momenti difficili della nascita, della crescita e dello sviluppo in cui eravamo deboli e bisognosi di tutto e diffondendo via via questo sentimento di amore e riconoscenza nei confronti degli altri esseri, sempre più lontani, fino a coloro che reputiamo ostili e nemici.

L'immagine della madre è presente in molti momenti delle liturgie e pratiche buddhiste: tutti gli esseri possono essere stati nelle manifestazioni precedenti nostre madri, il che significa che siamo legati dai fili invisibili dell'interdipendenza karmica , secondo quella legge propria dell'oriente per cui ogni azione compiuta volontariamente ha un suo frutto che può manifestarsi oggi o in futuro, in questa vita o nella vita che nascerà, condizionata da quanto abbiamo compiuto e lasciato in eredità. Tutti senza distinzioni siamo uniti in un insieme interdipendente complesso: fondamentalmente non c'è nulla di separato, di isolato, c'è solo mutua relazione

L'insegnamento buddhista è caratterizzato dal superamento di ogni dualismo per cogliere la profonda unità del tutto o, per dirlo in termine buddhisti, per cogliere la realtà dinamica della Shunyata. Se l'estrema e ultima realtà nell'esperienza buddhista è il dispiegarsi della vacuità in cui ogni differenziazione è superata, è evidente che a livello di esperienza profonda non c'è differenza tra uomo e donna, tra bianchi neri, tra ricchi e poveri, tra principi e schiavi: la possibilità del risveglio è insita in tutti gli esseri e non potrebbe essere altrimenti [**2**].

Il buddhismo è la meno patriarcale delle religioni, senza la presenza di un Dio padre o di un principio creatore al maschile. Il Dharma insegna che bisogna lavorare sulla propria mente per liberarsi dai condizionamenti e il Buddha rappresenta una guida, un modello da seguire, che indica la strada da percorrere, ma che non può percorrerla al nostro posto. Sta ad ognuno compiere il cammino.

NELLA STORIA DEL DHARMA

Tutto ciò che abbiamo detto fin qui non ha fatto che sottolineare la non differenziazione dell'insegnamento in base al sesso di appartenenza del praticante. Osservando però la storia dei paesi di tradizione buddhista in Asia e anche la situazione presente, ci si può domandare come mai, vista una dottrina che non implica differenze tra uomini e donne

[1] C'è comunque una notevole differenza tra altruismo autentico e negazione di sé. La via spirituale ci indica di abbandonare, di lasciare la presa, di spogliarci ma non di spogliarci della dignità e della fiducia in noi stessi.

[2] All'epoca del Buddha la società indiana tradizionalmente era suddivisa in caste secondo le varie stratificazioni dei popoli che nel corso dei secoli erano calati nella penisola indiana. Il Buddha apparteneva alla casta dei guerrieri kshatriya e il fatto stesso che si occupasse di religiosità era rivoluzionario all'epoca in quanto "terreno di lavoro"della casta preposta al rapporto con il sacro ovvero la casta brahmanica che deteneva il potere di mediazione tra l'uomo e l'assoluto. Potere che il Buddha riconsegnò ad ogni uomo.

nel cammino di liberazione, nelle comunità buddhiste si sia privilegiata la figura maschile, fino ad affermare che la pratica ideale del Dharma è appannaggio degli uomini, intesi come sesso maschile e non come "umanità onnicomprensiva". Agli antichi pregiudizi delle società asiatiche tradizionali è stato accordato il valore di verità sacra.

Non solo secoli fa, ma anche oggi questo continua, e non solo tra gli asiatici. Un esempio è nella vicenda di una giovane occidentale che chiese di poter vivere in un monastero per seguire la pratica spirituale, permesso che le fu accordato a patto che dedicasse gran parte del suo tempo a lavori di pulizia. Nell'ora che aveva per poter meditare, veniva spesso disturbata dai visitatori. Allora la donna si lamentò e come tutta risposta un monaco di origine occidentale le disse: " Mi sembra che tu non apprezzi la grande fortuna di essere qui, visto che sei donna. Puoi praticare l'umiltà e l'altruismo cosa che noi monaci non possiamo. E così nella prossima vita potrai rinascere come uomo(!!!)"

I pregiudizi travalicano i tempi e le culture. Nella storia del buddhismo vari sono stati i momenti in cui le donne hanno posto richieste o offerto esempi importanti nel cammino spirituale.

Quando Mahapajati, la zia del Buddha che lo aveva allevato amorosamente dopo la repentina scomparsa della madre a pochi giorni dalla nascita, chiese al Beato di accettarla nell'ordine monastico come sua discepola e creare così una comunità monastica femminile, il Buddha in un primo momento rifiutò. Allora Mahapajati e un altro gruppo di donne, tra cui anche Yasodhara, la moglie del Buddha prima che egli prendesse la via ascetica e madre di Rahula, suo figlio, si rasarono la testa in segno di umiltà e cominciarono a seguire il Buddha e la comunità dei monaci (sangha) per oltre trecento kilometri senza nulla chiedere. Sollecitato dal discepolo Ananda, che era stato colpito dalla serietà delle donne e dalla loro fede, il Buddha decise di rivedere la sua posizione in merito e convocata l'assemblea del sangha accettò le donne nella comunità monastica a condizione che esse fossero sottoposte a un maggior numero di regole. Questi precetti supplementari, che ancor oggi sono richiesti alle monache buddhiste, servirono per far accettare dalla comunità maschile la presenza femminile, che fu organizzata autonomamente per la sua gestione interna, ma che in ogni modo mantenne uno status inferiore rispetto a quella maschile. Inoltre, secondo la tradizione, ammettendo le donne nell'ordine, il Buddha affermò che questo avrebbe significato una riduzione della vita del sangha pari a cinquecento anni. Si tratta di una cifra simbolica, ma certamente "misogina", in quanto colpevolizza la donna, che con la sua presenza ha reso più breve la vita della comunità buddhista, la quale comunque, con grande compassione, accetta il sacrificio. Perché queste affermazioni misogine

da parte del Buddha quando il suo insegnamento parla a tutti e non fa distinzione di sesso sulla via di liberazione?

Qualsiasi insegnamento religioso non può essere estrapolato dal luogo e dal tempo della predicazione. Bisogna calarsi nella società indiana del tempo, l'insegnamento del Buddha è atemporale nell'essenza e contingente nella predicazione, che avvenne in un determinato periodo storico e in una specifica società di cui bisogna sempre tener conto, se si vuol far comprendere il messaggio. Ma questo è proprio di tutte le religioni ed è un dato di cui tener conto nei passaggi tra paese e paese, tra epoca ed epoca, per non riprodurre artificialmente schemi e modelli propri ad altre società e completamente estranei ad altre [3].

Il nucleo fondamentale degli insegnamenti religiosi è di per se stesso atemporale e immutabile e da non confondere con i "mezzi abili" utilizzati per farlo comprendere e che necessariamente devono variare a seconda di chi ci è di fronte. Oggi non potremo più insegnare nelle nostre scuole con gli stessi metodi utilizzati cento anni fa, i ragazzi non ci seguirebbero né comprenderebbero il perché fare pagine di aste e cerchi prima di imparare a scrivere. I metodi cambiano, si evolvono e sono un tramite per far passare ciò che non cambia: la ricerca del senso della vita e la risposta delle varie fedi.

La via di liberazione è per tutti, senza differenze, ma sono gli uomini e le donne individualmente a percorrerla in un determinato spazio e tempo. E l'India del V secolo avanti Cristo era una società in cui alla donna non era permessa una vita autonoma, staccata dalla famiglia e dare alle donne la possibilità di uscire dal clan familiare e vivere da monaca, era considerato come una minaccia all'ordine sociale. La sottomissione ai monaci proposta dal Buddha servì a far accettare lo "scandalo", fu un compromesso che permise alle donne di seguire completamente il sentiero spirituale senza tuttavia rompere le convenzioni sociali dell'epoca. Il contingente divenne poi un'abitudine da non mettere in questione. E ancora oggi l'ultimo dei novizi precede la più alta in grado delle monache.

Alle donne si richiedono tre tipi di ordinazione (l'inferiore, la intermedia e la superiore) mentre per i monaci ne sono previste solo due. Anche il numero dei precetti da seguire varia tra i sessi : complessivamente 348 voti per le monache rispetto ai 250 dei monaci, in quanto essendo esse più deboli devono avere una maggiore guida contro le tentazioni [4].

Scegliere la vita monastica - seppur con i limiti di un non completa uguaglianza con l'ordine maschile - era per le donne all'epoca del Buddha un'alternativa positiva soprattutto per le vedove o le nubili che avevano una vita estremamente difficile nel quadro sociale del tempo.

[3] O prendere per assolute delle manifestazioni contingenti senza vedere l'evoluzione che ogni società umana compie nel bene e nel male.

[4] Ricordo un incontro in un monastero alla periferia di Parigi con una giovane monaca vietnamita Tri Tanh che ribadiva la necessità per le donne di avere maggiori regole per essere più tranquille e non cedere alle tentazione così come la sua paura a prendere gli ordini maggiori per il carico di responsabilità che implicavano. " Ma se l'abate me lo chiederà, lo farò"concluse. Così sia!

Diventare monaca buddhista significava liberarsi dalla tutela - o schiavitù – familiare, certamente oppressiva per chi aveva perso la protezione maschile (le vedove) o per chi non era stata in grado di generare figli maschi, fatto estremamente negativo per la tradizione indiana [5].

Il Buddha d'altra parte cercò di proteggere le monache da un'eventuale tirannia da parte della comunità maschile e le monache pur dovendo onorare i monaci, non dovevano però occuparsi di cucinare, pulire o cucire per loro né questi ultimi potevano accaparrarsi le donazioni fatte alle monache, che si amministravano autonomamente [6].

Un esempio di come la scelta monastica veniva sentita come un'emancipazione dai ruoli tradizionali è riscontrabile in diversi canti delle Therigatha o Canti delle monache [7] come in quello in cui la madre di un monaco famoso Sumangala, anch'essa monaca, dichiara la sua nuova libertà:

"Oh, donna liberata,
Come sono libera,
Completamente liberata
Dai fastidiosi lavori della cucina!
Il mio brutale marito
Mi considerava ancor meno
Sporca e miserabile com'ero
In mezzo alle pentole
Di quanto non considerasse gli ombrelli che costruiva.
Purificata da tutti i desideri
E dalle avversioni che avevo,
Ora vivo nel presente e medito con tranquillità,
All'ombra dei rami degli alberi…
Oh, Come sono felice!"

Il Buddha al suo tempo non ha certo inaugurato una campagna per l'affermazione dei diritti delle donne, ma sicuramente ha lottato contro la struttura religiosa dei brahmani, contro i sacrifici rituali mettendo in evidenza che la liberazione è frutto di uno sforzo personale e presupposto di uguaglianza tra gli esseri - uomini e donne - e in questo senso cercò di attenuare l'ideale di supremazia maschile insito in molte culture [8]. La realizzazione spirituale è potenzialmente alla portata di tutti, uomini e donne, e queste ultime non hanno bisogno dell'assistenza maschile o di un intermediario per seguire il cammino.

Nelle varie tradizioni in cui il buddhismo si è poi diffuso a partire dall'India si sono avute diverse presenze femminili che hanno inciso profondamente nella vita delle comunità, come Yeshe Tsogyal, compagna del saggio Padmasambhava che introdusse il buddhismo in Tibet o la monaca Sangamitta che introdusse il monachesimo in Sri Lanka o

[5] Si considerava la mancanza di un figlio maschio come segno di un karma negativo in quanto senza un figlio maschio non ci sarebbe stato nessuno nella famiglia a poter officiare i riti funebri dei genitori e si sarebbe dovuto richiedere l'intervento di altri maschi della parentela allargata influendo negativamente nel processo di reincarnazione dei defunti.

[6] Le comunità femminili hanno comunque avuto sempre meno donazioni essendo considerate un campo di merito inferiore a quello della comunità maschile.

[7] Il Therigatha al pari del Theragatha è un testo compreso nel canone buddhista tra i testi dei discorsi brevi.

[8] Al re Pasenadi in visita dal Buddha che si era rattristato alla notizia della nascita di una bambina, il Beato disse: "La nascita di una femmina può essere migliore della nascita di un maschio, perché essa può crescere saggia e virtuosa ed allevare bene altri figli".

[9] Per esempio mentre per i monaci zen è possibile sposarsi, alle monache ne è fatto espresso divieto.

Macig Lapdron , Niguma e Sukhasiddhi che fondarono nuovi lignaggi nella tradizione Vajrayana.

Per diverse ragioni storiche, sociali ed economiche la situazione si è andata via via degradando a partire dal XIII secolo d.C. nei paesi di tradizione theravada (sud est asiatico) in cui l'ordine monastico femminile è scomparso. Oggi, grazie anche a diverse occidentali, tra cui una monaca tedesca di origine ebraica Ayya Khema, l'ordine monastico femminile ha ripreso vita. Alcune monache sono state ordinate a Taiwan in cui si è conservata indenne la regola monastica femminile e sono tornate in patria per fondare comunità femminili. Lo stesso Dalai Lama, capo di tradizione vajrayana in cui ugualmente non era presente l'ordinazione monastica superiore per le monache, ha inviato gruppi di novizie a Taiwan per ricevere l'ordinazione maggiore e poter a loro volta ordinare altre monache e far rifiorire la tradizione femminile anche all'interno del Vajrayana. In Giappone sono presenti solo due comunità zen soto femminili contro le decine maschili e sono soggette a regole severe e a un certa discriminazione da parte dei colleghi uomini [9].

Oggi siamo di fronte a nuovi cambiamenti: diverse voci femminili nella spiritualità buddhista hanno cominciato a farsi sentire sia in occidente che in oriente. Donne come Shundo Aoyama, Charlotte Yoko Beck, Martine Batchelor ....e la lista si allunga parlano ed effondono la loro ricchezza spirituale a tutti e tutte. Non possiamo in quanto donne sfuggire oggi al nostro compito e dobbiamo far sentire la nostra voce che forse ha suoni diversi da quelle conosciute e che è una voce per tutti senza distinzioni.

Il nuovo e gravoso compito che oggi ci si offre è di lavorare per superare ogni forma di esclusione, di lavorare per la trasformazione e l'integrazione in primo luogo di noi stesse e poi necessariamente di tutto ciò che ci è vicino, che ci è un po' più distante, dell'intera società.

ATTUALITÁ

NEL MONDO DEL DHARMA

PAG. **102** Parole di pace
A MONTECITORIO UNA PREGHIERA PER IL MONDO

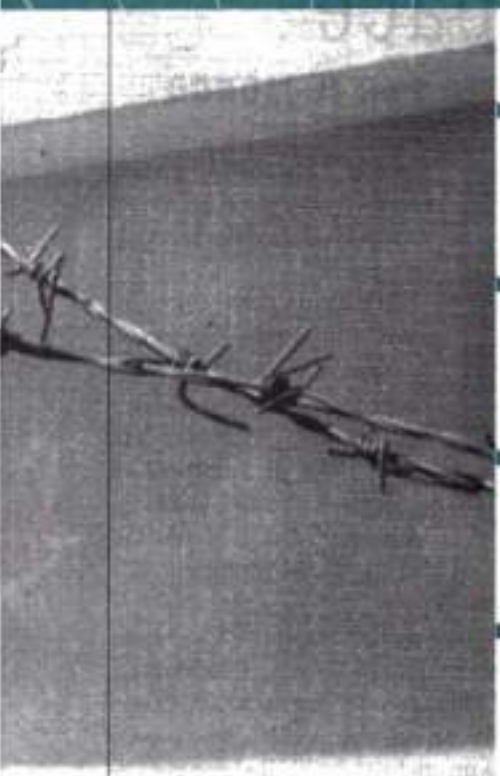
PAG. **105** Sulla guerra e sulla vera pace
RIFLESSIONE DI UN MONACO BUDDHISTA

PAG. **106** La guerra e il conflitto in Iraq
LE PAROLE DI SUA SANTITÀ IL DALAI LAMA

PAG. **108** Spazio per tutti
UN LUOGO PER IL COMMIATO AL CIMITERO DEL VERANO A ROMA

PAG. **110** Grande come una piazza
UNA MANTO DI STOFFA COLORATA AL CAMPIDOGLIO

PAG. **111** Per una civiltà di coscienza
NEL WEB LA PROPOSTA DI LIFEGATE



Parole di pace

A MONTECITORIO UNA PREGHIERA PER IL MONDO

Nella Sala della Regina di Palazzo Montecitorio mercoledì 5 marzo, all'ora di pranzo e al posto del pranzo devoluto a un fondo per aiuti umanitari in Iraq, i rappresentanti di diverse religioni sono intervenuti a un momento di riflessione e preghiera organizzato dal **Movimento politico per l'unità** che ha aperto la quaresima cristiana, ma che ha anche voluto segnare un momento di dialogo interreligioso in un contesto mondiale carico di difficoltà e incertezze. Parole di pace sono risuonate nella sala a nome della fede ebraica, islamica, cristiana e buddhista. Alla presenza del Presidente della Camera **on. Casini** e di numerosi deputati e senatori di diverso schieramento politico il **dott. Piperno** per gli ebrei, la teologa musulmana **Husman**, il ven. **Chandapalo** e il **vescovo Fisichella** hanno voluto condividere parole di pace in un dialogo tra le comunità di fede.

La pace da perseguire concordi, *cum corde* ovvero con un cuore solo al di là delle differenze, è stato il monito lanciato da tutti. Sono stati letti alcuni passi di Testimoni di pace da Ignazio Silone, a Chiara Lubich, Simone Weil, il Mahatma Gandhi, Martin Luther Kink ed altri che hanno contribuito alla costruzione di pace.

Vi proponiamo il discorso che a nome dei buddhisti ha tenuto il ven. Chandapalo, abate del Monastero Santacittarama di Frasso Sabino, che ha ricordato a tutti come la pace non abbia un'etichetta ma sia un bene per l'umanità di cui nessuno ha la proprietà unica, ma che appartiene a tutti. *(M.A.F.)*

Cari Fratelli e Sorelle,

lasciate che mi rivolga a voi in questo modo, percependo sinceramente la nostra comune appartenenza all'unica famiglia umana, indipendentemente dalla nostra nazionalità, dagli orientamenti politici, dalle convinzioni religiose, e da qualsiasi altra differenza che intercorre tra noi. Ciò che ci unisce è assai più vasto di ciò che ci divide, e lo dimentichiamo a nostre spese. In un'occasione come questa, ho il cuore pieno di empatia con tutti coloro che sono chiamati ad assumersi la responsabilità di difficili decisioni, che avranno effetto sulle vite di molti, e mi sento onorato di avere una tale opportunità per poter offrire, con umiltà, qualche parola di riflessione. Parole ispirate dagli insegnamenti del Buddha, un grande essere che fu spesso consultato da re e da ogni genere di persone, che era conosciuto come uomo di saggezza e di compassione.

Il Buddhismo è generalmente noto come religione di pace. Tuttavia non possiamo rivendicarne un monopolio, non si tratta di qualcosa che sia di esclusiva pertinenza di qualcuno. Fondamentalmente, non può esistere una pace

La forza dell'America

DICHIARAZIONE DEL SANGHA DELLA PIENA COSCIENZA DI THICH NHAT HAHN E DEL SANGHA RIMAY DI LAMA DENYS

Tutti i nostri amici e discepoli dei cinque continenti si uniscono a noi per domandare umilmente al governo degli Stati Uniti di non cominciare una guerra contro l'Iraq. La guerra apporterà distruzione non solo al popolo dell'Iraq ma ugualmente agli Stati Uniti e a tutte le genti del mondo. Esaminate per favore le vostre esperienze passate con la guerra per riconoscere gli immensi danni che la guerra crea a tutte le parti implicate in termini di perdita di preziose vite umane, di distruzioni dell'ambiente naturale e di rottura delle relazioni diplomatiche e di pace tra le nazioni del mondo.
Per favore, utilizzate il vostro potere di riflessione e di comprensione delle situazioni passate e presenti per evitare tali distruzioni e danneggiamenti ai popoli degli Stati Uniti e di assicurare la protezione e la sicurezza dei popoli del mondo intero.
Per favore, esaminate in profondità l'interdipendenza tra gli Stati Uniti e tutti i paesi del mondo per vedere che la guerra in un luogo porterà la guerra in molti luoghi, che la distruzione in una direzione porterà la distruzione in molte direzioni.
Chiediamo agli Stati Uniti di agire in armonia con la comunità delle nazioni utilizzando la saggezza collettiva e la capacità di decisione di questa comunità.
Per favore, aiutateci a rinforzare le Nazioni Unite nel loro ruolo di organizzazione che opera per mantenere la pace perché questa è la speranza del mondo.
Per favore, non attentate e non distruggete l'autorità e il ruolo delle Nazioni Unite ma sostenetele con tutto il cuore ascoltando le sue raccomandazioni.
Per favore, vedete gli Stati Uniti come un membro attivo dell'organizzazione più vasta che sono le Nazioni Unite e ricercate di lavorare insieme sia come comunità internazionale che per assicurare la sicurezza e il ben essere del popolo degli Stati Uniti e di tutti i popoli del mondo.
Le Nazioni Unite, costituite da numerose nazioni del mondo, hanno la capacità di elaborare e di sostenere le soluzioni costruttive per promuovere il dialogo e offrire le condizioni necessarie a mantenere la pace e la sicurezza di tutte le nazioni nel mondo. Per favore, rivelate la grande forza e la grande saggezza degli Stati Uniti provando al mondo che è possibile risolvere i conflitti senza le distruzioni mentre le distruzioni durevoli sono portate dalla guerra. Ve ne saremo riconoscenti.

buddhista in quanto tale, in opposizione alla pace cristiana o diversa dalla pace musulmana – la pace autentica è ciò che ci unisce, piuttosto che separarci. Sembra che essa sia un'aspirazione condivisa dalla maggior parte degli esseri umani. Ma allora perché la pace è così sfuggente? Perché, nonostante i notevoli successi del genere umano, resta così difficile da realizzare?

C'è una parabola raccontata dal Buddha, nota coma "la storia dei ciechi e dell'elefante" che mette in luce quella che sembra essere la causa principale di questo stato di cose.

Un re fece riunire tutti i sudditi che erano non vedenti dalla nascita, e li fece condurre a "vedere" un elefante, chiedendo loro di descriverlo. Uno degli uomini tastò la testa dell'elefante, e lo descrisse come simile ad una brocca per l'acqua. Un altro toccò la proboscide, e descrisse l'animale come una barra di ferro. Quello che sfiorò un orecchio, riferì che era simile a un ventaglio, e un altro ancora che ne aveva toccato il corpo, affermò che somigliava ad un granaio, e così via. Non trascorse molto tempo prima che quegli uomini cominciassero a discutere animatamente intorno

alla natura dell'elefante, asserendo ciascuno di essere l'unico detentore della ragione, mentre tutti gli altri avevano torto, al punto che si scatenò una grande rissa.

Questo è quanto accade quando aderiamo strettamente ad una visione delle cose incentrata sull'Io, ed agiamo in conseguenza di essa, ossia quando non riusciamo a cogliere una prospettiva più ampia che tenga conto della molteplicità dei punti di osservazione. Ma esiste un rimedio: possiamo perlomeno avere l'umiltà di riconoscere che, dalla nostra posizione, non ci è possibile vedere l'intero quadro. Poi, possiamo predisporre noi stessi ad ascoltare gli altri punti di vista, ad indagare quale potrebbe essere la modalità dell'esperienza altrui a partire dalla sua collocazione, fino a ricavarne una comprensione più inclusiva.

Le buone intenzioni sono essenziali, ma non sono abbastanza. Sono richiesti anche discernimento e abilità. Sia in qualità di individui sia come nazioni, non possiamo sottrarci al principio naturale di causa ed effetto. Agendo in funzione dell'impulsività, senza attenzione alle conseguenze di più ampia portata del nostro agire, determineremo una potenziale sofferenza per gli altri, senza neppure conseguire uno stabile benessere per noi stessi. Al contrario, ci accorgeremo che le nostre esistenze saranno colme di ulteriore timore e disagio.

Non possiamo consentire di lasciare qualcuno al di fuori della nostra visione, se davvero desideriamo una pace durevole e includente. La compassione sorge laddove comprendiamo che tutti sono nella loro essenza simili a noi, nell'aspirazione al benessere e alla stabilità per se stessi e le proprie famiglie, nella paura della sofferenza e della morte. Come è stato detto dal Buddha:

Nell'empatia con gli altri
Si sente che tutti gli esseri
Amano la vita e temono la morte
Non si dovrebbe togliere la vita
Né lasciare che altri tolgano la vita

La pace non è realizzabile semplicemente eliminando quello che non riscuote la nostra approvazione o che ci spaventa. Se nel tentativo di annientare il terrorismo suscitiamo il terrore negli altri, corriamo il rischio di divenire terroristi a nostra volta. Quando agiamo come accecati, con un atto di aggressione, non facciamo altro che incrementare la sofferenza presente nel mondo, e spargere i semi di ulteriori conflitti futuri. Naturalmente non possiamo essere totalmente passivi al cospetto di una minaccia, ma dovremmo fare sempre del nostro meglio per cercare soluzioni non-violente.

Se veramente vogliamo la pace, allora dobbiamo utilizzare strumenti appropriati. Vale a dire, saggezza, amore, compassione. Mi sembra che la società umana si trovi potenzialmente ad un punto cruciale. Milioni di persone in tutto il mondo hanno espresso il loro ripudio nei confronti della guerra, non convinte che il conflitto armato possa essere strumento adeguato per tentare la risoluzione dei problemi. La pace è effettivamente realizzabile, se la desideriamo abbastanza, se siamo disponibili a lavorare con pazienza per essa, se siamo disposti a sviluppare una consapevolezza globale, e agire con saggezza e prudenza.

Per favore, scegliamo la pace: Che essa possa sorgere dalla compassione per tutti gli esseri viventi.

Per favore, scegliamo la pace: Che essa possa sorgere dalla compassione per tutti gli esseri viventi.

Sulla guerra e sulla vera pace

RIFLESSIONE DI UN MONACO BUDDHISTA

Quante volte si dovrà ancora scendere in piazza per scongiurare un sempre nuovo conflitto? La storia di noi umani è storia di guerre, massacri di bambini, donne, uomini, malati, "diversi".

Guerre comandate e fatte combattere da chi ha detenuto il potere, spesso con il consenso di parte delle genti timorose e/o ignoranti.

Oggi alla vigilia di un altro imminente conflitto il copione si ripete. Che cosa possiamo fare? Certo siamo qui in tanti, ma basterà?

Potremo forse evitare questa di guerra, ma quelle in corso meno note? Ci sono anche tante forme di guerra quotidiana senza che vengano lanciati missili o sganciate bombe.

La violenza continuerà sempre a incombere perchè ha il suo terreno di coltura nella nostra mente così come è.

È illusorio credere di eliminare la brutalità agendo solo all'esterno, dove i problemi divengono irrimediabilmente troppo grandi e complessi. Allora quello che dovremmo fare da subito, vedendo che "la casa è in fiamme", è "uscire fuori" e costruire un "luogo nuovo" con materiali incombustibili. Voi e io dobbiamo ri/conoscere che cosa crea la guerra e, se abbiamo veramente interesse a porvi fine, trasformare noi stessi.

Se continueremo a vivere con mente piena di avidità, ira, ignoranza, paura, alimenteremo situazioni di ingiustizia e sofferenza. Se viceversa ci impegneremo a ridurre in noi brama, incoscienza, risentimento, ognuno di noi potrà essere e creare una mente - terra pura nel luogo dove vive; una realtà di maggior comprensione e pace.

Se più persone nel mondo si determinassero a "rivolgere la luce in sé" per educare e "purificare" la loro mente, al suo interno ci sarebbe meno spazio per ideologie e azioni basate sul dominio, sullo sfruttamento di esseri umani, della natura, di tutti gli esseri senzienti

La realtà della sofferenza, la causa della sofferenza, la possibilità di far cessare la sofferenza, la via che conduce alla cessazione della sofferenza è nella nostra stessa mente-corpo. Non esiste altro luogo.

Monaco buddhista Xingwu del Tempio Musang Am (Lerici) - Roma, 15/02/'03 - Marcia della Pace

La guerra e il conflitto in Iraq

LE PAROLE DI SUA SANTITÀ IL DALAI LAMA

La questione irachena sta diventando molto critica. La guerra, o il combattimento organizzato, è qualcosa che si è sviluppato con la civiltà umana. Sembra essere divenuto parte integrante della storia o del temperamento dell'uomo. Allo stesso tempo il mondo sta cambiando drammaticamente. Abbiamo visto che non si possono risolvere i problemi umani lottando. Problemi originati dalle differenze di opinione devono essere risolti attraverso il processo graduale del dialogo. Senza dubbio, le guerre producono vincitori e sconfitti; ma soltanto temporaneamente. La vittoria o la sconfitta che provengono di guerre non possono essere durature. In secondo luogo, il nostro mondo è divenuto così interdipendente che la sconfitta di un paese ha un impatto sul resto del mondo, o farci soffrire perdite direttamente o indirettamente.

Oggi, il mondo è così piccolo e così interdipendente che il concetto di guerra è divenuto anacronistico, un approccio antiquato. Di solito, parliamo sempre di riforme e cambiamenti. Nelle antiche tradizioni, sono molti gli aspetti inadatti alla nostra realtà presente o controproducenti a causa della loro ristrettezza di vedute. Noi li abbiamo consegnati alla pattumiera della storia. Anche la guerra dovrebbe essere

relegata nella pattumiera della storia.

Sfortunatamente, anche se viviamo nel ventunesimo secolo, non siamo ancora stati in grado di liberarci delle abitudini delle generazioni passate. Sto parlando della credenza o della fiducia di poter risolvere i nostri problemi con le armi. A causa di questa idea il mondo continua ad esser perseguitato da questo tipo di problemi.

Abbiamo visto che non si possono risolvere i problemi umani lottando. Problemi originati dalle differenze di opinione devono essere risolti attraverso il processo graduale del dialogo.

Ma cosa possiamo fare? Cosa possiamo fare quando i grandi poteri già hanno già deciso? Tutto ciò che possiamo fare è pregare per una fine graduale della tradizione delle guerre. Certamente la tradizione militaristica non può finire facilmente. Ma, permetteteci di pensarci. Se ci sarà spargimento di sangue, le persone in posizioni di potere o quelli che sono responsabili, troveranno luoghi sicuri; scamperanno alle conseguenti sofferenze, si metteranno in salvo, in un modo o in un altro. Ma che ne sarà delle persone povere, le persone indifese, i bambini, i vecchi e gli infermi. Sono loro che dovranno sostener l'urto della devastazione. Quando le armi sono attivate, il risultato sarà morte e la distruzione. Le armi non discrimineranno tra gli innocenti e i colpevoli. Un missile, una volta tirato, non mostrerà rispetto per l'innocente, il povero, l'indifeso o chi è degno di compassione. Perciò, i veri perdenti saranno i poveri e gli indifesi, coloro che sono completamente innocenti, e quelli che conducono un'esistenza ai limiti della sopravvivenza.

Dal lato positivo, ci sono volontari per l' assistenza medica, il soccorso, e l'assistenza umanitaria nelle regioni lacerate dalla guerra. Questo è uno sviluppo dell'età moderna in cui vince il cuore

Ora preghiamo che non ci sia la guerra, se possibile. Comunque, se una guerra irrompe, preghiamo affinchè ci sia il minimo spargimento di sangue e sofferenza. Io non so se le nostre preghiere saranno di alcun aiuto pratico. Ma è tutto ciò che possiamo fare per il momento.

Discorso tenuto nel primo giorno della Grande Festa della Preghiera11 marzo 2003 Dharamsala.
Fonte: Dipartimento di Informazioni e Relazioni Internazionali Amministrazione tibetana centrale - Dharamsala India

Spazio per tutti

UN LUOGO PER IL COMMIATO AL CIMITERO DEL VERANO A ROMA

Abbiamo già avuto occasione di prendere atto di quanto il legislatore italiano stia tenendo in considerazione le esigenze, le istanze e le necessità dei cittadini italiani che professano religioni varie (vedi a proposito l'articolo sulla dispersione delle ceneri nel numero 6 di *Dharma* – agosto 2001). Esiste però un'inerzia legislativa a livello locale che porta ad un gap temporale tra la promulgazione di leggi nazionali e l'applicazione pratica tramite l'emissione di regolamenti e/o leggi comunali; nei mesi passati l'UBI si è fattivamente attivata per la risoluzione di problematiche relative alle pratiche religiose sia ante che post mortem di una praticante di Roma nonché quelle attinenti al trattamento della salma. E ciò in assenza di Regolamento specifico di presa in carico della Legge n.130 del 30/3/2001 da parte del Comune di Roma.

Al Consiglio Comunale di Roma è stata discussa una mozione di data 6 maggio 2002, presentata dai Consiglieri Eckert Coen, Mannino, Sentinelli ed altri, concernente gli "Orientamenti ed indirizzi per l'attuazione della politica riguardante la multietnicità nella città di Roma"; questa mozione è stata approvata dal Consiglio stesso che, fermo restando "... che è interesse dell'Amministrazione che la compresenza dei cittadini stranieri e romani avvenga nella quotidiana integrazione e che agli stranieri siano riconosciuti in modo assolutamente egualitario il complesso dei diritti e doveri contemplati dal nostro ordinamento democratico, ..." , ha avviato una serie di attività rivolte verso tutte le religioni e verso il laicismo stesso.

Nello specifico il Comune, consapevole che non esistono in Roma luoghi adatti a cerimonie funebri che non siano cattoliche, ha provveduto a mettere a disposizione ai cittadini che ne faranno richiesta il Tempio Egizio, recentemente restaurato al Cimitero monumentale del Verano e costruito alla fine dell'800 secondo la moda dell'epoca con piccole sfingi e fiori di loto, simbolo di rinascita.

Negli intendimenti dell'Amministrazione capitolina l'uso di questa sala sarà gratuito e la disponibilità sarà dal lunedì al sabato, con orario dalle ore 9 alle 15; occor-

rerà telefonare per prenotare o per ricevere qualsiasi altra informazione ai numeri 060606 (call-center del Comune di Roma) oppure 0649236/351/349 (Ufficio Relazioni con il Pubblico dell'AMA).

La sala sarà attrezzata per svolgere commemorazioni con ausilio di amplificazione sonora, proiezioni di filmati e diapositive, sedie per i convenuti con una capienza di 150 persone e la disponibilità di piante ornamentali.

Dalle indicazioni dei vari Assessori interessati e coinvolti, non occorreranno particolari procedure burocratiche, si rispetteranno tutte le convinzioni e credenze, insomma tutto sembra spingere sempre più verso il reale e pratico riconoscimento della multireligiosità della città di Roma, tramite anche l'attività della Consigliera delegata del Sindaco alle politiche della Multietnicità Eckert Coen, in stretto contatto con la Consulta delle Religioni della città di Roma (di cui l'Unione Buddhista Italiana è membro).

Sempre con riferimento alla mozione d'impegno del Comune, verranno prossimamente allestiti analoghi spazi all'interno degli altri cimiteri di Roma, tra cui quello del Laurentino di recente apertura ed inoltre si studieranno allestimenti di spazi per le sepolture laiche e delle diverse religioni.

Leopoldo Sentinelli

Vesak 2003

Anche quest'anno non ci sarà un Vesak nazionale, ma diversi incontri locali che uniranno i centri.

■ A TORINO è previsto dal 16 al 18 maggio un convegno sul tema *Pluralismo religioso in Europa oggi: problemi ed opportunità. Dialogo ed oltre. Per un impegno comune: romuovere la pace e la solidarietà tra i popoli* organizzato dal C ntro Studi Mastri Buddha in collaborazione con il Centro Zen, la regione Piemonte, la Provincia, la CISL-Italia Tibet, il Comitato promotore conferenza internazionale per la pace dal basso. Interverranno Ghesce Namghial, Ghelong Thubten Rinchen, Rev. Dott. Sumana Siri, Rev. Dott. Ermis Segatti, Rev. Dott. Hans Ucko. Per info: Tel. 011 / 359649 - Segreteria 340.7745583; e-mail: *centrostudimaitri@tiscalinet.it*

■ IN TRENTINO vi è la proposta del Centro Vajrapani di celebrare il Vesak sabato 17 Maggio presso il Centro Kushi-Ling, Arco (TN) con un incontro amichevole per gioire insieme della nascita, illuminazione e parinirvana del Buddha assieme a Ghesce Tenzin Thempel. Un insegnamento, una puja e un pic nic in comune saranno alla base della giornata. Per info: Centro Vajrapani - Andrea Gerosa Tel. & Fax 0461/848153 *http://www.padmanet.com/cv* e-mail: *vajrapani@libero.it*

■ A ROMA e per l'Italia centrale si terrà un incontro pubblico presso il Museo Centrale Montemartini in via Ostiense giovedì 15 maggio alle 17.00 sul tema: *La compassione come risposta al crescere dei conflitti* a cui interverranno maestri e insegnanti di Dharma organizzato a cura del Comune di Roma e dei centri buddhisti romani.
Il 25 maggio presso il Monastero Ch'an Lin Chi di Scaramuccia (Orvieto) vi sarà una celebrazione comune e una giornata insieme in campagna a cui tutti sono invitati. Info: 06.44248021; e-mail: *carvipe@tiscali.it*

Grande come una piazza

UN MANTO DI STOFFA COLORATA AL CAMPIDOGLIO

Un inusuale evento artistico, promosso dal Comune di Roma, ha avuto luogo quest'anno 18 marzo in occasione della Giornata Internazionale delle Donne.

In Piazza del Campidoglio l'artista Maria Dompè ha coperto la piazza, il famoso tracciato di Michelangelo, con stoffa di diverse tonalità di rosso e marrone, per richiamare l'attenzione sulla situazione drammatica di Amina, la donna nigeriana condannata a morte per lapidazione per aver avuto un figlio al di fuori del matrimonio. (per informazioni: *www.comune.roma. it/iniziative/amina/index).*

Successivamente circa metà di questa stoffa – diverse centinaia di metri quadrati – con molta generosità, è stata donata al monastero buddhista Santacittarama di Frasso Sabino (Rieti). Essendo di più di ciò che i monaci possono usare, ne è stata messa da parte un po' per un futuro utilizzo e il resto è stato posto nella saletta di meditazione.

Chiunque fosse interessato a prenderne dei pezzi, è il benvenuto e potrà offrire una donazione a favore di un fondo che sarà suddiviso fra due opere di beneficenza. Una è un'organizzazione per sostenere i malati di Aids iniziata da un centro buddhista nella provincia Kwa-Zulu-Natal in Sud Africa (per informazioni vedere: *www.brcxopo.co.za/wozamoya. html)*, e l'altra è un progetto di sostegno in Cambogia, fra cui una scuola per monaci novizi.

Una stoffa colorata può passare di mano in mano e testimoniare in molti luoghi il valore della fratellanza, della giustizia e dell'aiuto.

(M.A.F.)

LA TUA FIRMA PER AMINA

Il Tribunale supremo della Nigeria ha ratificato la condanna a morte per lapidazione di AMINA che verrà giustiziata appena finito l'allattamento. Amnesty International chiede il tuo appoggio per fermare la condanna di Amina tramite la tua firma nelle sue pagine web.
Contatta subito: *http://www.amnistiapor*

Per una civiltà di coscienza

NEL WEB LA PROPOSTA DI LIFEGATE PER TUTTE LE PERSONE DI CUORE

Nel vasto spazio virtuale c'è un world wide web, un www. che merita la nostra attenzione: *www.lifegate.it*, un centro di aggregazione per le "persone di cuore" che credono ci sia la possibilità di costruire un mondo migliore. "Una porta da aprire, un posto in cui entrare" per chi crede nella "civiltà della coscienza" rispetto alla "civiltà dei consumi". LifeGate è una piattaforma per il mondo eco-culturale, un punto di riferimento per chi desidera salvaguardare l'equilibrio dell'ecosistema. Attra-verso un portale internet, una radio e una rivista, cerca di promuovere uno stile di vita etico, eco-compatibile, eco-sostenibile, equo-solidale per una vera qualità della vita.

In un mondo legato alla vendita e al commercio, questa esperienza intende sensibilizzare l'opinione pubblica sul valore etico della vita, espresso attraverso la qualità complessiva dell'esistenza e il rispetto dell'ambiente per un modo di vivere più armonico e consapevole, alla ricerca dell'equilibrio tra corpo e mente, tra essere umano e natura. Per raggiungere questo obiettivo, LifeGate raccoglie le attenzioni e le proposte di persone, aziende e istituzioni interessate e/o impegnate in progetti etici, eco-compatibili, eco-sostenibili, rispettosi della dignità degli esseri umani e della Natura come il progetto Impatto Zero che si rivolge a persone e aziende per agire concretamente e promuovere un'economia davvero eco-sostenibile.

Tramite semplici tabelle di calcolo LifeGate, con il progetto Impatto Zero, dà modo di quantificare l'impatto energetico delle proprie azioni e di compensarlo, occupandosi della creazione e della protezione di aree boschive in crescita in Italia, Costa Rica e Brasile.

Lifegate è anche una rivista mensile. Ogni numero ha un tema portante comune alle sezioni con argomenti che il lettore può approfondire sul portale. E inoltre: notizie culturali, appuntamenti, interviste...

Marco e Simona Roveda, creatori di questa esperienza così sintetizzano il loro progetto: "Il nostro progetto e tutte le iniziative che lo esprimono devono diventare di tutti coloro che lo condividono, noi siamo i fondatori, ma desideriamo che LifeGate diventi di tutte le persone di cuore che si riconoscono in ciò che noi abbiamo iniziato. Se il progetto rimanesse il nostro 'capriccio di famiglia' avrebbe fallito nei suoi intenti ispiratori. LifeGate vuole diventare una grande comunità così da avere un messaggio più forte". Andare a vedere.

GIAMPIERO COMOLLI
I pellegrini dell'Assoluto

Milano, Baldini&Castoldi, 2002 - pp. 289 - Euro 16,00

Mentre fino a pochi anni fa ci si era dichiarati convinti di essere di fronte al declino della fede, alla "eclissi del sacro" e a una "religione invisibile" o implicita, come tipici aspetti della nostra moderna cultura secolarizzata, è divenuta ormai convinzione diffusa, perché suffragata da indagini sociologiche, documenti ecclesiali, esperienze di dialogo, che nella attuale post- o postpost-modernità, stiamo assistendo al fenomeno — accelerato dalla crisi delle ideologie dominanti nel XX sec. — del riemergere del sacro o addirittura di una "rivincita di Dio". Carattere peculiare della nuova (o riemersa) esigenza spirituale è quella di presentarsi sotto forma di una sempre più diffusa multireligiosità o di *"religions sans frontières"*. E questo "non solo nel senso che religioni diverse tendono oggi a convivere fianco a fianco, all'interno di un medesimo spazio sociale; ma soprattutto nel senso che si vanno facendo progressivamente più labili e incerti i confini teologici, culturali e sociali che tradizionalmente separavano le une dalle altre le diverse religioni e i loro rispettivi membri. Il risultato è che nessuno può più dare per scontata l'appartenenza alla propria religione di nascita. Ciascuno, volente o nolente, si trova chiamato a scegliere la propria posizione rispetto al fatto religioso. Impegnativa sul piano personale, tale scelta è resa però più facile dalla crescente offerta religiosa che ciascuno si trova di fronte". Così si esprime Giampietro Comolli (già noto, almeno, per il suo *Buddhisti d'Italia*) che, col suo *I pellegrini dell'Assoluto*, offre un ulteriore contributo alla constatazione da cui siamo partiti, attraverso una raccolta di varie decine di colloqui e interviste con uomini e donne fra i trenta e i cinquan'anni che, nel corso della loro vita adulta, si sono "convertiti" a una qualche fede o hanno intrapreso un qualche percorso spirituale. Volutamente esclusi teologi, maestri o personalità ufficiali delle varie comunità, i resoconti hanno la freschezza dei dialoghi diretti, espressi in parole adeguate ma non pretenziose e che si sforzano di comunicare con sincerità esperienze fortemente coinvolgenti. Come sanno tutti coloro che svolgono ricerche di tipo qualitativo, raccogliendo storie di vita o interviste semistrutturate, al fascino della "presa diretta" segue poi la difficoltà di riordinare il materiale, farne uscire una

qualche sintesi o almeno il suggerimento di una prospettiva o linea di tensione sulla base dei casi ritenuti più indicativi.
L'A. non si avventura su questa via, rimanendo in un atteggiamento di ascolto umile e partecipato, né saremo noi a sostituirlo in questo compito. Tuttavia, alcune considerazioni emergono evidenti dalla lettura del libro e qua e là compaiono anche attraverso le riflessioni di Comolli stesso.
Innanzitutto, il tema della scelta e della sua motivazione. O perché provenienti da atteggiamenti di generico laicismo o da deluse militanze politiche o da appartenenze formali ed esteriori a qualche tradizione, gli intervistati manifestano l'esigenza di vivere o rivivere esperienze forti di spiritualità, capaci di restituire senso alla propria esistenza e di riprogrammare le modalità di relazione col prossimo, la società e la natura attraverso un rapporto nuovo con l'Assoluto.
Di qui, da un lato, la ricerca, anche attraverso il viaggio, per incontrare altre culture, altre dottrine, altri riti, altri maestri. Oppure, dall'altro, rivivificando l'appartenenza alla propria religione, "quella della nonna", che cessa di essere solo una religione sociologica se, come nella storia di Emanuela, al suo interno è possibile vivere forti esperienze spirituali. Dopo un evento vissuto come colpa, Emanuela esprime in modo molto significativo il limite anche delle esperienze psicoterapeutiche, che pur rappresentano, per molti, una via di approfondimento interiore e di apertura verso l'autorealizzazione. "Lo psicologo mi aveva fornito tutte le spiegazioni sul perché potevo giustificarmi riguardo a quel che avevo fatto. Ma io non volevo essere giustificata. Fino a quando ho capito che avevo bisogno di chiedere perdono: volevo vedere se c'era un perdono. 'Io non mi perdono', ho detto al confessore. E allora lui mi ha risposto: 'Tu devi perdonarti, perché sei perdonata da Dio'. [...] Mi sono detta: sono accettata, perdonata, non sono una persona da buttare via, faccio parte anch'io di questa comunità di credenti".
L'accento posto sulla corporeità (ri)scoprendo che "il corpo, invece di essere fonte di peccato, è in realtà il tempio dell'amore" (parole di Elisabetta) e il tema dell'espansione della coscienza o dell'esperienza estatica attraversano un po' tutte le testimonianze raccolte. La modificazione della coscienza diviene, nella nuova religiosità, il veicolo fondamentale per sintonizzarsi con la forza della grande Vita cosmica. Perché questa è la forma sotto cui il divino è più frequentemente ricercato e "raggiunto", conservi o meno i nomi tradizionali. Si tratta di un Assoluto che viene depurato dei vecchi caratteri maschilisti, patriarcali, giudicanti per apparire, invece, compassionevole, vicino, rassicurante, con qualità

femminili o androgine.
La spiritualizzazione e la politicizzazione delle questioni ecologiche influenza esplicitamente alcune posizioni come quella di uno degli intervistati il quale dice che "lui e il suo gruppo veneravano, al di sopra di ogni altro dio, la Terra intesa come una Grande Dea Madre, vale a dire come un'entità sacra, dotata di un'anima e consapevole di sé, vivente e dispensatrice di ogni vita. Uno dei loro rituali [...] consisteva nel rimanere a lungo con l'orecchio poggiato al suolo per cogliere the *sacred whispers*, i sacri sospiri della Terra". Ma il tema dell'unità e della mente estatica ritorna anche nella testimonianza di chi ha seguito altri percorsi, come ad es. Markus, che riferisce della sua esperienza buddhista di fusione con un Assoluto impersonale e una Compassione senza volto che pervade il mondo e in cui tutti gli esseri visibili e invisibili "vengono sorretti, sostenuti, protetti e come carezzati dal Vuoto che li pervade quietamente e compassionevolmente, per ogni dove. [...]
E proprio tale coincidenza finale di ogni essere con la Compassione che lo sorregge, fa sì che alla fine tutto si dissolva in Serenità, cioè in quel sorriso vuoto e senza forma che permane, quando ogni differenza si è dissolta".
Viene anche fatto cenno a un problema che meriterebbe particolare attenzione: quello del rapporto con i Maestri, di cui è riconosciuta l'insopprimibile funzione di guida e di sostegno ("ci comunicava un senso di fiducia assoluta in quello che faceva, diceva e insegnava. Una fiducia tanto più assoluta in quanto non pretendeva in cambio assolutamente nulla da noi"), ma che spesso ha dato luogo a fenomeni di autoritarismo se non addirittura di dominio da vecchi e nuovi venditori di illusioni.
Abbiamo altrove rilevato come tra i compiti della psicologia transpersonale, proprio per il suo porsi all'interno della dimensione spirituale, si collochi quello di una visione comparativa e critica, per operare una verifica di congruenza, legittimità, efficacia: non ci torneremo qui, pur se il problema necessiterebbe ricerche, a tutt'oggi inesistenti o solo embrionali.
I temi che compaiono nel libro e gli interrogativi che vengono suscitati sono quelli che attraversano il movimento *New Age* (sul quale merita di essere esaminato l'interessante documento recentemente prodotto dal Pontificio consiglio della cultura e dal Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso, dal titolo *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva – una riflessione cristiana sul "New Age"*): rapporto tra le organizzazioni religiose tradizionali e le "religions à la carte", e tra cura, guarigione e salvezza; perché l'Oriente? la reincarnazione è liberazione dal ciclo delle rinascite o una nuova

modalità di nutrire aspirazioni di sopravvivenza? siamo confrontati con "pellegrini" (come dal titolo del libro) o piuttosto con vagabondi dell'Assoluto, in cerca di rassicurazioni psicologiche, bisognosi di identità sociale, animati da narcisismo spirituale? Non potendo qui esaminare tutti questi temi, vogliamo almeno soffermarci sul fenomeno (per molti timore) del "sincretismo". È vero, spesso si ha l'impressione di trovarsi in un equivoco supermercato delle religioni, portato della globalizzazione che ha investito il pianeta. Tuttavia, dall'offerta spesso confusa e rumorosa di merce spirituale emerge, a ben guardare, anche una visione di "democratica" possibilità di convivenza delle diverse vie di salvezza, una volta abbandonata l'arrogante pretesa di possedere una verità unica, esclusiva, unilaterale. E dalla convergenza verso una comune (almeno in questo) meta trasformativa dell'esperienza forse sembra possibile intravvedere l'esistenza sottaciuta di una "Religione perenne" unificante tutte le religioni. Chi teme più il sincretismo che le guerre di religione (e a cui consiglieremmo la lettura di un piccolo, prezioso saggio di E. Zolla sull'argomento) avrà qualche ragione per essere preoccupato, anche se la strada è lunga e molti gli interrogativi.
L'A., concludendo il suo lavoro, dopo aver pensato che le testimonianze raccolte potessero essere viste nella luce unificante data dalla comune esperienza finale di essersi posti in rapporto con l'Assoluto, confessa con candore di aver dovuto constatare la presenza di irriducibili divergenze che gli hanno procurato un senso "di smarrimento e di oppressione". La parità non è uniformità e le divergenze tra le religioni chiamano certamente in causa i complessi rapporti tra esse e le culture che le esprimono. Sono interrogativi già oggetto di riflessioni di molti, da James a Goleman, da Bergson a Durkheim, da Luhmann alla stessa Unesco, per cui non possiamo cadere nell'ingenua aspettativa che la "religione del futuro" possa essere costruita come un velleitario esperanto, componendo più o meno abilmente pezzi provenienti dalle diverse tradizioni esistenti o estinte. Ci piace ricordare a questo proposito, per conforto e avvertimento, quel che anni fa scriveva E. Fromm: "In effetti per coloro che vedono nelle religioni monoteistiche soltanto uno degli stadi dell'evoluzione del genere umano, non è troppo difficile convincersi che una nuova religione si svilupperà entro pochi secoli, una religione che corrisponda allo sviluppo del genere umano; il più importante carattere di questa religione sarebbe quello universalistico che corrisponderebbe all'unificazione

dell'umanità che sta oggi verificandosi;
esso racchiuderebbe gli insegnamenti umanistici comuni a tutte le grandi religioni dell'Oriente e dell'Occidente; le sue dottrine non contraddirebbero le conoscenze razionali dell'umanità odierna e l'accento sarebbe posto sulla pratica di vita piuttosto che su credenze dottrinarie. Una simile religione creerebbe nuovi rituali e nuove forme artistiche di espressione tali da produrre uno spirito di riverenza per la vita e la solidarietà dell'uomo.
Naturalmente la religione non può essere inventata, essa si affermerà con la comparsa di un nuovo grande maestro proprio come ne sono apparsi nei secoli precedenti quando i tempi erano maturi.
Nel frattempo quelli che credono in Dio dovrebbero esprimere la loro fede vivendola; quelli che non credono vivendo i precetti di amore e di giustizia, e rimanendo in attesa."

R. Venturini

A. BERZIN
L'Iniziazione di Kalachakra

Ubaldini editore
Pagg. 185 - Euro 15,00

Oggi i sistemi mediatici riescono ad allargare i campi d'interesse degli avvenimenti, mantenendo però un livello di conoscenza superficiale e "bruciando" gli approfondimenti all'altare di altri successivi avvenimenti.

E' il caso dell'Iniziazione di Kalachakra, che S.S. il Dalai Lama conferisce ormai da anni ai quattro angoli del pianeta, stante il grande e continuo interesse, ma anche curiosità, per questa pratica tantrica facente parte dell'*anuttarayoga tanta*. Questo interesse da parte di praticanti buddhisti ma anche di persone vicine alla pura spiritualità seppure con altre etichette, spinse nei primi anni ottanta S.S. il Dalai Lama a dare incarico a Sharpa Rimpoce ed all'Autore del presente libro di tradurre e riunire in un testo omogeneo una serie di scritti sull'Iniziazione di Kalachakra.
Sottolineando che ricevere una Iniziazione significa prendersi autonomamente un impegno, o una serie di impegni, occorre prima comprendere l'ambito in cui si radicheranno questi impegni, prima capire quanto della propria vita cambierà e dovrà cambiare e poi passare alla preparazione di singole parti di cui l'Iniziazione si compone.
Questi sono tutti aspetti vari e diversi che l'A. sviluppa e chiarisce con esperienza e con chiare parole.
L'Iniziazione di Kalachakra poggia, come mezzo abile, sulla capacità

di visualizzazione del praticante e da questo testo il praticante riceve chiare indicazioni senza possibilità di fraintendimenti, anticipando domande e visioni parziali.
Se poi i nostri limiti fisici e/o mentali od il nostro livello d'interesse ci impediscono da una partecipazione attiva, si può essere anche semplici spettatori interessati; i semi karmici verranno egualmente piantati in noi per una futura partecipazione più attiva.
Questo testo non è storico ma ci racconta dell'Iniziazione nei secoli passati, non è religioso ma si sviluppa ed informa su questo aspetto, non è un manuale tecnico della pratica ma conduce per mano nel seguirla e praticarla; in altri termini è un testo fondamentale sia per chi segue il Kalachakra dall'esterno che all'interno.

Leopoldo Sentinelli

DENG MING-DAO
Vita segreta di un Maestro Tao

Edizioni Guanda
pagg. 203 - Euro 13,00

Doppio Spadone degli Otto Trigrammi, Le Sette Tavole di Bambù della Custodia Oscura, Gatto Volante, Sorgente di Cristallo, Farfalla, Aquila Divina, Cigno Grigio, così tra tecniche di arti marziali e praticanti delle stesse si snoda il romanzo che vede Saihung, giovane di un monastero Tao, venire a confronto con la Cina del 1941 in vicende dove si incastonano perle di saggezza. "Non sforzarti di essere buono per amore degli dei. La divinità più grande risiede dentro di noi. Guarda dentro te stesso. ...cerca con occhi non inquinati dalla disonestà, dalla cupidigia, dalla lussuria, dall'attaccamento. (pag. 134); "Quando si naviga nell'oceano della conoscenza, non si raggiunge mai la riva" (pag. 35); "La lode incoraggia l'egoismo"(pag. 42).
Un coacervo di fisicità di scontri marziali e di spiritualità nelle parole tra Maestro e discepolo rendono questo testo un'occasione per riflettere sulle proprie conoscenze intellettuali da confrontare con le motivazioni interiori. Riflessione per eliminare gli ostacoli sulla via che permette al proprio vero Io originale di sgorgare dalle profondità primordiali ed essere finalmente "..il blocco non scolpito, puro, indenne da turbolenze emotive, errate concezioni o associazioni" (pag. 203).
Un testo fluido, leggero e tagliente come una vera spada da samurai.

Leopoldo Sentinelli

la poesia

di Gary Snyder
[Traduzione di Nicola Licciardello - 1998]

Old Woman Nature
Vecchia Donna Natura

Old Woman Nature
naturally has a bag of bones
tucked away somewhere.
a whole room of bones !

A scattering of hair and cartilage
bits in the woods.

A fox scat with hair and a tooth in it.
a shellmound
a bone flake in a streambank.

A purring cat, crunching
the mouse head first,
eating on down toward the tail -

The sweet old woman
calmly gathering firewood in the
moon...

Don't be shocked,
She' heating you some soup.

VII, '81, Seeing Ichikawa Ennosuke in "Kurozuka" - "Demoness" - at the Kabuki-za in Tokyo

La vecchia Donna Natura
naturalmente ha una sacca d'ossa
rosicchiate da qualche parte.
un'intera stanza d'ossa !

Di peli e cartilagini spersi
a morsi nella foresta.

Dello sterco di volpe col pelo e un dente dentro.
un mucchio di gusci
una scaglia d'osso sulla riva del fiume.

Un gatto fa le fusa, mordendo
del topo la testa prima,
mangiandolo poi verso la coda -

La dolce vecchia
calma fa legna
sotto la luna...

Non vi spaventate,
Vi sta scaldando un pò di zuppa.

VII, '81, Vedendo Ichikawa Ennosuke nel "Kurozuka" - "La Demonessa" - al Kabuki-za di Tokyo