DHARMA

Trimestrale di buddhismo per la pratica e per il dialogo

anno I numero 1
ottobre 1999

Ricordo di Vincenzo Piga

Etica e Responsabilità

L'intesa

Spedizione in abbonamento Postale art. 2 comma 20/c legge 662/96 Filiale di Roma - Lire 15.000

DHARMA

Trimestrale di buddhismo per la pratica e per il dialogo

MARIA ANGELA FALÀ
Editoriale . 3

UNA MANCIATA DI FOGLIE
Testi canonici . 4

AJAHN SUMEDHO
Le Quattro Nobili Verità . 8

DALAI LAMA
Non violenza e responsabilità universale . 14

LARRY ROSENBERG
Respirare con la vita quotidiana . 30

CHARLOTTE JOKO BECK
Uno stagno limpido . 38

ERIC ROMMELUÉRE
La disciplina del Bodhisattva nello Zen . 42

STEPHEN LEVINE
Chi muore? . 48

STEPHEN BATCHELOR
Vivere il Dharma nella nostra società . 54

RICCARDO VENTURINI
Altruismo e prosocialità.
Un approccio interculturale . 60

MARIA ANGELA FALÀ
Parole per un amico . 72

VINCENZO PIGA
Parole da un amico . 76

Vincenzo Piga presenza e memoria . 81

VINCENZO PIGA
L'esempio di Ambedkar . 88

CORRADO PENSA
Vincenzo Piga
e il dialogo buddhista-cristiano . 92

GIAMPIETRO SONO FAZION
Xu Yun, la porta dell'invisibile . 96

U.B.I.
E poi è arrivata la firma . 106
Un altro Vesak insieme . 108

E.B.U.
Etica globale e spiritualità . 110
Ad ognuno la propria via . 112

CENTRO STUDI MAITREYA
Premio di laurea . 114
Il Buddha a scuola . 116

RECENSIONI . 118

INIZIATIVE . 122

GIAMPIETRO SONO FAZION
Il Buddha i ciechi il Dhamma e l'elefante . 128

Editoriale

Ogni buon discepolo

sente di aver un debito nei confronti del maestro che lo ha educato e da parte nostra sentiamo un debito di gratitudine e riconoscenza per chi prima di noi si è avventurato a far conoscere l'insegnamento del Buddha nel nostro paese, a farne approfondire la pratica e a studiarne le interrelazioni con la cultura e il pensiero occidentali.

Per ripagare tale debito vi è solo un modo: continuare l'opera infondendo nuovo vigore, energia e spirito di iniziativa in uno spazio che al momento è privo di voci.

La nostra voce sarà un rinnovamento nella continuità per garantire ai nostri lettori e alle nostre lettrici un servizio basato sul dialogo, l'apertura e il rispetto di ogni tradizione buddhista, di ogni credo religioso, di ogni pensiero ed esperienza.

Abbiamo scelto per la nostra rivista un nome importante DHARMA, che in Asia assume significati profondi di Via, Legge, Dottrina, Ordine solo per ricordarne alcuni. Il Dharma di cui noi ci occuperemo sarà primariamente l'Insegnamento del Buddha, il Buddhadharma, predicato venticinque secoli fa in India ed oggi esperienza viva nel nostro paese. Abbiamo anche un sottotitolo: Trimestrale di buddhismo per la pratica e per il dialogo, che all'interno della rivista dà vita a due sezioni distinte. La via della pratica racchiuderà primariamente insegnamenti di maestri orientali e occidentali di tutte le tradizioni buddhiste, racconti di vite o di situazioni, articoli di insegnanti e praticanti che operano nel contesto sociale e culturale e che "mettono in pratica" quotidianamente il Buddhadharma.

La via del dialogo darà spazio alle voci che hanno ricercato l'incontro e lo scambio favorendo il passaggio tra Oriente e Occidente di esperienze e di conoscenze. Non sarà solo dialogo interreligioso ma dialogo a tutto campo, dall'arte alla letteratura, dalla filosofia alle scienze, dalla psicologia all'epistemologia con l'apporto di studiosi e maestri che da anni si impegnano in questo fondamentale lavoro di conoscenza e di autoconoscenza. Solo arricchendosi con la conoscenza dell'altro infatti riteniamo che sia possibile conoscersi meglio, più in profondità e riscoprire la nostra fondamentale natura di Buddha.

Le nostre pagine si apriranno sempre con la voce diretta del Buddha attraverso le parole dai sutra e da altri testi canonici, che ci faranno entrare nella via e si concluderanno con una parte dedicata all'attualità e all'informazione dalle varie realtà buddhiste. Ci sarà uno spazio per le vostre lettere e commenti, recensioni di libri e le iniziative dei centri di Dharma.

Un'ultima nota è sull'impostazione grafica che speriamo renda facile e piacevole la lettura: le fotografie e i disegni avranno in ogni numero un filo conduttore e non saranno quindi necessariamente legate al testo degli articoli. Per questo primo numero ci è parso naturale scegliere come filo rosso la figura del Buddha nelle tradizioni artistiche dei vari paesi, piccolo omaggio per il prezioso dono che Egli ci ha trasmesso.

L'impegno che desideriamo assumerci è di poter essere un punto di incontro e di scambio che riesca a far emergere contenuti ed esperienze antiche e nuove, nel senso di un radicamento profondo dell'insegnamento del Buddha in Occidente. La nostra rivista non vuole essere solo per pochi addetti ai lavori ma neanche superficiale e banalmente 'esotica'. Rigore e chiarezza, semplicità e profondità vanno di pari passo e questo intendiamo proporre a voi, lettori e lettrici. Speriamo di potervi avere con noi per sostenere questa iniziativa che la Fondazione Maitreya ha lanciato per continuare l'opera del suo Fondatore e per dare una voce al Buddhadharma in un'ottica di incontro tra le tradizioni buddhiste e con le diverse espressioni della cultura e della civiltà occidentale.

Un dialogo a tutto campo, speriamo anche con voi.

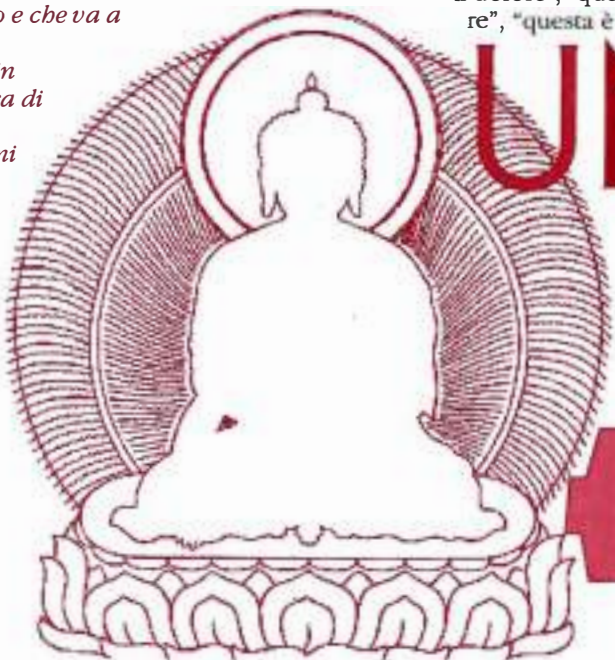
La Presidente
della Fondazione Maitreya

Maria Angela Falà

In questo brano tratto dal Simsapavana-Vagga, Il capitolo del boschetto di alberi simsapa *(Samyutta Nikaya, Maha Vagga, Libro XII, 31-38), il Buddha sottolinea lo scopo pratico dei suoi insegnamenti che non hanno interesse a soddisfare curiosità intellettuali o proporre una conoscenza fine a se stessa, ma sono invece volti alla liberazione definitiva dell'uomo. Si riafferma, in una efficace sintesi di semplicità e intensità, il fine soteriologico del Dharma: comprendere il dolore per superare il dolore. Il resto è pura proliferazione mentale che non porta a nulla né tanto meno alla liberazione. Comprendere le Quattro Nobili Verità e lavorare con consapevolezza, attenzione e senza indugio su di sé significa praticare l'insegnamento del Buddha il cui fine è la pace e la felicità per ogni essere vivente.*
Vi presentiamo il testo dalla prima versione italiana completa del Samyutta Nikaya, I discorsi in gruppi, *edito da Ubaldini (Roma 1998, pp. 770, L. 79.000), uno dei più importanti testi canonici finalmente tradotto dall'originale pali in italiano da Vincenzo Talamo e che va a colmare uno degli innumerevoli vuoti in questo settore. L'opera di Vincenzo Talamo, traduttore da decenni di diversi testi canonici, è altamente meritoria per l'attenzione, la cura e il lungo e paziente lavoro richiesti per far arrivare direttamente al pubblico italiano la parola del Buddha.*

L'albero simsapa

Una volta il Sublime dimorava presso Kosambi, nel bosco Simsapavana.
Allora il Sublime, prese in mano poche foglie di simsapa[1], si rivolse ai bhikkhu[2]: "Che cosa pensate, bhikkhu? Sono più numerose queste poche foglie di Simsapa che ho preso in mano o quelle che si trovano nel bosco Simsapavana?".
"Trascurabili sono, o signore, quelle poche foglie di simsapa che il Sublime ha preso in mano, mentre molto più numerose sono quelle che si trovano nel bosco Simsapavana".
"Così, o bhikkhu, quello che io ho realizzato e non vi ho partecipato è molto di più di quel poco che vi ho partecipato.
"È perché non ve l'ho partecipato, o bhikkhu? Perché non è profittevole, non è pertinente alla condizione di purezza, non conduce al distacco, alla rimozione, alla dissoluzione, alla calma, alla conoscenza, al risveglio, al nibbana (sanscrito: nirvana). Per questo, o bhikkhu, non ve l'ho partecipato.
"Che cosa vi ho partecipato invece, o bhikkhu? Vi ho partecipato, "questo è il dolore", "questa è l'origine del dolore", "questa è la cessazione del dolo-



UNA
DI

re", "questa è la via che conduce alla cessazione del dolore".
"È perché ve l'ho partecipato, o bhikkhu? Perché è profittevole, è pertinente alla condizione di purezza, conduce al distacco... al nibbana. Per questo, o bhikkhu, ve l'ho partecipato".
"Pertanto, o bhikkhu, è necessario applicarsi pensando: "questo è il dolore" ... "questa è la via che conduce alla cessazione del dolore".

L'acacia

"O bhikkhu, se uno dicesse: "Io, pur non avendo compreso secondo realtà la nobile verità del dolore ... della via che conduce alla cessazione del dolore, porrò ugualmente fine al dolore", questo caso non potrebbe verificarsi.
"È come se uno, o bhikkhu, dicesse: "Io farò un canestro di foglie di acacia o di foglie di palasa[3] o di foglie di amalaka[4] e con esso trasporterò dell'acqua", oppure: "Adopererò quelle foglie come ventaglio"; questo caso non potrebbe verificarsi; similmente, o bhikkhu, se uno dicesse: "Io, pur non avendo compreso secondo realtà la nobile verità del dolore ... della via che conduce alla cessazione del dolore, porrò ugualmente fine al dolore"; questo caso non potrebbe verificarsi.
"Se uno invece, o bhikkhu, dicesse: "Io, avendo compreso secondo realtà la nobile verità del dolore ... porrò fine al dolore"; questo caso si verificherebbe.
"È come se uno, o bhikkhu, dicesse: "Io farò un canestro di foglie di loto o di foglie di pulasa[5] o di foglie di maluva[6] e con esso trasporterò dell'acqua", oppure: "Adopererò quelle foglie come ventaglio"; questo caso si verificherebbe; similmente, o bhikkhu, se uno dicesse: "Io, avendo compreso secondo realtà ... porrò fine al dolore", questo caso si verificherebbe.
Pertanto, o bhikkhu, è necessario applicarsi ...".

Il bastone

"O bhikkhu, come un bastone lanciato in aria una volta ricade sulla base, una volta sulla parte mediana e una volta sulla punta, così, o bhikkhu, gli esseri che, impediti dall'ignoranza e vincolati alla sete peregrinano e trasmigrano, una volta vanno da questo mondo all'altro mondo e una volta vengono dall'altro mondo in questo mondo. E perché? Perché non vedono, o bhikkhu, le quattro nobili verità. Quali sono queste quattro nobili verità?
"La nobile verità del dolore ... della via che conduce alla cessazione del dolore.
"Pertanto, o bhikkhu, è necessario applicarsi ...".

Testi Canonici

La veste

"O bhikkhu, se prende fuoco la veste o il turbante che cosa bisogna fare?".
"Signore, se prende fuoco la veste o il turbante bisogna darsi da fare con estrema risoluzione, bisogna sforzarsi con energia e alacrità, senza indugio, con consapevolezza e attenzione per spegnere le fiamme della veste o del turbante".
"Non badando, o bhikkhu, non ponendo mente alla veste o al turbante in fiamme è necessario darsi da fare con estrema risoluzione, è necessario sforzarsi con energia e alacrità, senza indugio, con consapevolezza e attenzione alla realizzazione delle quattro nobili verità non ancora realizzate ... Pertanto, o bhikkhu, è necessario applicarsi ...".

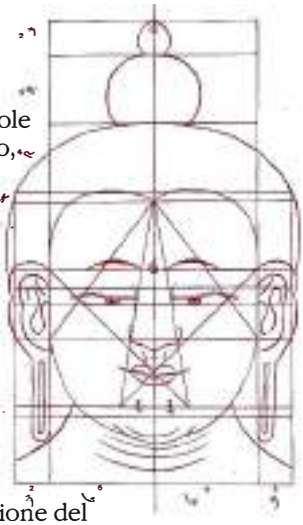
Cento picche

"O bhikkhu, è come se un uomo giungesse all'età di cento anni, vivesse cento anni, e gli dicessero così: "Orsù, uomo, vieni qui: al mattino ti colpiranno con cento picche, a mezzodì ti colpiranno con cento picche e a sera ti colpiranno con cento picche; trascorsi cento anni tu, giunto all'età di cento anni, dopo aver vissuto cento anni realizzerai le quattro nobili verità non ancora realizzate"; sarebbe vantaggioso, o bhikkhu, per un previdente nobile figlio di famiglia il sottoporsi [a quella prova]; e perché?
"Perché senza principio e senza fine, o bhikkhu, è il samsara; non si conosce il cominciamento dei colpi di picca, dei colpi di scure, dei colpi di spada. Anche se quello avvenisse[7], o bhikkhu, io dico comunque che non con dolore o con cruccio si realizzerebbero le quattro nobili verità, bensì con gioia, con letizia. E quali sono queste quattro nobili verità?
"La nobile verità del dolore ... della via che conduce alla cessazione del dolore.
"Pertanto, o bhikkhu, è necessario applicarsi ... ".

Gli esseri viventi

"O bhikkhu, è come se un uomo tagliasse erba, legna, rami e foglie di questo Jambudipa[8], poi li radunasse, ne facesse delle picche e con le più grandi di queste infilzasse i grandi esseri viventi dell'oceano, con quelle di media grandezza infilzasse gli esseri viventi dell'oceano di taglia media e con quelle più piccole infilzasse i piccoli esseri viventi dell'oceano. Innumerevoli sono, o bhikkhu, i grandi esseri viventi dell'oceano, e quindi erba, legna, rami e foglie di questo Jambudipa giungerebbero ben presto a termine, ad esaurimento; ma molto più numerosi sono, o bhikkhu, i piccoli esseri viventi dell'oceano i quali difficilmente possono essere infilzati. E per quale ragione?
"Per la piccolezza della loro taglia, o bhikkhu, La stessa cosa, o bhikkhu, si verifica per la grande perdizione: è al sicuro, o bhikkhu, dalla grande perdizione l'uomo dotato di retta visione il quale riconosce secondo realtà: "questo è il dolore" ... "questa è la via che conduce alla cessazione del dolore".
"Pertanto, o bhikkhu, è necessario applicarsi ... ".

Similitudine del sole (I)



"O bhikkhu, del sorgere del sole questo è il primo annuncio, questo è il primo segno: la comparsa del rosso. Similmente, o bhikkhu, della realizzazione delle quattro nobili verità questo è il primo annuncio, questo è il primo segno: la retta visione.
"Il bhikkhu dalla retta visione, o bhikkhu, questo deve attendersi: il riconoscere secondo realtà: "questo è il dolore" ... "questa è la via che conduce alla cessazione del dolore".
"Pertanto o bhikkhu, è necessario applicarsi ... ".

Similitudine del sole (II)

"O bhikkhu, finché non sorgono sul mondo sole e luna non c'è molta luce, non c'è molto chiarore ma ci sono tenebre, c'è profonda oscurità; non si distinguono giorno e notte, non si distinguono mesi e quindicina, non si distinguono mesi e quindicina, non si distingue il ciclo delle stagioni.

"Ma non appena sorgono sul mondo sole e luna, o bhikkhu, allora c'è molta luce, c'è molto chiarore, non ci sono tenebre, non c'è profonda oscurità; si distinguono giorno e notte ... si distingue il ciclo delle stagioni,
"Similmente, o bhikkhu, finché non appare nel mondo un Tathagata, un Arahant, un Perfetto perfettamente Svegliato non c'è molta luce ... ma ci sono tenebre, c'è profonda oscurità; non c'è annuncio, esposizione, indicazione, affermazione, rivelazione, distinzione, manifestazione delle quattro nobili verità.
"Ma non appena appare nel mondo un Tathagata o bhikkhu ... allora c'è molta luce ... non c'è profonda oscurità; c'è annuncio, esposizione ... manifestazione delle quattro nobili verità...".

NOTE
[1] Dalbergia sisu.
[2] In questo caso il Traduttore ha preferito lasciare il termine originale in lingua pali, che generalmente viene tradotto con monaco o, in senso più lato, praticante buddhista [ndr].
[3] Butea frondosa.
[4] Phyllanthus emblica.
[5] Albero della giungla a larghe foglie.
[6] Specie di pianta rampicante.
[7] La tortura a colpi di picche.
[8] L'India.

*Quella che segue è l'introduzione del libro "*Le Quattro Nobili Verità*" di Ajahn Sumedho, pubblicato a cura del monastero Santacittarama. Il libro è disponibile presso il monastero stesso (si veda l'indirizzo nella rubrica* Iniziative*).*

NOBII

Ajahn Sumedho

«Il fatto che io e voi abbiamo dovuto camminare faticosamente per questo lungo viaggio è dovuto al fatto che non abbiamo scoperto, non abbiamo penetrato quattro verità. Quali sono? Esse sono: la Nobile Verità della Sofferenza, la Nobile Verità dell'Origine della Sofferenza, la Nobile Verità della Cessazione della Sofferenza, e la Nobile Verità del Sentiero che conduce alla Cessazione della Sofferenza». (Digha Nikaya, Sutta 16).

Il *Dhammacakkappavattana Sutta*, l'insegnamento dei Buddha sulle Quattro Nobili Verità, è stato il più importante punto di riferimento che ho avuto per la pratica in tutti questi anni. È l'insegnamento che seguiamo nel monastero in Thailandia. La scuola buddhista Theravada considera questo Sutta come la quintessenza dell'insegnamento del Buddha. Esso da solo contiene tutto ciò che è necessario sapere per comprendere il Dhamma e arrivare al l'illuminazione. Sebbene si consideri che il *Dhammacakkappavattana Sutta* sia il primo sermone che il Buddha abbia tenuto subito dopo la sua illuminazione, a me piace immaginare che il primo sia stato quando egli incontrò un asceta durante il suo cammino verso Varanasi. Dopo la sua illuminazione a Bodh Gaya il Buddha pensò: "È un insegnamento così sottile che non posso mettere in parole ciò che ho

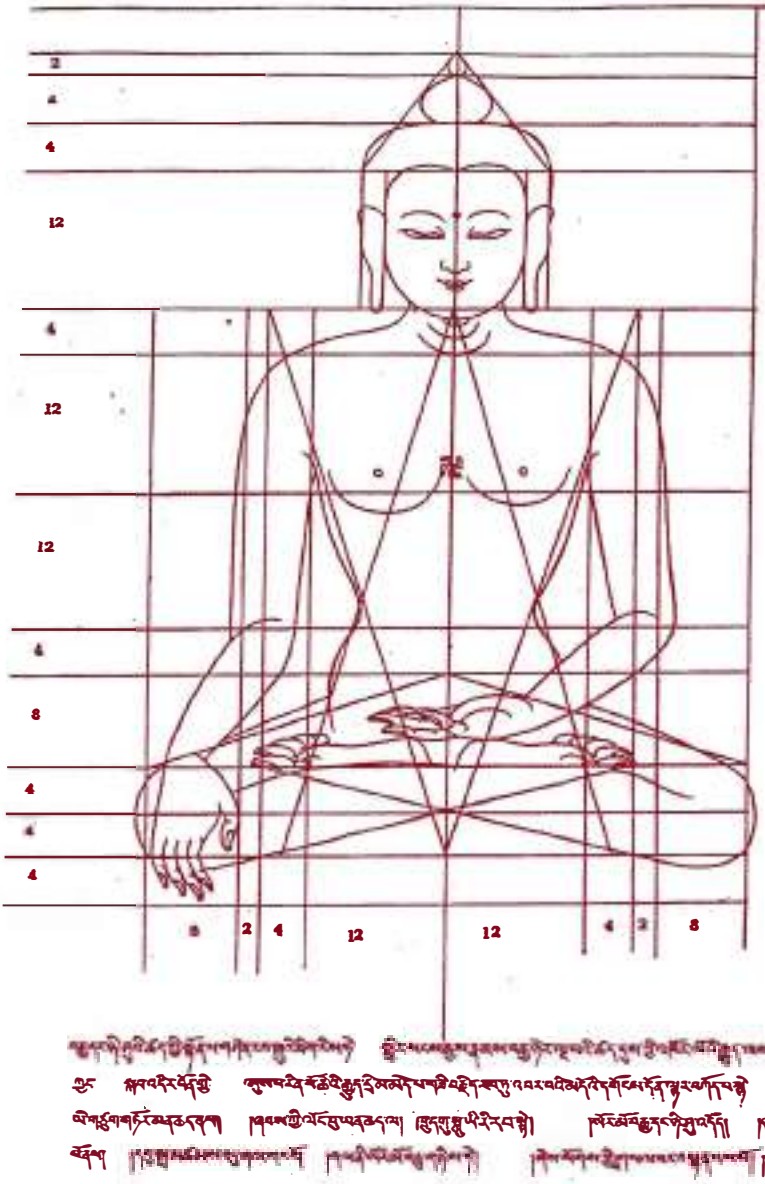
LE QUATTRO DI VERITÀ

scoperto, per cui non mi dedicherò all'insegnamento. Resterò seduto sotto l'albero della Bodhi per il resto della mia vita".

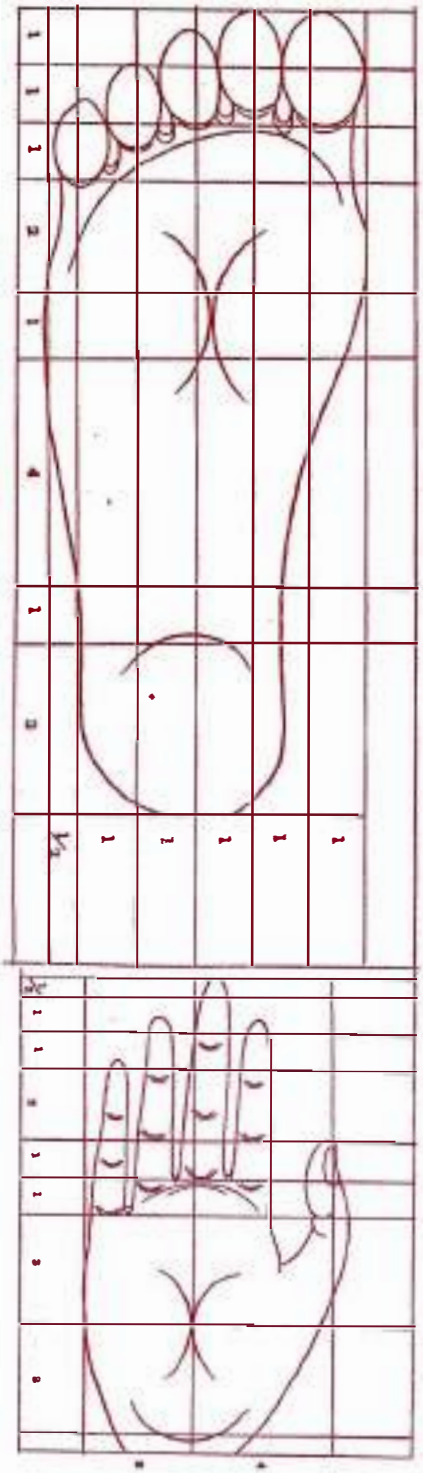
È un'idea che mi tenta parecchio quella di ritirarmi a vivere da solo e di non avere a che fare con i problemi della società. Però, mentre il Buddha stava pensando queste cose, Brahma Sahampati, che nell'induismo è il dio creatore, si accostò al Buddha e lo convinse ad andare ad insegnare. Brahma Sahampati persuase il Buddha che ci sono degli esseri che avrebbero capito, poiché hanno solo un leggero strato di polvere sugli occhi. L'insegnamento del Buddha, quindi, fu indirizzato a coloro che hanno solo un po' di polvere sugli occhi; sono sicuro che egli non pensò che sarebbe diventato un movimento popolare, di massa.

Dopo la visita di Brahma Sahampati, il Buddha stava andando da Bodh Gaya a Varanasi, quando incontrò sulla strada un asceta, che rimase impressionato dal suo aspetto raggiante. L'asceta gli chiese: "Che cosa avete scoperto?" e il Buddha rispose: "Sono il perfetto Illu-minato, l'Arahant, il Buddha".

Mi piace considerare questo il suo primo sermone. Fu un fallimento, poiché l'uomo che ascoltava pensò che il Buddha si era sottoposto a pratiche troppo rigide ed esagerava nel vantarsi. Se qualcuno ci dicesse cose simili, penso che anche noi



reagiremmo nella stessa maniera. Cosa fareste se io vi dicessi: "Sono il perfetto Illuminato"?
In effetti l'affermazione dei Buddha è un insegnamento molto preciso e accurato. È un insegnamento perfetto, ma la gente non può capirlo; lo fraintende e pensa che venga dall'ego, perché la gente interpreta ogni cosa partendo dal proprio ego. 'Sono il perfetto illuminato': può sembrare un'affermazione egoica, ma non è invece perfettamente trascendente? È interessante contemplare l'affermazione "io sono il Buddha, il perfetto Illuminato", poiché coniuga l'uso di 'io sono' con conseguimenti o realizzazioni superlativi. In ogni caso, il risultato del primo insegnamento del Buddha fu che l'ascoltatore non poté capirlo e se ne andò.
Più tardi il Buddha incontrò i suoi precedenti compagni, nel Parco dei Daini a Varanasi. Tutti e cinque erano sinceramente dediti al più stretto ascetismo. Erano rimasti delusi dal Buddha, perché avevano pensato che egli non fosse sincero nella pratica. Questo era accaduto perché il Buddha, prima dell'illuminazione, aveva cominciato a capire che l'ascetismo troppo duro non conduce all'illuminazione; così aveva abbandonato quella strada. I suoi amici pensarono che se la prendeva comoda: forse lo videro mangiare riso al latte, che corrisponde oggi a fare una scorpacciata di gelati. Se siete un asceta e vedete un monaco mangiare gelati forse perdereste fiducia in lui, perché pensate che i monaci debbano mangiare solo zuppa d'ortica. Se veramente amate l'ascetismo e mi vedete mangiare una coppa di gelato, non avreste più fiducia in Ajahn Sumedho. Questo è il modo di procedere della mente umana; abbiamo la tendenza ad ammirare di più i gesti plateali di autotortura e abnegazione.
Quando persero la fiducia nel Buddha, quei cinque amici lo abbandonarono, e ciò gli diede l'opportunità di sedersi sotto l'albero della Bodhi e giungere all'illuminazione.
Quando incontrarono di nuovo il



Buddha nel Parco dei Daini di Varanasi, immediatamente pensarono: "Sappiamo che tipo è. Non occupiamoci più di lui". Ma, mentre egli si avvicinava, si accorsero che c'era qualcosa di speciale in lui. Si alzarono per lasciargli posto a sedere e allora egli tenne il sermone sulle Quattro Nobili Verità.

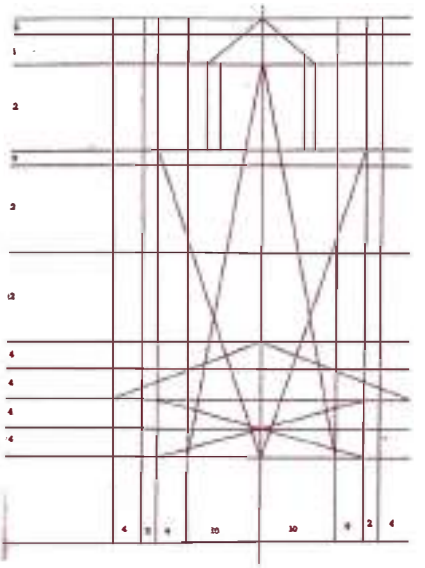
Questa volta, invece di dire "Io sono l'Illuminato" disse: "C'è la sofferenza, c'è l'origine della sofferenza, c'è la cessazione della sofferenza, c'è il sentiero che conduce fuori dalla sofferenza". Così espresso, il suo insegnamento non necessita di approvazione o diniego. Se avesse detto "Sono il perfetto Illuminato" saremmo stati costretti a essere d'accordo o no, oppure a essere sorpresi. Non avremmo saputo come considerare quell'affermazione. Invece, dicendo che c'è la sofferenza, c'è la causa, c'è la fine di essa e c'è la via che conduce fuori dalla sofferenza, egli offrì qualcosa su cui riflettere. "Che vuoi dire con ciò? Che vuoi dire con sofferenza, con origine e cessazione della sofferenza, e con il sentiero?".

Cominciamo a contemplarlo, cominciamo a pensarci su. All'affermazione "Io sono il perfetto Illuminato" potremmo ribattere: "Ma è veramente illuminato?... Non ci credo". Dobbiamo ribattere qualcosa, non siamo pronti a un insegnamento così diretto.

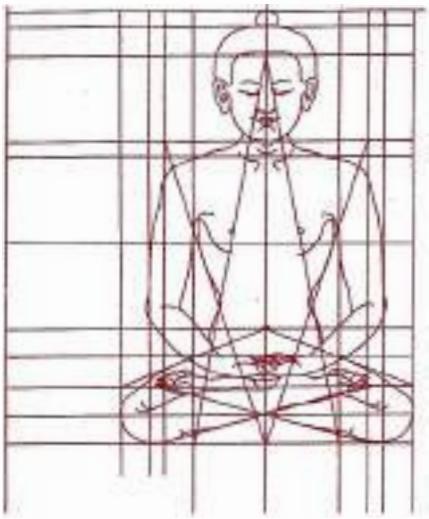
Ovviamente il primo sermone del Buddha era indirizzato a qualcuno che aveva un sacco di polvere negli occhi e fallì. Così, alla seconda occasione, dette l'insegnamento sulle Quattro Nobili Verità.

Le Quattro Nobili Verità sono: c'è la sofferenza, c'è una causa o origine della sofferenza, c'è la fine della sofferenza e c'è la via che conduce fuori dalla sofferenza, l'Ottuplice Sentiero. Ognuna di queste Verità ha tre aspetti, per cui possiamo dire che vi sono dodici insight (intuizioni o discernimenti). Nella scuola Theravada, un Arahant, un perfetto, è colui che ha

visto chiaramente le Quattro Nobili Verità, con i loro tre aspetti e i dodici insights. Si dice "Arahant" un essere umano che capisce la verità, soprattutto riguardo all'insegnamento delle Quattro Nobili Verità.
Il primo insight della Prima Nobile Verità è "c'è la sofferenza". Qual è l'insight? Non c'è bisogno di farne una cosa straordinaria; è semplicemente il riconoscere che "c'è la sofferenza". Questo è un insight basilare. La persona ignorante dice: "Sto soffrendo, non voglio soffrire. Ho fatto meditazione e sono andato ai ritiri per uscire dalla sofferenza, eppure sto ancora soffrendo; ma io non voglio soffrire... Come posso uscire da questa sofferenza? Cosa posso fare per liberarmene?".
Questa non è la Prima Nobile Verità; essa non dice "sto soffrendo e voglio porvi fine". L'insight è "c'è la sofferenza".
Ora cercate di vedere la pena, l'angoscia che provate, non dalla prospettiva di "è mia", ma come riflessione "c'è questa sofferenza, questo dukkha". Viene dalla posizione riflettente del "Buddha che vede il Dhamma". L'insight è semplicemente riconoscere che c'è questa sofferenza, senza farne un fatto personale. Questo riconoscimento è un importante insight: porta a vedere l'angoscia o un dolore fisico semplicemente come dukkha invece che come una situazione personale; li si vede solo come dukkha, senza reagire nella solita maniera.
Il secondo insight della Prima Nobile Verità è: "La sofferenza deve essere compresa". Il secondo insight, o aspetto, di ogni Nobile Verità contiene la parola "deve": "Deve essere compresa". Il secondo insight, quindi, è che bisogna comprendere dukkha. Si deve capire dukkha, non cercare di liberarsene.
Consideriamo la parola "comprendere", formata da "con" e "prendere". E' una parola comune, ma in pali comprendere significa accettare veramente la sofferenza, comprendere o abbracciare, piuttosto che reagire. A



qualsiasi tipo di sofferenza, fisica o mentale noi generalmente reagiamo, ma con la comprensione possiamo guardare in viso la sofferenza, accettarla, starle veramente accanto, abbracciarla. Ecco quindi il secondo aspetto "Dobbiamo comprendere la sofferenza".
Il terzo aspetto della Prima Nobile Verità è: "La sofferenza è stata compresa". Dopo aver veramente fatto pratica con la sofferenza (dopo averla guardata, accettata, compresa, lasciandola essere ciò che è) se ne scopre il terzo aspetto, "la sofferenza è stata compresa", oppure "dukkha è stato compreso".
Ecco i tre aspetti della Prima Nobile Verità: "C'è dukkha"; "Deve essere compreso"; "È stato compreso".
Questo è lo schema dei tre aspetti di ogni Nobile Verità. Vi è l'affermazione, poi la prescrizione e quindi il risultato della pratica. Si può anche considerare la cosa nei termini delle parole pali "*pariyatti*, *patipatti*, e *pativedha*". Pariyatti è la teoria o l'affermazione "c'è la sofferenza". *Patipatti* è la pratica: praticare effettivamente con essa. E *pativedha* è il risultato della pratica. Questo è ciò che chiamiamo uno schema riflessivo; state



sviluppando la mente in modo riflessivo. Una mente-Buddha è una mente riflessiva che conosce le cose così come sono.
Usate le Quattro Nobili Verità per progredire. Applicatele nella vita quotidiana, alle cose comuni, agli attaccamenti comuni, alle ossessioni della mente. Con queste verità possiamo indagare sui nostri attaccamenti e ottenere gli insight.
Per mezzo della Terza Nobile Verità, possiamo realizzare la cessazione, la fine della sofferenza, e praticare l'Ottuplice Sentiero fino a che si arriverà a capire. Quando uno ha sviluppato completamente l'Ottuplice Sentiero diventa un Arahant, ce l'ha fatta! Anche se tutto questo sembra complicato (quattro verità, tre aspetti, dodici insight) in effetti è molto semplice. È uno strumento che, se usato, ci aiuta a comprendere la sofferenza e la non-sofferenza. Nel mondo buddhista, non ci sono molti buddhisti che usano ancora le Quattro Nobili Verità, persino in Thailandia. La gente dice: "Ah sì, le Quattro Nobili Verità. Roba da principianti!" Poi si mettono a praticare ogni tipo di Vipassana, fino a essere ossessionati dai sedici stadi, prima di arrivare alle Nobili Verità. Trovo sorprendente che nel mondo buddhista questo profondo insegnamento sia stato messo da parte, bollandolo come "buddhismo primitivo": "È per i bambini, per i principianti. Quando si è più avanti..." e cominciano con teorie e idee complicate, dimenticando l'insegnamento più profondo.
Le Quattro Nobili Verità sono una base di riflessione per tutta la vita. Non bisogna pensare di realizzare le Quattro Nobili Verità, i tre aspetti, i dodici stadi e diventare un Arahant durante un ritiro e poi cominciare qualcosa di più avanzato. Le Quattro Nobili Verità non sono così semplici. Richiedono una forte attitudine alla vigilanza e forniscono materiale di indagine per un'intera vita.

***Ajahn Sumedho**, americano, è alla guida dei monasteri del Sangha della foresta in Occidente della scuola di Ajahn Chah. Tra i suoi libri* Lasciare andare il fuoco, Così com'è, La mente e la via, *tutti pubblicati da Ubaldini, e* Oltre la morte: la via della consapevolezza, *edito e distribuito dal monastero Santacittarama.*

NON VIOLEN
E RESPONSA
UNIVERSALE

S. S. XIV Dalai Lama

La comunità globale

Ora che il ventesimo secolo sta per finire, vediamo che il mondo è diventato più piccolo e i popoli del mondo sono diventati quasi una sola comunità. Le alleanze politiche e militari hanno creato vasti gruppi multinazionali, l'industria e il commercio internazionale hanno prodotto un'economia globale e in tutto il mondo i mezzi di comunicazione stanno eliminando le antiche barriere della distanza, della lingua e della razza. Ci uniscono anche i gravi problemi da affrontare: la sovrappopolazione, lo sfruttamento delle risorse naturali, i problemi dell'ambiente, che minacciano l'aria, l'acqua, gli alberi e varie meravigliose forme di vita, che sono alla base di questo nostro piccolo pianeta.

Credo che per affrontare questi tempi, gli esseri umani dovranno sviluppare un più grande senso di responsabilità universale. Ciascuno di noi deve imparare a lavorare non solo per se stesso, per la propria famiglia o per la propria nazione, ma per il bene di

ZA
BILITÀ

tutta l'umanità. La responsabilità universale è la vera chiave per la sopravvivenza dell'uomo. È il sostegno migliore per la pace nel mondo, per un uso equilibrato delle risorse naturali e per la cura dell'ambiente che lasceremo alle future generazioni.

Un'unica famiglia umana

Che ci piaccia o no, nasciamo tutti su questa terra come parte di un'unica grande famiglia umana. Ricchi o poveri, di una nazione o di un'altra, di una religione o di un'altra, aderenti a un'ideologia o a un'altra, in definitiva ciascuno di noi è semplicemente un essere umano come chiunque altro: tutti desideriamo la felicità e non vogliamo la sofferenza. Inoltre, abbiamo tutti gli stessi diritti di raggiungere queste mete. Il mondo di oggi ci richiede di accettare l'unicità dell'umanità. Nel passato, le comunità isolate potevano permettersi di considerarsi fondamentalmente separate e vivere in completo isolamento. Ai

nostri giorni gli eventi di qualsiasi parte del mondo si ripercuotono sull'intero pianeta. Perciò dobbiamo trattare i problemi locali in un'ottica globale dal momento in cui sorgono. Non possiamo più appellarci alle barriere nazionali, razziali o ideologiche che ci separano senza provocare ripercussioni distruttive. Nel contesto della nostra interdipendenza, tenere in considerazione l'interesse altrui è la forma migliore di interesse per se stessi.

Questo fatto mi sembra una fonte di speranza. La necessità di cooperare può soltanto rafforzare l'umanità, perché ci aiuta a riconoscere che il pilastro più affidabile per l'ordine del nuovo mondo non si limita alla politica estera e alle alleanze economiche, ma riguarda piuttosto la pratica genuina, da parte di ciascun individuo, dell'amore e della compassione. Per un futuro migliore, più felice, più stabile e civile, ognuno deve sviluppare un sentimento caldo e sincero di fratellanza.

La medicina dell'altruismo

Nel Tibet diciamo che molte malattie si possono curare con la sola medicina dell'amore e della compassione. Queste qualità sono la sorgente ultima della felicità umana e il nostro bisogno di esse giace nel cuore del nostro essere. Sfortunatamente, l'amore e la compassione sono trascurate in molte sfere di interazione sociale. Di solito si limitano all'ambito famigliare e praticarle nella vita pubblica è considerato poco pratico, se non ingenuo. Questo è un aspetto tragico. A mio avviso, la pratica della compassione non è soltanto un sintomo di idealismo privo di realismo, ma la maniera più efficace di perseguire i propri e altrui interessi più alti. Più dipendiamo dagli altri (come nazione, come gruppo o come individui) e più fa parte dei nostri più alti interessi assicurare il loro benessere. Praticare l'altruismo è la vera fonte

del compromesso e della cooperazione; limitarsi a riconoscere il nostro bisogno di armonia non basta. Una mente impegnata nella compassione è come una riserva inesauribile, una costante fonte di energia, determinazione e gentilezza. Questa mente è come un seme; se la coltiviamo, dà alla luce molte altre buone qualità, come il perdono, la tolleranza, la forza interiore e la fiducia di poter superare la paura e l'insicurezza. La mente compassionevole è come un elisir; è capace di trasformare le situazioni avverse in situazioni favorevoli. Perciò non dovremmo limitarci a esprimere amore e compassione alla nostra famiglia e ai nostri amici. E la compassione non è compito solo dei medici e degli operatori sociali, ma di ogni parte della comunità umana.

Quando sorge un conflitto nel campo della politica, degli affari o della religione, un approccio altruistico è di solito l'unico strumento per risolverlo. Talvolta sono proprio i concetti che adoperiamo per mediare una disputa la causa del problema. In casi simili, quando una risoluzione sembra impossibile, entrambe le parti dovrebbero ricordare la sostanziale natura umana che le unisce. Questo aiuterà a superare la situazione di stallo e, a lungo andare, faciliterà il raggiungimento degli scopi di ognuno. Sebbene non si possano soddisfare completamente tutte le parti, se ogni parte concede qualcosa, si eviterà almeno il rischio di un futuro conflitto. Sappiamo tutti che questo tipo di compromesso è il modo più efficace per risolvere i problemi: perché, allora, non lo usiamo più spesso?

Quando penso alla mancanza di cooperazione che c'è nella società, la mia unica conclusione è che questa deriva dall'ignoranza della nostra natura interdipendente. Rimango spesso impressionato dall'esempio di piccoli insetti come le api. Le leggi della natura impongono alle api di cooperare per sopravvivere. Il risultato è che esse possiedono un senso istintivo di responsabilità sociale. Le api non hanno una costituzione, né leggi, polizia, religione o educazione morale, ma grazie alla loro natura lavorano insieme fedelmente. Può capitare che lottino tra loro, ma in genere l'intera colonia sopravvive basandosi sulla cooperazione. Gli esseri umani, d'altro canto, hanno costituzioni, complessi sistemi legali e forze di polizia; abbiamo la religione, una notevole intelligenza e un cuore con una grande capacità di amare. Ma nonostante le nostre numerose qualità straordinarie, non siamo all'altezza di quei piccoli insetti; in un certo senso, mi sembra che siamo più poveri delle api.

Per esempio, milioni di persone vivono insieme in grandi città in tutto il mondo e, malgrado questa vicinanza tra loro, per lo più si sentono soli. Alcuni non hanno nemmeno un essere umano cui confidare i propri sentimenti più profondi e vivono in uno stato di continua agitazione. È molto triste. Non siamo animali solitari che si uniscono soltanto per accoppiarsi. Se lo fossimo, perché costruire grandi città? Ma pur essendo animali sociali costretti a vivere insieme, sfortunatamente siamo carenti di un senso di responsabilità verso i nostri simili. Forse l'errore sta nella nostra struttura sociale, oppure nella scienza, nella tecnologia? Non penso che sia così.

Ritengo che malgrado i progressi di questo secolo, la causa più immediata del nostro dilemma sia l'eccessiva enfasi sullo sviluppo materiale. Ci siamo tanto dedicati a questo obiettivo che, senza accorgercene, abbiamo trascurato i bisogni umani più essenziali: l'amore, la gentilezza, la cooperazione, il prenderci cura l'uno dell'altro. Siamo indifferenti verso quelle persone o quei gruppi di persone con i quali non ci interessa rapportarci. Ma lo sviluppo della società umana si basa completamente su persone che si aiutano reciprocamente. Una volta che abbiamo perso la nostra essenziale umanità, che ce

ne facciamo del progresso materiale? Secondo me, è chiaro: ci può essere un senso genuino di responsabilità soltanto se sviluppiamo la compassione. Solo un sentimento spontaneo di empatia per gli altri ci può davvero motivare ad agire per loro.

La responsabilità universale

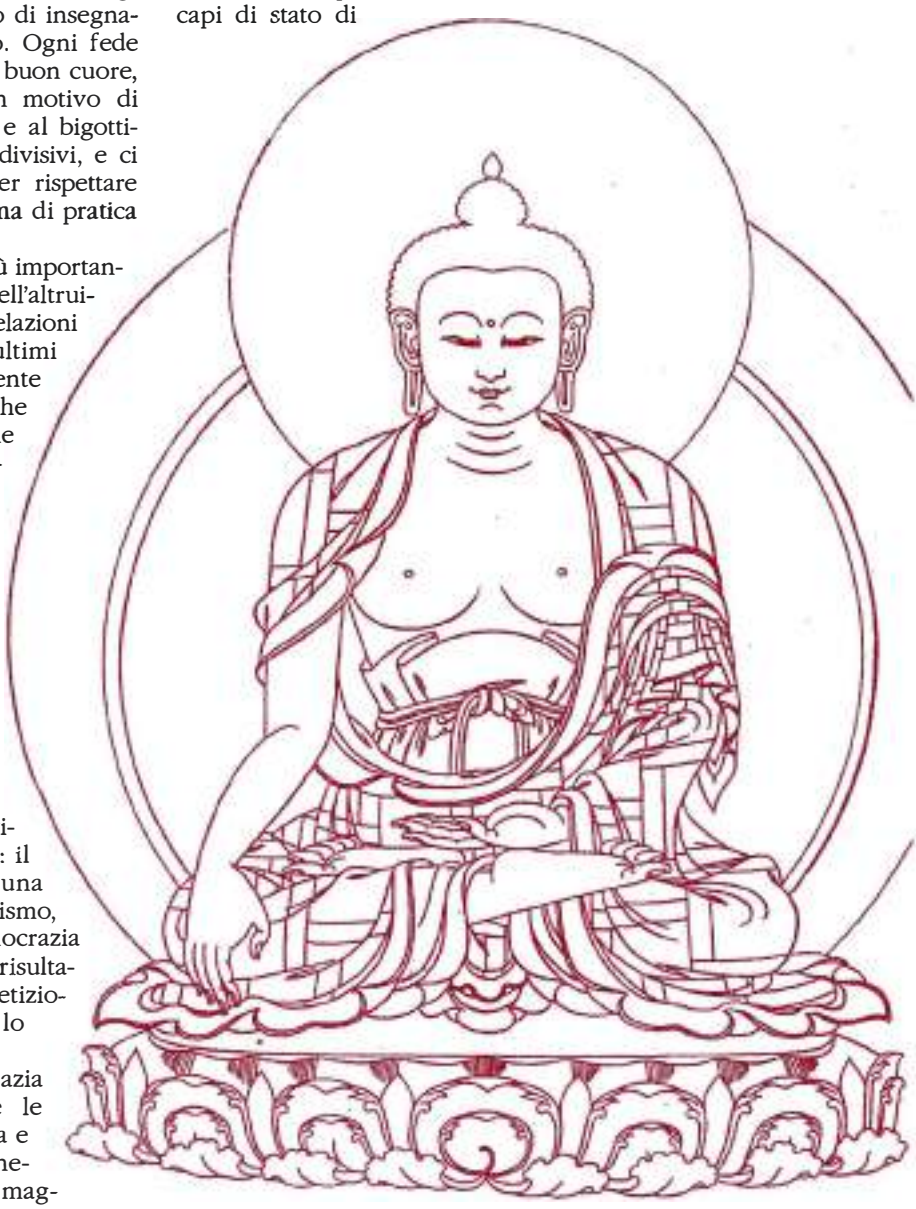
Innanzitutto, vorrei dire che non credo nei movimenti e nelle ideologie o nelle organizzazioni che si adoperano per un ideale particolare, facendone una loro esclusiva. Nella situazione attuale, non possiamo ritenere che qualcun altro risolverà i nostri problemi; ognuno di noi si deve prendere la propria parte di responsabilità universale. In questo modo, aumentando il numero delle persone impegnate migliorerà la situazione generale. Una cambiamento positivo non si ottiene in tempi brevi e richiede uno sforzo costante. Se ci scoraggiamo possiamo non raggiungere nemmeno le mete più semplici. Con applicazione costante, determinata, possiamo realizzare anche gli obiettivi più difficili.
Un atteggiamento di responsabilità universale è soprattutto una questione personale. La verifica della nostra compassione non è in ciò che diciamo durante discussioni astratte, ma il modo in cui ci comportiamo nella vita quotidiana. Tuttavia, alcuni punti di vista sostengono la pratica dell'altruismo.
Anche se nessun sistema di governo è perfetto, la democrazia è quello che si avvicina di più alla natura essenziale dell'umanità e vale la pena lottare affinché tutti possano usufruirne.
Inoltre, la democrazia è l'unica base stabile sulla quale si possa erigere una struttura politica globale. Per lavorare insieme dobbiamo rispettare il diritto di tutti i popoli e tutte le nazioni di conservare i loro valori e i loro tratti distintivi.
In particolare, ci vuole un enorme sforzo per portare la compassione nel campo degli affari internazionali. La disuguaglianza economica, specie tra paesi sviluppati e paesi in via di sviluppo, rimane la maggiore causa di sofferenza su questo pianeta. Le grandi multinazionali, anche se all'inizio potranno rimetterci del denaro, devono ridurre lo sfruttamento dei paesi poveri.
Esaurire le già scarse risorse di questi paesi soltanto per incrementare il consumismo nel mondo sviluppato è disastroso; se ciò rimane incontrollato, alla fine soffriremo tutti. Rafforzare le economie più deboli è una strategia molto più saggia per promuovere la stabilità politica ed economica. Per quanto possa sembrare idealistico, l'altruismo, anziché la competizione e il desiderio di ricchezza, dovrebbe essere la forza che guida i rapporti economici.

Abbiamo anche bisogno di rinnovare il nostro impegno nei valori umani nel campo della scienza moderna. È vero che lo scopo principale della scienza è imparare di più sulla realtà, ma è vero anche che un'altra delle sue funzioni è quella di migliorare la qualità della vita. Senza una motivazione altruistica, gli scienziati non possono distinguere tra tecnologie benefiche e non. La deturpazione ambientale intorno a noi è l'esempio più ovvio del risultato di questa confusione, ma la giusta motivazione sembra ancora più urgente di fronte alle tecniche biologiche e alle manipolazioni genetiche. Se non basiamo ogni nostra azione su un fondamento etico, corriamo il rischio di infliggere un danno terribile alla delicata matrice della vita.
Questa responsabilità chiama in causa anche le religioni del mondo. Lo scopo della religione non è erigere bellissime chiese o templi, ma coltivare qualità umane positive come tolleranza, generosità e amore. Ogni religione del mondo, a prescindere dalla sua posizione filosofica, si fonda innanzitutto sul precetto che dobbiamo ridurre il nostro egoismo e servire gli altri. Purtroppo, spesso è proprio

la religione che causa più problemi di quanti ne risolva. I praticanti di diverse fedi devono rendersi conto che ogni tradizione religiosa ha un immenso valore intrinseco e gli strumenti per una salute mentale e spirituale. Una religione, come una determinata pietanza, non può soddisfare tutti. A seconda delle differenti disposizioni mentali, alcune persone traggono benefici da un tipo di insegnamento, altre da un altro. Ogni fede può generare persone di buon cuore, per cui non c'è nessun motivo di dedicarsi all'intolleranza e al bigottismo religioso, elementi divisivi, e ci sono tutte le ragioni per rispettare profondamente ogni forma di pratica spirituale.

Sicuramente, il campo più importante in cui piantare i semi dell'altruismo è il campo delle relazioni internazionali. Negli ultimi anni il mondo è decisamente cambiato, e gli eventi che hanno caratterizzato la fine del millennio ci proiettano di fatto in una nuova era storica. È stato il periodo più doloroso della storia umana: a causa del maggiore potere distruttivo delle armi, sono morte e hanno sofferto più persone che mai. Inoltre, abbiamo assistito a un'estenuante competizione tra le ideologie che da sempre dividono la comunità umana: il potere, la forza bruta da una parte, e la libertà, il pluralismo, i diritti umani e la democrazia dall'altra. Credo che ora i risultati di questa grande competizione siano chiari. Anche se lo spirito umano positivo di pace, libertà e democrazia continua a fronteggiare le molte forme della tirannia e del male, è comunque innegabile che la stragrande maggioranza delle persone nel mondo vuole che esso trionfi. Dunque, le tragedie del nostro tempo non sono del tutto senza effetti benefici e in certi casi sono stati il mezzo che ha permesso alla mente umana di aprirsi.

La fine del comunismo ne è una dimostrazione. Nonostante i suoi nobili ideali, infatti, compreso l'altruismo, il tentativo da parte dei capi di stato di



imporre i propri punti di vista si è dimostrato disastroso. Affinché tutti i cittadini operassero per il bene comune, il comunismo ha eretto rigide e complesse strutture che, pur necessarie, all'inizio, per distruggere i regimi oppressivi precedenti, in seguito hanno contribuito molto poco alla costruzione di una proficua comunità umana. Il comunismo ha fallito perché, per promuovere le proprie credenze, si è affidato alla forza. In ultima analisi, la natura umana non è stata in grado di sostenere la sofferenza che ha provocato.

La forza bruta, per quanto intensamente applicata, non può mai sottomettere il fondamentale desiderio umano di libertà. Le centinaia di migliaia di persone che hanno marciato nelle città dell'Europa dell'est ne sono la dimostrazione. Queste persone hanno semplicemente espresso il bisogno umano di libertà e democrazia. È stato molto toccante. Le loro richieste non avevano nulla a che fare con una qualche nuova ideologia; queste persone parlavano semplicemente con il cuore, condividendo il proprio desiderio di libertà, dimostrando che esso sta al cuore della natura umana. È proprio la libertà, infatti, la sorgente della creatività, sia per gli individui sia per la società. Non basta dare alla gente cibo, riparo e vestiti, come pensavano i sistemi comunisti. Se abbiamo tutte queste cose ma ci manca l'aria preziosa della libertà a sostenere la nostra natura più profonda, siamo umani soltanto a metà; siamo come animali che si accontentano di soddisfare i loro bisogni fisici.

Mi sembra che le rivoluzioni pacifiche avvenute nell'ex Unione Sovietica e nell'Europa dell'est ci abbiano insegnato molto. Il valore della verità è unico. Alle persone non piace essere maltrattate e ingannate né da un individuo né da un sistema. Atti del genere sono contrari allo spirito umano essenziale. Di conseguenza, coloro che praticano l'inganno e la sopraffa-

zione possono anche ottenere notevoli risultati a breve termine, ma alla fine vengono sconfitti.
D'altro canto, tutti apprezzano e rispettano la verità, poiché essa scorre nelle nostre vene. La verità è il miglior garante e l'autentico fondamento della libertà e della democrazia. Non importa se si è deboli o forti, con pochi o molti seguaci, la verità prevarrà comunque. Il fatto che i fortunati movimenti per la libertà dal 1989 in poi poggiassero sull'autentica espressione dei bisogni essenziali delle persone, ci rammenta che la verità stessa è ancora molto carente in gran parte della nostra vita politica. Soprattutto nelle relazioni internazionali si rispetta molto poco la verità. Inevitabilmente, le nazioni più deboli vengono manipolate e oppresse da quelle più forti, così come i settori più deboli di molte società soffrono per mano di quelli più forti. Ma nonostante che in passato la semplice definizione di verità sia stata messa da parte, considerata irrealistica, gli ultimi anni dimostrano che essa è un'immensa forza nella mente umana e, di conseguenza, è una forza capace di fare la storia.
Un'altra grande lezione che ci viene dall'Europa dell'est è la trasformazione pacifica. Nel passato, i popoli oppressi ricorrevano alla violenza per liberarsi. Ora, sulle orme del Mahatma Gandhi e di Martin Luther King, queste rivoluzioni pacifiche offrono alle future generazioni un esempio meraviglioso di cambiamento non violento. Quando nel futuro saranno necessari altre trasformazioni nella società, i nostri discendenti potranno trovare nei nostri tempi un paradigma di lotta pacifica, un successo di portata mai raggiunta prima, che ha coinvolto più di una dozzina di nazioni e centinaia di milioni di persone. Inoltre, gli eventi recenti hanno dimostrato che il desiderio di pace e di libertà è sito al livello più profondo della natura umana e che la violenza ne è l'antitesi totale.

Nonviolenza e ordine internazionale

Ogni giorno ci arrivano notizie di atti terroristici, crimini e aggressioni. Non sono mai stato in una nazione in cui storie tragiche di morte e violenza non riempissero le pagine dei giornali. Sembra quasi che non si possa più fare a meno di queste notizie. Ma la stragrande maggioranza della razza umana non si comporta in modo distruttivo. Dei cinque miliardi di persone che popolano il pianeta sono molto pochi quelli che di fatto commettono atti di violenza. La maggior parte di noi preferisce essere pacifica. Sostanzialmente, a tutti piace la tranquillità, anche a quelli che si dedicano alla violenza. Per esempio, quando arriva la primavera, le giornate si allungano, c'è più sole, l'erba e gli

alberi si ravvivano è tutto è molto fresco, le persone si sentono felici. In autunno, cade una foglia, poi un'altra, poi tutti i fiori muoiono e siamo circondati da piante spoglie, e non ci sentiamo più così gioiosi. Perché questo? Perché in fondo noi desideriamo tutti una crescita costruttiva, fruttifera, e non ci piace che lo cose cadano in rovina, muoiano o vengano distrutte. Ogni azione distruttiva va contro la nostra natura essenziale; costruire, essere costruttivi è la via umana.

Sono sicuro che tutti siano d'accordo col fatto che dobbiamo superare la violenza, ma, se vogliamo eliminarla completamente, dovremmo prima analizzare se essa abbia o no un qualche valore.

Se ci accostiamo a questa domanda con una prospettiva strettamente pratica, scopriamo che di fatto qualche volta la violenza sembra utile. Con la forza si può risolvere un problema rapidamente. Ma allo stesso tempo, tuttavia, questo successo è spesso a spese dei diritti e del benessere degli altri. Il risultato è che, malgrado un problema sia stato risolto, è stato piantato il seme per un altro problema.

D'altra parte, se la propria causa è sostenuta dal ragionamento, non ha senso ricorrere alla violenza. Sono quelli che non hanno altra ragione se non il desiderio egoista, che si affidano alla forza per conseguire i propri scopi. Anche quando la famiglia e gli amici non sono d'accordo, chi ha valide ragioni può citarle una dopo l'altra e argomentarle punto per punto, mentre coloro che hanno poche ragioni cadono presto in preda alla rabbia. La rabbia non è un segno di forza, ma di debolezza.

In ultima analisi, è importante esaminare la propria motivazione e quella della parte avversa. Ci sono tanti tipi di violenza e non violenza, ma non si possono distinguerli soltanto dai fattori esterni. Se la propria motivazione è negativa, l'azione che produce è, nel senso più profondo, violenta, sebbene possa apparire dolce e gentile. Al contrario, se la propria motivazione è sincera e positiva ma le circostanze richiedono un comportamento duro, in sostanza si sta praticando la non violenza. Non importa la circostanza, penso che un atteggiamento compassionevole per il beneficio degli altri e non solo per se stessi sia l'unica giu-

stificazione per l'uso della forza.
La pratica genuina della non violenza è ancora in via di sperimentazione nel nostro pianeta, ma il suo fine, basato sull'amore e la comprensione, è sacro. Se l'esperimento riesce, si può aprire la strada a un mondo molto più pacifico nel prossimo secolo.
Ho sentito dire da occidentali che l'uso della resistenza non violenta professato da Gandhi non si adatterebbe in ogni circostanza ma sarebbe più indicato per l'Oriente. Dal momento che gli occidentali sono più attivi, tendono a cercare risultati immediati in tutte le situazioni, a costo della loro vita. Credo che questo approccio non sia sempre benefico. Al contrario, la pratica della non violenza si adatta a tutti. Richiede semplicemente determinazione. Anche se a volte raggiunge lo scopo rapidamente, in genere la protesta non violenta richiede pazienza.
A questo proposito, io prego che malgrado la brutalità dell'oppressione e le difficoltà incontrate, coloro che in Cina sono coinvolti nei movimenti per la democrazia rimangano sempre pacifici. Confido che lo saranno. Anche se i giovani cinesi sono nati sotto una forma di comunismo particolarmente dura, nella primavera del 1989 hanno praticato spontaneamente la strategia di resistenza passiva del Mahatma Gandhi. È una cosa notevole e dimostra chiaramente che in ultima analisi tutti gli esseri umani vogliono seguire il sentiero della pace, non importa quanto siano stati indottrinati.

La realtà della guerra.

Certamente la guerra e le organizzazioni militari sono le più grandi fonti di violenza del mondo. Che abbiano finalità offensive o difensive, queste grandi potenti organizzazioni esistono unicamente per uccidere esseri umani. Dovremmo riflettere attentamente sulla realtà della guerra. Siamo stati condizionati a vedere i combattimenti militari come qualcosa di eccitante e spettacolare, un'opportunità per gli uomini di mettere alla prova le loro capacità e il loro coraggio. Dato che le armi sono legali, pensiamo che la guerra sia accettabile; in genere, non si pensa che la guerra sia criminale o che accettarla sia un atteggiamento criminale. Di fatto, abbiamo subito un lavaggio del cervello. La guerra non è né spettacolare né attraente. È mostruosa. La sua vera natura è quella della tragedia e della sofferenza.
La guerra è come un fuoco nella comunità umana, e il suo combustibile sono gli esseri viventi. Trovo questa analogia particolarmente utile e appropriata. La guerra viene attuata, in sostanza, con diverse forme di fuoco, ma siamo così condizionati a vederla come eccitante che parliamo di questa o di quell'arma come se fosse un meraviglioso pezzo di tecnologia; non ricordiamo che, se adoperata, brucia la gente viva. Inoltre la guerra somiglia molto al fuoco per il modo in cui si diffonde. Se una zona si indebolisce, l'ufficiale manda subito rinforzi. È come gettare la gente viva nel fuoco. Ma a causa del nostro lavaggio del cervello, non ci accorgiamo della sofferenza dei singoli soldati. Nessun soldato vuole essere ferito o morire; nessuna delle persone a lui care vuole che gli sia fatto alcun male. Se un soldato viene ucciso o mutilato, almeno altre cinque, dieci persone, parenti e

amici, soffriranno. Dovremmo essere tutti terrificati dalla portata di questa tragedia, ma siamo troppo confusi.
Sinceramente, anch'io, da bambino, ero attratto dai militari, dalle loro uniformi. È esattamente così che comincia la seduzione. I bambini giocano in modi che causeranno loro problemi. Ci sono tanti giochi eccitanti diversi da quelli basati sul simulare l'uccisione di esseri umani. Inoltre, se da adulti non siamo attratti dalla guerra, dovremmo vedere che non va bene permettere ai bambini di fare abitualmente questi giochi di guerra. Alcuni ex-soldati mi hanno detto che la prima volta che hanno ucciso qualcuno si sono sentiti a disagio, ma via via che continuavano a uccidere cominciava a sembrare piuttosto normale. Col tempo, ci abituiamo a tutto.
Le organizzazioni militari non sono distruttive soltanto in tempo di guerra. Esse sono di per sé la più grande violazione di diritti umani, e le prime vittime di questo abuso sono i soldati stessi. Una volta che gli ufficiali hanno dato bellissime spiegazioni sull'importanza dell'esercito, della sua disciplina e dell'importanza di sconfiggere il nemico, i diritti della grande massa di soldati sono quasi completamente sottratti. Da allora essi sono costretti a privarsi della propria volontà personale e, infine, a sacrificare la vita. In più, una volta che un esercito diviene una forza potente, ci sono molti rischi che esso distruggerà la felicità del proprio paese.
Ci sono persone con intenzioni distruttive in ogni società, e la tentazione di ottenere il comando di un'organizzazione in grado di soddisfare i propri desideri può diventare travolgente. Ma non importa quanto crudeli possono essere i dittatori assassini che opprimono in continuazione le loro nazioni e provocano guai intenzionalmente, è evidente che essi non possono fare del male o distruggere innumerevoli vite umane se non hanno un'organizzazione militare accettata e approvata dalla società. Finché ci sono eserciti potenti ci sarà sempre il pericolo della dittatura. Se davvero crediamo che la dittatura sia una forma di governo spregevole e distruttiva, allora dobbiamo riconoscere che l'esistenza di una forte organizzazioni militari è una delle sue cause principali.
Il militarismo è molto costoso. Cercare la pace per mezzo della forza militare è un enorme costo per la società. I governi spendono ingenti somme per armi sempre più complesse quando, di fatto, nessuno vuole veramente adoperarle. Non soltanto viene sprecato denaro, ma anche preziosa energia e intelligenza umana, mentre tutto ciò che aumenta è la paura.
Voglio chiarire, comunque, che pur essendo profondamente contrario alla guerra, non sto difendendo l'inerzia. Talvolta è necessaria un'iniziativa energica per contrastare un'aggressione ingiusta. Per esempio, siamo tutti d'accordo che la II guerra mondiale fosse del tutto giustificata. "Ha salvato la civiltà dalla tirannia della Germania nazista" come ha giustamente detto Winston Churchill. Secondo me, anche la Guerra di Corea è stata giusta, avendo dato alla Corea del Sud la possibilità di sviluppare gradualmente una democrazia. Ma possiamo giudicare se una guerra è giusta o no soltanto con una visione a posteriori. Per esempio, oggi possiamo dire che, durante la Guerra Fredda, la funzione deterrente della minaccia nucleare abbia avuto un certo valore. Ciò nonostante, è molto difficile dare un giudizio. La guerra è violenza e la violenza è da condannare. Perciò, è molto meglio evitarla se possibile, e non credere mai di sapere prima se un risultato di una determinata guerra sarà buono o no.
Per esempio, nel caso della Guerra Fredda, anche se il principio deterrente abbia contribuito a mantenere una certa stabilità, tuttavia non ha creato una pace genuina. Gli ultimi quaranta anni in Europa sono stati soltanto un'assenza di guerra, che non è vera

La visita di S.S. il XIV Dalai Lama In Italia

Sua Santità Tenzin Gyatso, XIV Dalai Lama, è stato di nuovo in Italia dal 19 al 28 ottobre scorsi invitato a Milano dal Centro Rabten Ghepeling e a Roma dai Democratici di Sinistra.

Le giornate di Milano, oltre agli incontri con gli amministratori locali e all'apertura della Mostra sull'arte tibetana alla Rotonda della Besana con la presenza del ministro Giovanna Melandri, sono state dedicate soprattutto agli insegnamenti tenuti al Palalido e al Centro Ghepe ling con un gran numero di partecipanti. Il Dalai Lama ha sottolineato la necessità di mantenere una "mente serena, altruista e il cuore umile" per poter affrontare tutte le difficoltà che oggi ci toccano di fronte a un mondo in troppo rapido cambiamento.

Durante il cammino verso la capitale il Dalai Lama si è fermato a Vitigno di Canossa per inaugurare i locali restaurati della Casa del Tibet e la sera del 25 è giunto a Roma dove si è trattenuto fino al 29 con una serie di incontri ufficiali con le massime autorità politiche del nostro paese, il Presidente del Consiglio D'Alema, i Presidenti della Camera e del Senato e i capigruppo parlamentari. Il suo soggiorno romano lo ha visto soprattutto come capo in esilio del popolo tibetano per cui ha auspicato, anche nell'affollatissima conferenza pubblica al cinema Capranica, " il ritorno nella propria terra a cui la Cina dovrebbe garantire l'autonomia all'interno della Repubblica cinese". Solo in questo modo sarà possibile mantenere il patrimonio spirituale del "tetto del mondo". Il Dalai Lama ha ribadito il suo impegno assolutamente non.violento per affermare i diritti del popolo tibetano e per arrivare a una riconciliazione con gli occupanti e ha chiesto sostegno a tutti coloro che hanno a cuore la sorte del suo popolo. "La violenza genera altra violenza, l'odio genera altro odio" ha ribadito il Dalai Lama "e su questa base non sarebbe possibile ricostruire il nostro paese".

Il soggiorno romano si è concluso con l'incontro con Sua Santità Giovanni Paolo II in Vaticano nell'ambito dell'Incontro interreligioso che ha visto convenire a S. Pietro migliaia di religiosi di tutte le tradizioni e di tutti i paesi per un appello alla pace per il prossimo millennio. Anche in questa occasione il Dalai Lama ha ribadito quanto sia importante avere una propria tradizione religiosa da seguire e rispettare senza seguire mode e falsi miraggi di facili scorciatoie. Ogni tradizione autentica richiede impegno e serio lavoro, che sia la tradizione del Buddha o del Cristo. L'importante è seguirla con cuore puro e compassionevole.

pace, ma un surrogato fondato sulla paura. Tuttalpiù, costruire armi per mantenere la pace serve soltanto come misura temporanea. Fino a quando gli avversari non si fidano l'uno dell'altro, rimangono molti fattori che possono sconvolgere l'equilibrio di potere. Si può assicurare una pace durevole soltanto sulla base di una fiducia genuina.

Il disarmo per la pace nel mondo

Nella storia, l'umanità, in un modo o nell'altro, ha cercato la pace. È troppo ottimistico sperare di ottenere finalmente la pace nel mondo? Non credo che l'odio delle persone sia aumentato, quella che è aumentata è soltanto la capacità distruttiva delle armi. D'altra parte, assistere alla tragica prova delle carneficine di massa causate da queste armi nel nostro secolo ci ha dato l'opportunità di controllare la guerra. Per farlo, è chiaro che dobbiamo ricorrere al disarmo.

Ci può essere il disarmo soltanto nel contesto di nuovi rapporti economici e politici. Prima di esaminare la questione in dettaglio, vale la pena vedere quale sarebbe il tipo di processo di pace da cui si possono trarre più benefici. È molto evidente. Dapprima dovremmo eliminare le armi nucleari, poi quelle chimiche e biologiche, poi quelle offensive e infine quelle difensive. Al contempo, per salvaguardare la pace, dovremmo cominciare a istituire una forza di polizia internazionale, con un equo numero di membri per ogni nazione, sotto una guida collettiva. Forse questa forza potrebbe ricoprire tutto il mondo. Il principio multilaterale e democratico di questa forza, insieme al processo di disarmo, garantirebbe il diritto della maggioranza di criticare ed eventualmente intervenire nel caso in cui una nazione violi le regole principali. Inoltre, l'eliminazione delle armi e il controllo

di tutti i conflitti del tipo delle dispute territoriali da parte di una forza internazionale, porrebbe tutte le nazioni, grandi e piccole, sullo stesso piano. Queste riforme produrrebbero una situazione internazionale stabile.
Ovviamente, l'enorme risparmio economico che deriverebbe dalla cessazione della produzioni delle armi sarebbe di grande beneficio per lo sviluppo globale. Oggi le nazioni del mondo spendono miliardi e miliardi di dollari all'anno per mantenere i loro eserciti. Potete immaginare quanti ospedali, quante scuole, quante case si potrebbero avere con tutto quel denaro? Inoltre, come ho accennato prima, lo sviluppo e il mantenimento delle organizzazioni militari non solo impediscono l'eliminazione della povertà, dell'analfabetismo e delle malattie, ma richiedono anche il sacrificio di preziosa intelligenza umana. I nostro scienziati sono estremamente capaci. Perché sprecare le loro capacità in queste terribili attività quando potrebbero essere usate per uno sviluppo globale positivo?
Si potrebbero coltivare i grandi deserti del mondo, come il Sahara e il Gobi, e così aumentare la produzione di cibo nel mondo e alleviare i danni della sovrappopolazione. Molte nazioni stanno attraversando gravi siccità. Si potrebbero sviluppare metodi efficaci e meno costosi di desalinizzazione e così rendere potabile l'acqua del mare. Ci sono molte questioni importanti nel campo dell'energia e della salute alle quali gli scienziati potrebbero dedicarsi. E dal momento che l'economia del mondo crescerebbe più rapidamente grazie al loro lavoro, potrebbero anche essere pagati di più! Il nostro pianeta ha la fortuna di avere vasti tesori naturali. Se li usiamo in maniera appropriata, cominciando con l'eliminazione del militarismo e della guerra, ogni essere umano potrebbe davvero vivere in modo agiato.
Naturalmente la pace globale non può accadere tutta in una volta. Poiché le condizioni del mondo sono varie, la

sua diffusione dovrà essere graduale. Ma non c'è ragione per cui non possa iniziare in una regione e da lì diffondersi gradualmente da un continente all'altro.
Mi piacerebbe proporre che comunità come quella europea si ponessero come parte integrale di quel mondo più pacifico che stiamo cercando di creare. Oggettivamente, guardando la situazione lasciata dalla Guerra Fredda, queste comunità sono sicuramente gli elementi più adatti per costituire un nuovo ordine mondiale. Come possiamo vedere, la spinta in un certo senso gravitazionale della nostra crescente interdipendenza ha bisogno di strutture nuove, più cooperative. La Comunità Europea può essere al timone di questo progetto, negoziando il delicato equilibrio tra collettività economica, politica e militare da una parte e l'indipendenza degli stati membri dall'altra. Sono molto ispirato da questo progetto. Credo anche che il nuovo Commonwealth sia sulla stessa linea e che i semi di una comunità di questo tipo siano già presenti nella mente di molte persone dei suoi stati costituenti. In questo contesto, mi piacerebbe parlare brevemente del futuro sia del mio paese, il Tibet, sia della Cina.
Come l'ex Unione Sovietica, la Cina comunista è uno stato multinazionale, costruito artificialmente sotto l'impeto di un'ideologia espansionistica e anco-

futuro sia del mio paese, il Tibet, sia della Cina.
Come l'ex Unione Sovietica, la Cina comunista è uno stato multinazionale, costruito artificialmente sotto l'impeto di un'ideologia espansionistica e ancora oggi governato con la forza in modo coloniale. Un futuro pacifico, prosperoso e soprattutto politicamente stabile per la Cina dipende dal soddisfacimento delle aspirazioni anche delle cosiddette minoranze nazionali, quegli otto milioni di persone che rivendicano la loro libertà. Perché torni un'autentica felicità al cuore dell'Asia, dove vive un quinto della razza umana, una comunità pluralistica, democratica, di stati sovrani in mutua cooperazione deve sostituirsi a quella che attualmente si chiama Repubblica Popolare Cinese. Una comunità del genere, quella che potremmo definire Comunità Asiatica, potrebbe interessare non soltanto i popli oggi assoggettati alla Cina comunista, come tibetani, urghur e mongoli, ma anche governi comunisti come Hong Kong, Taiwan, Corea del Nord, Vietnam, Laos e Cambogia. A ogni modo, è particolarmente urgente che siano i popoli già governati dalla Cina a volerlo fare. Se ben attuato, questo progetto potrebbe aiutare la Cina a salvarsi da una violenta disgregazione, dal regionalismo e dalle caotiche agitazioni che tanto hanno afflitto questa grande nazione nell'ultimo secolo. Attualmente la vita politica della Cina è così polarizzata che ci sono tutte le ragioni per temere l'incombere di nuove tragedie. Ognuno di noi, vale a dire ogni membro della comunità mondiale, ha una responsabilità morale per impedire l'immensa sofferenza che una guerra civile provocherebbe alla vasta popolazione cinese.
Credo che il processo del dialogo, della moderazione e del compromesso che la costruzione di una comunità asiatica comporterebbe, sarebbe di per sé una grande speranza per l'evoluzione pacifica di un nuovo ordine in Cina. Già dall'inizio potrebbero accordarsi sulla difesa e sulle relazioni internazionali e ci sarebbero molte opportunità di cooperazione. Il punto principale è trovare un modo pacifico, non violento perché le forze della libertà della democrazia e della moderazione riescano a emergere dall'attuale atmosfera di ingiusta repressione.

Le aree di pace

In una Comunità Asiatica di questo tipo, penso che il Tibet possa rivestire quel ruolo di "area di pace" di cui ho accennato prima: un santuario neutrale, demilitarizzato, in cui le armi siano proibite e le persone vivano in armonia con la natura. Non è soltanto un sogno, ma è esattamente il modo in cui i tibetani hanno cercato di vivere negli oltre mille anni precedenti all'invasione del nostro paese. Come tutti sanno, in Tibet la natura era rigorosamente protetta in armonia con i princìpi buddhisti. Inoltre, almeno durante gli ultimi trecento anni, non avevamo un vero e proprio esercito. Il Tibet ha rinunciato all'uso della guerra nel sesto e nel settimo secolo, dopo il regno dei nostri grandi re religiosi.
Tornando al rapporto tra lo sviluppo di comunità regionali e il progetto per il disarmo, suggerirei che il "cuore" di ogni comunità consista in due o tre nazioni che hanno deciso di diventare aree di pace, in cui la forza militare sia proibita. Questo, ripeto, non è un sogno. Circa quarant'anni fa, nel dicembre 1948, il Costa Rica ha sciolto il suo esercito. Il nuovo governo della Cecoslovacchia ha deciso di cessare la produzione e l'esportazione delle armi. Se la gente decide in questo modo, una nazione può fare passi determinanti per cambiare la sua natura.
Le aree di pace all'interno delle comunità regionali servirebbero come oasi di stabilità, contribuendo sia alla forza collettiva della comunità regionale, sia a un mondo completamente pacifico, senza conflitti. Se le comu-

nità regionali svilupperanno in Asia, in Sud America e in Africa e il disarmo procederà, cosicché si venga a creare una forza internazionale, queste aree di pace potranno espandersi e diffondere tranquillità.
Non dobbiamo pensare che questo riguardi un futuro lontano. Le allenaze che ci sono state negli ultimi anni hanno probabilmente eliminato il rischio di gravi guerre.
In questa discussione non ho incluso le Nazioni Unite, il cui ruolo e potenziale nella creazione di un mondo migliore sono ben note. Per definizione, le Nazioni Unite devono trovarsi al centro dei cambiamenti più importanti. Tuttavia è necessario che cambino la propria struttura, concepita in un periodo totalmente diverso da questo, nel clima del dopoguerra. C'è ora l'opportunità di democratizzare le Nazioni Unite, soprattutto per quanto riguarda il Consiglio di Sicurezza con i suoi cinque membri permanenti, che dovrebbe invece essere più rappresentativo.

Conclusione

Infine vorrei dire che, in generale, mi sento ottimista per il futuro. Ci sono i semi per un mondo migliore. Fino agli anni cinquanta e sessanta, le persone credevano che la guerra fosse una condizione inevitabile per l'umanità. La Guerra Fredda, in particolare, ha rafforzato l'idea che due sistemi politici opposti possano essere soltanto in conflitto e non possano collaborare. Oggi pochi sostengono questa tesi. Oggi, le popolazioni di tutto il mondo sono genuinamente interessate alla pace nel mondo, impegnate per la convivenza e molto meno interessate alle ideologie. Sono sviluppi positivi.
Inoltre, per migliaia di anni le persone hanno creduto che soltanto un'organizzazione autoritaria che adotti rigidi metodi disciplinari possa governare la società umana. Le persone hanno invece un innato desiderio di libertà e di democrazia, e questo desiderio profondo è in conflitto con la fiducia in un'organizzazione autoritaria. Oggi è chiaro qual è la forza che ha prevalso. La nascita di movimenti non violenti ha dimostrato senza dubbio che la razza umana non può tollerare la tirannia né può funzionare adeguatamente sotto di essa. Questo riconoscimento rappresenta un considerevole progresso.
Un altro sviluppo su cui sperare è la crescente compatibilità tra scienza e religione. Per tutto il diciannovesimo

La visita del Dalai Lama a Firenze

Dal 13 al 16 maggio scorso S.S. Tenzin Gyatso, XIV Dalai Lama, il 'Maratoneta della Pace' come è stato definito, ha fatto sosta a Firenze, di cui è cittadino onorario ufficialmente dal 1994, ospite con altri eminenti religiosi del Centro di meditazione cristiana, che ha sede a S. Miniato al Monte, nell'ambito della seconda fase del programma triennale 'La via della Pace' organizzato dalla Commissione mondiale per la meditazione cristiana guidata da dom Laurence Freeman. Il sabato pomeriggio si è tenuto un momento pubblico di preghiere e meditazioni al Palatenda, organizzato in collaborazione con il centro buddhista Ewam e l'associazione un Tempio per la pace di Firenze.
Durante l'incontro hanno preso la parola rappresentanti delle varie fedi: baha'i, evangelici, islamici, Soka Gakkai, il gruppo Satyanda di Assisi, cattolici. Il Dalai Lama che nel suo intervento ha posto l'accento sulla necessità del lavoro interiore per educare la mente e trasformare il conflitto in una opportunità di dialogo e rispetto. La comunità ebraica ha inviato un suo messaggio in quanto, essendo sabato, non le era possibile intervenire di persona .
Il pomeriggio si è concluso in modo festoso con il dono al Dalai Lama della maglia sociale da parte della squadra giovanile di basket del quartiere S.Lorenzo di Firenze, che porta scritto : Free Tibet. Gli allievi del liceo, in cui ha sede il Tempio per la Pace, hanno poi srotolato un grande striscione con sopra riportati i simboli della pace e delle grandi religioni.
Un'altra nota simpatica è stato lo scambio come segno di pace tra i presenti dei segnalibri, dati a tutti nel libretto di presentazione dell'avvenimento, su cui erano riportati passi da testi delle varie religioni sul tema della pace. Un segno di pace davvero diverso.

secolo e per gran parte di questo secolo, c'è stata molta confusione a causa del conflitto tra queste visioni del mondo apparentemente in contraddizione. Oggi, la fisica, la biologia e la psicologia hanno raggiunto livelli così sofisticati che molti ricercatori cominciano a porsi le domande più profonde sulla natura ultima dell'universo e della vita, le stesse domande che interessano principalmente le religioni. C'è quindi l'autentica possibilità di una visione più unificata. Sembra in particolare che stia emergendo un nuovo concetto di mente e materia. L'Oriente si occupa di più di comprendere la mente, l'Occidente di comprendere la materia. Ora che questi due approcci si sono incontrati, ci può essere una maggiore armonia tra visione spirituale e materiale della vita.

Anche le rapide trasformazioni del nostro atteggiamento verso la Terra sono una fonte di speranza. Circa dieci o quindici anni fa consumavamo sconsideratamente le sue risorse come se non avessero fine. Oggi non soltanto singoli individui ma anche i governi stanno cercando un nuovo ordine ecologico. Spesso scherzo dicendo che la luna e le stelle da qui ci sembrano bellissime, ma se cercassimo di viverci ci troveremmo nei guai. Questo nostro pianeta azzurro è il più delizioso habitat che conosciamo. La sua vita è la nostra vita; il suo futuro è il nostro futuro. E anche se non penso che la Terra sia di per sé un essere senziente, di fatto essa agisce con noi come una madre, e noi, come figli, dipendiamo dalla Terra. Madre natura ci sta dicendo di cooperare. Di fronte a problemi globali come l'effetto serra e il buco dell'ozono, le singole organizzazioni e le singole nazioni non hanno speranza. Se non lavoriamo insieme, non si troverà nessuna soluzione. Nostra madre ci sta dando una lezione sulla responsabilità universale.

Credo si possa dire che, dal momento che stiamo cominciando ora a imparare la lezione, il prossimo secolo sarà più amichevole, più armonioso e meno doloroso. La compassione, il seme della pace, potrà fiorire. Sono molto fiducioso. Allo stesso tempo, credo che ogni individuo abbia la responsabilità di contribuire a che la nostra famiglia globale vada nella giusta direzione. I buoni propositi da soli non bastano: ci dobbiamo assumere la responsabilità. I grandi movimenti umani nascono da singole iniziative umane. Se non pensate di poter produrre molti effetti, anche la persona accanto a voi si scoraggerà e si perderà una grande opportunità. D'altro canto, ognuno di noi può ispirare gli altri semplicemente lavorando per sviluppare la propria motivazione altruistica.

Sono sicuro che ci sono molte persone sincere nel mondo che condividono le opinioni che qui ho menzionato. Sfortunatamente, nessuno ascolta queste persone. Sebbene anche la mia voce possa rimanere inascoltata, ritengo di dover parlare a nome di queste persone. Naturalmente molti possono pensare che sia presuntuoso da parte del Dalai Lama scrivere queste cose. Ma visto che ho ricevuto il Premio Nobel per la Pace, sento la responsabilità di agire in questo modo. Se prendessi i soldi del Premio e li spendessi come mi piace, sembrerebbe che l'unica ragione per cui ho detto tante belle parole in passato fosse per ricevere il Premio! A ogni modo, ora che l'ho ricevuto, devo ripagare questo onore continuando a sostenere le opinioni che ho sempre espresso.

Personalmente, credo che tutti gli individui possano fare la differenza nella società. Poiché periodi di grande trasformazione come quello che stiamo vivendo avvengono così raramente nella storia umana, sta a ciascuno di noi fare il miglior uso possibile del nostro tempo per contribuire a creare un mondo più felice.

(*Trad. dall'inglese di Giuliano Giustarini,* da Wisdom Publications, Boston 1999; prima edizione India 1990)

Larry Rosenberg

Non ci sono cose mondane fuori dal buddhismo e non c'è buddhismo fuori dalle cose mondane.

Yuan-Wu

Uno degli insegnamenti buddhisti

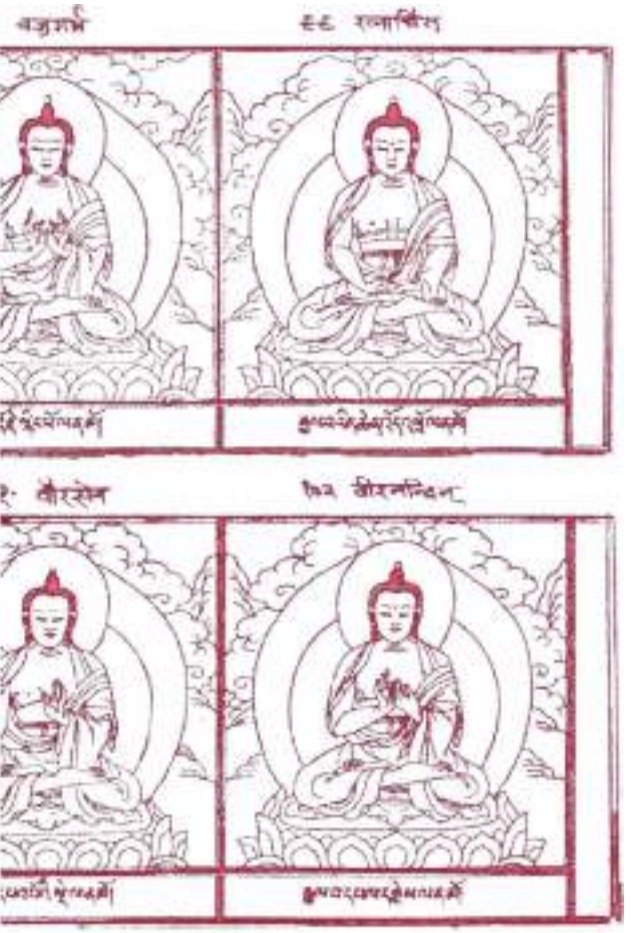
Il testo che segue è un estratto dal libro di Larry Rosenberg Respiro per respiro, *Ubaldini Editore, Roma 1999, pp. 182, L. 30.000.*

che preferisco è uno scambio impassibile tra il Venerabile Webu Sayadaw, birmano, e uno dei suoi studenti:

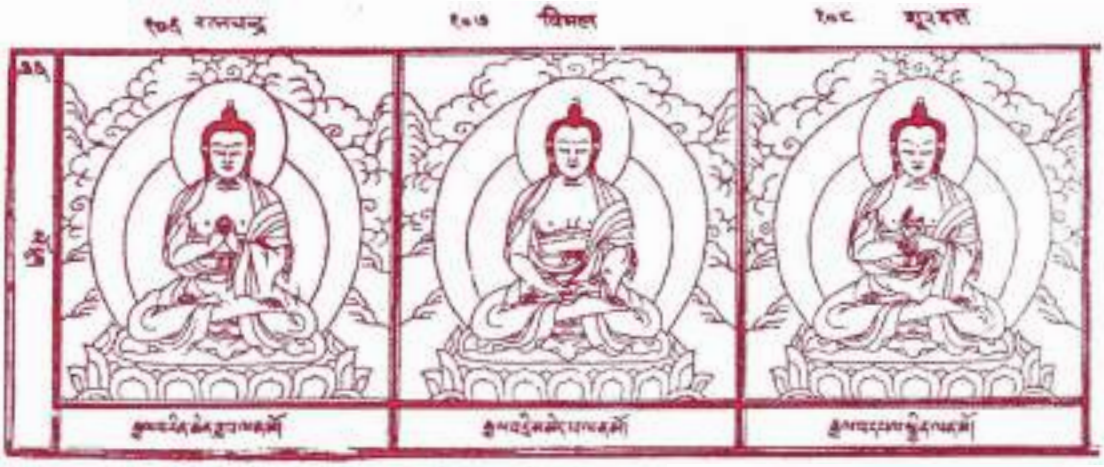
Sayadaw: Voi tutti, non inspirate ed espirate?
Studente: Sì, signore.
Sayadaw: Quando cominciate a inspirare ed espirare?
Studente: Quando nasciamo, signore.
Sayadaw: Inspirate ed espirate quando sedete eretti?
Studente: Sì, signore.
Sayadaw: Quando camminate?
Studente: Sì, anche quando camminiamo inspiriamo ed espiriamo.
Sayadaw: Respirate quando mangiate, bevete e lavorate per guadagnarvi da vivere?
Studente: Sì, signore.
Sayadaw: Respirate quando andate a dormire?
Studente: Sì, signore.
Sayadaw: Ci sono dei momenti in cui siete così impegnati da dover dire, "mi dispiace, non ho tempo per respirare, adesso, sono troppo impegnato"?
Studente: Non c'è nessuno che possa vivere senza respirare, signore.

Quando insegno ai principianti, cerco fin dall'inizio di fargli capire la portata più ampia della pratica a cui allude Webu Sayadaw. Il primo incontro si concentra sempre sulla postura seduta, sull'atto semplice ma profondo di seguire il respiro. Do anche istruzioni sulla meditazione camminata, che è trascurata da alcuni meditanti ma è una parte vitale della pratica. E alla fine della sessione, prima che gli studenti se

RESPIRARE CON LA VITA QUOTIDIANA



ne vadano, do loro almeno qualche istruzione sul portare la pratica nella vita quotidiana.
Tutto ciò può essere piuttosto schiacciante. Prima scoprono quanto è difficile sedersi e seguire il respiro, poi gli dico di seguirlo anche quando camminano e infine, quando stanno per uscire, gli dico che in realtà dovrebbero seguirlo tutto il giorno. Basta che seguiate il respiro da adesso fino a quando tornate per il prossimo incontro. Buona settimana!
Ma questa prospettiva più ampia è necessaria ed è importante sostenerla dall'inizio. Tendiamo tutti ad associare il buddhismo alla pratica seduta. Quasi tutte le statue del Buddha lo ritraggono seduto: non lo raffigurano mentre taglia le verdure in cucina o pulisce la sala di meditazione. Ma sebbene queste icone ritraggano la pratica seduta, non possiamo trasformare la pratica seduta in un'icona. Non possiamo identificare la meditazione seduta con la pratica.
Il Buddha stesso ha detto che è necessario sviluppare la consapevolezza in tutte e quattro le posture, seduti, in piedi, camminando e sdraiati. In realtà,



queste parole vanno intese come una sorta di stenografia, poiché egli voleva dire che dobbiamo sviluppare la consapevolezza in ogni aspetto della vita.
Una volta fu chiesto al Buddha perché i suoi monaci sembravano così sereni e radiosi. Rispose: "Non si lamentano del passato né desiderano intensamente cose future, ma rimangono", e questa è la frase cruciale, "in qualsiasi cosa si presenti. Perciò sono sereni". Non parlava soltanto della pratica seduta. Parlava del modo in cui i suoi monaci si comportavano tutto il giorno. Nell'*anapanasati*, la via della piena consapevolezza col respiro, rendiamo la consapevolezza del respiro parte di questa pratica che si protrae per tutto il giorno.
Specialmente nel mondo moderno le persone si lamentano spesso di non aver tempo per la pratica meditativa. Ciò dipende da un malinteso fondamentale. Quel che intendono dire è che non hanno tempo per la pratica seduta e questo può essere vero o no. Credono di non averne il tempo perché non hanno appurato il vero valore della meditazione seduta, ma quando si rendono conto del suo valore, è molto più probabile che trovino tempo per essa.
Tuttavia la pratica non riguarda soltanto la meditazione seduta e non ha niente a che fare col trovare il tempo. La

pratica è per ogni momento della nostra vita. Ovunque siate, in qualunque circostanza, in qualunque stato mentale, quello è un momento perfetto per la pratica. Come ha scritto Dogen: "Se volete raggiungere la quiddità, dovreste praticare la quiddità senza indugio".
Sono stato iniziato a questo metodo di pratica dal mio primo insegnante buddhista, il maestro zen Seung Sahn. Ci veniva insegnato che quando eravamo nella sala di meditazione dovevamo dedicarci al cento per cento alla pratica seduta. Quando uscivamo ed era il momento di lavare i piatti, dovevamo impegnarci in quel compito nella stessa maniera. Non dovevamo separa-

re mentalmente queste attività. Dovevamo trattare la nostra vita come un unico tessuto.
Non voglio negare che la pratica seduta sia speciale. È il momento in cui limitiamo intenzionalmente le nostre responsabilità per poter essere con noi stessi così come siamo. Non parliamo, non mangiamo, non lavoriamo. Non usiamo il nostro corpo per andare da qualche parte o per fare qualcosa. Anche il pensiero viene trascinato giù dalla sua posizione elevata di autorità ed è visto solo come un altro fenomeno su cui non abbiamo nessun controllo. Ci sediamo semplicemente e cominciamo a conoscerci così come siamo.

Al tempo stesso, la pratica seduta non è affatto speciale. Come ogni altra cosa, causerà sofferenza se ci afferriamo troppo a essa.
Nella sua forma peggiore, questa insistenza sulla pratica formale può diventare quasi patologica. Di solito le persone si rivolgono alla pratica perché sono state ferite dalla vita. Tutti siamo stati feriti, e in questo non c'è nulla di cui vergognarsi. Ma alcuni sono attratti dalla pratica perché la considerano una maniera per curare le proprie ferite. Nella meditazione seduta, nelle giornate di pratica continua, nei ritiri di nove giorni o anche di tre mesi, trovano un calmante per il dolore. Nella battaglia della vita, il centro di meditazione diventa un ospedale da campo.
Tuttavia ci sono certi tipi di persone che cercano di fare dell'ospedale da campo la loro casa. Gli unici momenti in cui sono veramente vivi e felici è quando sono in ritiro. Quando sono fuori dal centro di meditazione parlano solo dell'ultimo ritiro in cui sono stati o del prossimo che stanno progettando. Stanno lontani dai ritiri solo il tempo di guadagnare quanto basta per tornarci. Si interessano unicamente della pratica formale. Diventano una rara forma di schizofrenici non ricoverabili in ospedale.
Da un certo punto di vista, queste persone sono veri praticanti, meditanti

devoti. Ma per me non hanno capito nulla. Se io sono il medico curante di un ospedale da campo, ammetto che le persone abbiano bisogno di tempo per guarire le loro ferite, ma a un certo punto il mio compito è di farli tornare nella mischia. È la vita il vero insegnante. La pratica dovrebbe aprirci a una vita più piena, non isolarci completamente da essa.

L'intenzione dell'Insight Meditation Center di Cambridge era di affrontare proprio questo problema fin dall'inizio. Avevo visto innumerevoli persone andare in ritiro all'Insight Meditation Society dove, non importa quanto tempo rimanessero, si trovavano tutto fatto. Gli venivano cucinati i pasti, si suonava la campana per annunciare la tabella delle attività, si faceva in modo che la sala di meditazione fosse silenziosa. Tutto era un gigantesco scenario predisposto per la loro immersione nella coscienza.

Poi tornavano a Cambridge e boom!: erano di nuovo in mezzo all'alienazione mentale. Era una situazione o l'altra, senza nessun modo di integrarle. Alcuni di noi decisero di creare un centro nel mezzo dell'alienazione mentale, un luogo dove fosse possibile seguire la pratica formale per brevi periodi (un giorno o un fine settimana) e tornare subito alle proprie attività. Volevamo che la pratica formale fosse meno separata dalla vita quotidiana.

Tutti gli insegnanti di Dharma incoraggiano gli studenti a portare la pratica nella vita quotidiana ma, se non stiamo attenti, questa istruzione diventa soltanto un cliché che gli studenti ignorano prontamente. La pratica seduta, la pratica formale e andare ai ritiri sono buddhismo. Portare fuori l'immondizia, prendervi cura di vostro figlio e andare a lavorare sono solo la vita. Tuttavia, se fate un po' di attenzione a quanto tempo passate in queste diverse attività, vi rendete conto di quanto sia limitata questa prospettiva. Per quanto possiate essere impegnati, passate comunque molto più tempo lontani dal cuscino della meditazione che su di esso.

In questo senso, è sbagliato chiamare quello che facciamo (cercare di stare con il respiro momento per momento nel corso della giornata) pratica, perché suona artificiale e macchinoso. In realtà è un modo di vivere in cui diamo la massima priorità all'attenzione e alla vigilanza verso ciascun momento. Alla fine non è affatto una tecnica o una pratica. È molto di più.

Non penso che andare in cucina a prepararmi il pranzo valga meno della seduta di meditazione. Parlare con mia moglie certo non vale di meno. Andare al bagno non vale di meno. Tutte queste cose sono esattamente la vita in quel momento. Guardate con occhi innocenti e vedrete che la vita è solo un susseguirsi di cose simili. La pratica non è una parte della vita. La pratica è la vita. E la vita è la pratica.

Questa è la cosa meravigliosa del respiro e la ragione per cui è un oggetto di attenzione così utile. È al tempo stesso perfettamente comune (respiriamo tutti continuamente) ed estremamente speciale (se non respirassimo, saremmo morti). Non c'è niente di buddhista in questo. Tutti respirano. È anche estremamente portatile. Lo portiamo con noi ovunque andiamo. Così, se decidete di praticare con il respiro, c'è il vantaggio che è sempre lì. Non importa quante volte lo dimentichiate nel corso della giornata, potete sempre riprenderlo. C'è un'altra inspirazione. C'è un'altra espirazione.

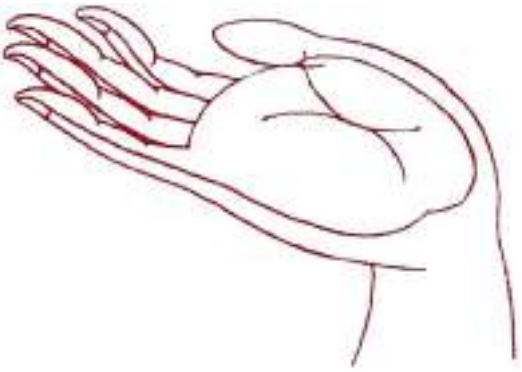
Quando parliamo di seguire il respiro per tutta la giornata, alcuni credono che stiamo esagerando per fare colpo, che non intendiamo davvero una cosa simile. E forse nessuno è capace di essere consapevole di ogni respiro per un giorno intero. È vero anche che ci sono grosse differenze caratteriali tra i praticanti. Ad alcuni piace seguire il respiro durante la meditazione seduta, ma non quando assumono altre posture. Va benissimo: il respiro dev'essere un aiuto alla consapevolezza, non un impedimento. Se vi riesce più facile essere consapevoli senza il respiro, va bene.

Tuttavia non potete saperlo veramente finché non fate uno sforzo sincero. Molti studenti scoprono che più fanno attenzione al respiro nel corso della giornata, mentre mangiano, mentre lavano i piatti, mentre ascoltano la musica, mentre camminano nel bosco e più è facile. La capacità di stare con il respiro diventa sempre più forte e il respiro stesso diventa più vivido, più accessibile, più vivo. Naturalmente, il fatto che io lo dica non serve a molto. Per scoprirlo veramente, dovete provarci.

Il mio primo insegnante, J. Krishnamurti, insegnava in modo chiaro che la vita è il nostro vero insegnante e la nostra pratica è in ogni momento. Non ho mai avuto bisogno di nessuna prova a riguardo. Invece non sono sempre stato altrettanto convinto sull'usare il respiro per tutta la giornata come aiuto per rimanere vigili. Alcuni anni fa ho studiato gli insegnamenti di Hsu Yun, un maestro cinese che guidava ritiri in cui i monaci studiavano i koan. Hsu Yun li incoraggiava a tenere in mente il koan per tutta la giornata, dal momento in cui si alzavano al mattino fino al momento in cui andavano a letto.

In seguito, ho avuto accesso ad alcuni dei suoi insegnamenti di un periodo precedente ed egli diceva la stessa cosa a proposito dei mantra: tenete il vostro mantra in mente per tutta la giornata. All'inizio mi sembrava una contraddizione (dovremmo usare i koan o i mantra?), ma poi mi sono reso conto che non stava sottolineando il metodo. Qualunque sia il vostro metodo, dedicatevi totalmente a esso. Più lo utilizzate, più vi ricompenserà. Gli occidentali moderni non erano inclini a usare l'*anapanasati* (la via della consapevolezza del respiro) in questo modo, ma è possibile farlo e con grande beneficio.
In Occidente, l'insegnante che ha dato più insegnamenti sull'uso del respiro nella vita quotidiana è Thich Nhat Hanh. I suoi libri sono pieni di consigli pratici. Buddhadasa parlava meno della vita quotidiana. Per non essere troppo pressante, io incoraggio i principianti a essere consapevoli inizialmente di una sola attività abituale al giorno. Può essere qualsiasi cosa: fare una doccia, farsi la barba, preparare la colazione, mangiarla (ogni pasto che di solito consumate da soli è indicato per praticare). Via via che vi dedicate a questa attività

e ne sentite i benefici, sarete incoraggiati a essere consapevoli di altre cose. Il metodo non mira a sviluppare una sorta di iperattenzione. Certamente non deve rendere più teso o forzato ciò che fate. In realtà, come nella pratica seduta, la consapevolezza dovrebbe eliminare lo sforzo extra e rendere l'attività più agevole. L'idea è di prestare un'attenzione delicata a qualsiasi cosa facciate, di fare solo quello e nient'altro.
Uno dei metodi migliori per praticare la consapevolezza è vedere tutti i modi in cui non siete consapevoli, rendervi conto che mentre fate il letto programmate quel che farete quel giorno, pensate a qualcosa che è successo ieri o spaziate con la fantasia. Come fareste durante la meditazione seduta, limitatevi ad accorgervi che vi siete distratti e, senza biasimarvi, senza condannarvi in nessun modo, tornate all'attività di farvi il letto, con il respiro come fondamento se vi è di aiuto. Ripetete questo processo ogni volta che ne avete bisogno, senza preoccuparvi di come andate. Tale consapevolezza della non consapevolezza produrrà lentamente un cambiamento.
A volte gli studenti fraintendono il significato di usare il respiro per tutta la giornata. Gli prestano un'attenzione eccessiva, al punto che sono meno attenti al mondo circostante. Parlano con un amico e quello gli chiede se stanno ascoltando. "Be', non completamente", rispondono. "In effetti stavo seguendo il respiro". Non è affatto questa l'idea. Il respiro è una via d'accesso al momento presente e rende la nostra attenzione al momento presente maggiore, non minore.



Ci sono occasioni nella giornata in cui potete dedicare un'attenzione quasi esclusiva al respiro: quando aspettate l'ascensore o che un commesso vi faccia lo scontrino, quando fate la fila per un film. Per la maggior parte delle persone, questi momenti sono tempi morti, in cui diventano più distratte e meno presenti. Se volgete la vostra attenzione al respiro, anche solo per pochi respiri, potete divenire più calmi e più centrati. Entrate in contatto con una specie di energia ed emergete da quell'incontro ricaricati.
Tutti quei momenti che normalmente consideriamo un fastidio possono essere usati in questo modo. Thich Nhat Hanh parla di come i semafori possano essere come le campane di consapevolezza del monastero. In molti luoghi dove viene praticato il buddhismo e dove la gente lavora, di tanto in tanto si suona una campana per riportare le persone al momento presente. C'è l'usanza di interrompere qualsiasi attività per lo spazio di tre respiri, allo scopo di ritornare al presente.
La gente, quando deve fermarsi a un semaforo rosso, è spesso furiosa, nervosa e impaziente. Ma è possibile usare il semaforo rosso come un'occasione per tornare al respiro, per concentrarsi e per ricaricarsi (nonché per ricordarsi di non avere tanta fretta). Potete usare lo squillo del telefono allo stesso modo. Lasciatelo squillare diverse volte e tornate al respiro. Non solo sarà per voi una pausa salutare (così non reagirete sempre freneticamente agli stimoli esterni, afferrando il telefono non appena squilla), ma vi permetterà anche di essere più presenti alla conversazione che state per fare.
Nella mia vita tra Cambridge e Boston, mi capita spesso di prendere la metropolitana. La gente si lamenta di quanto sia logorante e deprimente servirsi dei trasporti pubblici. Ma io percorro spesso lunghi tragitti e li uso come occasioni per meditare: niente vestiti spe-

ciali, niente cuscini, niente campane o incenso, solo un uomo seduto nella metropolitana. Porto attenzione all'esperienza presente e vivo quei momenti. Non è affatto deprimente. I periodi di tempo che di solito la gente odia (attese all'aeroporto e nello studio del dentista) si possono usare nella stessa maniera. In realtà non ci sono tempi morti. Potete sempre infondergli vita con la consapevolezza.

Mi piace passeggiare per tenermi in forma e sono convinto che le mie passeggiate per la città siano meravigliose occasioni per la pratica della consapevolezza. Camminare può sempre essere una meditazione camminata. Potete concentrarvi sui vostri passi, sulla consapevolezza del corpo o sul respiro stesso, su qualsiasi cosa vi porti al presente. Durante le passeggiate lunghe, io osservo spesso la mente (la nona contemplazione) e questa è stata sempre una delle mie pratiche preferite. David Guy, il curatore di questo libro, pratica il nuoto e lo considera un'eccellente occasione per la pratica della consapevolezza. Qualunque tipo di attività fisica, rastrellare le foglie, falciare l'erba, è l'ideale.

Naturalmente, se mentre passeggio incontro un amico, ciò richiede un diverso tipo di attenzione. Un dialogo è un'attività intermedia in cui ci si concentra soprattutto su quello che dice l'altra persona, con il respiro sullo sfondo per impedirvi di distrarvi.

L'ascolto è di per sé un'arte, spesso un'arte dimenticata, poiché la gente sogna a occhi aperti, oppure pensa a quello che dirà in risposta. La vera attenzione a ciò che dice una persona è un grande dono che può ravvivare una conversazione e renderla più significativa.

Do molti colloqui personali, sia durante i ritiri sia regolarmente a Cambridge. I colloqui possono essere incontri estremamente intensi, dato che una persona dopo l'altra viene a discutere qualche aspetto della propria pratica. Quando mi parlano, mi concentro su ciò che dicono, sull'essere aperto ai praticanti così come sono in quel momento. Il respiro sullo sfondo può essere di aiuto e tra un colloquio e l'altro torno sempre al respiro, per ricaricarmi ed essere vigile per la persona che sta per entrare.

Ci sono momenti nella giornata in cui potrebbe essere assolutamente inopportuno osservare il respiro. Se siete impegnati in un compito estremamente complesso (un'operazione chirurgica sul cervello, la cura canalare di un dente o tagliare diamanti), sarebbe meglio dedicarvi una piena attenzione. In quel momento, la consapevolezza è essere totalmente con il compito che state svolgendo. Se vi accorgete che vi state distraendo, tornate al compito. Il principio non è affatto diverso. Stiamo semplicemente utilizzando il compito come oggetto di concentrazione al posto del respiro.

Infine, il criterio è pragmatico. Se la consapevolezza del respiro vi aiuta a rimanere attenti a ciò che la situazione richiede, usatela. Altrimenti, lasciatela da parte.

(Trad. dall'inglese di Giuliano Giustarini)

Larry Rosenberg *è insegnante guida di meditazione di consapevolezza presso l'Insight Meditation Society di Barre (Mass.) e il Cambridge Insight Meditation Center, negli Stati Uniti.*

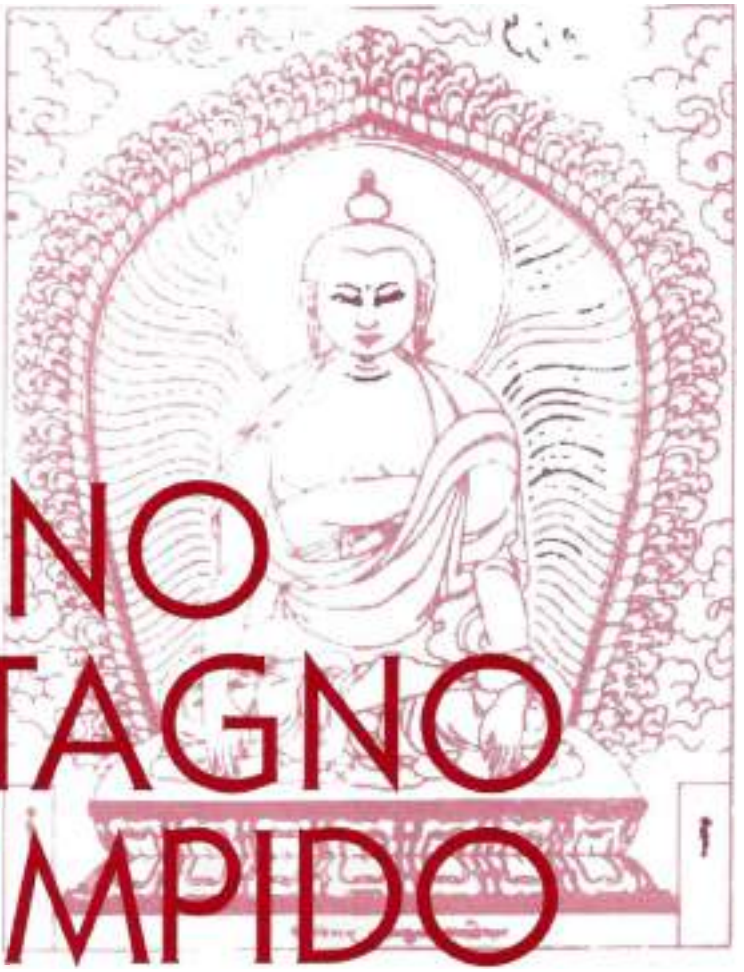
UNO STAGNO LIMPIDO

Charlotte Joko Beck

Questo articolo, pubblicato in due numeri (febbraio e marzo 1989) dal Newsletter of the Zen Center of San Diego, *sviluppa con un'efficace metafora un tema essenziale degli insegnamenti del Buddha: la necessità di aprirsi agli aspetti spiacevoli della vita e al lato oscuro della nostra personalità, trasformandoli da ostacoli a strumenti per la pratica.*

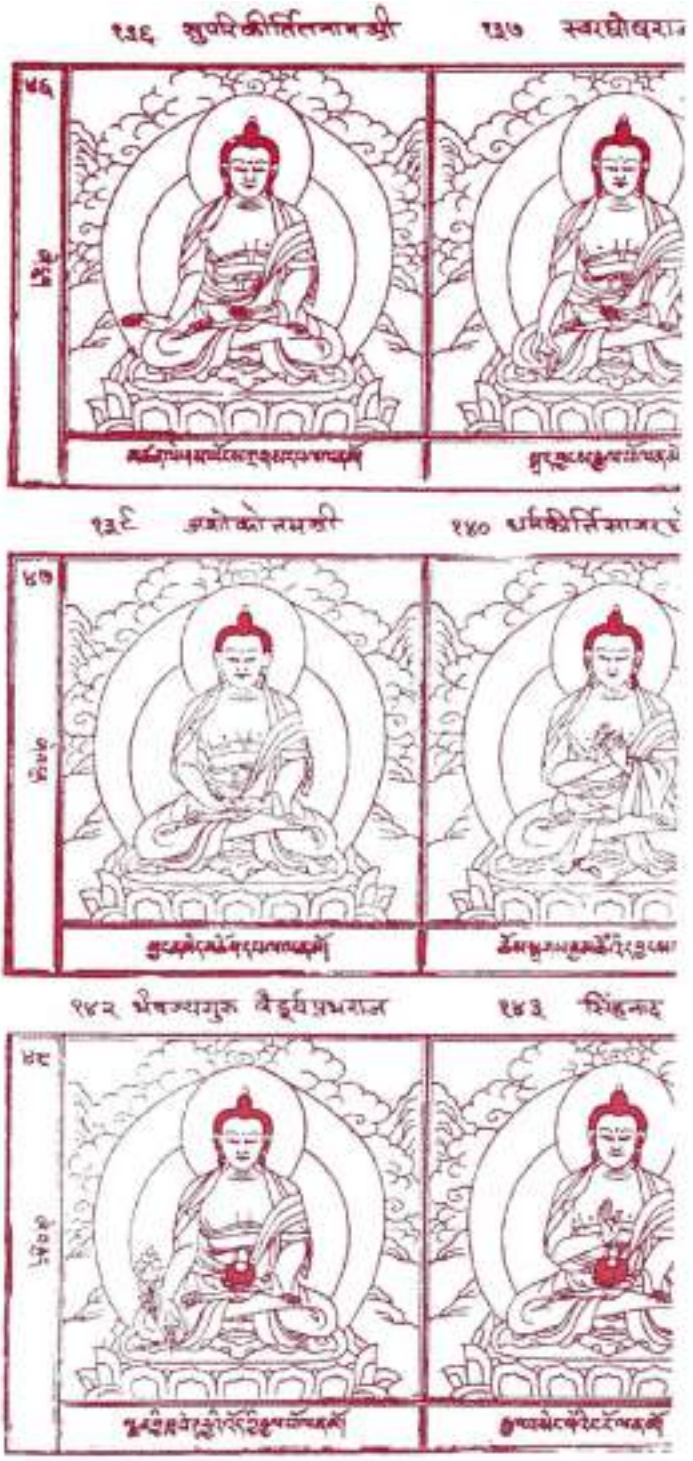
Immaginiamo di trovarci di fronte a due scenari. Entrambi hanno uno stagno calmo e limpido, e tutti e due gli stagni sono circondati da rifiuti. Ma uno stagno ha rispetto all'altro una curiosa particolarità: chiunque si tuffi nello stagno porta con sé un mucchietto di rifiuti e nello stagno c'è qualcosa che divora il mucchietto di rifiuti, sicché lo stagno resta limpido.

Che tipo di pratica è la nostra? Spesso desideriamo sedute di meditazione estatiche, profonde e, anche se il nostro stagno di pace è circondato da rifiuti, tendiamo a non farci caso; se i rifiuti ci disturbano, li ignoriamo. Non ci piacciono le difficoltà; preferiamo



starcene seduti in pace senza immischiarci. Questo è un modo di sedersi in meditazione.
L'altro tipo di stagno divora i rifiuti; appena questi compaiono, vengono divorati per il fatto che la persona che entra nello stagno se li porta con sé. In un breve lasso di tempo lo stagno è limpido e tranquillo, anche se all'inizio può darsi che sia più agitato. La differenza sostanziale tra i due stagni è che il primo finisce con l'avere sempre più rifiuti intorno; il secondo non ne ha affatto o ne ha molto pochi.
Come abbiamo detto, la maggior parte di noi desidera il primo tipo di pratica (o di vita). Ma il secondo tipo di pratica, dal momento che si confronta con la vita così com'è, è più genuino. Continuiamo ad agitare il nostro dramma esistenziale (vedendolo, sperimentandolo, masticandolo) e a gettare i rifiuti dentro noi stessi, cioè nello stagno profondo che siamo.
Una pratica dedicata esclusivamente alla concentrazione, una pratica che scaccia via tutto tranne l'oggetto della concentrazione, corrisponde al primo stagno. È molto tranquilla, molto attraente. Ma quando uscite dallo stagno, i rifiuti della vita, cioè il nostro rapporto dualistico con il lavoro, con le relazioni, rimangono. Non lavorate con i rifiuti, oppure cercate di contrapporre alle vostre difficoltà un atteggiamento positivo, che certamente si basa su buone intenzioni, ma non risolve il problema: il gas contenuto nei rifiuti aumenta fino a esplodere.
Il secondo stagno, che corrisponde a stare con ogni momento della vita, piacevole o spiacevole, è talvolta una pratica lenta e frustrante ma, alla lunga, è fruttuosa e soddisfacente.
Alla luce di tutto ciò, consideriamo ciò che viene detto il punto di svolta della vita e della pratica. Svolta di che cosa? Prendiamo per esempio alcune frasi: "Mi sento irritato. Mi sento infastidito. Mi sento felice". Quello che non diciamo ma pensiamo è: "Mi sento irritato da te", oppure: "Sento che mi hai reso felice".
In realtà non è che "tu irriti me", ma che "io ho un desiderio di essere irritato". Potete protestare vivamente: "Oh, non è vero, certo che non voglio essere irritato o offeso". Ma, se pratichiamo intelligentemente, come nel caso del secondo stagno, allora i primi fastidiosi anni di pratica ci mostreranno sempre più chiaramente che il nostro desiderio è di essere irritati o arrabbiati, cioè separati. È praticamente l'unico strumento che conosciamo per mantenere e proteggere quella che pensiamo sia la nostra identità. In virtù di una consapevolezza costante, sorge la comprensione che c'è soltanto una persona che può irritarci o che ci può far sentire soli e depressi, cioè noi stessi, la nostra falsa identità.
Cominciamo dunque a comprendere una strana, tremenda verità: contrariamente alle nostre credenze, tutta la nostra vita va in direzione di una lotta per perpetuare la nostra separatezza, la nostra permalosità, la nostra opinione su noi stessi.
Lao Tzu ha detto: "Colui che si sente punto, deve essere un pallone". Vale a dire il pallone dell'irritabilità, della rabbia, delle opinioni egocentriche. Se possiamo essere punti (feriti), possiamo essere certi che siamo ancora un pallone, poiché altrimenti non saremmo punti. Ma il nostro più grande desiderio è di mantenere il pallone gonfio. Dopotutto, sono "io"!
Qual è, dunque, il punto di svolta? Comincia a esserci una svolta quando

osserviamo e sentiamo la nostra rabbia, la nostra manipolazione, la nostra ansia e sperimentiamo nel cuore una profonda determinazione a essere in un altro modo.
È allora che può iniziare un'autentica trasformazione. Invece di ignorare i rifiuti, di respingerli o di sguazzarci dentro, portiamo i nostri rifiuti dentro noi stessi e lasciamo che vengano digeriti. Entriamo totalmente nello stagno della vita. Qui inizia la svolta. Dopotutto, la vita non è mai la stessa. All'inizio la svolta è debole e intermittente, ma col tempo si rafforza e diviene più insistente. Più si rafforza e più sappiamo chi è il nostro Maestro. Naturalmente il Maestro non è una cosa o una persona ma la nostra conoscenza risvegliata di "chi siamo". E questa svolta è preceduta da difficili anni di pratica e, nondimeno, di vita e richiede la massima pazienza e abilità sia dell'insegnante, sia del praticante. Non tutti riescono a superare le difficoltà che incontrano.
Gurdjeff ha detto che l'uomo è una macchina. Sappiamo come funzionano le macchine: si spinge un pulsante e si accendono; quando giriamo la chiave della nostra automobile, la mettiamo in moto. L'uomo è una macchina. Perché? Finché la tendenza principale di un uomo è di mantenere intatto il proprio "pallone", egli è una macchina automatica che non ha scelta.
Anche passare da una dipendenza passiva a un'indipendenza attiva e arrabbiata (del tipo: "Non dirmi cosa devo fare!") è comunque l'attività di una macchina a pulsanti. Siamo governati e costretti da "qualcos'altro"; non abbiamo scelta. Come una macchina, se ci spingono un pulsante, ci accendiamo.
Immaginiamo che qualcuno ci faccia qualcosa che interpretiamo come una punizione ingiusta e immeritata. Come reagiamo quando questo "pulsante" viene premuto? Con rabbia? Magari non mostriamo la rabbia ma la riversiamo contro noi stessi, il che è la stessa cosa. Dunque siamo macchine.



In questo caso, quale può essere il punto di svolta?
Il punto di svolta è la nostra capacità, sviluppata poco a poco nel corso della pratica, di essere consapevoli dei pensieri e delle sensazioni fisiche che contengono la rabbia. Osservando i pensieri e le sensazioni, la rabbia ingerisce se stessa e la sua energia, anziché distruggere la vita, la promuove. Sulla base di questa chiarezza possiamo agire in modi che sono di beneficio per noi stessi e per chi ci sta vicino, compresi coloro che ci hanno fatto arrabbiare. Questa è la via del secondo stagno, quella che assume i rifiuti, li digerisce, fa sì che i rifiuti alimentino la vita così come il concime nutre un giardino.
Togliamoci l'idea, peraltro ingenua, che si possa ottenere questa capacità nel corso di una serata. È qualcosa che richiede tutta una vita. Ciononostante, una pratica fiduciosa e determinata cambia le cose molto presto. Arriviamo a considerare gli aspetti spiacevoli della vita come opportunità per imparare. E se il nostro pallone si sgonfia un po'... ottimo! È un'opportunità da accogliere di buon grado, non da evitare o da drammatizzare. Ogni stadio di questa pratica ci rende un po' meno simili a macchine, ci fa apprezzare di più noi stessi e gli altri. Andiamo a vivere nel secondo stagno.

(Trad. dall'inglese di Giuliano Giustarini)

Charlotte Joko Beck *è insegnante di Zen Soto presso lo Zen Center di San Diego, in California. È stata discepola di Hakuun Yasutani Roshi, di Soen Nakagawa Roshi e di Maezumi Roshi, dal quale ereditò la direzione dello Zen Center di Los Angeles. È autrice di* Zen quotidiano *e* Niente di speciale, *pubblicati in Italia da Ubaldini.*

LA DISCIPLINA DEL BODHISATT NELLO ZEN

Eric Rommeluère

La nostra umanità non esiste se non quando ci rendiamo conto dei legami che ci uniscono al nostro prossimo. Questo è l'insegnamento zen propostoci da Eric Rommeluère in questa intervista, pubblicata su Dharma *n.32, 1999 (Francia).*

Attraverso quale cammino interiore si diviene bodhisattva e in che cosa il bodhisattva si differenzia dagli altri esseri umani?

Credo che si possa cominciare a pretendere di diventare un bodhisattva quando non si può più fuggire di fronte a certi problemi cosiddetti esistenziali come: posso semplicemente accontentarmi di vivere la mia vita? Se pretendo di avere una dignità umana, non devo forse confrontarmi anche con il mio impegno, la mia responsabilità nella vita, voglio dire nella vita nel mondo?
Queste questioni non sono anodine, ponendole avanzo e affermo già il riconoscimento della dimensione sociale della mia umanità e la volontà di assumere la responsabilità dei miei rapporti con gli altri.

Distinguo così tre categorie di individui:
l'uomo sofferente che, preso nella spirale senza fine della sua miseria, si danneggia da solo e non fa che creare altra sofferenza attorno a sé;
l'uomo ordinario che non cerca che la soddisfazione materiale e psicologica, i suoi valori sono i riconoscimenti e la riuscita;
l'uomo eroico che cerca di svilupparsi aiutando gli altri a svilupparsi, il suo eroismo risiede nella volontà di non cullarsi mai nelle acquisizioni, nelle abitudini e nelle idee preconcette.

Queste tre condizioni coesistono spesso simultaneamente. Tale ripartizione tripla e graduale, che va dall'uomo sofferente all'uomo eroico, è importante.
Voi, io, noi ameremmo conoscere il vero amore, trovare un buon lavoro, in una parola, vorremmo essere felici. Ma saremo pienamente soddisfatti saziandoci di piaceri e di consumi, accontendandoci di essere uomini e donne ordinari? Un vuoto esisterà sempre e non potrà essere riempito dall'accumulazione di beni o sentimenti. Questa mancanza è la mancanza dell'altro. È nel lavoro con l'altro che si può raccogliere gioia e non nei piaceri immediati. Inoltre la nostra umanità non esiste se non

VA

assumiamo i legami indefettibili che abbiamo con il nostro prossimo. Dobbiamo quindi scoprire l'uomo eroico dentro di noi, farlo crescere.
Il bodhisattva è l'essere eroico, quello che afferma senza posa la sua determinazione a rinunciare al suo benessere, alla sua felicità, al suo stesso risveglio per il benessere, la felicità e il risveglio di tutti gli esseri viventi, qualsiasi essi siano.
Vivendo e agendo per gli altri, il bodhisattva, senza tralasciare la sua vita interiore, diventa un uomo d'azione e di comunicazione. Il suo ambito è quello degli uomini, dei loro lamenti, delle loro sofferenze, delle loro nevrosi così come delle loro gioie.

Ci ha spiegato come nasce nel bodhisattva la coscienza della sua umanità. Ma poiché tale umanità non esiste se non nella relazione con l'altro, come il bodhisattva la mette in atto?

Lungo il cammino per il risveglio, l'attività del bodhisattva è tradizionalmente descritta sotto la forma delle sei virtù, vere armi dell'eroe per condurre se stesso e gli altri esseri al risveglio.
Queste virtù, chiamate paramita in sanscrito, sono assai ben conosciute: la generosità, la disciplina, la pazienza, l'energia, la meditazione e la saggezza. Come comprenderle? Fermiamoci alle prime due perché sono fondamentali nella relazione con l'altro.
Donare o donarsi passa sempre per qualcosa di raro o di prezioso, particolarmente nel campo delle relazioni umane, dove invece il prendere sembra triviale e ordinario. Nella nostra percezione ordinaria, il nostro io ha sempre un valore positivo, mentre tutto ciò che è altro ha il più delle volte un valore neutro, negativo o misurato. Solo in rari casi, per qualche idea, per degli esseri cari, a cui noi diamo specificatamente e selettivamente un valore positivo, ci attiviamo a donare o a donarci per essi. Ma il vivente si caratterizza per la comunicazione, lo scambio.

Quello che chiamo "io" non è una struttura opaca e ferma, al contrario, questo "io" si perpetua solo perché comunica e scambia con il mondo esteriore. Mettere l'accento sulla generosità come prima virtù riporta a occuparci dell'altro, a vedere nell'altro un valore positivo. Significa riconoscere che questo io non può esistere se non attraverso lo scambio. Significa riconoscere la mia solidarietà con questo agglomerato di cose e di esseri che costituiscono il "non-io".
Le nostre paure e reticenze a dare provengono dalla credenza che il nostro io abbia bisogno di capitalizzare. Ma questo io non possiede veramente niente, non può semplicemente che essere. Rifiutare il dono ci rinchiude in una falsa idea di noi stessi, ovvero ci isola e ci fa disseccare. Ma se osiamo fare coscientemente il passo del dono, percepiamo che il nostro io non diminuisce, al contrario si arricchisce perché il dono chiama l'essere.

Che cosa dona il bodhisattva?

Tra i diversi doni che un essere umano può fare, la sua vita, la sua parola, il suo amore, i suoi beni, si nasconde il vero senso del dono che è il dono dell'essere. L'uomo è forse il solo animale che abbia bisogno di essere riconosciuto da un altro. La negazione del suo essere non gli porta che dolore e sofferenza. Donare, la prima virtù del bodhisattva, è prima di tutto donare l'essere. Nei Jataka, la raccolta delle vite anteriori del Buddha Sakyamuni, si racconta di come egli, sotto forma il più delle volte di animale, abbia sacrificato la sua vita per il bene altrui. Più prosaicamente, il Buddha parla. Sia di buddhismo sia di cose ordinarie, parla. Parlare è la cosa più semplice, ma forse la più preziosa, parlare è il dono più grande che un uomo possa fare al suo prossimo. Nella parola si afferma il riconoscimento dell'altro e in questa conferma l'uomo eleva l'uomo alla sua dignità di uomo.

In che modo la seconda virtù è legata alla prima?

La seconda virtù della disciplina completa quella del dono. Grazie al dono comprendiamo che esistiamo attraverso e per gli altri. Questa seconda virtù introduce una dimensione etica nella nostra vita, significa che noi non possiamo scartare con un semplice gesto della mano ciò che ci è stato dato. Abbiamo un debito verso gli altri: il debito dell'essere.

Questa è l'idea del bodhisattva. Penso però che all'interno delle varie scuole la figura del bodhisattva sia stata poi in parte formalizzata.

La comunità dei discepoli del Buddha è formalmente composta da diversi gruppi: i laici, i novizi e i monaci e le monache. Lo stato di ciascun discepolo è conferito da un'ordinazione legata all'adozione dei precetti: cinque per i laici, dieci per i novizi, duecentocinquanta per i monaci e trecentoquaranta per le monache. Tali precetti, codificati all'estremo, servono come regole di comportamento all'interno della comunità così come regole disciplinari e purificatorie per accedere al risveglio. Ma con l'emergere del Grande Veicolo si sviluppò una critica ai precetti originari e furono elaborati i precetti di bodhisattva, destinati a completare o rimpiazzare i primi. Le regole primitive di condotta si presentavano come delle difese e delle interdizioni per autoproteggersi. Nel Grande Veicolo esse hanno lasciato il posto a nuove regole in cui non si cercava più di proteggere se stessi ma piuttosto di proteggere l'altro, al fine che anche lui, e lui per primo, potesse accedere al risveglio. Con i precetti di bodhisattva la morale diviene etica, la responsabilità prende il posto dell'ossessione della propria incompletezza. Mentre la moralità è un ripiegamento su di sé, che si nasconde dietro le proibizioni, la disciplina del bodhisattva si vota all'apertura, un'apertura a se stesso e agli altri. Un testo del Grande Veicolo la esprime così: "Quali sono le regole del bodhisattva e quelle degli uditori? Quelle degli uditori si basano sulla paura dei tre mondi. Quelle del bodhisattva sono di nascere nei tre mondi per convertire gli esseri viventi per periodi incommensurabili. Le regole degli uditori hanno come scopo di tagliare i legami delle passioni, le regole dei bodhisattva hanno come scopo di tagliare le passioni in tutti gli esseri".

Quali sono precisamente queste regole?

La maggior parte dei testi del Grande Veicolo articolano formalmente i precetti del bodhisattva in tre gruppi:

- le difese per "evitare ciò che deve essere evitato"
- le pratiche del corpo, della mente e della parola per "attestare con la pratica ciò che deve essere attestato".
- gli atti altruisti per "assicurare il bene e la prosperità di tutti gli esseri".

Il *Bommokyo*, il testo più popolare in Cina sulle regole della disciplina nel Grande Veicolo, non riconosce questa teoria dei tre gruppi. Enumera semplicemente cinquantotto precetti tra cui le dieci interdizioni maggiori che vietano l'uccisione, il furto, la lussuria, la menzogna, l'uso di alcool, l'orgoglio, l'avarizia, la malevolenza e la calunnia verso i tre tesori.

Ci può esporre alcune peculiarità dello zen?

Lo zen della scuola giapponese Soto, a cui mi riferisco, dà la precedenza ai precetti del bodhisattva giudicandoli necessari e sufficienti. Questi precetti sono sedici: i tre rifugi (nel Buddha, Dharma e Sangha), i tre precetti puri ovvero una riformulazione dei tre gruppi di precetti e le dieci interdizioni maggiori riprese dal Bommokyo. Lo zen giapponese ignora quindi l'ordinazione completa e i precetti del monaco mendicante (bhikkhu) a differenza dello zen cinese in cui i precetti del Piccolo Veicolo sono considerati necessari e preliminari al ricevimento dei precetti del bodhisattva.

Storicamente fu Eihei Dogen (1200-1253) a introdurre la scuola Soto in Giappone e a sostituire la doppia ordinazione monastica (250 precetti secondo il Vinaya dei Dharmaguptaka) e del bodhisattva (58 precetti secondo il Bommokyo) con una sola ordinazione, che consiste nel ricevere sedici precetti. Pur rifiutando l'ordinazione monastica con il pretesto che essa è incompatibile con l'ideale del Grande Veicolo, una posizione in effetti ripresa dagli insegnamenti Tendai, Dogen raccomanda di essere comunque un "rinunciante" (shuke, "unò che ha lasciato la famiglia") integrato nella vita comunitaria e autarchica su modello dei complessi monastici cinesi. È così che si è potuto continuare a parlare di monaco zen anche in Giappone. L'ambiguità semantica ha il suo massimo in Occidente in cui le comunità zen sono nella loro grande maggioranza non monastiche, essendosi lo zen sviluppato essenzialmente come corrente laica. È difficile infatti qualificarsi come monaco o rinunciante vivendo una vita familiare e sociale comune.
Taizan Maezumi Roshi, uno dei principali maestri giapponesi che hanno introdotto il buddhismo zen negli Stati Uniti, non si è certo sbagliato preferendo e volendo imporre il termine di "prete zen" rispetto a "monaco zen".

Comunque anche con il termine "prete zen" al posto di "monaco zen" l'ambiguità resta. Non ci sarebbe forse un modo di ripensare in maniera più operativa e più viva questi problemi relativi alla disciplina, che nel tempo hanno acquisito un aspetto un po' formale?

Alcuni rimpiangono l'idea comunitaria di Dogen e in questa laicizzazione non vedono che un imbastardimento dell'insegnamento zen. Questa fuga dalla vita monastica potrà forse ridare la sua patente di nobiltà all'ideale del bodhisattva? Non essendo né laico né monaco, il bodhisattva acquisisce uno status unico, che non lo rinchiude né in una categoria né nell'altra. Eccolo quindi promosso al solo rango di compagno, di risvegliatore. In Occidente la fortuna del buddhismo zen è forse quella di ignorare l'ideale del bhikkhu, che è pressochè inapplicabile nella nostra cultura. Il praticante zen non deve scegliere tra due modelli di vita, quella del laico e quella del monaco; prendendo i voti del bodhisattva diventa un uomo libero in mezzo a degli uomini, libero di scegliere tutti gli approcci, i mezzi che gli permetteranno di realizzare le sei paramita.

Credo che ci siano stati dei tentativi, specie negli Stati Uniti, per ridare alla disciplina del bodhisattva uno slancio più in accordo con la società contemporanea.

Bernard Glassman, il principale erede spirituale del maestro zen Maezumi Roshi, ha recentemente fondato negli Stati Uniti lo Zen Peacemaker Order, una comunità spirituale di uomini e di donne impegnati nell'azione sociale, un tentativo di ripensare l'ideale del bodhisattva in un contesto occidentale. Non si parla più di laici né di monaci ma di "costruttori di pace" (peacemaker).

I "costruttori di pace" prendono sedici voti, che sono i sedici voti di Dogen riformulati da Glassman in un'ottica più universale.
Al posto dei tre rifugi classici viene posto il triplice rifugio nell'Unità, la Diversità e l'Armonia di tutte le esistenze, come se prendere rifugio nel Buddha, Dharma e Sangha potesse essere ancora una limitazione all'empatia.
Tre regole rimpiazzano i tre precetti puri: rinunciare alle idee preconcette su di sé e il mondo, rispondere della gioia e della sofferenza del mondo, guarire se stessi e gli altri. Infine le dieci interdizioni, che formulate in termini negativi possono sembrare ancora come delle restrizioni, vengono proposte in termini positivi:
- riconoscere che non si è differenti da tutto ciò che è (al posto del precetto di non uccidere)
- essere soddisfatti di quello che ci appartiene (al posto del precetto di non rubare)
- riferirsi a tutte le esistenze con rispetto e dignità (al posto del precetto di non essere lussuriosi)
- ascoltare e parlare dal fondo del cuore (al posto del precetto di non mentire)
- coltivare uno spirito chiaro (al posto del precetto di non essere intossicati)
- accettare totalmente ciò che ogni momento offre (al posto del precetto di non sparlare degli altri)
- parlare come si ritiene giusto senza vergogna né imbarazzo (al posto del precetto di non lodare se stessi e valutare gli altri)
- impiegare tutti gli elementi della propria vita (al posto del precetto di non essere avaro)
- trasformare la sofferenza in saggezza (al posto del precetto di non mettersi in collera)
- rispettare la vita come strumento per costruire la pace (al posto del precetto di non denigrare i tre tesori).

Il tentativo di Glassman, ben inteso, non è esente da errori ma ha il merito di esistere e di permettere di porci delle questioni, soprattutto noi occidentali, sulle nostre aspettative rispetto al Dharma, specie per ciò che concerne la disciplina. La mia opinione è che la sola disciplina che valga la pena di essere coltivata (rimanendo il resto puntello e sostegno nei rischi del quotidiano) è quella che definirei la disciplina del bodhisattva, che consiste nell'aprirsi ancora e sempre agli altri.

(trad. dal francese di M.A. Falà)

***Eric Rommeluère**, vicepresidente dell'Università Buddhista Europea, praticante zen ordinato da Taisen Deshimaru nel 1981 è12 autore di diversi libri tra cui la ricca* Guide du Zen *pubblicata in Francia da Hachette nel 1997.*

CHI MUORE?

Proponiamo un capitolo del libro di Stephen Levine "Chi muore?" *(Edizioni Sensibili alle foglie, Collana Ospiti, Tivoli 1998, pp. 394, L. 35.000). Levine, che ha alle spalle una lunga esperienza di pratica e di insegnamento del Dharma, nonché di assistenza a malati terminali, suggerisce una visione della vita e della morte depurata dall'attaccamento e dalla paura. Non si tratta di una facile ricetta, ma di un invito a esplorare una dimensione dell'esistenza non più identificata con il nostro corpo, con le nostre percezioni, i nostri ricordi e con l'immagine che abbiamo di noi stessi. È il sentiero della consapevolezza, il sentiero che secondo il Buddha, come ricorda a più riprese lo stesso Levine, conduce al "senzamorte" (appamado amato padam, Dhammapada 21), e le testimonianze raccolte dall'Autore dimostrano l'efficacia e l'urgenza di questo sentiero. Gli esercizi di meditazione che Levine presenta contribuiscono alla finalità squisitamente pratica del testo.*

Stephen Levine

"È perché credete di essere nati che temete la morte. Chi è nato quando siete nati? Chi muore quando morite? Guardatevi dentro. Qual era il vostro volto prima di nascere? La persona che siete in realtà non è mai nata e non muore mai. Abbandonate la persona che credete di essere e diventate la persona che siete sempre stati".

Poiché crediamo di essere nati, immaginiamo di essere il nostro corpo. Prevedendo di morire, ci identifichiamo con esso, come se fosse chi siamo. Quando dormiamo, anche se il corpo giace inerte, la mente rimane attiva. il sogno della vita continua senza il corpo. Una volta morto, io non esisterò più. Questo è l'"io" della mente. La mente che sogna la vita. Abbiamo paura di svegliarci da questo sogno, abbiamo paura che la mente non riesca più a tenere in vita questa fantasia.

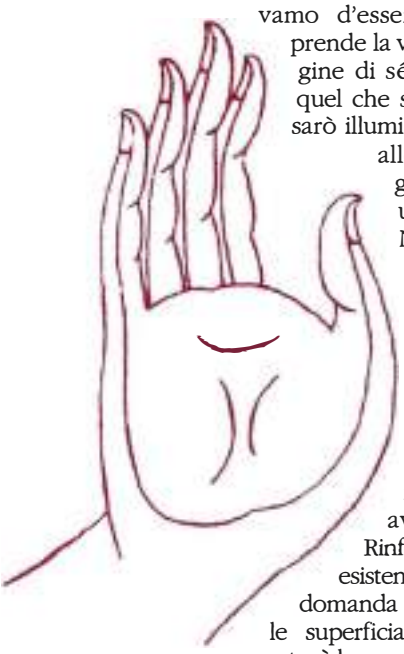
Nella misura in cui ci identifichiamo con il corpo come "io" o "mio", temiamo la morte. Il corpo muore, di questo non dubitiamo. La decomposizione del corpo si fa evidente subito dopo il

decesso. Ma l'energia che animava quella forma vuota si decompone anch'essa?
Quando l'"io" si definisce come corpo, vuoi dire che sospetta l'impermanenza. Quando l'"io" si identifica con la mente, teme la dissoluzione. Eppure, quando si esamina la mente, si vede bene che essa si dissolve e riemerge di continuo. Che muore e rinasce costantemente attimo dopo attimo.
Quando ci pensiamo in termini di corpo e di mente, cadiamo nella confusione perché vediamo che niente è permanente in nessuno dei due casi. Tutto cambia di continuo. Quando pensiamo all'"io" in termini di mente, cosa è "io": questo pensiero o il successivo? O entrambi, anche se in conflitto fra loro? Chi è l'io "che è triste," che è felice? Oppure l'"io" è il dispiegarsi incessante della mente? I pensieri pensano se stessi.
Siamo comodamente seduti, tutti presi dalla lettura di un libro, un amico entra nella stanza e ci offre un bicchiere d'acqua. Ma siccome la consapevolezza è concentrata sulla vista, diciamo: "Non ti ho sentito entrare. Stavo leggendo". Chi è quell'"io" che legge ma non sente? Quando l'attenzione torna sull'orecchio, sull'udito, diciamo: "Oh, sì, ho udito quel che hai detto quella volta". Ovunque si posi la consapevolezza, là nasce la coscienza. Quando la consapevolezza è concentrata sull'occhio, sulla vista, quando siamo assorbiti in quel che stiamo percependo attraverso gli occhi, la consapevolezza che permette la coscienza di un oggetto non raggiunge l'udito, quantunque siano presenti tutte le potenzialità per udire, ossia un suono e la funzionalità dell'orecchio. Se la consapevolezza non si concentra sull'udito, non v'è coscienza di udire.
Senza la consapevolezza, non esiste esperienza. È alla consapevolezza che ci riferiamo quando diciamo "io"?
La consapevolezza è come un raggio di luce che brilla senza fine nello spazio. Quella luce, noi la percepiamo soltanto quando viene riflessa da qualche oggetto e si produce la coscienza. Quando la luce della consapevolezza tocca un oggetto del pensiero, un momento di ascolto, un momento in cui stiamo gustando qualcosa, in cui stiamo vedendo qualcosa, la luce da quell'oggetto si riflette nella percezione, allo stesso modo in cui, di notte, la luce riflessa del sole rende visibile la luna. La consapevolezza è la luce grazie alla quale noi vediamo il mondo. È la luce eterna che illumina pensiero e sentimento. Più è concentrata la consapevolezza, tanto più splendente è la luce, tanto più chiara è la nostra visione. È qui che scopriamo quanto sia illusorio il nostro identificarci con la coscienza in termini di "io".
Noi confondiamo la luce chiara della pura consapevolezza con l'ombra che essa getta nella coscienza. La pura consapevolezza, il puro essere non conosce identificazione personale: è l'essenza dell'essere stesso, identico all'amore incondizionato che abbraccia allo stesso modo tutte le cose. Quando questa essenza produce coscienza, a quel punto nasce il senso universale dell'"io sono". Noi confondiamo l'essenza riflessa dell'"io sono" con l'oggetto della consapevolezza e diciamo: "Io sono questo pensiero". Ci siamo già allontanati di due passi dalla verità del puro essere. La consapevolezza permette alla coscienza di emergere. È la luce che ci permette di percepire l'esperienza. La coscienza dà luogo al senso della presenza, l'"io sono" dell'essere. L'attaccamento e l'identificazione con gli oggetti che galleggiano nella coscienza danno luogo al piccolo sé che immagina che i propri contenuti siano tutto ciò che è. In molte pratiche spirituali la parola "ignoranza" denota non stupidità o mancanza di intelligenza, quanto piuttosto l'errata identificazione con il contenuto della coscienza, che crediamo essere la persona che noi siamo.
Pochi sono in grado di dire qual è la differenza fra consapevolezza e oggetto della consapevolezza. Il più delle volte confondiamo pensieri, sentimenti, percezioni e addirittura la coscienza stessa con un qualche "io", dimenticar-

do la nostra vera natura attraverso la quale vediamo tutte le cose. Dimentichiamo di essere la luce stessa e ci immaginiamo come corpi solidi che riverberano la luce a se stessi.
La consapevolezza tocca una sensazione in un ginocchio, per esempio, e noi diciamo: "Io sono questo corpo", anziché riconoscere che la consapevolezza ha riflesso la sensazione. Anche quello che chiamiamo corpo è semplicemente un ammasso di sensazioni, un'immagine nella mente. à un po' come le figure che si ottengono unendo con una linea una serie di puntini. Esistono semplicemente momenti di sensazione, istanti di esperienza, che la mente mette insieme, collega gli uni agli altri, scambiandoli per una realtà concreta. All'inizio, quando indaghiamo su "chi sono io", esaminiamo i pensieri e i sentimenti che ci hanno portato a credere di essere il nostro corpo e la nostra mente. Quel corpo che chiamate "io" quando avete quattro anni, è lo stesso "io" del corpo di quarant'anni? È lo stesso corpo, lo stesso "io" personale? Ma è possibile vedere che il sottostante senso dell'essere rimane immutato. In qualche modo l'essere rimane lo stesso, una "presenza" che non risente minimamente del cambiamento del contenitore. E nella mente, l'"io" di questo momento è lo stesso "io" di un anno fa? Gli stati mentali cambiano, ma la consapevolezza attraverso cui li vediamo rimane inalterata.
Esaminare il "chi sono io" è come cominciare ad andare al cinema soltanto per vedere in che modo si realizza il film. Quando ci sediamo nella sala buia, scopriamo che ci stiamo mettendo in rapporto con gli oggetti della trama, con quel che li muove sullo schermo. Prestiamo attenzione al racconto, e notiamo che è simile al contenuto della mente, permettendogli di dispiegarsi a piacimento, senza emettere alcun giudizio e senza la minima interferenza. Quando concentriamo l'attenzione sullo svolgimento, cominciamo a vedere che i fotogrammi che costituiscono il film sono come pensieri separati; poi cominciamo a riconoscere il processo grazie al quale si producono le immagini, e questo spezza l'incanto della trama. Notiamo che tutto quel che avviene è semplicemente una proiezione su uno schermo vuoto. Che tutte le figure che ci danzano davanti sono un'illusione prodotta dalla luce che attraversa punti di diversa densità sulla pellicola. Vediamo che il film è come il nostro condizionamento: immagini passate che hanno impressionato una pellicola e che si ripetono all'infinito. Ci rendiamo conto che l'intero melodramma è un fugace spettacolo di movimento e cambiamento.
Nella seconda fase di questo processo, cominciamo a concentrarci sullo schermo, sulla coscienza in sé. Gli oggetti della coscienza, le forme che appaiono sullo schermo, non ci inducono più a identificarci con essi come se fossero oggetti reali. Al contrario, la realtà diventa lo spazio dove la coscienza si manifesta. Concentrandoci sullo schermo, riconosciamo che le immagini che appaiono e scompaiono sono illusioni temporanee prive di qualsiasi sostanza reale, che contengono soltanto il significato che noi attribuiamo loro.
Nell'ultima fase, arriviamo a riconoscere che questo teatro delle ombre ha luogo soltanto a causa della presenza di una costante fonte di luce. Allora, cominciamo a concentrare la consapevolezza su se stessa. Facciamo esperienza dello spazioso senso dell'"io sono" come lo schermo della coscienza. Tuttavia, la consapevolezza non fa esperienza di sé come fosse una cosa", una separatezza, e quindi non esiste un senso dell'io, ma solo un essere indifferenziato.
Quando cade la tendenza condizionata a identificare la consapevolezza con i suoi vari oggetti, si svela l'assenza di confini dell'essere, la luce stessa, non più filtrata e non modificata da condizioni e da false identificazioni. Allora esaminiamo gli infiniti rotoli di pellicola del nostro condizionamento che proietta le immagini che troviamo sullo schermo della coscienza. E quando cerchiamo di vedere chi sta guardando il film,

scopriamo che la sala è soltanto un'altra immagine proiettata sullo schermo.
Scopriamo che tutto quel che immaginavamo di essere, tutto il nostro divenire, la nostra memoria, tutti i contenuti della mente, è soltanto una vecchia pellicola che scorre. Il proiezionista è morto. La domanda: "Chi sono io?" non può ottenere risposta. Non possiamo sapere la verità. Possiamo soltanto esserla. Vivendo costantemente la vita al passato, rimuginando nella coscienza per decidere chi e che cosa siamo, la verità si oscura.
Non è possibile scoprire la verità nei contenuti della mente. Vi si scoprirà soltanto l'inganno di una falsa identificazione. Se andiamo al di là dei falso, il vero si svela.
Che volto avevate prima di nascere? Quando esaminate il senso della presenza, del semplice essere, vi sembra che abbia un inizio o una fine? O non ha piuttosto una qualità di presenza costante, di semplice essere, che non dipende da niente, che ha esistenza autonoma? Cosa può modificarlo?
Benché la coscienza percepisca costantemente il cambiamento che avviene nel corpo e nella mente, non scambia questi cambiamenti per la luce grazie alla quale il cambiamento viene percepito.
Seguite l'"io sono" fino alle sue radici. Fate esperienza della coscienza in sé. Non vi identificate con il riflesso. Lasciate che alla domanda: "Chi sono io?" diventi impossibile rispondere, lasciate che vada al di là di ogni definizione. Diventate lo spazio da cui ogni cosa ha origine e nel quale ogni cosa ritorna.
Si cita la seguente affermazione di Einstein: "L'essere umano è parte di un tutto, che noi chiamiamo "universo", una parte limitata nel tempo e nello spazio. Egli vive se stesso, i suoi pensieri, i suoi sentimenti come qualcosa di separato dal resto, una sorta di illusione ottica della coscienza. Questa illusione è per noi come una prigione, che ci limita ai nostri desideri e all'affetto che proviamo per le poche persone a noi più vicine. Il nostro compito deve essere quello di liberarci da questa prigione allargando il perimetro della compassione fino ad abbracciare tutte le creature viventi e l'intera natura nella sua bellezza".
Ma non è facile spezzare l'illusione ottica della coscienza. Non appena cominciamo ad allentare l'attaccamento al corpo e alla mente, può capitarci di sentirci confusi. "Ma devo pur essere qualcosa, devo pur essere qualcuno!", si va ripetendo la mente. Poiché la mente per lo più pensa a se stessa, dubbio e confusione nascono quando essa contempla la possibilità di andare oltre le proprie fantasie e i propri modelli. La mente non fa che ricreare di continuo il proprio esistere. Quando cessiamo di prestare attenzione all'insistenza con cui la mente ci induce a credere che non esista niente al di là, cominciamo a indagare per scoprire che l'imperativo "io devo essere qualcuno" non è che un altro momento impermanente nella vastità. Riconosciamo che quel che la mente condizionata ci dice "non è necessariamente così", quali che siano le credenziali che essa ci fa balenare davanti per rassicurarci della propria solidità e capacità di proteggerci dalle nostre paure. È difficile abbandonare il senso di sicurezza che ci viene da un qualche "io" immaginato ed entrare nell'ignoto del semplice essere.
Nel momento in cui non c'è più nessuno a chiedersi "Chi sono io?", noi diventiamo l'indagine. A ogni istante, concentrandoci sulla luce, ci chiediamo: "Chi pensa questo pensiero? Chi sta vedendo? Chi siede su questa sedia e legge questo libro?". E arriva un momento in cui il corpo e la mente non sembrano più così reali e definiti. Dopo aver passato in rassegna tutti gli indizi, resta il fatto che noi semplicemente ignoriamo chi siamo. Dovete abbandonare la persona che credete di essere per diventare la persona che realmente siete.
Quando si smette di credere anche alla realtà della memoria, ci si ritrova sospesi nello spazio senza i punti di riferimento cui la mente è assuefatta. Nel momento in cui la mente si ritrae dalla

sua assuefazione, attraversa una sorta di crisi d'astinenza fatta di dubbio e di paura. "Dove sono?", grida. La mente si aggrappa all'idea di essere qualcuno, all'idea di essere qualsiasi cosa. Nasce un senso di svuotamento per il fatto di non avere certezze su chi siamo. Nasce una sorta di buio all'idea di non avere qualcuno da essere, all'idea di non essere più certi del mondo, o addirittura di una nostra esistenza separata. È come la notte oscura dell'anima di cui parla San Giovanni della Croce. Tremiamo nel silenzio che nasce dall'aver abbandonato il passato senza che il futuro sia ancora diventato presente.
Questo stadio mi ricorda i bambini che nel parco giochi si divertono ad appendersi alle sbarre orizzontali. Noi li vediamo spostarsi dall'una all'altra agili come scimmie, ogni volta lasciando la presa sull'una e affidandosi alla successiva. Sembrano quasi scivolare da un'estremità all'altra del graticcio. Ma spesso accade di vedere un genitore che ha accompagnato il figlio unirsi a lui nel gioco, tentando di attraversare lo spazio allo stesso modo. Ma non si muove con altrettanta disinvoltura, si tiene rigidamente appeso, mentre passa da una sbarra all'altra. Non abbandona la sbarra a cui sta aggrappato fino a che non ha afferrato la successiva, penzolando come uno scimpanzé con l'ernia prima di cadere a terra. Non si fida della spinta che permette al successivo momento di apparire, come di fatto accadrà, senza aggrapparsi al precedente.
Dobbiamo invece mollare la presa sull'ultimo stadio prima di poterci avviare al successivo. Dobbiamo permetterci di essere infinitamente insicuri per poter conoscere la verità. Ma se ci abbarbichiamo alla sicurezza, a un miraggio di solidità, non riusciremo ad andare oltre. Riconosciamo l'infondatezza del costante mutare della mente, il suo continuo cambiare punto di vista. Vediamo che nella mente non esiste niente e nessuno cui poter ancorare un senso dell'io.
È soltanto un processo che si dispiega. Abbandonando la persona che credevamo d'essere, spesso la mente prende la via di una nuova immagine di sé, proietta immagini di quel che sarà nel futuro. "Presto sarò illuminato. Niente più gioco alle sbarre. Avrò una grande pace. Avrò un'infinita pazienza. Non vedo l'ora".



L'idea dell'illuminazione diventa semplicemente l'ennesima fantasia della mente. L'io desidera essere presente al proprio funerale. Immagina, finalmente, di aver incontrato un degno avversario: se stesso. Rinforzando così la propria esistenza immaginaria. Ma la domanda "Chi sono io?" va oltre le superficiali risposte che dà la mente; è la morte dell'illusione che esista qualcosa o qualcuno separato dal tutto. Abbandonare l'idea di essere qualcosa di speciale. L'idea stessa che esista lo speciale. Si vede come le predilezioni della mente siano il mastice che ci tiene incollati all'ultima sbarra. Immersi nell'essere, facciamo esperienza dell'impermanenza che galleggia in qualcosa di meno contaminato dai condizionamenti. La liberazione non è qualcosa che si conquista. È la nostra natura intrinseca.
"L'illuminazione è l'incubo finale". La spinta a essere migliori di quel che siete fa venire la sudarella alle mani, i crampi alle dita; la mente si intimidisce. Uno stadio dopo l'altro, perdiamo slancio.
Un'amica, che soffriva di una grave malattia degenerativa del sistema nervoso e sembrava prossima a morire, si recò a trovare un maestro Zen coreano da poco in America. Dopo che gli ebbe raccontato della propria situazione lui sorrise e salutandola con la mano le disse: "Non si preoccupi. Non morirà". Perché sapeva che lei non era né il suo corpo né la sua mente; che non era qualcosa di impermanente; che quel che lei era non sarebbe mai morto. Perché la consapevolezza esiste e basta.

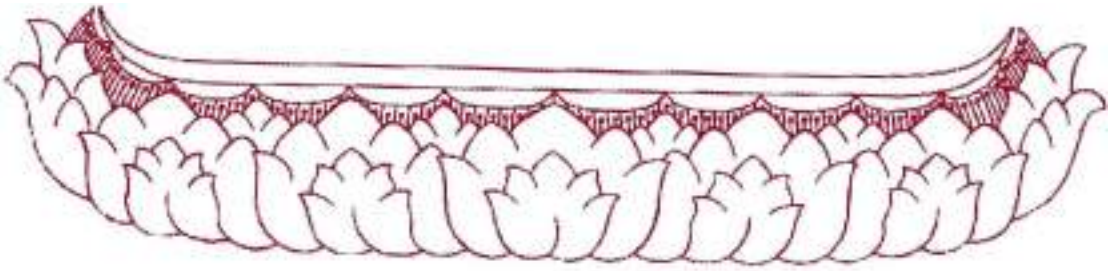
DA "BURT NORTON"

(T.S. Eliot, *Quattro quartetti*, trad. di Filippo Donini, Milano 1976, Garzanti Editore).

Il tempo presente e il tempo passato
Son forse presenti entrambi nel tempo futuro,
E il tempo futuro è contenuto nel tempo passato.
Se tutto il tempo è eternamente presente
Tutto il tempo è irredimibile.
"Ciò che poteva essere" è un'astrazione
Che resta una possibilità perpetua
Solo nel mondo delle ipotesi.
Ciò che poteva essere e ciò che è stato
Tendono a un solo fine, che è sempre presente.
Passi echeggiano nella memoria
Lungo il corridoio che non prendemmo mai
Sul giardino delle rose. Le mie parole echeggiano
Così, nella vostra mente.
Ma a che scopo
Esse smuovano la polvere su una coppa di foglie di rose
Io non lo so.
Altri echi
Vivono nel giardino. Li seguiremo?
Presto, disse l'uccello, trovàteli, trovàteli,
Girato l'angolo. Attraverso il primo cancello
Nel nostro primo mondo, seguiremo noi
L'inganno del tordo? Nel nostro primo mondo.
Là essi erano, dignitosi, invisibili,
Si muovevano sulle foglie morte senza calcarle,
Nel caldo autunnale, per l'aria che vibrava,
E l'uccello chiamava, rispondendo a
La musica non udita nascosta tra i cespugli,
E c'era lo sguardo non visto, perchè le rose
Avevano l'aspetto di fiori che sono guardati.
Là essi erano, come ospiti nostri, accettati e accettanti.
Così ci muovemmo, noi e loro, cerimoniosamente,
Lungo il vuoto viale, fino al rondò di bosso,
A guardar giù nel laghetto prosciugato.
Secco il laghetto, secco cemento, orlato di bruno,
E il laghetto si riempì d'acqua alla luce del sole,
E adagio adagio si alzarono i fiori del loto,
Scintillò la superficie al cuore della luce,
Ed eccoli dietro di noi, riflessi nel laghetto.
Poi passò una nuvola, e il laghetto fu vuoto.
Via, disse l'uccello, perchè le foglie erano piene di bambini
Che si nascondevano, tutti eccitati, sforzandosi di non ridere.
Via, via, via, disse l'uccello: il genere umano
Non può sopportare troppa realtà.
Il tempo passato e il tempo futuro
Ciò che poteva essere e ciò che è stato
Tendono a un solo fine, che è sempre presente.

Pubblichiamo il testo della conferenza che Stephen Batchelor ha tenuto per la Fondazione Maitreya a Roma l'8 giugno 1998. Batchelor propone qui l'esigenza di accostarsi agli insegnamenti del Buddha sulla spinta di domande esistenziali fondamentali, senza accontentarsi di restare in superficie all'aspetto contingente e culturale che ogni specifica tradizione buddhista offre.

VIVER NELLA



Stephen Batchelor

Vorrei qui esporre alcuni argomenti in qualche modo collegati con un fenomeno che riguarda molte persone: cercare di praticare il Dharma, cioè il buddhismo, in una società come quella in cui viviamo oggi. C'è stata, almeno negli ultimi anni, una certa proliferazione di libri, film e altre forme culturali che hanno cercato di rappresentare il buddhismo. Per certi versi, l'immagine che abbiamo del buddhismo è piuttosto seducente ma, a un'analisi più attenta, dobbiamo riconoscere che c'è molta confusione a riguardo. Prendiamo ad esempio Kundun, il film di Martin Scorsese che racconta la vita del Dalai Lama: è una storia commovente ma, se la osserviamo più in profondità, ci accorgeremo che tocca delle aree ancora confuse. La stessa cosa succede se ascoltiamo gli insegnamenti di un bhikkhu theravada, di un lama tibetano o di un roshi zen: da una parte ci sentiamo coinvolti, persuasi dall'insegnamento che ascoltiamo, dall'altra ci sentiamo più confusi. Nel mio caso personale, ho cercato di mettere in pratica gli ideali buddhisti per più di venti anni e mi sembra di vedere le cose con più chiarezza, ma al contempo mi rendo sempre più conto di quanto non so e di quanto sono confusi per me questi ideali.

Dunque, questa confusione può essere motivo di depressione, ma può avere anche un grande potere di liberazione. Di fatto la confusione che incontriamo nel tentativo di comprendere il buddhismo ci libera, perché solleva domande che non ci eravamo mai posti. Dal mio punto di vista, la pratica del Dharma comincia proprio da queste domande che, nel corso della pratica, si approfondiscono. Come occidentali, abbiamo l'enorme vantaggio di non essere nati in una cultura buddhista, di non avere preconcetti sul buddhismo, e questo ci permette di intraprendere la pratica

E IL DHARMA NOSTRA SOCIETÀ

buddhista con un approccio fresco. Quando vivevo in Corea, mi accorgevo che molti giovani buddhisti avevano nei riguardi del buddhismo lo stesso punto di vista che molti di noi hanno nei confronti del cristianesimo. Per questi giovani coreani tutto l'apparato buddhista, con i templi, i rituali, le preghiere, i monaci e tutto il resto non ha più nessun significato, è semplicemente qualcosa che gli è stato tramandato dai genitori, dai nonni e così via. È lo stesso atteggiamento che avevo io da giovane nei confronti delle chiese cristiane, della religiosità cristiana in cui sono cresciuto e che non riusciva a dare nessuna risposta alle domande che mi ponevo allora. E quando la cultura in cui viviamo ci lascia in questa crisi, in questo senso di incertezza, bisogna guardare oltre e cercare dentro di noi qualcosa che ci permetta di vedere il mondo da una prospettiva diversa. Molte persone che conosco sono attratte dal buddhismo proprio in ragione di questo stato di confusione, di incertezza, di ansia, e cercano nel buddhismo un modo per affrontare questa loro condizione. Si tratta di persone che si trovano di fronte a domande di tipo esistenziale, del tipo "Chi sono?", "Perché vivo?", "Dove sto andando?", "Dove sta andando l'umanità?": domande profonde, molto difficili.

Così andiamo ad ascoltare conferenze, leggiamo articoli come questo, frequentiamo monasteri, facciamo ritiri di meditazione, ma molto spesso quello che troviamo non è che un altro sistema di credenze. Il nostro primo approccio con il buddhismo può darci un senso di sollievo, può farci sentire finalmente a casa. Molte persone, parlando del loro incontro con il buddhismo, lo descrivono come qualcosa che avevano sempre avuto dentro, non qualcosa di nuovo. Ma questo senso di sollievo, questo sentirci a casa, questa scoperta di un linguaggio familiare, rischia di farci accantonare quelle stesse domande che ci hanno portato all'incontro con il Dharma.

Molte scuole buddhiste tradizionali ritengono di avere le risposte a questo

tipo di domande, di sapere cos'è l'io, qual è il senso della vita, qual è il mondo che vogliamo realizzare, e si aspettano che le persone accettino come dogmi queste risposte, mettendo da parte le domande originarie.
Questa è senza dubbio la mia esperienza quando, da giovane, nei primi anni settanta, andai a incontrare i lama tibetani in India. C'è, naturalmente, un forte senso di sicurezza nel riuscire ad affidarsi a un sistema di credenze: all'inizio della pratica, è molto importante trovare una scuola tradizionale in grado di infonderci questa sicurezza. Ma penso anche che sia importante raggiungere un punto in cui queste risposte non bastano più. Ciò soprattutto perché, quando incontriamo il buddhismo, non incontriamo il 'Dharma puro', ma una forma storica, contingente di buddhismo. Insieme al buddhismo incontriamo il Tibet, la Cina, l'India, il Giappone, la Thailandia e così via. Abbiamo una scelta: o accettiamo questa particolare forma di buddhismo come il 'vero Dharma', oppure possiamo distinguere il Dharma dal contesto in cui il Dharma si esprime.
Un esempio calzante ma difficile è il concetto di reincarnazione. Il mio insegnante tibetano mi diceva che se non credevo nella rinascita, nel susseguirsi delle vite, non stavo praticando veramente il Dharma. Così, per molti anni, ho cercato di convincermi che la rinascita fosse un dato di fatto. Poiché sono una persona molto razionale, cercavo di avvalorare questo concetto per mezzo della ragione e di varie argomentazioni. Mi rendevo anche conto che tutta la mia struttura di monaco buddhista si sarebbe disintegrata se avessi smesso di credere nella rinascita. Per questo motivo, spesso mi risvegliavo nel pieno della notte sudato freddo.
Questo mio problema andò avanti per qualche anno, evidenziando il conflitto che sussiste tra un sistema di credenze e un processo di investigazione che per me si risolse grazie alla comprensione che, anche se avessi saputo che non c'è nessuna rinascita, avrei comunque praticato lo stesso tipo di meditazione, sarei stato comunque impegnato nello stesso tipo di ricerca, avrei continuato a prendere rifugio nel Buddha, nel Dharma e nel Sangha.
Il cuore del buddhismo non sta nell'attenersi a un certo tipo di credenze, ma nel seguire un modo di vivere che risponde alle domande più profonde.
Inoltre, come occidentale, mi rendo conto di aver portato nel buddhismo una prospettiva storica. Se qualcuno ci chiedesse: "Perché il buddhismo giapponese è diverso dal buddhismo tibetano", risponderemmo: "Perché il Giappone è diverso dal Tibet". Ci sembra un'osservazione ovvia; è evidente che le diverse forme di buddhismo siano state prodotte dalle differenze culturali tra i vari paesi. Ma non è altrettanto ovvio per un insegnante buddhista tradizionale asiatico. Ricordo che i miei insegnanti tibetani addirittura si adiravano quando qualcuno insegnava loro che quello che insegnavano era il buddhismo tibetano, e ribadivano di non insegnare il buddhismo tibetano, ma il Dharma. Naturalmente anche questo è vero: certo che praticano il Dharma. Sembra però che essi non si rendano conto che la forma che il Dharma ha assunto nel loro paese è condizionata dalla storia specifica del Tibet, dal tipo di buddhismo giunto dall'India e così via. I buddhisti tradizionali tendono a credere che il buddhismo che praticano sia il Dharma e che sia rimasto inalterato fin dai tempi del Buddha. Una persona che nasce in un paese come il Tibet, la Cina o il Giappone viene educata a questo concetto e si convince di praticare il 'puro Dharma', nella sua forma originale. Ma un praticante occidentale non può fare a meno di osservare quanto le forme di buddhismo siano legate a uno specifico contesto culturale.
Dunque, un modo di praticare sta nel credere che la propria forma di buddhismo sia quella 'vera', la miglio-

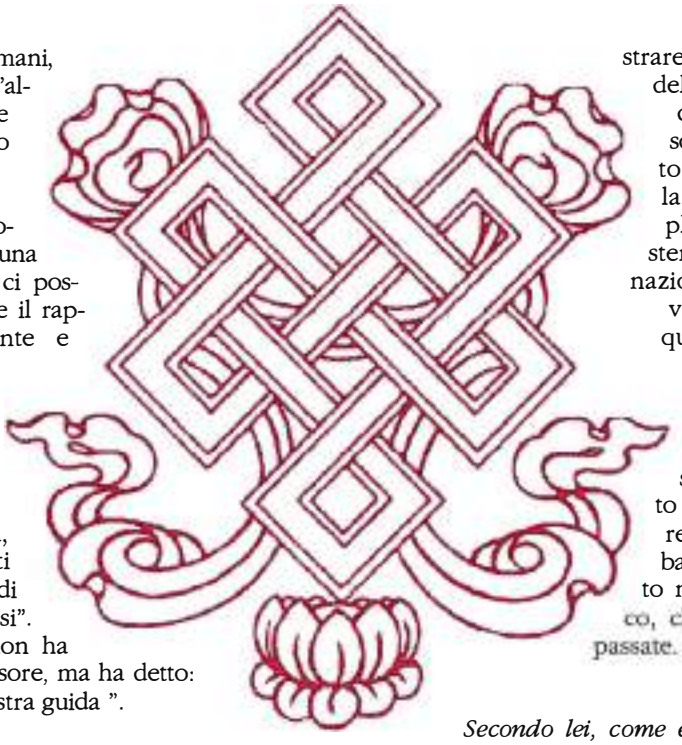
re, e che le altre siano in qualche modo inferiori. Sfortunatamente accade spesso che un praticante occidentale si convinca di aver scelto la forma migliore di pratica buddhista.
L'altro modo di praticare consiste nella comprensione che non ci si sta accostando a qualcosa di fisso, a un rigido sistema di credenze, di ideologie, ma a una tradizione in continuo movimento. Allora possiamo comprendere che il buddhismo si evolve nel tempo e nello spazio. Non è statico ma dinamico, e possiede esattamente le stesse caratteristiche di ogni altro fenomeno: è impermanente, il più delle volte è insoddisfacente ed è vuoto e contingente. E sorprende che queste stesse caratteristiche, peculiari all'insegnamento buddhista, in genere non sono riconosciute dagli insegnanti tradizionali.
E questo ci riconduce al nostro argomento principale, l'importanza di mantenere vive le domande fondamentali che ci hanno fatto incontrare la pratica buddhista. Infatti, nel primo caso, come abbiamo visto, ci avviciniamo a una tradizione con un certo tipo di domande e questa tradizione dà una risposta a tali domande, rischiamo di attaccarci a questa risposta e, in qualche modo, di bloccarci. Diventiamo quello che si definisce un 'credente'. Un credente è una persona che ha trovato tutte le risposte alle proprie domande.
Ma, secondo l'altro tipo di approccio che abbiamo preso in esame, possiamo vedere il buddhismo stesso come qualcosa di dinamico, che sfugge a una presa definitiva: questa è una risposta più autentica alle nostre domande più profonde. E invece di ritrovarci con la certezza del pensare "io so", forse ci ritroveremo con l'incertezza di riconoscere "io non so". Naturalmente, quel 'non sapere' è parte integrante di una domanda. È implicito nella domanda che non si sappia la risposta.
C'è un episodio che riguarda Bodhidharma, colui che si ritiene abbia portato lo zen in Cina dall'India. Si narra che Bodhidharma incontrò un imperatore Wu di Yang.
Questi gli chiese: "Qual è il significato delle Quattro Nobili Verità?".
Bodhidharma rispose: "Non c'è nessuna nobiltà. Tutto è vuoto".
E l'imperatore gli chiese: "Allora chi è che mi sta di fronte?".
Bodhidharma rispose: "Non lo so".
Durante la mia esperienza di monaco zen, sono stato molto attratto dall'enfasi che lo zen pone sul 'non sapere'. In altre parole, questa prospettiva non ritiene che il cuore della pratica risieda nel trovare certezze, ma piuttosto nel confrontarsi in profondità con le proprie incertezze. Ciò rende difficile definire il buddhismo una religione. Direi invece che si tratta di una cultura, e con questo termine intendo un significato molto più vasto di quello che può assumere la parola religione. Al contrario, sia gli insegnanti buddhisti tradizionali, sia gli studiosi di buddhismo occidentali concordano nel considerare il buddhismo una delle grandi religioni del mondo. Per questo motivo, mi è capitato spesso di partecipare a dialoghi interreligiosi. L'ho sempre trovata un'esperienza frustante! Ciò non significa che durante questi incontri io non mi sia mai imbattuto in persone sincere e molto impegnate nella pratica. È vero però che questi dialoghi interreligiosi spesso partivano da una sorta di reciproca celebrazione degli aspetti comuni, per poi arenarsi di fronte al problema di dare un significato comune alla parola 'Dio'. Appena si supera la fase in cui tutti concordano sulla preziosità dell'amore, si approda a questioni più profonde circa il cuore della pratica, e lì subentra il concetto di Dio. Sfortunatamente, questa parola non mi sembra molto interessante e nemmeno molto comprensibile. So che molti buddhisti si trovano a proprio agio con questa parola, ma non è il mio caso. Sono sempre più convinto che il punto di incontro per quanto riguarda il mondo moderno non sia

tra le religioni ma tra le culture secolari. Mi sembra molto più prolifico, infatti, il dibattito tra buddhismo e filosofia, tra buddhismo e psicologia, tra buddhismo e alcune branche della scienza, come la fisica, tra buddhismo e arte, letteratura. Temo che insistere sulla religiosità del buddhismo rischi di confinare il buddhismo in una sorta di ghetto. Inoltre, è possibile che alcuni si sentano obbligati a creare (o ricreare) nei confronti del buddhismo la struttura di una religione organizzata. Al contrario, ritengo che se manteniamo aperte le nostre domande potremo capire che tipo di comunità stiamo costruendo.
Dal mio punto di vista, il contributo più rilevante che l'Occidente può dare al buddhismo è la coscienza storica. Ricordo, a questo proposito, le parole del filosofo Giorgio Santillana: "Coloro che non imparano le lezioni della Storia sono condannati a ripetere i propri errori". Mi chiedo se riusciamo a vedere nel buddhismo quanta sofferenza, quanto samsara è prodotto da una rigida istituzione dominata dai ceti monastici.
Una volta che, osservando la storia del buddhismo, ce ne rendiamo conto, sorge un altro tipo di domanda: "Cosa possiamo fare per risolvere questo problema? Forse il buddhismo è condannato a perpetuare questa rigidità costituzionale? O è possibile immaginare per il buddhismo un altro modo di essere nel mondo?". Quando ci chiediamo dove può condurci il Dharma, si stimola la nostra immaginazione. E anche se molte tradizioni sono convinte di aver preservato il buddhismo in un corpo statico di verità contenute nei testi, da un punto di vista storico ci accorgiamo che la sopravvivenza del buddhismo nei secoli è invece dovuta alla sua immaginazione, alla sua capacità di trasformazione. È un processo che ha luogo non in virtù delle istituzioni buddhiste, ma di persone che praticano. Il buddhismo potrà sopravvivere soltanto se continuerà a rispondere alle domande che coinvolgono la nostra vita attraverso una struttura comune, capace di incontrare le nostre esigenze di oggi.

Cosa pensa della possibilità di sopravvivenza del buddhismo in virtù della trasmissione da maestro a discepolo? Non pensa che la trasmissione attraverso il lignaggio, essendo stata per secoli la strada percorsa dal buddhismo, possa ancora essere valida?

È una buona domanda. Forse richiederebbe una risposta più ampia, ma quel che posso dire è che sono d'accordo con lei che il Dharma si trasmette soltanto attraverso interazioni umane, relazioni umane. Non credo che possa trasmettersi attraverso i testi, ma solo attraverso la comunicazione con coloro che vivono in prima persona il buddhismo. Sono però piuttosto perplesso riguardo a ciò che si può definire tradizione. Ancora una volta, ho il sospetto che sussista il desiderio di trovare qualcosa di immutato dal Buddha fino ad oggi e ciò consente che ci siano maestri che si presentano come via d'accesso a questa verità immutata e immutabile.
Personalmente, preferisco vedere la continuità del Dharma come un processo di trasformazione, simile alla crescita di una pianta. Ciò che mi ha colpito dei monaci tibetani e coreani con i quali ho praticato è stato l'enorme impegno verso i valori del Dharma, la qualità di una vita spesa per realizzare questi valori, piuttosto che i loro punti di vista e le loro convinzioni filosofiche. Inoltre ritengo sia necessario prestare molta attenzione al concetto di lignaggio, perché di fatto comporta un potere mondano. Per esempio, in Tibet, o in Giappone, spesso la trasmissione attraverso il lignaggio viene mantenuta in un modo piuttosto rigido non per preservare gli insegnamenti, ma per preservare interessi personali.
Al nucleo di questa trasmissione, naturalmente, c'è una grande verità che poggia sull'importanza del rapporto

diretto tra esseri umani, ma questo nucleo, d'altro canto, può essere ricoperto dal guscio dell'istituzione. Osservando ancora una volta la tradizione buddhista da una prospettiva storica, ci possiamo accorgere che il rapporto tra insegnante e discepolo varia dal contesto culturale in cui questa relazione si svolge. Nella tradizione più antica, contenuta nei testi pali, si suggerisce di "essere luce a se stessi". Il Buddha stesso non ha nominato un successore, ma ha detto: "Sia il Dharma la vostra guida ".



Ritiene che una visione del buddhismo filosoficamente nichilista sia assolutamente da condannare?

È difficile dare un significato alla parola 'nichilismo'. In linea di massima, il Buddha ha sempre cercato di sottolineare l'importanza della Via di Mezzo, cioè di non cadere né in una interpretazione dell'esistenza in qualche modo 'negativa', nichilista, né in un'interpretazione eternalista. Gli stessi monaci buddhisti non concordano nel definire nichilismo ed eternalismo. Grandi insegnanti buddhisti come Nagarjuna sono stati accusati di essere nichilisti: è un problema estremamente vasto e sfuggente. Credo che la cosa importante sia impegnarsi in un dialogo vicino ai nostri quesiti, alle nostre problematiche.

Vorrei sapere se nella sua vita ha avuto la prova inconfutabile della rinascita.

C'è un professore in Virginia che ha passato tutta la vita cercando di dimostrare l'inconfutabilità della rinascita. Studiando numerosi soggetti, ha scoperto molti casi in cui la spiegazione più plausibile è l'esistenza della reincarnazione. Non ho motivo di obiettare a questi risultati. Naturalmente ciascuno può crederci o meno, e io stesso non ne ho avuto un'esperienza diretta, ma ci sono bambini, soprattutto nel Sud-Est asiatico, che ricordano vite passate.

Secondo lei, come è possibile trovare un compromesso tra la pratica del Dharma e la confusione della vita quotidiana?

Innanzitutto, ritengo che ciò dipenda da quanto è importante per lei la pratica del Dharma. Può darsi che lei si trovi in una situazione in cui è costretto ad andare contro i suoi valori morali e spirituali. In questo caso, bisogna che lei cambi. Forse, invece, lei si trova in una situazione che non può cambiare. Allora, può fare in modo che questa stessa situazione diventi un'occasione per verificare quanto sono importanti per lei i valori buddhisti. È un dilemma di non facile soluzione, ma da questo dilemma può nascere lo spunto per coltivare i valori fondamentali del buddhismo, la consapevolezza, la comprensione, la compassione. Questo, però, può richiedere un cambiamento radicale.

(Trad. dall'inglese a cura di Samira Coccon e Giuliano Giustarini).

Riccardo Venturini

Presentiamo il testo della relazione tenuta al convegno 'Abilità prosociali e prevenzione del rischio' promosso dal Centro interuniversitario per la ricerca sulla genesi e sullo sviluppo delle motivazioni prosociali e antisociali e dalla Fondazione Cristina Mazzotti presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano) il 13 ottobre 1997.

ALTI
E PRC
un app

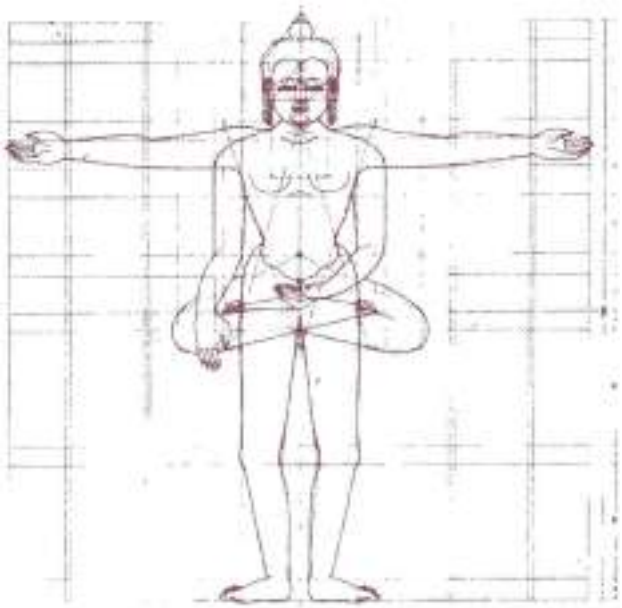
1. La riflessione sui fondamenti e la pedagogia delle condotte prosociali rende necessario, anche ai fini di un più efficace intervento, un riesame dei fondamenti stessi della morale. La psicologia e la psichiatria si sono in passato interessate più di studiare l'aggressività e le personalità e le condotte antisociali che la solidarietà e le condotte prosociali. Tuttavia, le ricerche in questa direzione sono certamente andate aumentando negli ultimi anni e ci consentono di qualificare come prosociali quelle condotte che esprimono la presenza di vissuti di empatia, di interesse ai bisogni dell'altro, di senso di responsabilità: qualità che sono al centro di ogni elaborazione dell'etica o filosofia morale. In questo campo, lo scenario che ci si presenta è tradizionalmente occupato, da un lato, dall'etica o meglio dalle etiche religiose, dall'altro, dalla cosiddetta etica laica.

1.1. Le etiche religiose sono costituite da comandamenti, eteronomi rispetto alla volontà umana, basati sul sentimento della creaturalità, quel sentimento di rapporto con un "totalmente altro", che Rudolf Otto aveva definito *misterium tremendum*, *misterium fascinans*. Carattere delle etiche religiose è di seguire il destino delle fedi e delle culture a cui sono connesse, garantendo un controllo sociale in molti casi efficace. I precetti, emanati da qualche autorità che si definisce interprete di volontà divine, tendono tuttavia a essere trasgrediti quando vengono avvertiti come limitativi della libera espansione individuale e, quanto ai contenuti, una norma eteronoma non può automaticamente garantire la tolleranza, il dialogo, il rispetto dei diritti umani, come esige una coscienza attenta allo sviluppo interiore. Sono ancora oggi davanti a noi numerosi esempi di repressioni e di conflitti religiosi, o che si esprimono sotto copertura religiosa, e assistiamo a stragi e genocidi che si dicono compiuti in nome di Dio. Vedremo più avanti il diverso posto che va assegnato alle etiche originate da dottrine di vita proprie di alcune grandi tradizioni spirituali non più legate a determinate etnie e culture, ma che si pongono in una prospettiva universalistica.

1.2. L'etica laica, a differenza di quella

UISMO
SOCIALITÀ

occio interculturale



religiosa, è sì basata sulla libera volontà dell'uomo, ma proprio per questo si rivela in difficoltà a offrire un valido fondamento all'azione morale. Secondo questo punto di vista, ciò che è (tecnicamente) fattibile tende a essere per ciò stesso considerato eticamente accettabile, e i richiami alla coerenza kantiana o alla innata bontà non sembrano uscire da una giustificazione basata sul puro "gusto del bene" o sull'utilità che si può avere nel moderare un comportamento considerato troppo autoaffermativo ed egoistico. Si tratta spesso di punti di vista riduzionistici, che eventualmente cercano nella biologia la base dei comportamenti altruistici, o meglio di un egoismo allargato, che finisce per svalutare proprio quelle esigenze di autosviluppo che dovrebbero caratterizzare un'etica dell'autonomia. Va poi da sé che non vengano, riduzionisticamente, riconosciute dignità e autenticità alle esigenze religiose e spirituali, interpretate come condotte immature o patologiche.

2. Negli ultimi decenni, nel dibattito sull'etica vediamo emergere un nuovo interlocutore, rappresentato dalle scienze umane e, in particolare, dalle psicologie dette (rispetto a psicoanalisi e behaviorismo) della terza o quarta forza, rappresentate rispettivamente dalla psicologia umanistica e dalla psicologia transpersonale, le quali sono partite proprio da un riesame della tassonomia dei bisogni (Box 1 e 2).

Secondo la psicologia transpersonale, i bisogni specificamente umani sono rappresentati proprio dalle domande di orientamento, significato, devozione, bisogni che devono essere soddisfatti per risolvere la contraddizione esistenziale fondamentale che vede l'uomo solo e contrapposto al mondo, e che, incapace di sopportare tale frattura, è spinto a cercare innumerevoli modi e vie di realizzazione della relazione e dell'unità: possiamo leggere gran parte della storia della cultura come la storia dei sempre rinnovati tentativi di dare una risposta a tale esigenza. Benché gran parte degli sforzi di ciascuno siano tesi a definire la propria identità personale, indispensabile interfaccia per assicurare validi scambi col mondo sociale, la soddisfazione dei bisogni specificamente umani necessita della costruzione di una più ampia identità, che chiamiamo identità transpersonale, realizzabile attraverso la ristrutturazione dell'ordinario assetto dualistico-egocentrico dei sistemi psicologici, ristrutturazione orientata verso una diversa configurazione, anegoica e transpersonale. La realizzazione di una trascendenza non metafisica, ma psicologica, attraverso quella che è stata chiamata arte, cioè una pratica, della trascendenza, è infatti ciò che la philosophia perennis ha costantemente insegnato. Se analizziamo le differenti dottrine di vita che le diverse culture hanno espresso in risposta alla domanda esistenziale fondamentamentale sul senso della vita, e quindi anche della sofferenza e della morte, osserviamo che esse sono concordi nell'indicare la necessità – per usare l'espressione di William James – di "portare in campo l'infinito".

Autotrascendenza è dunque il termine col quale possiamo designare l'obietti-

Box 1 -
LE MOTIVAZIONI UMANE

Motivazioni di sopravvivenza e sicurezza (motivazioni carenziali)
Motivazioni di soddisfazione e stimolazione (motivazioni di abbondanza)

RELATIVE ALLA CORPOREITÀ
evitare situazioni di fame, sete, mancanza di ossigeno, estremi di temperatura, fatica, malattia e altri stati costrittivi; ottenere esperienze sensoriali gradevoli, piacere sessuale, benessere fisico, movimenti liberi

RELATIVE AL RAPPORTO CON L'AMBIENTE
evitare oggetti (e situazioni) pericolosi e disgustosi; ricercare oggetti necessari alla sopravvivenza e alla sicurezza; conservare un ambiente sicuro, stabile, confortevole; ottenere oggetti e beni; comprendere l'ambiente, risolvere problemi; giocare, divertirsi; ricercare ambienti nuovi e stimolanti, avventura, conoscenza, movimento, affermazione

RELATIVE AI RAPPORTI INTERPERSONALI
evitare conflitti interpersonali e rapporti ostili; conservare stato sociale, prestigio, appartenenza a un gruppo; adeguarsi ai valori e agli standard di gruppo; ricevere aiuto e cure da parte di altri; ottenere potere su altri; esser capaci di offrire amore; godere della compagnia di altri; aiutare e curare altri; essere indipendente; socialità; affermazione

RELATIVE AL RAPPORTO CON SÉ STESSI
evitare sentimenti di inferiorità nei confronti degli altri e del sé ideale, sentimenti di colpa, paura, vergogna, ansia; avere fiducia in sé; esprimersi; essere soddisfatti; trovare un significato per la propria vita

Box 2 -
BISOGNI "UMANI" SECONDO FROMM

Correlazione (contro narcisismo)
amore come bisogno di unione con qualcuno o qualche cosa, al di fuori di sé stessi, trascendendo la propria esistenza individualizzata e sentendosi portatori di quei poteri attivi che costituiscono l'atto di amare; la sollecitudine e la responsabilità denotano il fatto che l'amore è un'attività, non una passione da cui si è sopraffatti, non un affetto da cui si è "affetti"

Trascendenza (contro distruttività)
bisogno di trascendere lo stato di creatura passiva (è anche la base della risposta distruttiva)

Radicamento (fraternità contro incesto)
bisogno di sostituire le radici naturali con nuove radici umane

Identità (contro indistinzione)
bisogno di dire "io sono io", di essere soggetto delle proprie azioni; preoccupazione di raggiungere uno status e di appartenere a un gruppo (è anche la base dell'individualità illusoria e del conformismo)

Orientamento (contro irrazionalità e disorientamento)
bisogno di avere un orientamento nel mondo, interpretando e correlando la molteplicità dei fenomeni in modo razionale (senza proiezioni e razionalizzazioni)

Devozione (contro mancanza di significato e dedizione)
la comprensione intellettuale del mondo per essere soddisfacente deve contenere anche elementi sensoriali e affettivi, espressi nel rapporto con un oggetto di devozione, che dia significato alla esistenza e alla posizione nel mondo

vo dei diversi percorsi di autodistanziamento e ancoraggio all'infinito, nel quale risiedono, a un tempo, le possibilità di risposta alla domanda di senso e le basi di una condotta prosociale e altruistica, che veda la solidarietà autorealizzativa non come forma di gratuito e sentimentalistico buonismo, ma come stile di condotta dell'individuo autorealizzato.

Benché quello dell'autotrascendenza sia un insegnamento fondamentale della filosofia perenne, la cultura della modernità ne ha operato, nell'epoca dell'utopismo scientifico e politico, una profonda rimozione. Oggi, nel periodo che stiamo attraversando (postmodernità), varie correnti di pensiero sono tornate a confrontarsi con questa tematica e la già trionfante secolarizzazione sembra avere lasciato il campo a un atteggiamento caratterizzato dal riemergere del sacro e da una nuova esigenza di spiritualità (postsecolarizzazione).

Possiamo citare in proposito una voce laica, quella di Arnold Toynbee, lo storico inglese autore di *Storia e religione* (1984) che ha scritto in proposito:

Il ruolo dell'ego-centrismo nella vita sulla terra è ambivalente. Anzitutto, l'egocentrismo è evidentemente proprio dell'essenza della vita terrestre. La creatura che vive si potrebbe in verità definire un frammento minore e subordinato dell'universo che, grazie a un tour de force, si è parzialmente svincolato dall'inerzia e si è costituito come forza autonoma che lotta, ai limiti delle sue capacità, per asservire il resto dell'universo ai suoi fini egoistici. In altre parole, ogni essere vivente è teso a farsi centro dell'universo e, in questo suo sforzo, entra in conflitto con ogni altra creatura, con l'universo stesso, e con l'energia che crea e sostiene l'universo, vale a dire la Realtà assoluta sottesa ai fenomeni transitori. Questa posizione egocentrica è, per ogni creatura vivente, una necessità di vita, in quanto è indispensabile alla sua esistenza. Una totale rinuncia alla centralità del Sé comporterebbe, per una creatura vivente, la

completa estinzione della potenzialità insita in quel particolare veicolo di vita, in quel luogo e in quel tempo (anche se non significherebbe l'estinzione della vita); l'intuizione di questa verità psicologica è il punto di partenza dell'itinerario intellettuale del buddhismo [...]. L'egocentrismo è dunque una necessità di vita, ma questa necessità è anche una colpa. L'ego-centrismo infatti è un errore intellettuale, perché nessuna creatura vivente è in verità il centro dell'universo; ed è un errore morale, perché nessuna creatura vivente ha diritto di agire come se fosse il centro dell'universo. Non ha diritto di trattare le creature sue simili, l'universo e Dio o la Realtà assoluta come se esistessero semplicemente per soddisfare le richieste di una creatura ego-centrica. Persistere in questa erronea fede e agire in base a essa è appunto la colpa che nel linguaggio della psicologia greca è chiamata hybris; e hybris è anche l'orgoglio smodato, criminale e suicida che conduce Lucifero alla caduta (come la tragedia di vivere è presentata nel mito cristiano).

Dato dunque che l'ego-centrismo è sia una necessità di vita sia ad un tempo un peccato che comporta una nèmesi, ogni creatura vivente si trova in un dilemma per tutta la durata della sua esistenza. Una creatura vivente può mantenersi in vita solo se, e fino a che, riesce a evitare il suicidio tramite la auto-affermazione, e l'eutanasia grazie alla rinuncia al Sé.

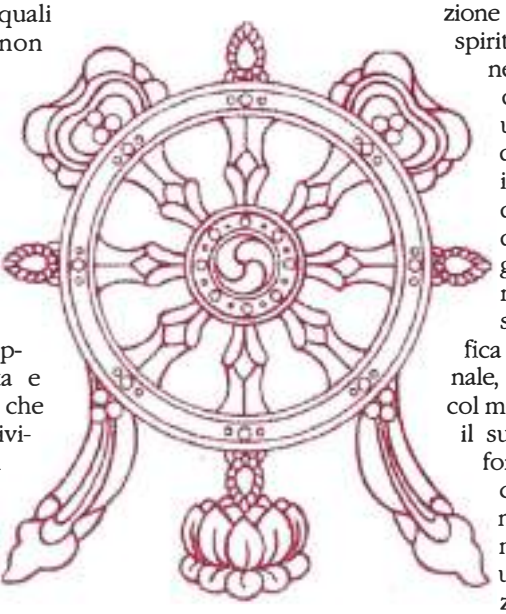
La via mediana tra i due rischi è stretta come la lama di un rasoio e il viandante deve mantenere l'equilibrio resistendo costantemente alla fortissima tensione di due poli, che lo attraggono verso l'abisso, tra i quali deve a fatica aprirsi la via (p. 18 s.).

3. Nel percorrere la via del proprio sviluppo l'uomo vive i progressivi distacchi e le situazioni di separatezza come laceranti ferite. La psicologia transpersonale, riesaminando le psicologie spirituali incorporate nelle dottrine di vita delle religioni universalistiche (psicologie che sono in grande misura già "pronte" per essere tradotte nei termini della psicologia occidentale) sta operando, per usare una espressione di Jung, come un mediatore gnostico collettivo, capace di offrire una strada con cui la saggezza eterna può fare nuovamente il suo ingresso per infondere e magari trasformare la cultura occidentale (Walsh).

3.1. Tra le dottrine di vita al centro di questa svolta culturale, una grande attenzione viene oggi rivolta a quelle di origine orientale. Non va certo negato che, in questo, possa giocare un certo peso la seduzione della novità e delle mode, ma l'esigenza dell'incontro con le dottrine orientali ha ben altro spessore. Esso sembra infatti sostenuto da profonde insoddisfazioni e da fondate speranze. L'insoddisfazione è per le rimozioni o per il tipo di risposte offerte dalla nostra cultura, dall'unilateralità della visione giudaico-cristiana e delle sue eredità secolarizzate (scientifico-positivistiche e politico-utopistiche, oggi difficilmente riproponibili), dalla presenza di perversioni fondamentalistiche nelle religioni monoteiste, dalla stessa "dimenticanza" delle pratiche spirituali proprie della tradizione ascetica cristiana a fronte dell'importanza assegnata dalla spiritualità orientale alla pratica e alla disciplina spirituale come strumenti di trasformazione interiore. Dall'altro lato, sembrano scorgersi molti elementi di affinità tra le culture orientali e talune delle più vive esigenze dell'Occidente post-moderno, come quella della costruzione di un nuovo e più armonioso rapporto con l'ambiente esterno, il bisogno di attuare una ecologia della mente fondata su una psicologia spirituale capace di fornire ben articolate pratiche di autocontrollo meditativo, la ricerca di metodi per un corretto lavoro sulle emozioni e un uso controllato dell'immaginario: in altre parole, l'esigenza di giungere a un'autorealizzazione che consenta un benessere da vivere qui e ora e non dopo la morte o in un mondo futuro.

Parlando di Oriente, dobbiamo domandarci se ci sia un denominatore comu-

ne ai vari Orienti con i quali veniamo a confrontarci, non tanto quelli geografici, ma gli Orienti del pensiero. Per quanto sia difficile rispondere affermativamente a tale domanda, un denominatore comune possiamo individuarlo nello stile di risposta alla domanda di costruzione della identità transpersonale, cioè nel modo in cui si configura il rapporto con la Realtà assoluta e nella concezione e nel peso che vengono assegnati all'io individuale, caratterizzati da un depotenziamento del centrismo egoico a vantaggio del poli o onnicentrismo. L'obiettivo di ogni disciplina trasformativa, indipendentemente da metodi, terminologie e interpretazioni, è infatti individuabile nella trasformazione della coscienza del praticante, realizzata con la scomparsa o meglio – se mi si consente l'impiego di un ossimoro – con una riduzione espansiva del piccolo io, ottenuta scalzando l'io dalla mente (Box 3).



Se è nella coscienza che si produce la separazione originaria (la lontananza da Dio nella tradizione giudaico-cristiana) sarà proprio nella trasformazione della coscienza che la ferita potrà essere curata. La coscienza dualistica e discriminante, che del principio di individuazione è espressione evolutiva e indispensabile strumento al servizio della sopravvivenza, non è più di aiuto di fronte al vissuto di sofferenza originato dalla separatezza né è in grado di dare significato alla condizione di bisogno come condizione costitutiva del vivente. Occorre, per questo, operare un grande cambiamento, una rottura di livello per cui la coscienza del limite si apre all'infinito, il frutto della sofferenza diviene il nutrimento della liberazione e la coscienza dell'ignoranza (avidya) la condizione di illuminazione di una mente oscurata. Questa trasformazione è quella che le tradizioni spirituali hanno sempre sottolineato, indicando l'obiettivo della costruzione di un uomo nuovo, che esca dalle angustie del proprio io "separato" e possa quindi (ri)trovare la sua profonda unità con la natura, con gli altri, con la totalità del reale. L'io empirico apre la sua limitata identità biografica a una identità transpersonale, ritrova la sua "solidarietà" col mondo e con gli altri, scopre il suo legame con la grande forza della Vita universale, di cui vive e per cui vive: nella coscienza così trasformata, la separazione si fa unità, la mancanza pienezza, la miseria ricchezza.

Come veniva ben sottolineato dall'insegnamento di Gurdjieff,

il piccolo e limitante "sé" della vita quotidiana, il sé che insiste sui suoi diritti personali e nel suo isolamento, non è più lì a separarci da tutto il resto, e in sua assenza si viene accolti in un ordine estremamente più vasto di esistenza, che

Box 3 -
IL CAMMINO DI AUTOSVILUPPO

L'AUTOREALIZZAZIONE, COME (RE)INTEGRAZIONE NEL MONDO, RICHIEDE
a) la ristrutturazione dell'assetto (dualistico / ego-centrico) e
b) il superamento dei confini dei sottosistemi psicologici come si presentano nella loro configurazione ordinaria;
la ristrutturazione dell'assetto e il superamento dei confini dei sistemi psicologici nella loro configurazione ordinaria consiste fondamentalmente nella realizzazione di un atteggiamento anegoico o transpersonale;
l'atteggiamento anegoico o transpersonale richiede un cambiamento dello stato di coscienza (sottosistemi: identità, vissuto corporeo, elaborazione dell'input, etc.);
lo stato di coscienza transpersonale si realizza mediante una pratica, rappresentata da una via [o sentiero, cammino, etc.] di purificazione [o di liberazione, perfezione, individuazione, etc.]

è comune a tutti i viventi. La separazione è terminata e, mentre il clamore del pensiero interno si spegne nel silenzio interiore, emerge un soverchiante senso di "essere" (Walker, 1976, p. 34).

L'ego, è bene ricordarlo, nella prospettiva del pensiero orientale viene ridimensionato non attraverso la lontananza della trascendenza, ma proprio mediante un rapporto di partecipazione che svolge un ruolo antidistacco. La speculazione indiana, che ha posto al centro della sua attenzione la domanda "Chi sono io?", ha cercato per secoli di darle una risposta non in termini di "astratta" filosofia, ma in termini di pratica di vita e, potremmo dire, di psicologia: di qui l'attuale interesse per le risposte che questo contesto può suggerire. La ben nota formula vedantico-upanishadica: Tat Tvam Asi [Tu sei Quello], indica la via dell'autorealizzazione nella dilatazione degli orizzonti della coscienza, nel salto di livello al di là della singola, biografica, determinata e circoscritta individualità. Nella consapevolezza della nuova più profonda identità si esprime la coincidenza tra il Sé, il noumeno in noi, e il Quello, la Realtà ultima, una e assoluta. Le scritture esprimono questa (ri)trovata unità con l'Uno (cui si dà il neutro nome di Quello) e la raggiunta pienezza ottenuta dalla coscienza di essere Lui. L'autotrascendenza, il raggiunto atteggiamento anegoico, viene celebrata nell'atteggiamento di una matura equanimità, che può forse ricordarci la dottrina dell'atarassia delle scuole post-aristoteliche, rispetto alla quale non vanno tuttavia sottovalutate le notevoli differenze.

3.1.1. In uno dei più grandi testi non solo della tradizione hindu, ma della spiritualità orientale in genere, la Bhagavad-Gita [Il canto del glorioso Signore], leggiamo le parole con cui il dio Krsna si rivolge al guerriero Arjuna:

Se un uomo ha soggiogato sé stesso ed è in pace, il suo supremo Sé è in perfetto raccoglimento, indifferente a freddo e caldo, piacere e dolore, e così pure a onore e disonore. Con l'animo appagato dalla conoscenza e dalla consapevolezza, saldo sulla vetta, i sensi domati, lo yogin è chiamato "consapevole e attento": sono uguali per lui una zolla, un sasso o un pezzo d'oro. Egli tutto sovrasta, e considera in modo equanime persone affezionate, amiche, nemiche, indifferenti, neutrali, odiose, parenti, e anche buoni e malvagi [...]. Così soggiogando costantemente sé stesso e controllando la propria mente, lo yogin attinge infine quella pace che in me ha il suo compimento e che rappresenta il momento più alto del nirvana (VI, 7-9, 15).

In Krsna, fondamento di ogni cosa, convergono i due principî essenziali della fede hindu: l'unica Realtà, Verità assoluta e indicibile Legge cosmica, da un lato; norma universale e quindi anche norma del comportamento umano, dall'altro:

Io sono infatti il supporto del Brahman inalterabile e immortale e del perenne Dharma e della perfetta felicità (XIV, 27).

La via attraverso la quale realizzare la liberazione è qui individuata nello bhakti yoga, lo yoga devozionale, caratterizzato dal non attaccamento al frutto delle azioni, tratto peculiare di questo insegnamento. Infatti, non è l'azione che è male, ma l'attaccamento. Nella devozione a Krsna, le azioni vengono compiute senza nessun "interesse" personale, ma agite come per conto di terzi e tutte offerte al dio. Così Krsna dice, esortando il devoto:

Grazie a questo legame d'amore, egli mi riconosce quale realmente sono e scopre quanto grande io sono: dopo avermi così conosciuto secondo verità, egli subito penetra in me. Se un uomo prende in me rifugio, pur continuando a compiere azioni di qualsiasi tipo, per mia grazia ottiene l'inalterabile meta perenne. Spogliandoti in cuor tuo di tutte le azioni per offrirle a me, in me assorto, trovando rifugio in quello yoga che è fatto di consapevolezza, abbi sempre il pensiero rivolto a me (XVIII, 55-57).

"Distaccandosi da tutte le azioni" (XII, 6) per offrirle alla divinità, il guerriero Arjuna, come anche ogni "guerriero" del quotidiano, può – secondo le parole di Krsna – rimanere puro e imperturbato:

Deponendo in me tutte le azioni, con l'animo raccolto in quella Realtà che si manifesta nel Sé, privo di speranza e di ogni idea di possesso, combatti libero dall'angoscia (III, 30); consacra interamente a me il tuo agire (XII, 10); nel pieno dominio di te stesso, abbandona il frutto di tutte le azioni (XII, 11).

3.1.2. È opportuno, a questo punto, passare a esaminare un altro fondamentale orientamento della spiritualità orientale, il Buddhadharma (l'insegnamento buddhista), che sembra essere quello maggiormente idoneo a venire assimilato dalla mentalità occidentale, come peraltro è testimoniato dalla sua crescente penetrazione culturale. Esso, sul comune sottofondo dottrinale e yogico dell'India antica, ha introdotto la dottrina della vacuità. Non si insisterà mai abbastanza sulla differenza tra vuoto o vacuità e nulla (differenza che anche i due caratteri cinesi, impiegati per rappresentare questi concetti, sottolineano; Box 4), il vuoto riferendosi, in questo contesto, non alla esistenza dei fenomeni, ma alla loro intima natura. I fenomeni, secondo la visione buddhista del mondo, sono infatti connotati da tre fondamentali caratteri: vacuità (anatta) o assenza del sé o dell'ego, impermanenza (anicca), insufficienza o insoddisfacenza, imperfezione, sofferenza (dukkha). Ciò che è impermanente è soggetto a sofferenza, perché oppresso dal sorgere e decadere, e ciò che è impermanente e insoddisfacente si rivela privo di un sé non essendo in grado di controllare e superare né il suo divenire né la sua insufficienza/sofferenza.
Per proteggersi dal dolore l'uomo costruisce la casa del suo io separato, cementandola con l'illusione di un sé reale e indipendente che cerca di affermarsi in un mondo ritenuto anch'esso reale e indipendente. Ma la casa che dovrebbe proteggerlo è anche la casa della brama, della follia, la prigione dell'ignoranza e degli attaccamenti da cui occorre liberarsi. Il Buddha scopre finalmente l'"inganno" e in questa scoperta è la liberazione:

Lungo innumerevoli esistenze ho corso, cercando il costruttore della casa [...].
O costruttore! sei stato scoperto, non farai di nuovo la casa! Tutte le travi sono spezzate, la capriata è crollata; lo spirito, cancellata ogni concezione, ha estinto la sete (Dhp.).
Estinta la brama è raggiunta la pace del nirvana, al di là del dualismo delle emozioni e del dualismo delle concezioni : è venuta meno la condizione della rinascita, è condotto a termine il tirocinio brahmico, è compiuto quanto doveva essere compiuto, non vi sarà più luogo per questo o quello (M.N.).

Quando la tradizione buddhista sottolinea che la mente individuale è contaminata dall'ignoranza e dagli attacca-

menti, ma rimane in sé – come gli illuminati comprendono – eterna, immutabile e immacolata, ci assicura che è proprio nella profondità della coscienza che possiamo trovare la via di uscita dalla contraddizione esistenziale fondamentale.

Comprendendo la fondamentale verità del mondo dei fenomeni e dell'esistenza umana, e cioè che essi essendo sostanziati di vacuità sono privi di esistenza inerente e pertanto completamente interdipendenti, comprendiamo anche che vivere in armonia con gli altri e con la natura è il modo di vivere che coincide con la verità della natura profonda della realtà e non con le ragioni dell'io egoistico. È importante osservare che, con questa così comprensiva visione egualitaria, il buddhismo offre il più ampio fondamento per estendere a tutto l'universo, e non soltanto agli altri esseri umani, il nostro comportamento di rispetto e di benevolenza. Buddha, in questo senso, è il luogo ove il Dharma (che, letteralmente, dalla sua radice dhr significa ciò che sorregge e sostiene il mondo), ossia la Grande legge della Vita universale, vera radice di tutti i fenomeni, realizza la sua autocoscienza. In altre parole, anche se gli individui singoli sembrano vivere una esistenza separata, fondamentalmente ciascuno è manifestazione della Vita universale e tutti sono uniti in una basilare fraternità.

Cuore dinamico del reale, la Vacuità deve essere essa stessa negata per porsi come genuina Vacuità, realizzando così la vacuità della Vacuità. Una Vacuità svuotata significa pienezza e il Vuoto viene così a coicidere col mondo della molteplicità fenomenica. Dice il *Sutra del cuore della perfezione di saggezza:*

La forma è vacuità; la vacuità è forma. La vacuità è niente altro che forma e la forma è niente altro che vacuità.

"Chi sono io?" "Chi sta domandando sulla natura di Buddha?" Inseguendo il nostro io con una tecnica incalzante che non consente di fuggire, finiamo per scoprire che nulla resta di cui si possa dire che ci è proprio, che giustifichi l'illusione di essere un'entità autonoma, immutabile, autoconsistente... L'io si dilata ed esplode nella Vacuità: proprio la consapevolezza della sua inconsistenza rivela la sua vera realtà, la sua più profonda identità, la coincidenza con la natura buddhica presente al fondo di ogni fenomeno. Risiedendo nell'interrogazione senza tregua, nell'essere puro testimone costantemente vigile, senza attaccamenti e avversioni, l'interrogante si rivela intimamente coincidente con la Realtà ultima. Applicando la coscienza testimone a tutto ciò che è stato utilizzato per definire l'identità personale, a tutto ciò con cui ci si è identificati, a poco a poco, attraverso l'opposto processo di autodistanziamento e di disidentificazione, lasciando andare, abbandonando, "sacrificando" ciò che è me e non me, l'io convenzionale viene progressivamente ridotto e infine espulso; della personalità, che ha attraversato emozioni, pensieri, relazioni, resta la pura soggettività dell'osservare, di cui non può più darsi proprietà, perché nasce in me ed è più di me.

Lentamente, – scrive Ken Wilber – *in questa terapia di dis-identificazione, scoprirete che il vostro sé individuale [...], per cui avete finora lottato per difenderlo e proteggerlo, inizia a diventare trasparente e a scomparire. [...] Iniziate a sentire che ciò che succede al vostro sé personale – desideri, speranze, auspici, dolori – non è questione di vita o di morte, perché nel vostro intimo esiste un sé più importante non toccato da queste fluttuazioni periferiche, da onde superficiali, che turbano parecchio, ma sono di scarsa consistenza. [...] L'interno che sente il dolore è senza dolore; ciò che sente la paura è senza paura; ciò che percepisce la tensione è senza tensione. Testimoniare questi stati significa trascenderli.*

Se riusciremo a essere veramente disidentificati sentiremo il dolore della nostra storia individuale, ma potremo non soffrire di soffrire, distanziandoci

Box 4 -
CARATTERI CINESI PER "NULLA" E "VACUITÀ"

anche dalla sofferenza perché neppure la sofferenza ci appartiene fino in fondo! Dall'io personale passiamo all'io transpersonale e comprendiamo il "Tu sei Quello", "Tu sei Buddha", "Tu sei Tutto": il "totalmente altro" si rivela ora come il "totalmente dentro".
Liberandoci "dall'abbagliata coscienza dell'Io, colpevole della dolorosa illusione del mondo, [possiamo] giungere a quell'altro polo spirituale, in cui il mondo è abolito come illusione" (Jung) e divenire consapevoli di dimorare nel cuore stesso dell'Assoluto.
Quando, per il misterioso concorrere di cause esterne ed interne, l'individuo sente di non poter fare a meno di indirizzare tutte le sue energie verso il Buddha e il Buddha si volge verso l'individuo, si determina quel risveglio della mente che aspira all'illuminazione (bodhicitta) e spinge a seguire la via del Buddha, a intraprendere il cammino di disciplina spirituale. È il momento della "conversione" o grande risoluzione, in cui l'essere che aspira all'illuminazione (bodhisattva), sostenuto dalla fede, pronuncia i grandi voti , è pronto a intraprendere il suo cammino e a iniziare il viaggio nella pratica delle virtù (o paramita).
La concezione del nirvana, ponendosi nella dottrina della Via di mezzo o del Grande Veicolo (Mahayana) come liberazione da ogni tipo di dualismo (compresi quelli di bene/male e piacere/dolore: tutti dualismi fondati sul dualismo radicale io/non-io), comporta che la liberazione venga in sostanza a consistere nella liberazione dall'egocentrismo, cioè nella liberazione dall'illusione dell'io separato e contrapposto al non-io. L'ideale di perfezione non è più dunque quello dell'asceta isolato, distaccato dal mondo, ma quello del bodhisattva che vive nel mondo e si pone al servizio degli altri. Egli non dimora nel deserto del suo orgoglio spirituale, insensibile alla sofferenza dei non illuminati: l'affanno degli esseri nella miseria e nell'illusione bordeggia e circoscrive la sua illuminazione soggettiva, preme sul suo cuore, che ha scelto la via dell'assoluto non dualismo e lo spinge all'azione compassionevole. Lungi dal godere di una felicità separata, il bodhisattva, sorbe di una "sofferenza vicaria", non gli altri e al posto degli altri.
La missione del bodhisattva, purificatore del mondo inquinato dall'ignoranza e dall'egoismo, è quella di prendere su di sé la sofferenza degli altri per purificarla senza lasciarsene contaminare, come il fiore del loto che ha le radici nel fango ma si conserva assolutamente pulito. Come afferma Saicho, fondatore (nell'anno 806) della Scuola Tendai giapponese:

Prendere il male su di sé e dare bene agli altri, dimenticare sé stessi e lavorare a beneficio degli altri, questo è l'obiettivo ultimo della compassione.

Il concetto della comune natura buddhica e la rassicurazione ripetutamente fatta dal Buddha che tutti potranno raggiungere l'illuminazione non restano pure affermazioni teoriche, ma divengono la vivente realtà della pratica dei bodhisattva. La natura compassionevole del Dharma si riflette dunque nella compassione che diviene il centro della pratica del bodhisattva e dà significato a tutto il cammino di purificazione spirituale. Se diveniamo profondamente convinti della comune natura buddhica, cioè dell'essenza sacra di tutti gli esseri, ci sarà più facile capire che, al pari di noi stessi, tutti gli esseri senzienti desiderano esseri felici. Anche se nelle forme meno condivisibili, anche se con i comportamenti più offensivi verso noi o gli altri, ciascuno è, a ben guardare, spinto dal comune desiderio di raggiungere la felicità. Riflettendo su questa universale motivazione, in cui si esprime la spinta vitale di tutti gli esseri senzienti, sarà dunque sempre possibile trovare un motivo di fraternità e solidarietà. Per questo il filosofo e santo buddhista Santideva (VII/VIII sec. d.C.), nel suo *Bodhicaryavatara* [Il cammino verso l'illuminazione] scrive un magnifico inno alla compassione, compassione che trova il suo fondamento nella

comune aspirazione degli esseri senzienti:

Dovrei prima di tutto sforzarmi di meditare sull'eguaglianza di me e degli altri. Io dovrei proteggere tutti gli esseri come faccio con me stesso perché siamo eguali nel desiderare il piacere e nell'evitare il dolore.

Sul viale d'ingresso del tempio zen Daihonzan-Soji-ji, in Yokohama, un grande mestolo accoglie i visitatori, ricordando la compassione di chi, umilmente – come un mestolo – si consuma, giorno dopo giorno, al servizio degli altri. La compassione, quando ha il sapore della Vacuità, in quanto fatta di equanimità e di dono stesso del dono, rende veramente possibile la liberazione, nella misura in cui è capace di operare un salto di livello che purifica e illumina, cambia significato alla sofferenza e fa uscire dal negativo, vissuto come "disgrazia" individuale, dando di ogni miseria una lettura transpersonale. Attraverso questo salto di livello, il "liberato" non soffre (depressivamente) di soffrire, come non gode (narcisisticamente) di gioire, tutto accogliendo e riportando oltre il dualismo e oltre sé.

Come scriveva Simone Weil,

si finisce per raggiungere qualche cosa che non è più la tribolazione, che non è più la gioia; non è che l'essenza centrale, essenziale, pura, non sensibile, comune alla gioia e alla sofferenza, ed è lo stesso amore di Dio.

4. Le prospettive esaminate ci indicano dunque una possibile coincidenza di autosviluppo e condotta morale, ove questa, nella sua forma di solidarietà autorealizzativa, si configura come costante e operante espressione del percorso di perfezionamento spirituale. Vorrei ora concludere con una considerazione di tipo applicativo pedagogico. Ho ricordato come la psicologia umanistica abbia preso, quale suo punto di partenza, la condizione umana, considerandola da un punto di vista che viene in gran parte a coincidere con la visione del mondo delle più grandi tradizioni spirituali orientali. L'uomo, come essere impermanente e privo di esistenza autonoma, è dipendente da relazioni, cause e condizioni: compare nel mondo senza che lo desideri e lo approvi, ed egualmente senza desiderarlo né approvarlo ne è allontanato. Proprio da questa incertezza e indominabilità, il Buddha ricavò l'insegnamento dell'assenza dell'ego (o della esistenza inerente). Ma l'uomo, a differenza degli animali, osserva Erich Fromm,

essendo dotato di ragione e di immaginazione, non può accontentarsi della passiva condizione di creatura, di dado gettato fuori dal bossolo. Egli è mosso dallo stimolo di trascendere il suo stato di creatura e l'accidentalità e passività della sua esistenza, diventando "creatore".

Cosciente di essere creato e di poter creare, per farsi partecipe della grande catena della vita universale l'uomo crea vita, oggetti, arte, idee:

nell'atto creativo – scrive ancora Fromm – *trascende sé stesso come creatura, eleva sé stesso al di sopra della passività e accidentalità della sua esistenza entro il regno della volontà*

creativa e della libertà. Nel bisogno umano di trascendenza risiede una delle radici dell'amore, come anche dell'arte, della religione e della produzione materiale.

Se vogliamo lavorare per lo sviluppo di abilità prosociali e prevenire i rischi dei comportamenti antisociali, l'educazione all'autotrascendenza prima di offrire espressione a un desiderio maturo di autorealizzazione spirituale, nell'età evolutiva mi pare si possa configurare proprio come educazione alla creatività. La creazione presuppone attività, interessamento, amore; è questo un modo di riscoprire e riaffermare quell'amore e quella difesa della vita, di cui oggi si parla spesso in modo retorico se non addirittura equivoco. Giustamente Fromm si domanda:

Come potrebbe allora l'uomo risolvere il problema di trascendere sé stesso se non fosse capace di creare, se non potesse amare? C'è un'altra risposta a questo bisogno di trascendenza: se io non posso creare la vita, posso distruggerla. Anche distruggere la vita fa sì che io la trascenda.

Anche nell'atto di distruzione l'uomo mette sé stesso al di sopra della vita, trascende sé stesso in quanto creatura [...]. Creazione e distruzione, amore e odio non sono due distinti indipendenti l'uno dall'altro. Entrambi sono risposte allo stesso bisogno di trascendenza e la volontà di distruzione deve sorgere quando non si sia potuto soddisfare la volontà di creazione.

La distruttività esprime dunque una difesa contro l'odio e il disprezzo di sé allorquando all'individuo manchi la possibilità di sentirsi amato. Rinchiudendosi sempre più in sé e sempre più separandosi, egli diviene prigioniero di una spirale di sofferenza, non riesce ad autotrascendersi e a scoprire dentro di sé la grande forza della Vita cosmica e a vivere la propria vita come partecipazione all'opera di creazione universale.
Educare all'amore e al rispetto della vita significa allora educare a partecipare al processo creativo e a concrete abilità di autotrascendenza, uscendo dalla separatezza dell'io individuale. Vorrei ricordare due frasi, direi quasi due slogan, che mi sembra possano bene condensare le considerazioni fin qui svolte. Il primo, il più vicino a noi nel tempo, è quello lanciato dal poeta mito del Sessantotto, Allen Ginsberg: "Allargate l'area della coscienza". È un messaggio che ci riporta, quasi a rimarcare quella continuità della philosophia perennis a cui mi riferivo all'inizio, alla espressione, di qualche millennio precedente, del profeta Isaia che così esortava: "Allarga lo spazio della tua tenda, stendi i teli della tua dimora senza risparmio, allunga i cordami, rinforza i pioli" (Is., 54, 2). Entrambe, queste esortazioni costituscono non un effimero invito, ma un forte richiamo a individuare nell'autotrascendenza e nella costruzione di un io universalizzato i soli veri e non effimeri strumenti di guarigione spirituale dalle angustie dell'egoismo.

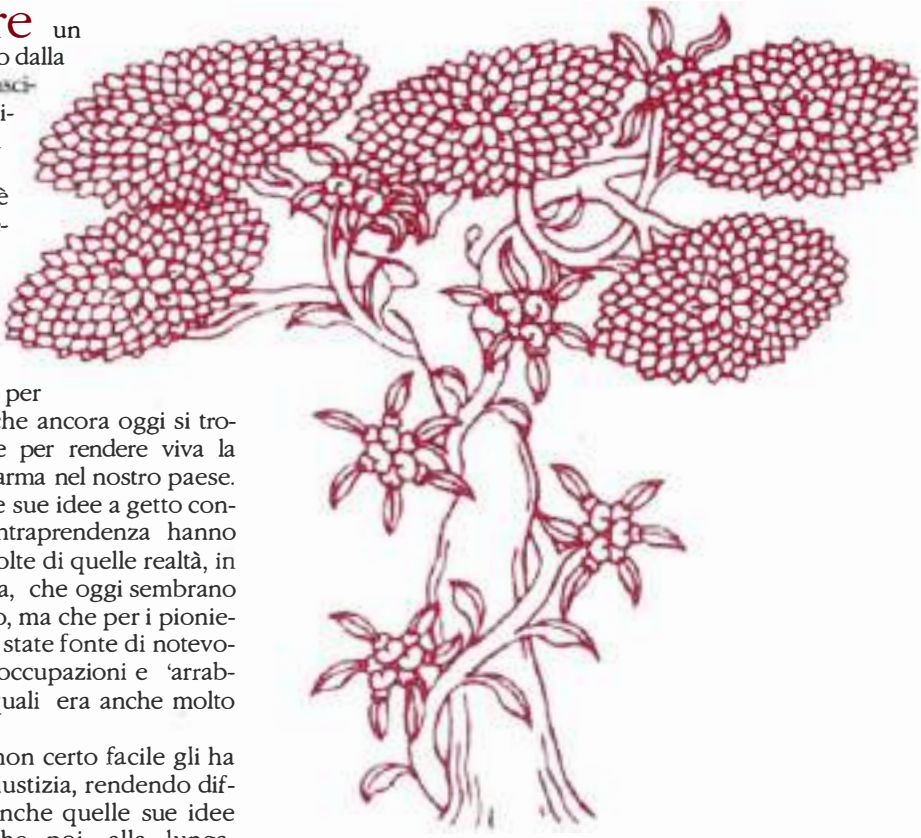
Per approfondimento:

Bhagavad-Gita (Il canto del glorioso Signore), tr. it., Cinisello Balsamo, Edizioni S. Paolo, 1994.
Canone buddhista, tr. it., Torino, UTET, 1976.
A. Catemario, La contraddizione culturale nelle società complesse: l'etica universale, Roma, Kappa, 1990.
E. Fromm, Psicanalisi della società contemporanea, tr. it., Milano, Edizioni di Comunità, 1976.
R. Venturini, Coscienza e cambiamento, II ed., Assisi, Cittadella Editrice, 1998.
J. Welwood, L'incontro delle vie, tr. it., Roma, Astrolabio, 1991.

Riccardo Venturini, professore ordinario di Psicofisiologia clinica, Univ. di Roma "La Sapienza", praticante di buddhismo mahayana, è impegnato da anni nell'insegnamento, nel dialogo interreligioso e collabora con movimenti pacificisti italiani e giapponesi. È autore, tra l'altro, di Coscienza e cambiamento, *Cittadella editrice, Assisi, 1995.*

Maria Angela Falà

PAROLE PER UN AMICO



Ricordare un amico ad un anno dalla sua scomparsa suscita spesso sentimenti di nostalgia e di rimpianto per ciò che si è fatto e detto insieme e per ciò che non si è fatto e non si è detto. Vincenzo Piga è stata una figura centrale per molti di coloro che ancora oggi si trovano ad operare per rendere viva la presenza del Dharma nel nostro paese. La sua energia, le sue idee a getto continuo, la sua intraprendenza hanno reso possibile molte di quelle realtà, in ambito buddhista, che oggi sembrano un dato acquisito, ma che per i pionieri come lui sono state fonte di notevole impegno, preoccupazioni e 'arrabbiature', per le quali era anche molto famoso.

Il suo carattere non certo facile gli ha talvolta reso ingiustizia, rendendo difficile accettare anche quelle sue idee pionieristiche che poi, alla lunga, sono risultate molto proficue. E' stato un uomo con cui non era facile interagire, caparbio e attaccato alle sue opinioni e con cui bisognava scontrarsi per poter poi creare risposte originali alle diverse situazioni, risposte che non fossero il ripetersi di modelli prestabiliti o di semplicistiche affermazioni, ma fossero la base per un'attività creativa di soluzioni diverse. Vivere accanto a Vincenzo è stata una vera scuola di vita perché non si sapeva mai dove si sarebbe andati a finire, ma si sapeva che fondamentalmente per lui il principale interesse e scopo era il Dharma, a cui si era avvicinato nell'ultima parte della sua esistenza.

E' sempre stato un passo avanti gli altri, con idee nuove che al momento sembravano impraticabili ma che alla lunga si rivelavano esatte. Alcuni dei suoi vecchi compagni se lo ricordano in azione quando faceva parte del Comitato Economico Sociale della Comunità Europea a Bruxelles in cui era rappresentante per l'Italia per la categoria dei professionisti. Si ricordano della sua allora stravagante idea di creare una moneta europea unica. Idea che, all'inizio degli anni settanta, sembrava un'utopia, un'idea balzana, ma che oggi, dopo quasi trent'anni, è una realtà con cui abbiamo cominciato a confrontarci tutti i giorni. Altra sua lotta quasi donchisciottesca di cui ci si ricorda, sempre al Comitato Economico Sociale, è stata l'approvazione della legge per l'abolizione dell'utilizzo dell'amianto, sostanza altamente cancerogena, nelle costruzioni, per cui si è battuto a lungo e contro tutti e le lobbies produttrici, riuscendo, prima di andare in pensione, ad arrivare allo scopo per la tutela della

salute di tutti noi cittadini europei.
E da giovane la sua esperienza nella seconda guerra mondiale come ufficiale di stanza in Francia e poi come prigioniero in Polonia all'indomani dell'8 settembre del 1943 e, come spesso raccontava, la sua attività per organizzare la baracca degli ufficiali italiani e le loro richieste, un "sindacalista" particolare, che riuscì a utilizzare al meglio le poche risorse disponibili suddividendo i cibi per tutti, fino alle bucce delle patate tagliate, come raccontava, a listelle sottilissime per farle durare più a lungo mentre si masticavano.

Dopo la guerra si laureò a Padova in giurisprudenza e lavorò come praticante nello studio del prof. Ettore Gallo, che divenne in seguito Presidente della Corte Costituzionale. Quindi la sua avventura di sindacalista nel settore agro alimentare, la militanza nel partito socialista e le inchieste giornalistiche, che lo videro impegnato nella difesa dei diritti dei lavoratori, quando era nella redazione dell'Avanti. Impegni politici e sindacali che sempre seguì con l'entusiasmo e la caparbietà che gli erano propri fino alla crisi negli anni ottanta, che portò al suo allontanamento dal Partito Socialista in cui non si riconosceva più.
Negli anni di Bruxelles, in cui trascorreva la settimana lavorativa per poi tornare a Roma dove lo aspettava la compagna della sua vita, l'amata Giuseppina, c'è stato l'incontro con quello che diventerà il suo punto di riferimento, dopo la crisi di identità politica, per gli ultima anni della sua vita: il Buddhadharma.
L'incontro con il buddhismo avvenne nel più semplice e classico dei modi: era alla ricerca di qualcosa, senza sapere bene cosa e andò ad assistere alle conferenze e agli incontri di un centro di tradizione kagyupa della città belga guidato da Dujon Rimpoce e in cui incontrò anche il grande maestro Tai Situ, che lo avviò alla pratica di meditazione.
Come spesso ricordava, l'incontro con il buddhismo avvenne in un momento di grande trasformazione: la prima parte della sua vita era stata infatti dedicata agli aspetti sociali, economici e politici ma a un certo punto egli aveva cominciato a sentire la necessità di aprirsi ad altro e l'incontro con il buddhismo, con il carattere non dogmatico, tollerante e pratico di questo insegnamento, fondato sulla concezio-

ne della interdipendenza e della necessità di un graduale lavoro interiore per trasformare se stessi e la società circostante, furono la risposta adeguata alle sue nuove esigenze. Certamente il suo temperamento vulcanico non poteva fermarsi a questo. E quindi subito cercò in Italia dei centri corrispondenti entrando in contatto con l'Ismeo di Roma in cui lavorava geshe Jampel Senghe, che aveva un piccolo gruppo di praticanti a cui si unì pieno di fervore e per cui cominciò ovviamente a organizzare delle attività fino ad offrire una sede, acquistando un appartamento a Ostia.
La sua generosità infatti era grande, pari alla parsimonia con cui egli stesso viveva. Molto parco e semplice nei suoi bisogni, ha offerto tutti i suoi beni agli altri, dai parenti prossimi ai parenti "buddhisti". E' stato discepolo di lama Yeshe e tra i sostenitori dell'Istituto Lama Tsong Khapa di Pomaia, così come dell'Istituto Samantabhadra e del Dharma Ling a Roma; ha donato la sua prima sede al Monastero Santacittarama a Sezze (Latina) e ha creato con buona parte dei suoi averi e con il sostegno della moglie Giuseppina la Fondazione Maitreya, Istituto di cultura buddhista, riconosciuta nel 1991 come ente culturale dallo stato per sostenere lo sviluppo di una tradizione culturale buddhista nel nostro paese, stimolare le università in questo campo, aiutare i giovani che vogliono avvicinarsi allo studio dell'insegnamento, operare nel campo dell'editoria e della divulgazione a ogni livello.
E questo è il Vincenzo che vogliamo ricordare quello che appassionatamente ha dato le sue energie per creare la Fondazione Maitreya e in contemporanea l'Unione Buddhista Italiana, all'inizio piccola e timida cellula di aggregazione dei pochi e sparsi centri buddhisti italiani e oggi interlocutore dello stato per la stipula dell'Intesa, secondo l'articolo 8 della nostra Costituzione, che garantirà i diritti dei buddhisti italiani; quell'Intesa da Vincenzo sempre voluta e ostinatamente perseguita e che, purtroppo, non ha visto concretizzata.
Il lavoro di Vincenzo per l'Intesa, dalla prima bozza fino alla sua presentazione in Commissione governativa è stato di un forza incredibile, contro tutti gli ostacoli ha sempre lottato con ostinazione, fondandosi sulla sua fiducia nella giustezza dell'impresa, contro tanti che non gli davano ascolto o che non avevano fiducia nella riuscita dell'impresa. Incontri e scontri sono stati vissuti da chi ha lavorato con lui su questo, rimbrotti ed esortazioni a lavorare, darsi da fare a raccogliere sostegni politici, firme e quanto altro fino all'apertura delle trattative, che oggi ormai sembrano essere arrivate a un buon punto.
Abbiamo lasciato per ultima la sua creatura prediletta: *PARAMITA, Quaderni di buddhismo*, rivista nata nel 1982 e che poi, per sottolinearne ancor più le intenzioni, divenne *Quaderni di buddhismo per la pratica e per il dialogo*, da lui diretta fino alla morte il 14 novembre 1998.
PARAMITA è stata con la Fondazione Maitreya la "figlia" di Vincenzo e Giuseppina e la "madre" delle riviste italiane di buddhismo, tra cui oggi ci siamo anche noi. Vogliamo ringraziare questa madre di cui noi siamo figli e il suo creatore e direttore nel solo modo che ci è possibile: continuare la sua opera nello spirito di apertura che l'ha sempre contraddistinta per dar voce a tutta la ricchezza degli insegnamenti buddhisti di ogni tradizione, a tutta la ricchezza della pratica e del dialogo in tutte le sue forme.
La testimonianza che possiamo dare all'amico Vincenzo Piga è solo questa: lavorare e perseverare come egli stesso avrebbe fatto per condividere con gli altri la ricchezza spirituale dell'insegnamento del Buddha.
All'amico Vincenzo, al suo essere burbero e affettuoso, al suo essere duro e disponibile, al suo essere uomo con tutte le sue contraddizioni e con tutta la sua generosità va il nostro ricordo semplice con un grazie e l'impegno a continuare nella linea tracciata.

PAROLE DA UN AMICO

Vincenzo Piga

Vincenzo non ha rilasciato molte interviste. La più lunga è stata quella raccolta da Roberto Minganti e Fiorella Oldoini per la rivista *Duemilaeuno*, n. 59, Roma, novembre-dicembre 1996. Ne riportiamo alcune parti che ci tratteggiano alcuni momenti della sua vita, la sua idea sul significato di "sangha" e le sue speranze per il futuro del Buddhadharma in Italia. Ringraziamo la redazione di *Duemilauno* per avercene permesso la pubblicazione.

D: *Tu hai vissuto l'adesione al buddhismo come un grandissimo cambiamento?*

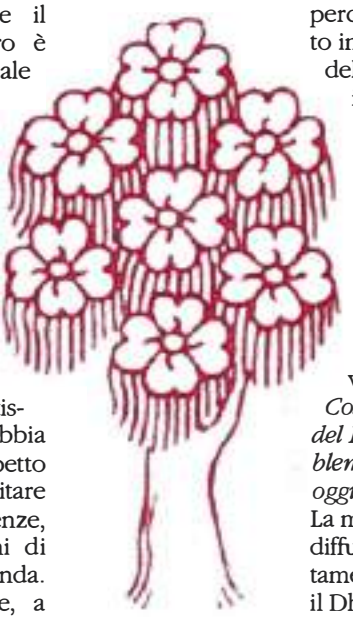
Vincenzo: Sì. L'ho sentita come il prevalere delle problematiche di carattere spirituale, rispetto a quelle che fino allora mi avevano quasi prevalentemente interessato. Ho sentito che quello che conta, nel nostro servizio verso la società, non è tanto la trasformazione delle strutture sociali esterne - ad esempio: difendere o distruggere il capitalismo - quanto la trasformazione delle coscienze. Ho avuto poi conferma di questo dalla caduta dell'ex Unione sovietica, dove la pretesa formazione dell'"Uomo nuovo" si è rivelata una falsità, perché poi è venuto fuori che anche lì erano comunque presenti corruzione, desiderio di guadagno, egoismo, invidia e tutti quegli aspetti negativi della vita caratteristici delle società capitaliste. E, soprattutto, che la coscienza dei cittadini non era cambiata affatto.

Comunque la tua attività precedente all'avvicinamento al buddhismo era già caratterizzata dal servizio per gli altri.
In un certo senso ero già su un terreno affine a quello buddhista, intendendo per "terreno buddhista" quello in cui si premia l'impegno, la solidarietà verso gli altri piuttosto che il tornaconto personale. A me non interessava tanto diventare ricco o famoso, quanto poter essere utile alla società e agli altri, alle generazioni future, ai popoli oppressi o ai ceti sociali emarginati. Il buddhismo mi ha indicato la strada giusta per poter essere veramente di aiuto: prima di tutto facendomi superare quel dualismo che spinge una persona a chiedersi: "Devo lavorare per me stesso o per gli altri?". Il buddhismo mi ha fatto capire che non c'è questo contrasto, perché uno può lavorare per gli altri se lavora per se stesso tanto quanto è necessario per mettersi in condizione di essere utile agli altri, migliorandosi, preparandosi. Così come è solo lavorando per gli altri che si pacifica la mente e si vive più serenamente, più contenti di se stessi.

Come pensi che possano essere vissuti in Italia il senso, il valore della comunità buddhista (Sangha) e il rapporto maestro-discepolo?
Su questi temi ho un'opinione che non so quanto sia condivisa da altri buddisti. Temi come il Sangha e il rapporto con il maestro, ritengo non siano adeguatamente affrontati e tenuti presenti nell'attività normale dei vari centri buddhisti. Per quanto riguarda la comunità, in generale, ma ci sono delle eccezioni, nell'attività pratica i centri buddhisti sembra che si dimentichino che il praticante buddhista, per procedere nel suo cammino spirituale, ha bisogno di contare su un "rifugio". E il rifugio, così come viene indicato da 2500 anni, e come è stato praticato nei paesi buddhisti dell'Asia, è composto di tre diversi soggetti, i Tre Gioielli, che nella loro indicazione usuale vengono denominati il Buddha, il Dharma, il Sangha. Intendendo per Buddha non tanto il Buddha storico, quanto il principio della Buddhità, quella potenzialità cioè che ognuno di noi possiede. Per Dharma si intende l'insegnamento del Buddha storico, con tutti i commenti, le aggiunte, gli adattamenti che sono stati fatti nel corso del tempo, e il Sangha, la comunità, l'insieme dei discepoli. Il Sangha all'inizio indicava semplicemente la comunità dei monaci, ma con l'espandersi del buddhismo, e soprattutto con l'arrivo del buddhismo in Occidente dove la presenza dei laici è prevalente rispetto al numero dei monaci, il Sangha viene oramai inteso da tutti come l'insieme dei praticanti, in particolare dei praticanti che fanno capo a un determinato maestro, o almeno a una determinata tradizione. Quindi Sangha, visto come oggetto di rifugio, diventa qualche cosa che è indispensabile nella pratica buddhista. Credo che il rapporto con gli altri praticanti sia essenziale per poter realizzare e valorizzare le proprie esperienze, e per lo sviluppo spirituale di ogni praticante. Questo è un punto essenziale della dottrina buddhista: affidarsi non soltanto all'insegnamento del maestro, alle letture di libri, ma soprattutto alle esperienze, sia dello stesso maestro, sia dell'amico praticante che abita nella stessa città, e che ha le stesse caratteristiche, la stessa formazione culturale, le stesse aspirazioni, gli stessi problemi. Spesso il contributo, nello scambio di esperienze personali, può essere più efficace dello stesso insegnamento del maestro. E questo reciprocamente, perché ognuno è in grado di aiutare gli altri, e ognuno ha bisogno di essere aiutato dagli altri. Questo aiuto reciproco fra praticanti dovrebbe essere il tessuto su cui si costruisce il Sangha, ma non mi pare che sia nella realtà pratica dei nostri centri.

Questo secondo te è un problema di derivazione asiatica o è nato qui in Italia?
È un problema squisitamente italiano, occidentale. Un po' per ragioni oggetti-

ve: altro è formare un Sangha in un paese buddhista, dove si vive il buddhismo quotidianamente; altro è realizzarlo in un paese occidentale dove il buddhismo continua a essere, nonostante tutti i progressi fatti, un elemento anomalo rispetto alla realtà sociale, culturale, religiosa in cui si vive. Quindi ci sono delle difficoltà oggettive, ma credo che ci sia una vera e propria sottovalutazione dell'importanza e dell'indispensabilità del Sangha, dell'amicizia e della reciproca collaborazione tra praticanti. Ammiro moltissimo il fatto che la Soka Gakkai abbia particolarmente curato questo aspetto della comunità dei praticanti: facilitare gli incontri, lo scambio di esperienze, mettere i praticanti in condizioni di potersi autogestire, aiutarsi a vicenda. Purtroppo, devo riconoscere che, a quanto ne so, questa esperienza della Soka Gakkai non trova riscontro in altre tradizioni o altre scuole.



Tornando al rapporto maestro-discepolo, secondo la tua personale esperienza come lo vivono i laici italiani?

Penso che nella maggioranza dei casi questo rapporto si sia stabilito in modo corretto. Non mancano però casi di un rapporto stabilito in maniera sbagliata o perché non si riconosce l'importanza e l'indispensabilità del maestro, soprattutto per certi percorsi spirituali - per esempio quello tantrico - oppure in senso opposto perché ci si affida al maestro come a un taumaturgo che è in grado di risolvere tutti i problemi, addebitandogli funzioni quasi paternalistiche. Il maestro ha percorso un certo sentiero, ha realizzato importanti esperienze e, su richiesta delle persone interessate, (mai per imposizione propria), è disposto a indicare ad altri il sentiero che ha percorso, gli ostacoli che ha incontrato, i modi per superarli e i risultati che si possono ottenere. Con la persuasione però che il vero maestro ognuno poi lo deve trovare dentro se stesso, perché la vera funzione del maestro è quella di aiutare il discepolo a trovare il maestro dentro se stesso.

Cosa vedi nel futuro della diffusione del Dharma in Italia e quali sono i problemi più importanti che affrontiamo oggi?

La mia convinzione è che il futuro della diffusione del Dharma in Italia sia strettamente condizionato dal rapporto che il Dharma riuscirà a stabilire con la cultura italiana, intendendo cultura nel senso più ampio, comprensivo anche della sfera religiosa. Il Dharma dovrebbe adattarsi alla cultura italiana in maniera tale da poter confrontarsi, senza considerarli orientamenti estranei alla propria tradizione, con una cultura razionalistica, antidogmatica, empiristica, pluralistica: con una cultura liberale e libertaria che poggia da due millenni oramai su basi cristiane. Cercando di trovare una convivenza, ponendosi cioè non come alternativa, ma come un elemento per il progresso della realtà culturale italiana. Ho in mente le considerazioni di alcuni studiosi: il filosofo della scienza Fritjof Capra e due monaci camaldolesi, David Steindl-Rast e Thomas Matus - il primo in campo scientifico, i secondi in campo religioso - i quali propongono alla cul-

tura occidentale una svolta che la metta in grado di potersi adattare ai compiti nuovi di fronte ai quali si trova e di cui può prendere coscienza soprattutto avvicinandosi, e in un certo senso assimilando, certi aspetti della cultura orientale, fino ad arrivare a una unificazione culturale planetaria che dovrebbe superare tutte le distinzioni che ancora si fanno tra culture diverse. Si dovrà determinare, secondo me, un certo adattamento nella tradizione buddhista per potersi meglio ambientare in Occidente, e così arricchire la nostra cultura e arricchirsi con la nostra cultura.

Come giornalista quale domanda ti saresti fatto, visto che ti conosci meglio di tutti?

Cominciamo col ricordare che conoscere se stessi è la più difficile delle conoscenze. Per Socrate era da considerarsi l'impegno più importante di tutta la vita. Comunque mi sarei chiesto se con tutta la ricchezza culturale, spirituale, artistica, filosofica che c'è in Occidente, c'era proprio bisogno di andare a trovare in Oriente determinati stimoli.

E cosa risponderesti?

Che per me personalmente c'era bisogno. Penso che stabilire relazioni con altri sia meglio che stare da soli: la cultura occidentale è ricchissima e così pure quella orientale. ma in entrambe ci sono delle unilateralità; attivando gli scambi culturali (e non solo quelli economici che rischiano di assorbire tutta l'attenzione dei Governi) si facilita una integrazione delle diverse culture.

Quali sono le tue speranze per il futuro?

Io ho sempre accolto con molte riserve la teoria induista del Kali Yuga, secondo cui le cose andranno sempre peggio per l'umanità (fine del mondo, Apocalisse etc.). Non a caso alla Fondazione che ho messo in piedi ho voluto dare il nome di Maitreya, che è definito il Buddha del futuro. Non a caso nella iconografia tradizionale è rappresentato seduto in una posa che gli orientali definiscono "alla occidentale". Quasi come si ritenesse che la venuta di Maitreya dovesse coincidere con una notevole presenza del buddhismo in Occidente. Non do un'interpretazione personalizzata del mito di Maitreya, non penso che a un certo punto arriverà una persona chiamata Maitreya che predicherà un nuovo Dharma, quasi un novello messia. Il principio di base del mito di Maitreya è che l'evoluzione psicofisica del genere umano arriverà, tra centinaia e forse migliaia di anni, a livelli tali per cui l'insegnamento del Buddha non sarà più adatto e ci sarà bisogno di un suo rinnovamento, che sarà il frutto del contributo di milioni e milioni di praticanti e di nuovi maestri che ne sapranno elaborare le esperienze e accogliere quanto di buono si troverà in altre dottrine, in altre religioni.

Speriamo soprattutto che in futuro si possa realizzare una pace stabile e duratura

Ci sarà la pace. Questo Buddha del futuro si chiama Maitreya, che vuol dire il regno di maitri, cioè il regno della benevolenza e dell'amore universale.

La scelta dei piccoli passi dal canone riportati nella quarta pagina di copertina di Paramita *per ogni annata a partire dal 1991 ha sempre rappresentato per Vincenzo un'attività importante per dare ai lettori dei suggerimenti dalla Dottrina su cui poter riflettere. Ve li vogliamo riproporre così come ce li ha lasciati: punti su cui ripensare, da ricordare e meditare.*

1991-1992: Il Buddha ha detto: "Non fatevi guidare da dicerie, da tradizioni o dal sentito dire; non fatevi guidare dall'autorità dei testi religiosi, oggetti spesso di manipolazioni; non fatevi guidare solo dalla logica o dalla dialettica, né dalla considerazione delle apparenze, né dal piacere del filosofare, né dalle verosimiglianze, né dall'autorità dei maestri e dei superiori. Imparate da voi stessi a riconoscere quello che è nocivo, falso o cattivo e, dopo averlo osservato e investigato avendo compreso che porta danno e sofferenza, abbandonatelo. Imparate da voi stessi a riconoscere quello che è utile, meritevole e buono e, dopo averlo osservato ed investigato, avendo compreso che porta beneficio e felicità, accettatelo e seguitelo".

1993: Il Buddha chiese a un discepolo suonatore di liuto: "Il tuo liuto può dare un suono armonioso se le sue corde sono troppo lente?". "No, Signore", rispose il discepolo. "E se le corde sono troppo tirate, il tuo liuto può dare un suono armonioso?". "No, Signore". "E se le corde sono né troppo lente né troppo tirate, il tuo liuto può dare un suono armonioso?". "Sì, Signore". "Allo stesso modo, mio discepolo – concluse il Buddha – una persona molle e indolente non progredisce nella via spirituale; d'altra parte, una persona che si sforzi eccessivamente, presto si stanca e si scoraggia. Impara dunque, mio discepolo, a misurare le tue forze e a riconoscere le tue possibilità e conserva calma la mente e rilassato il corpo. Solo così otterrai beneficio nella vita spirituale".

1994 : Il Buddha ha detto: "Imparate ad osservare con vigile consapevolezza tutto ciò che accade dentro di voi e nulla vi potrà imprigionare. E come un praticante è possessore di vigile consapevolezza? E' chiaro e vigilante nell'alzarsi e nel camminare; è chiaro e vigilante nell'andare e nel venire; è chiaro e vigilante nel vedere nell'osservare; è chiaro e vigilante nel cibarsi e nel bere, nel masticare e nel gustare; è chiaro e vigilante nello svuotarsi delle feci e dell'urina; è chiaro e vigilante nel fermarsi, nel sedersi, nell'addormentarsi, nel destarsi, nel parlare, nel mantenere il silenzio".

1995: "Spetta personalmente al praticante compiere lo sforzo necessario per realizzare la propria liberazione; gli Illuminati possono soltanto indicare la Via. Colui che si impegna nell'addestramento mentale entra nella Via e scioglierà i lacci delle illusioni".

1996: Il Buddha ha detto: "Comunque si parli di voi: a ragione o a torto, in termini appropriati o non appropriati, gentilmente o con asprezza, saggiamente o con stoltezza, benevolmente o con malignità, così dovete educarvi: "La nostra mente rimarrà immacolata e parole offensive non usciranno dalle nostre labbra. Dimoreremo gentili e compassionevoli, senza malevolenza nel cuore. Abbracceremo ogni persona in un flusso inesauribile di pensieri amorevoli e irraggeremo il mondo intero con pensieri di benevolenza: ampia, espansiva, illimitata, libera da ostilità, libera da superbia. Educate così voi stessi".

1997 : "Chi recita parole sacre, ma non le mette in pratica e rimane con la mente distratta, diventa estraneo alla comunità spirituale: E' come un pastore che conta il bestiame altrui" *Dhammapada*, 19

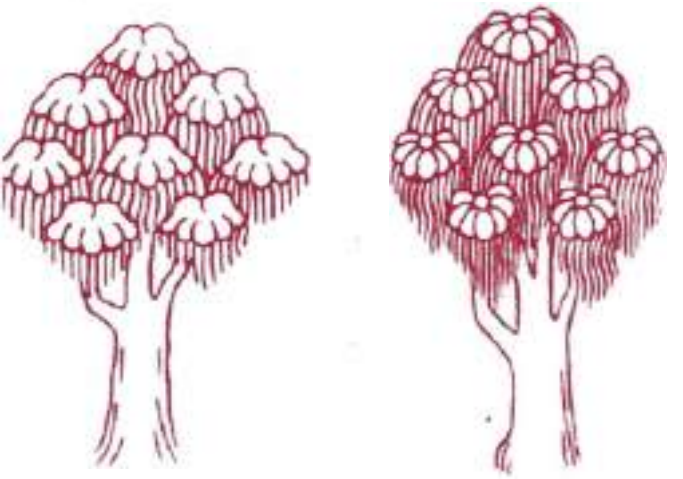
1998: Il Buddha ha detto. "Una conoscenza perfetta del mio insegnamento non si raggiunge con pochi incontri, ma procedendo passo per passo. Colui che, arrivato fiducioso da noi, ascolta con attenzione l'insegnamento, non lo dimentica e ne approfondisce il senso, potrà scoprirne la saggezza. Egli allora la approva e la mette in pratica e, applicandosi con continuità, realizza la sublime Verità" *Majjhima Nikaya*, LXX, discorso 10°

VINCENZO PIGA

Presenza e memoria

Le voci di coloro che hanno conosciuto direttamente Vincenzo in questi ultimi anni ci offrono un ritratto che delinea da più prospettive la sua figura di uomo, di praticante e il suo ruolo nel buddhismo italiano

Elsa Bianco - Presidente dell'Unione Buddhista Italiana
(da *La via dello zen*, 1998)



Il 14 Novembre 1998 è morto a Lonigo (Vicenza) Vincenzo Piga, presidente onorario dell'Unione Buddhista Italiana (U.B.I.) e uno dei principali esponenti del buddhismo italiano. Dopo alcuni mesi di malattia Vincenzo ci ha lasciati e non è retorico affermare che lascia un grandissimo vuoto dietro di sé. La sua vita è stata espressione di un'intensa attività sindacale, sociale e giornalistica, con gli ultimi suoi venticinque anni dedicati completamente alla diffusione del Dharma e alla crescita del movimento buddhista italiano.

Vincenzo era una persona dalle visioni ampie e complessive, in lui una grande tensione progettuale era unita alla capacità di creare strumenti organizzativi che hanno funzionato da collegamento per tutti coloro interessati al buddhismo e al dialogo. Osservando la sua opera portata avanti in modo infaticabile e con profonda generosità emergono con evidenza i suoi due ambiti di intervento: quello spirituale e quello culturale. È stato il principale promotore dell'U.B.I., fondata a Milano nel 1985 e di cui ha ricoperto all'inizio la carica di vicepresidente e, dal 1992, quella di presidente onorario. Si è molto impegnato per il riconoscimento dell'U.B.I. come Ente religioso - avvenuto nel 1993 - e per l'avvio delle trattative per la stipula del Patto d'Intesa con il Governo, come previsto dall'art.6 della Costituzione.

La sua determinazione e caparbietà nel proseguire per anni, nonostante il disinteresse talvolta dimostrato dalle

istituzioni, è stata proverbiale e gli ha permesso di avere sempre la forza di continuare il lavoro e alla fine di vedere realizzato almeno l'inizio delle trattative di cui, purtroppo, non potrà vedere il termine.
Vincenzo è stato sempre attento anche a creare e sostenere le realtà locali, i centri di Dhar-ma, per favorire il radicamento dell'insegnamento e della presenza continuativa dei Maestri. Ha aiutato con equanimità i centri di qualsiasi tradizione senza preferenze per nessuna. La sua grande passione e preoccupazione per tutto il Sangha è stata quella di costruire segni concreti perché fossero punti di riferimento per tutte le persone in ricerca della tradizione vivente.
Ad esempio, negli anni settanta, fu uno dei fondatori dell'Istituto Lama Tzong Khapa di Pomaia (Pisa) legato alla tradizione del Dalai Lama e dell'Istituto Samantabhadra di Roma, che aiutò sin dagli inizi quando venne in Italia, su invito del prof. Tucci, Ghesce Jampel Senghe, lama tibetano. Nel 1990 contribuì alla fondazione del Santacittarama, il primo monastero italiano ispirato alla tradizione buddhista del sud-est asiatico, a Sezze, vicino Roma. La sua attività e il modo in cui la svolgeva altro non erano che la manifestazione diretta dell'approccio interiore che egli aveva avuto con gli insegnamenti del Buddha. Approccio globale che egli definiva Buddhayana, un solo buddhismo, in cui le diverse tradizioni provenienti da Paesi e contesti culturali differenti dialogavano tra loro e ritrovavano quella unità di base nella diversità delle manifestazioni.
Anche in ambito culturale, Vincenzo si preoccupò di creare strumenti di diffusione del buddhismo in modo ampio e capillare. Nel 1982 fondò e fu direttore per molti anni della rivista Paramita, avente il sottotitolo 'per la pratica e per il dialogo'; è la più vecchia e importante rivista di buddhismo italiana. Para-mita, dunque, co-me supporto alla pratica del Dharma e come strumento di dialogo con questa nostra cultura occidentale. Ma il contenitore-strumento più ampio che Vincenzo ha creato per promuovere la cultura buddhista nel suo complesso, offrendo generosamente parte dei suoi beni, è stata la Fondazione Maitreya, Istituto di cultura buddhista, riconosciuto nel 1991 dal Ministero dei Beni Culturali. La Fondazione attua interventi in campo culturale e religioso, poiché questi due aspetti nel buddhismo sono indivisibili, sostiene un premio di laurea giunto alla sua XIII edizione per tesi inerenti il buddhismo, organizza conferenze, seminari e attività nelle scuole anche in collaborazione con altre istituzioni.
Dette tutte queste cose, amo ricordare Vincenzo anche nei suoi aspetti più difficili, perché credo che così debbano essere ricordati gli amici, i fratelli di Dharma, senza idealizzarli. Vincenzo, con il suo carattere spigoloso, con i suoi scatti di impazienza e le sue impennate, ma nello

stesso tempo sempre diretto, attento al bene comune, appassionato nel suo impegno. Un sentimento di profonda gratitudine abita nel nostro cuore, occorre fare memoria della sua figura e della sua opera. Occorre raccogliere la sua eredità e con maggiore energia, coraggio e passione, continuare il cammino e la ricerca.
A nome di tutto il Sangha italiano, GRAZIE Vincenzo per tutto ciò che hai fatto e per tutto quello che ci hai insegnato.

a cura della redazione di
La via dello Zen, 1998

Se tutto è illusione, maestro, chiese il discepolo a Marpa che piangeva la morte improvvisa del figlioletto, anche questa è illusione. Sì, rispose Marpa, però questa è una grande illusione.

Poco prima di licenziare questo numero del giornale apprendiamo della morte di Vincenzo Piga. Altro modo, questo suo, radicale, di sondare l'ignoto dopo una esistenza spesa nell'attento impegno teso a far sì che il Dharma buddhista, in tutte le sue manifestazioni, fosse conosciuto, apprezzato e praticato anche in Italia. Se ne è andato, in punta di piedi, dopo un incidente automobilistico e ciò che ne è conseguito, e dopo che, l'anno scorso, se ne era andata la sua amatissima Giuseppina. Quando lo andavamo a trovare, nell'ospedale di Lonigo dove è poi morto, doloroso è stato, negli ultimi giorni, il fatto che non parlasse e forse non riconoscesse più. Lui, proprio lui, sempre curioso e interessato a quel che succedeva riguardo all'U.B.I., all'Intesa, a Paramita e, in generale, a tutto ciò che aveva a che fare con il Dharma.

Dopo l'incidente, questa estate, ricordiamo di averlo trovato in ospeda-

Ci fa piacere chiudere questo breve in memoria con la poesia che Maria Angela ha letto a Vincenzo prima che il verricello lo calasse giù, alla radice.

Prendimi per mano.
Cammineremo.

Cammineremo soltanto.

Sarà piacevole camminare insieme.

Senza pensare di arrivare da qualche parte.
Cammina in pace. Cammina nella gioia.

Il nostro è un cammino di pace.

Il nostro è un cammino di gioia.

Poi impariamo
Che non c'è un cammino di pace;
Camminare è la pace;
non c'è un cammino di gioia;
camminare è la gioia.
Noi camminiamo per noi stessi.
Noi camminiamo per ognuno
Sempre mano nella mano.

Cammina e tocca la pace di ogni istante.

Cammina e tocca la gioia di ogni istante.

Ogni passo è una fresca brezza.

Ogni passo fa sbocciare un fiore sotto i nostri piedi.

Bacia la terra con i tuoi piedi.
Imprimi sulla terra il tuo amore e
la tua gioia.

La terra sarà al sicuro
Se c'è sicurezza in noi.

Thich Nhat Hanh

(La poesia, scelta personalmente da Vincenzo, si legge sul numero 68 di Paramita)

le davanti alla TV a seguire la prima partita dell'Italia ai campionati di Francia; così gli chiedemmo se fosse sportivo. Lui ci guardò, serio, e ci disse: "No! Ma i miei compagni di stanza sì!" E questo bastava! Uomo di poche parole, Vincenzo Piga, e di grande compassione. Alle esequie, celebrate a Lonigo, nel vicentino, mercoledì 18 novembre scorso, da Padre Luciano Mazzocchi, abbiamo ritrovato Maria Angela Falà, della Fondazione Maitreya, Jiso Forzani, pure lui, come Mazzocchi, della Comunità Vangelo e Zen di Galgagnano, Federico Allegri del Centro Studi Maitreya di Venezia, e Haku Sottile del Centro Studi Zen Kómyóji.

Dall'*Annuario* dell'Istituto Italiano Zen Soto Shobozan Fudenji 1998

Alle Assemblee annuali dell'UBI aveva sempre partecipato con grande passione politica e spirituale – era l'occasione di incontrarsi con il gusto di un confronto aperto – e a quest'ultima (a dicembre scorso a Milano ndr), ora che sta per chiudersi un'Intesa con lo Stato a cui aveva puntigliosamente lavorato, la mancanza di Vincenzo non pareva un'assenza ma un breve allontanarsi, quasi fosse nella stanza accanto.

Ci ha lasciato il 14 novembre scorso, ma è solo "temporaneamente assente" in una vicenda storica, culturale e oltre che lo ha visto e lo vede pioniere e protagonista. Presidente Onorario dell'Unione Buddhista Italiana, da venticinque anni si è dedicato tutto alla diffusione e al riconoscimento del buddhismo nel nostro paese adoperando le sue abilità e competenze, i suoi soldi, i suoi beni, la sua viva sensibilità personale.

A seguito di un'intensa attività sindacale, sociale e giornalistica, con caparbietà e ostinazione si è speso in questa causa, pronto anche al conflitto aperto con gli amici e i compagni di strada nella definizione dei diversi aspetti della piattaforma per l'Intesa e nelle lunghe fasi accidentate delle trattative con diversi Governi dall'instabile umore politico. Gli avevano chiesto, qualche hanno fa: "Come è nato questo tuo impegno?" "Da quando ho iniziato il mio cammino spirituale. Non ho figli e la mia speranza è che quello che posso dare nutra la crescita del movimento buddhista"[...].

La nostra giovane storia, che egli ha seguito passo passo come un padre nella sua fase pionieristica, nei suoi esiti attuali ci richiede un'assunzione adulta, a nostra volta amorevolmente paterna: non volta a pretendere favori o assistenza, ma a farsi servizio e pubblico bene materiale, culturale, religioso.

Nella problematica definizione della nostra identità attuale, questo ci sembra il primo punto, giustamente a rischio, di una grande opera da continuare.

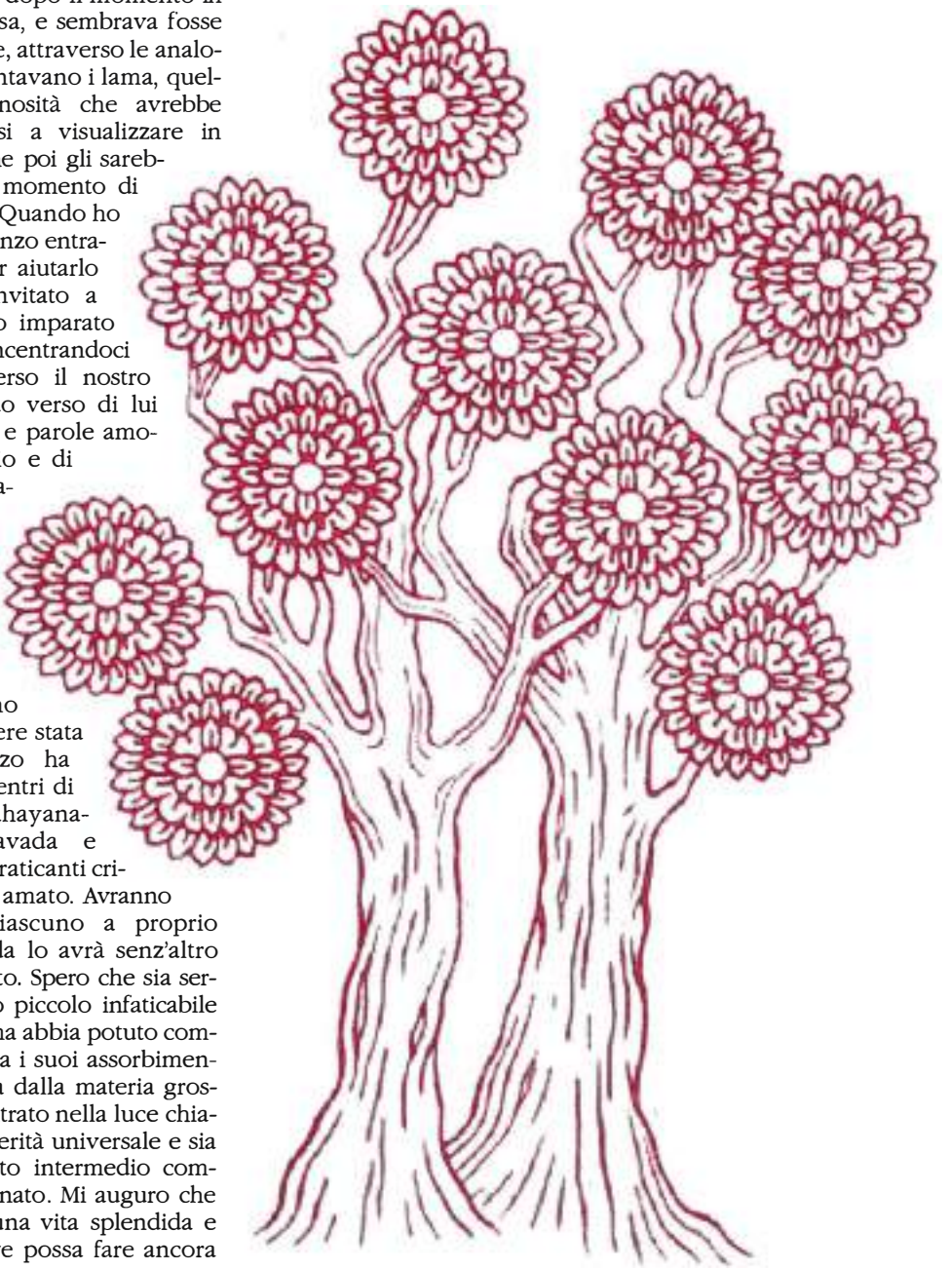
Adalia Samten Telara (da *Siddhi*, gennaio1998)

Vincenzo Piga era uno dei principali sostenitori pubblici del buddhismo italiano, presidente onorario dell'Unione Buddhista Italiana a pieno diritto, l'uomo che più di ogni altro ha impegnato le sue energie e il suo patrimonio economico per favorire la fondazione del Dharma buddhista in Italia. La sua convinzione verso l'importanza che può avere,

per la vita occidentale, attivare nel cuore e nelle azioni individuali la natura illuminata che il Buddha stesso ha risvegliato e insegnato a risvegliare, lo aveva portato a essere tra i primi a favorire l'insegnamento dei principi buddhisti in Italia. Si è dedicato al radicamento del Dharma in Occidente senza discriminazione di scuole e correnti, attento alla qualità e all'ortodossia del messaggio, alla coerenza della vita dell'insegnante buddhista con le parole che insegna, alla sincerità dello slancio degli occidentali nel tentare l'impresa di aprire centri di diffusione e di pratica. Quando l'ho incontrato la prima volta, molti anni fa, quando l'Unione Buddhista Italiana non era ancora nata, ho avuto l'impressione di trovarmi di fronte al saggio grillo parlante di Pinocchio, un po' infreddolito dalla giornata invernale e dagli ostacoli burocratici, con in testa un buffo berretto di lana fatto in casa e gli occhi vivaci di chi ha la certezza della giusta strada. Poteva essere anche uno gnomo di altre terre, venuto ad aiutare gli umani a salvarsi dai loro stessi errori. Uno gnomo gentile ma deciso, che sapeva bene il fatto suo, come agire per rendere il Buddhadharma accessibile e praticabile in una società moderna. Sosteneva con tenacia e determinazione la necessità del dialogo interreligioso e interconfessionale e l'integrazione tra valori sociali e valori religiosi. Vedeva tutto questo come uno strumento lento ma efficace per contribuire a sollevare l'umanità dalle sue miserie. Questa è stata la mia impressione, quando abbiamo parlato un po' più in profondità. Aveva un'aria dimessa, per niente da ricco benefattore 'alla moda' o da intellettuale snob, e pagava il conto per soggiornare nella sua stessa stanza - quella che aveva ricevuto 'a vita' in cambio di provvidenziali finanziamenti economici per ristrutturare il nascente Istituto Lama Tzong Khapa. Aiutava anche così, pagando la quota come un socio qualunque o anche regalando piccole somme e facendo prestiti ai 'pionieri' in difficoltà. Frequentava ritiri di meditazione di tutte le scuole buddhiste - theravada, zen, tibetane - con la stessa attenzione umile e aperta. Durante un insegnamento sull'impermanenza e la morte - non ricordo quale prestigioso lama tantrico stesse insegnando - aveva chiesto due o tre volte chiarimenti sulle fasi del trapasso da questa vita allo 'stato intermedio', quello in cui avremmo dovuto sperimentare i venti karmici che ci

avrebbero sballottato verso l'una o l'altra rinascita, in base agli impulsi delle nostre qualità e dei nostri difetti mentali. Aveva imparato prima di me che lasciare il corpo e la vita di questa terra sarebbe stato difficile se avessimo mantenuto attaccamento, bramosia verso le cose e le persone di questo mondo, e sapeva bene non solo questo. Una volta pronti ad abbandonare questo corpo con cui siamo abitualmente identificati, forse avremmo potuto non perdere consapevolezza, come invece fa la maggior parte di noi, e liberarci dalle nostre catene nella chiarezza mentale e affettiva che in quel momento si affaccia in modo potente e che i tibetani chiamano 'la luce chiara', lo stato di saggezza che ci permette di riconoscere e dissolvere le nostre ostruzioni mentali di tipo emotivo ed intellettuale. E di risvegliarci per sempre. Vincenzo Piga accettava l'idea mahayana, o lo intrigava ipotizzarla, che al momento della morte fosse possibile non tanto ascendere forse un po' egoisticamente nella beatitudine del Paradiso o del Nirvana, ma pilotare la rinascita di nuovo sulla terra, nel nostro sistema solare, nel nostro universo, per aiutare nel modo migliore tutte le creature viventi a sollevarsi dai loro stati di sofferenza. Sembrava a entrambi incredibile, ma possibile, il messaggio dei maestri orientali buddhisti: ognuno di noi può trovare la pace e la saggezza interiori in un modo tale che niente potrà annullarle né arrestarle, in un modo che le nostre azioni, il nostro stesso respirare, possano seminare una continua onda di pace e di amore intorno a noi, per sempre. Ai catto-anarco-pacifisti come me, che vedevamo l'imitazione di Cristo come qualcosa di impossibile, le rivoluzioni come un massacro inaccettabile, Gandhi come qualcuno di reale e imitabile, il messaggio e la tecnica trasformativa di Buddha sembrò un altro strumento di lotta, il più perfetto, il più nonviolento, per seminare la pace e l'amore nel mondo. Credo che anche Vincenzo Piga la pensasse così. Si vedeva che era una persona pratica, abituata a muoversi nella politica e a interagire con le istituzioni, ma mostrava anche un grande interesse per le speculazioni teoriche. Parlammo animatamente di questa ipotesi affascinante di poter veramente rinascere con facoltà mentali altruistiche più perfette, più costruttive e incisive, in condizioni ot-timali per fare il bene dell'umanità: lo stile di vita dei bodhisattva. Quel passaggio

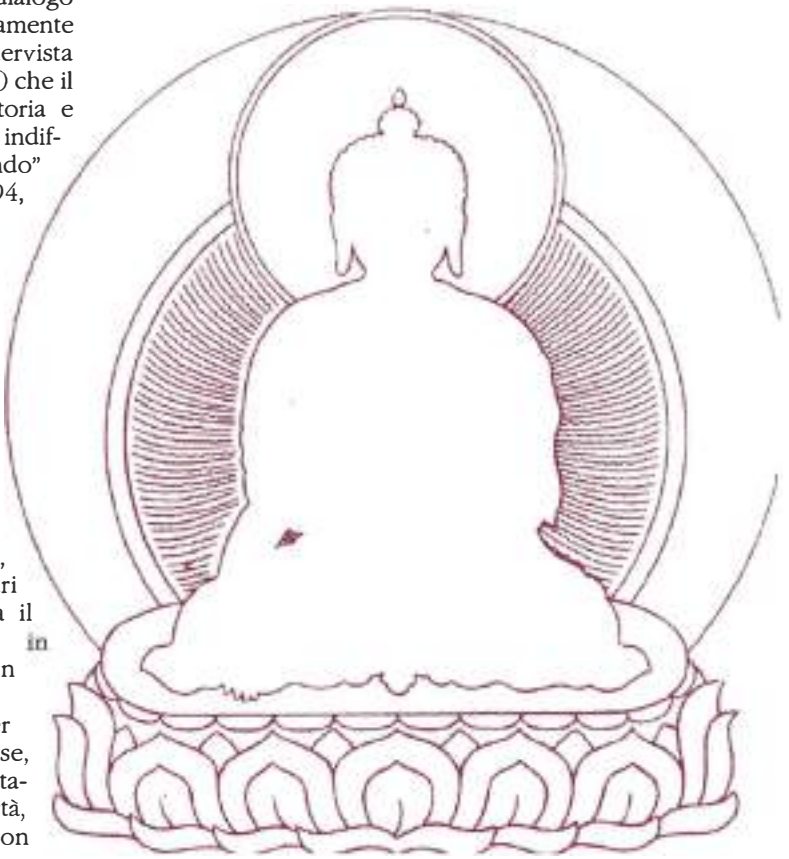
della morte, così importante per riuscire a restare lucidi nello stato della 'chiara luce', Vincenzo Piga mostrava di conoscerlo e contemplarlo da tempo, con saggezza e scientificità. Mi ripeteva con esattezza le visioni prima, durante e dopo il momento in cui il respiro cessa, e sembrava fosse riuscito a cogliere, attraverso le analogie che gli presentavano i lama, quelle diverse luminosità che avrebbe dovuto esercitarsi a visualizzare in meditazione e che poi gli sarebbero apparse al momento di lasciare il corpo. Quando ho saputo che Vincenzo entrava in agonia, per aiutarlo ho pregato e invitato a pregare come ho imparato dai tibetani: concentrandoci su di lui attraverso il nostro affetto e inviando verso di lui onde di pensieri e parole amorevoli, di auspicio e di saggezza illuminata, come un nettare che aiuta a purificare la struttura cristallina della nostra vera identità. Spero che abbia funzionato. Sono sicura di non essere stata la sola. Vincenzo ha tanti amici, nei centri di buddhismo mahayana-vajrayana, theravada e zen. Anche fra i praticanti cristiani è stimato e amato. Avranno pregato tutti, ciascuno a proprio modo. Quest'onda lo avrà senz'altro raggiunto e aiutato. Spero che sia servito, che il nostro piccolo infaticabile fratello nel Dharma abbia potuto compiere come voleva i suoi assorbimenti, la sua dipartita dalla materia grossolana, che sia entrato nella luce chiara che apre alla verità universale e sia passato nello stato intermedio completamente illuminato. Mi auguro che torni tra noi, in una vita splendida e fortunata, da dove possa fare ancora per gli esseri umani tutto quel bene che ha sempre fatto e sempre voluto continuare a fare.



Vincenzo Piga

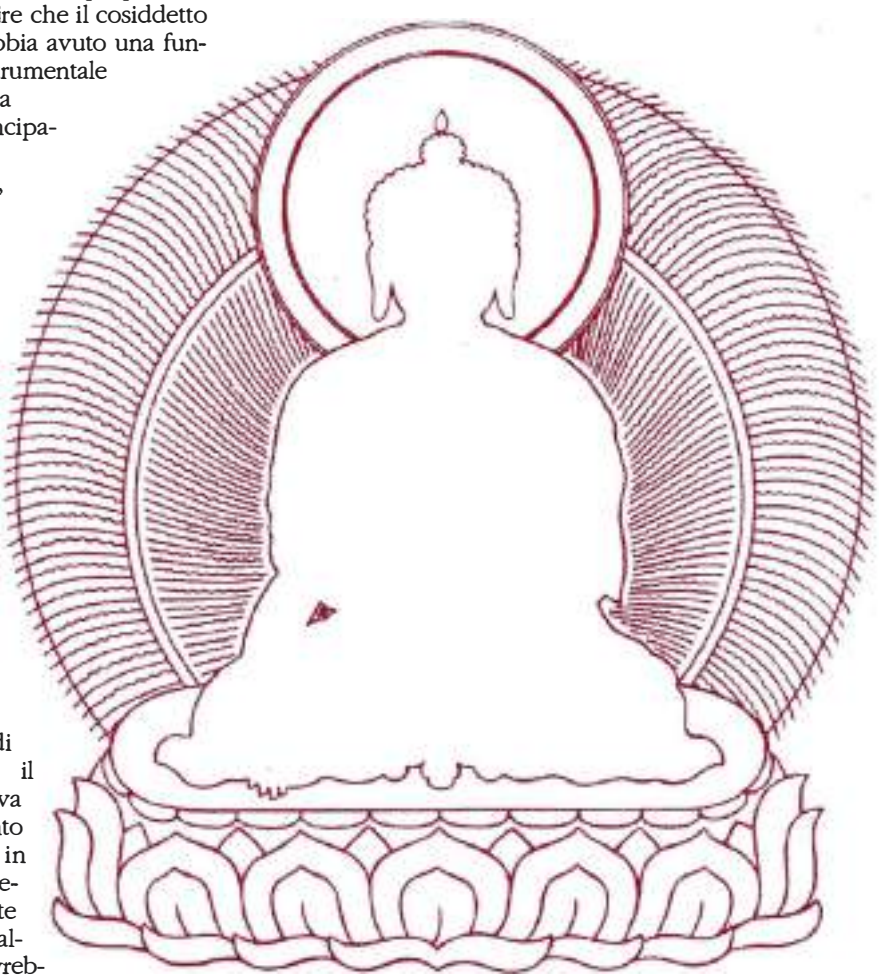
Proponiamo gli ultimi appunti scritti da Vincenzo Piga per commentare il libro di Mary Thengavila Ambedkar e il neobuddhismo *(ed. Mediterranee, Roma, 1998, L.28.000), tratto da una tesi di laurea, che aveva partecipato alcuni anni fa al concorso per tesi sul buddhismo indetto annualmente dalla Fondazione Maitreya.*
Bhrimrao Ramji Ambedkar è stata una figura di primo piano nella lotta per l'indipendenza dell'India e in seguito per l'emancipazione degli intoccabili. I temi di riscatto sociale e di impegno politico da lui testimoniati sono sempre stati a cuore a Vincenzo e siamo lieti di offrirvi queste sue riflessioni sul libro recentemente pubblicato.

I lettori di questo libro ne ricaveranno due benefici: la conoscenza ampia e documentata di un evento politico religioso che si realizzò in India nei decenni della prima metà del secolo e inoltre la conferma particolarmente persuasiva che – contrariamente all'opinione di tanta cultura occidentale e alla prassi di tanti praticanti del Dharma all'ovest e all'est – l'insegnamento del Buddha ha avuto e continua ad avere non solo un'influenza profondamente riformatrice della religiosità tradizionale, ma anche un impatto che non sembra esagerato definire 'rivoluzionario' nella realtà sociale dei paesi in cui si è andato divulgando. Questo secondo aspetto non è privo di importanza, se si ricorda che ancora solo pochi anni fa Papa Woityla, tanto benemerito come annunciatore e promotore del dialogo interreligioso, poteva tranquillamente ribadire (nel suo libro intervista *Varcare la soglia della speranza*) che il buddhismo vive fuori della storia e induce a "uno stato di perfetta indifferenza nei riguardi del mondo" (Mondadori ed. Milano 1994, p.96)
Sono pregiudizi che ancora resistono nonostante gli insegnamenti che ogni persona obiettiva può ricevere da una storia ultramillenaria che attesta il contrario, dai tempi dell'imperatore Asoka (270-230), esempio luminoso che dimostra a quale livello politico possa operare un capo di stato che tragga esperienza dagli insegnamenti del Buddha, fino alle tragedie dei tempi nostri che hanno visto in prima fila il monachesimo buddhista in Vietnam, in Cina, in Corea, in Tibet, in Birmania ecc. a lottare fino al sacrificio della vita per l'indipendenza del proprio paese, contro le dittature militari e i totalitarismi ideologici: per la libertà, la democrazia e la pace, che non



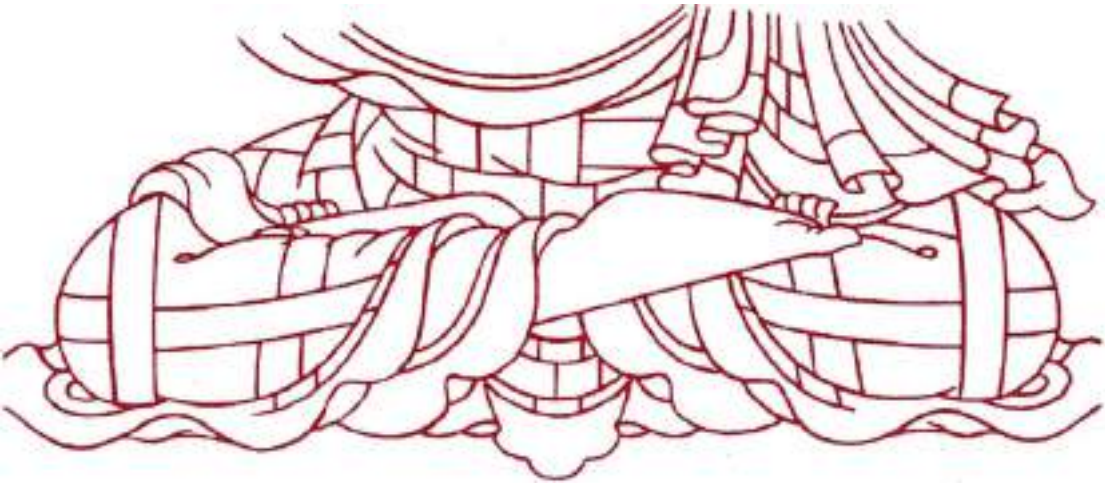
L'ESEMPIO DI AMBEDKAR

sono certo ideali estranei all'evoluzione della storia.
Non meraviglia peraltro che anche ai vertici delle istituzioni religiose nella nostra epoca, particolarmente impegnate, soprattutto con la scienza e la tecnologia a conoscere e interpretare il mondo esterno possa apparire inesorabilmente introversa un'esistenza che si occupa non solo ma prima di tutto del mondo interiore.
Gli eventi vissuti da Bhimrao Ramji Ambedkar, indiano 'intoccabile', 1891-1956, come Mary Thengavila ci documenta con molta diligenza, hanno trovato proprio nel buddhismo la motivazione, l'impulso necessario per fargli raggiungere i risultati che si proponeva.
Questo non vuol dire che il cosiddetto "neobuddhismo" abbia avuto una funzione meramente strumentale al servizio della lotta politica per l'emancipazione dei fuori casta. Al contrario, ha dovuto sperimentare l'insufficienza dell'induismo, che inquadrava i cittadini in caste tuttora con forti elementi di incomunicabilità e persino la parzialità del progetto politico di Gandhi, cui peraltro Ambedkar è stato legato da una stretta collaborazione, incondizionata per quanto riguardava la lotta anticolonialista, ma carica di riserve perché il Mahatma rimaneva comunque convinto che la divisione in caste rimanesse necessaria. Solo queste esperienze, parzialmente negative, avrebbero convinto Ambedkar che il riscatto autentico degli intoccabili poteva derivare soltanto dal rifiuto dell'induismo e dall'adesione al buddhismo, inteso come programma sociale "rivoluzionario" capace quindi di dotare l'azione politico-sociale dell'energia culturale e spirituale necessaria per raggiungere obiettivi irreversibili.
L'autrice ci conduce a scoprire la condizione umana o subumana in cui la società indiana, nonostante la sua apparente democrazia, faccia vivere tanta parte della sua popolazione, condannata all'emarginazione e alla persecuzione perché sopraffatta e vinta millenni orsono dagli invasori ariani.



Questa condizione ci è presentata nel contesto delle sue diverse manifestazioni contribuendo così a farci comprendere la grandezza del progetto di Ambedkar per l'emancipazione degli "intoccabili": una grandezza che giunse fino allo scontro, come abbiamo accennato, con il protagonista dell'indipendenza indiana il Mahatma Gandhi convinto che bastassero alcune misure sociali per risolvere il loro problema, mentre per Ambedkar era necessario realizzare la loro emancipazione salvaguardando tutte le specificità in quanto minoranza.
Va dato atto alla Thengavila di offrire con questo libro – oltre a una accurata documentazione sui difficili rapporti tra Ambedkar e Gandhi quale sintomatica conferma di quanto fosse voluto e determinato il progetto politico del grande amico degli "intoccabili" - anche una illustrazione ancora più accurata ed esauriente delle vicende religiose che hanno accompagnato e talora persino condizionato il proposito di emancipazione di Ambedkar. Le ultime settanta pagine sono tutte dedicate a questo tema: alla consapevolezza che il mondo induista, al di là di tanti proclami, non avrebbe mai potuto far proprie senza riserve le rivendicazioni degli intoccabili, perché era - ed è in larga parte tuttora - condizionato dalla tradizionale concezione di una società articolata in caste chiuse. Ed ecco allora i sempre più difficili rapporti tra Ambedkar e l'induismo soprattutto con la casta brahminica e il suo tentativo infaticabile quanto raro di introdurre elementi riformatori nella tradizionale religione indiana e finalmente la sua rottura con questa e la sua convinta adesione al buddhismo nel 1956, che avrebbe prodotto la prima adesione di massa di quasi 400 mila intoccabili, che ripudiarono la vecchia religione per aderire all'insegnamento del Buddha. Non si è tratta di una scelta improvvisata ma della naturale conclusione di un'esperienza spirituale che aveva portato Ambedkar a riconoscere fin dalla giovinezza l'inadeguatezza dell'induismo nel proporsi come fattore di progresso sociale e democratico e invece la potenzialità del buddhismo a operare addirittura con un impeto "rivoluzionario" per l'emancipazione di tutti e tra questi in primo luogo per le donne, nella profonda convinzione che la società deve realizzare l'eguaglianza.
La parte più interessante del libro della Thengavila ci sembra quella dedicata alla convinzione di Ambedkar che, per meglio assolvere alla sua funzione di "rivoluzione sociale", il buddhismo stesso aveva bisogno di purificarsi, di tornare alle origini, agli insegnamenti del Buddha, liberandosi della zavorra accumulatasi nei secoli, quando, da movimento spirituale tutto basato nel protagonismo dei praticanti, è diventato una chiesa con le sue gerarchie, i suoi interessi mondani e con l'annacquamento della dottrina. Il neo buddhismo di Ambedkar si è proposto subito come movimento riformatore dello stesso Dharma per collegarsi con l'insegnamento diretto del Buddha, con il buddhismo originario, esaltando i suoi valori "umanistici" per i quali l'essere umano occupa la posizione centrale rispetto a ogni altra realtà fisica e metafisica.
Ambedkar espresse le sue idee in un'opera di ampio respiro, *The Buddha and His Dhamma,* pubblicata postuma nel 1957.
Il libro della Thengavila è frutto di una ricerca appassionata e impegnativa che permette di valutare tutta l'importanza religiosa, politica e sociale del movimento promosso da Ambedkar, che ha già conseguito positivi risultati nel miglioramento della condizione degli intoccabili e nella riforma della religiosità indiana con la crescente presenza in essa di un neobuddhismo, forse discutibile per qualche aspetto marginale, ma indubbiamente di grande significato nelle sue caratteristiche sociali e laiche, che ne attualizzano la funzione nel mondo contemporaneo, non solo in Oriente.

(a cura di Maria Angela Falà)



VINCENZO P
E IL DIALOGO
BUDDHISTA-C

Corrado Pensa

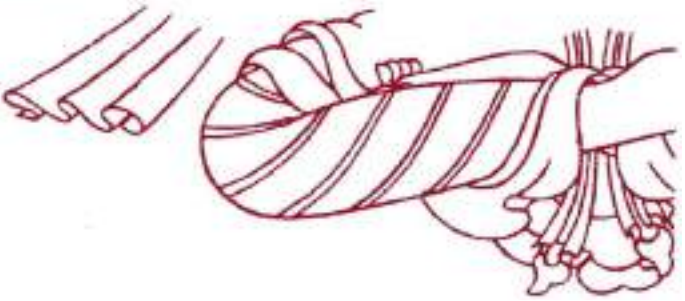
Il 17 gennaio scorso la Fondazione Maitreya ha organizzato a Roma una manifestazione in ricordo del suo fondatore Vincenzo Piga a cui sono intervenuti la presidente dell'UBI Elsa Blanco, il collega e amico Giovanni Boni, il prof. Corrado Pensa e la presidente della Fondazione Maitreya Maria Angela Falà. Ognuno in vario modo ha ricordato l'opera di Vincenzo tratteggiandone vari aspetti e la sua poliedrica attività sia per il Dharma che negli altri campi in cui ha operato. Successivamente vi sono stati parole di ricordo da parte dei presenti, che volevano onorarne la memoria e alcuni momenti di preghiera con i monaci del monastero Santacittarama e Neljorpa Lodro del Dharma Ling di Roma, che hanno concluso la mattinata. Vi proponiamo il testo dell'intevento di Corrado Pensa, apparso anche sulla pubblicazione Sati, n. 1 del 1999 curata dall'A.Me.Co.

Il 14 novembre scorso è mancato Vincenzo Piga. L'A.Me.Co. ricorda con molta gratitudine e affetto l'amico Vincenzo, vero pilastro di fondazione del Dharma in Italia. La rivista *Paramita*, la Fondazione Maitreya, il dinamismo impresso all'Unione Buddhista Italiana e numerose altre iniziative testimoniano l'impegno, la passione e il disinteresse che Vincenzo ha profuso costantemente a favore della presenza del buddhismo in Italia.
Negli scritti di Vincenzo sul buddhismo

GA

RISTIANO

(quasi tutti comparsi in *Paramita*) il tema del dialogo interreligioso, con particolare riguardo all'incontro buddhismo-cristianesimo, occupa un posto di grande rilievo. E ciò sia per il numero degli interventi, sia perché in essi si avverte quanto profondamente questo tema gli stesse a cuore. Questo forte impegno per il dialogo è sempre apparso intrecciato – nel pensiero e nell'azione di Vincenzo – con l'impegno per una coltivazione seria e fondata del Dharma in Italia. Più precisamente, Vincenzo non vedeva alcuna possibilità di reale radicamento del Dharma nel nostro paese e, in generale, in Occidente, senza un incontro-scambio in profondità con la cultura occidentale, a cominciare dalla cultura religiosa giudaico-cristiana. In proposito, l'opinione da lui formulata in una intervista rilasciata nel 1996 è illuminante in proposito:
"Il Dharma dovrebbe adattarsi alla cultura italiana in maniera tale da poter confrontarsi – senza considerarli orientamenti estranei alla propria tradizione – con una cultura razionalistica antidogmatica, empiristica, pluralistica: con una cultura liberale e libertaria che poggia da due millenni su basi cristiane"[1].
Dunque l'incontro del buddhismo con l'Occidente deve passare per l'incontro del buddhismo con la tradizione giudaico-cristiana. Ma, a sua volta, nella visione di Vincenzo, il dialogo interreligioso presuppone religioni che abbiano già "incontrato l'Occidente" ossia che abbiano recepito da un lato la sete di valori dell'Occidente contemporaneo, dall'altro la sua diffidenza e il suo rifiuto per tutto ciò che è dogmatismo, autoritarismo, ideologismo. Al riguardo sono da segnalare due suoi contributi, "Il buddhismo nella cultura europea" e "L'impegno culturale del-l'U.B.I." comparsi rispettivamente nel 1987 e nel 1988 in *Paramita*. In essi Vin-cenzo prima invita a distinguere ciò che è essenziale nel Dharma da ciò che è accessorio, vale a dire da tutto il bagaglio culturale specifico delle varie civiltà che hanno accolto e assimilato il buddhismo e quindi quella cinese, quella tibetana, quella giapponese ecc. Quindi osserva che mentre questa particolare colorazione culturale non va necessariamente proposta al praticante occidentale, i principi essenziali del Dharma, al contrario, non solo vanno mantenuti – e qui Vincenzo è particolarmente felice e incisivo – "ma vanno fatti oggetto di una definizione e di una applicazione più rigorosa che mai"[2]. In altri termini il buddhismo in Occidente come occasione non già di un svendita dello stesso buddhismo, bensì, al contrario, come occasione per un incontro



con le radici del Dharma in spirito di novità e di freschezza. E acciocché questo incontro nuovo con il cuore dell'insegnamento buddhista possa avere luogo, il lavoro fondamentale dei centri di Dharma non dovrà certo essere quello di alimentare sistemi di credenze esclusive e separative, bensì, auspica Vincenzo, "l'impegno dei centri di Dharma non è quello di creare dei buddhisti, bensì quello di aiutare le persone, di qualunque fede o senza fede, a vivere con una mente più serena e quindi più aperta a capire la reale natura dei fenomeni interni ed esterni per liberarsi dai veleni dell'errore, dell'attaccamento e dell'avversione"[3].

Dunque il programma molto ragionevole e, insieme, autenticamente spirituale (e perciò non facile) che Vincenzo propone è questo: accoppiare una rigorosa comprensione, assimilazione e pratica del Dharma con un rapporto di non appropriazione e di non identificazione nei confronti del buddhismo. E ciò, mi sembra, per due motivi, entrambi della massima rilevanza. Il primo è che l'insegnamento della non identificazione e del non attaccamento è il cardine della predicazione del Buddha. Il secondo motivo è questo, che l'identificazione con una dottrina religiosa porta naturalmente al dogmatismo e al sonno istituzionale, rendendo così impossibile quell'incontro nuovo con le radici del Dharma di cui si diceva. Volgiamoci ora alla riflessione di Vincenzo più specificamente imperniata sull'argomento del dialogo interreligioso. Dopo una serie di interventi occasionali al riguardo, colpisce, nel 1989, il suo primo articolo specificamente dedicato al dialogo, "L'impegno del buddhismo nel dialogo interreligioso". Colpisce perché l'Autore ha parole più vibranti e perentorie di quelle usate in precedenza: "Viene da chiedersi – egli scrive – se il dialogo sia una moda o non sia piuttosto esigenza storica irrinunciabile e irreversibile"[4]. E suffraga quindi le sue parole con il contributo di uno degli interpreti più geniali del dialogo, R. Panikkar, là dove quest'ultimo afferma: "Nessuna cultura, come nessuna religione, da sole possono risolvere il problema umano... è necessaria una mutua fecondazione tra religioni"[5]. Il medesimo Panikkar sarà ancora citato da Vincenzo nel 1996, con un altro brano sulla stessa linea:

"Pensare che una cultura, un popolo o una religione abbia il diritto o il dovere di dominare su tutto il resto del mondo reca il segno di un'epoca ormai trascorsa della storia. Il nostro attuale livello di coscienza... in Oriente come in Occidente considera insostenibile tale pretesa"[6].

Osserviamo che la trattazione del dialogo negli scritti di Vincenzo appare sempre connotata da due caratteristiche: da una parte l'impegno appassionato, l'appello all'urgenza del dialogo, dall'altra il fermo rifiuto di quella presunzione di superiorità avanzata dal mondo cattolico ufficiale. Ricordiamo, per esempio, il suo sgomento davanti a un intervento "imperiale" di Civiltà Cattolica che suonava così:

"È necessaria una nuova evangelizzazione che mostri come la fede cristiana sia in grado di rispondere ai problemi umani più profondi assai meglio di quanto possano fare sia le altre religioni – in particolare quelle orientali – sia l'esoterismo gnostico"[7].

In più di un'occasione in anni recenti sia Civiltà Cattolica, sia alte gerarchie cattoliche, sia lo stesso Papa in un suo libro-intervista si sono espressi contro il

buddhismo. Vincenzo ha immancabilmente risposto studiandosi di coniugare l'assiduo invito al dialogo con la puntuale contestazione di quegli attacchi. Contestazione a volte caustica, mai però velenosa e, comunque, nella maggior parte dei casi, paziente e benevola. Un'occasione – a questo proposito – di divertita e divertente ironia si offrì a Vincenzo allorché la stampa italiana si mobilitò per il film di Bertolucci, Piccolo Buddha. Di fatto il panorama di pregiudizio e di disinformazione riguardo al buddhismo che emerge da questa carrellata[8] è sconcertante e mostra chiaramente che la resistenza a un dialogo vero con il buddhismo non viene solo dal cattolicesimo ufficiale, bensì anche da una parte non irrilevante della cultura laica italiana. Memorabili certi interventi di "grandi firme" laiche, nel segno di una vistosa deformazione del buddhismo. Ma Vincenzo ha continuato la sua battaglia, tenacemente e nobilmente. Di chiara importanza, sia per l'impegno sempre vivo, sia per la maturazione intellettuale che evidenzia, è il suo ultimo contributo sostanzioso sull'argomento, "Il dialogo interreligioso tra riforme e stagnazioni", del 1996[9]. Personalmente trovo poi che un culmine prezioso nella sua riflessione interreligiosa Vincenzo lo abbia raggiunto in uno scritto del 1992. In esso egli mostra una conoscenza non superficiale di Teilhard de Chardin, unita a una spiccata simpatia per colui che fu chiamato il "gesuita proibito". E, argomentando in merito, Vincenzo ci offre una straordinaria perla del pensiero di Teilhard: "Se per qualche sconvolgimento interiore venissi a perdere successivamente la mia fede in Cristo, la mia fede in un Dio personale e la mia fede nello Spirito, ritengo che continuerei a credere nel Mondo. Il Mondo, il suo valore, la sua infallibilità, la sua bontà: questa è in ultima analisi la prima e la sola cosa alla quale credo. È per questa fede che io vivo ed è a questa fede, ne ho la premonizione, che al momento della morte, al di sopra di ogni dubbio, mi abbandonerò"[10].

Implicitamente Vincenzo suggerisce, mi sembra, di porre questa concezione della fede, così radicalmente spirituale e, al tempo stesso, così adogmatica, al centro del dialogo, come fermento unitivo, al di là delle specificità dottrinarie e di credenza delle varie religioni.

NOTE

[1] R. Minganti e F. Oldoini, "Al servizio degli altri (Intervista a Vincenzo Piga)", *Duemilauno*, Nov-Dic 1996, p. 38.
[2] V. Piga, *Il buddhismo nella cultura europea*, cit., p. 37.
[3] Id., *L'impegno culturale dell'U.B.I.*, cit., p. 47.
[4] Id., *L'impegno del buddhismo nel dialogo interreligioso*, Paramita 29 (1989), p. 28.
[5] Ivi, p. 29; non è citata l'opera di Panikkar presa in considerazione.
[6] R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Assisi 1988, pp. 145-6, cit. in V. Piga, *Il dialogo interreligioso tra riforme e stagnazioni*, Paramita 58 (1996), p. 21.
[7] Civiltà Cattolica 3396, dic. 1991, editoriale, cit. in V. Piga, *Perché "New Age" non piace alla "Civiltà Cattolica"?* Paramita 42 (1992), p. 49.
[8] V. Piga, *Il buddhismo dei "media"*, Paramita 50 (1994), pp. 51-2.
[9] V. sopra, n. 6.
[10] *Perché "New Age"*... cit., p. 49, ove è citato l'anno (1934) ma non la fonte di questa citazione di Teilhard.

Corrado Pensa *è insegnante guida all'Insight Meditation Society di Barre (Massachussets, USA) e all'Associazione di Meditazione di Consapevolezza (A.Me.Co.) di Roma. è autore, tra l'altro, del libro* La tranquilla passione, *Ubaldini Editore.*

Levinas, il filosofo ebreo scomparso non molto tempo fa, interpretando un giorno il secondo versetto della Genesi, in cui è detto che lo spirito di Dio, creata una terra ancora informe e deserta dominata dalle tenebre, aleggiava o planava sulle acque, notava che il verbo usato (aleggiare, planare) è lo stesso che appare nel Deuteronomio per descrivere il volo dell'uccello sopra il nido in cui stanno i suoi piccoli ("Come un'aquila che veglia la sua nidiata, che vola - aleggia - sopra i suoi nati...", Dt,32,11). Non c'era ancora quasi nulla, non la luce, nessun vivente era apparso, ma lo spirito compassionevole di Dio aleggiava (vegliava) già su tutto.
Anche nel buddhismo la compassione occupa il primo posto, viene prima. Recita il libro biblico della Sapienza: "Lo Spirito del Signore riempie l'universo e, abbracciando ogni cosa, conosce ogni voce" (Sap 1,7). Ebbene, l'essere spirituale che simboleggia la compassione nel buddhismo è Avalokiteshvara dalle mille braccia, letteralmente "Colui che ode (cono-

Questo testo è l'intervento presentato al 56° corso di studi cristiani della Cittadella di Assisi tenuto nel 1998 sul tema: Il vento dello Spirito: Terra, religioni e cultura.

Gianpietro Sono Fazion

DE

sce) le voci del mondo". La compassione non è soltanto un moto del cuore o la risposta a un comandamento: essa nasce dalla conoscenza profonda dell'interconnessione di tutte le cose, di tutti indistintamente gli esseri che appaiono in un mondo per questo sacro. Tale interconnessione è la manifestazione dell'amorevole solidarietà che regge l'intero universo. Uno dei grandi testimoni dello spirito, che ricorda da vicino San Francesco d'Assisi, è il maestro cinese Xuyun (Nuvola Vuota), il quale ha attraversato la sua lunga esistenza animato dalla stessa amorevole compassione verso tutti gli esseri dell'aquila che aleggia sopra i suoi piccoli del Deuteronomio. Nato in Cina nel 1840 nella prefettura di Quanzhou, e morto nel 1959 nel monastero di Zhenru nella provincia del Jiangxi, benché il suo sguardo illuminato sia stato orientato costantemente all'invisibile, tutta la sua vita compassionevole si è svolta all'interno di eventi storici conosciuti: quando nacque era in corso la devastante guerra dell'oppio, e alla sua morte si annunciava la "rivoluzione nella rivoluzione" delle non meno inquietanti guardie rosse. La sua straordinaria vicenda umana è quindi quella di un contemporaneo di altissima spiritualità, il quale, con la sua opera di ricostruzione di templi in rovina e con l'istruzione di migliaia di discepoli, ha indicato al nostro tempo colpevolmente immemore la via per attingere luce dalle perenni tradizioni sapienziali dell'umanità. Non a caso Gustav Jung, malato e ormai prossimo alla morte, leggeva i Discorsi sul Dharma di Xuyun[1].

Xuyun (Nuvola Vuota), il cui nome da laico era Xiao, nacque a Xiangxiang il 26 agosto del 1840. Suo padre ricopriva la carica di funzionario del Fujian, nella prefettura di Quanzhou. Non conobbe mai la madre, che morì nel metterlo alla luce. Per tutta la sua lunga vita di religioso egli sentirà il debito karmico di questa nascita umana e proverà un affetto e un amore dolcissimi per questa madre sconosciuta il cui volto gli apparve nitido una sola volta mentre era immerso in un profondo stato meditativo. Non solo: la compassione che egli eserci-

XUYUN, LA PORTA L'INVISIBILE

terà in seguito verso tutti gli esseri indistintamente, anche coloro che lo colpiranno, trova la sua radice in questo iniziale, misterioso sacrificio materno. Venne allevato prima dalla nonna e dallo zio, a cui venne affidato dato che il padre era lontano, che lo nominò suo unico erede.
A tredici anni assistette al funerale buddhista della nonna e provò una strana emozione alla vista degli oggetti sacri. Alcuni anni dopo, visitando un monastero, formulò il desiderio di divenire monaco buddhista. Lo zio, per assicurarsi che non si sarebbe fatto monaco, lo costrinse a sposare due ragazze delle famiglie mandarine Tian e Tan. Racconta Xuyun:
"Vivevo con le mie due mogli ma non consumai il matrimonio. Esposi loro la via del Buddha, e la compresero. Così, sia in pubblico che in privato, vivevamo assieme in purezza di mente"[2].
A diciannove anni, dopo aver lasciato uno scritto alle sue mogli, si diresse segretamente al monastero di Yungquan, sul monte Gu, a Fuzhou, dove l'anno seguente ricevette l'ordinazione monastica. Si ritirò quindi in una grotta tra le montagne e vi rimase alcuni anni in solitudine.
Qualche tempo dopo apprese che il padre era morto e che la matrigna e le sue due mogli avevano abbandonato la casa per farsi monache. Lasciata la grotta, si recò da un grande maestro di Dharma di nome Yangjing, sul monte Tiantai, nella provinvia del Zhejang, già sede di importanti monasteri. Il maestro considerò la sua esperienza manchevole, in quanto la via di un solitario autoperfezionamento conduce solo a un "illuminato per se stesso", lontano dalla pienezza del bodhisattva, cioè di colui che ricerca l'illuminazione per liberare tutti gli esseri.
Yangjing accolse Nuvola Vuota come discepolo e gli assegnò un koan, che consisteva nel meditare continuamente sulla domanda: "Chi si trascina appresso questo cadavere?".
Fermiamoci un momento a riflettere sul koan, anche se la sensibilità moderna, caratterizzata dalla rimozione della morte, si trova a disagio con immagini di questo tipo. Recentemente un amico benedettino, mentre riflettevamo sul mistero della sofferenza, ben presente anche nella Prima Nobile Verità predicata dal Buddha, osservò che in ambito cristiano "il silenzio del Cristo cadavere nella tomba è la più alta parola che Dio ha detto all'uomo" e probabilmente in ciò consiste il fascino misterioso della sacra Sindone.
In seguito Xuyun elaborerà un metodo di meditazione in cui il "chi?" diventerà il dubbio fondamentale (in cinese *huatou*) sulla via all'illuminazione. Proviamo infatti a introdurre questa domanda paradossale in tutto ciò che facciamo: chi va e chi viene, chi fa questo e quello. Inizialmente troveremo l'io egoico, il grande io. Se andiamo avanti in questa pratica di concentrazione di consapevolezza, col tempo l'io diventerà più piccolo, lasciando spazio alla visione di un paesaggio umano-divino prima nascosto. Perseverando in questo cammino a ritroso (il "chi?" sta dietro, viene prima), a qualcuno potrà capitare, come a Paolo, di poter dire che il "chi?" è il Cristo: "Non sono più io che vivo, ma è il Cristo che vive in me" (Gal 2,20). Quando scompare l'io, la nostra natura autentica appare. Dogen, il grande monaco zen contemporaneo di San Francesco, diceva che "noi siamo trasportati dall'illuminazione (dallo spirito)", ma non ce ne accorgiamo, siamo distratti da Mara, il demone del mondo. Solo la consapevolezza dà accesso ai luoghi della Verità. Disse un giorno Teilhard de Chardin: "E' inutile dimostrare: è necessario vedere"[3].

Nel 1882 Xuyun decise di intraprendere un pellegrinaggio al monte Wutai (Monte a Cinque Picchi), nello Shanxi: il luogo, sede di importanti monasteri, è dedicato a Manjushri, il Bodhisattva della Saggezza. Xuyun

voleva andare a pregare il grande essere di illuminazione perché liberasse i suoi genitori dal ciclo delle sofferenze e li facesse rinascere presto nel paradiso della Terra Pura, il paradiso occidentale Sukhavati, il cui signore è Amida, il Buddha Luce Infinita. Nella Terra Pura vanno tutti coloro che ripetono con fede il suo nome, prima di entrare definitivamente nel Nirvana. Per acquisire meriti, decise di percorrere il lungo cammino (durato tre anni) recitando il sacro nome di Manjushri e prostrandosi in segno di gratitudine e deferenza ogni tre passi, voto che mantenne anche nei momenti più tragici del suo viaggio.

La preghiera continua, la ripetizione di un sacro nome che manteneva la mente dei padri del deserto nell'ininterrotto ricordo di Dio, e che riscaldava il cuore dell'anonimo pellegrino russo tra le gelide steppe dell'immenso paese, viene praticata ancor oggi in Oriente. Ascrivevo però a un esagerato spirito agiografico le prostrazioni: come era possibile percorrere un così lungo cammino prostrandosi ogni tre passi? Poi, per caso ho visto un documentario che riprendeva l'esperienza di una settantina di persone, giunte a Lhasa da ogni parte del mondo, per intraprendere un pellegrinaggio alla sacra montagna del Kailash (6714 m.). Questo monte, da cui discendono le acque di quattro tra i maggiori fiumi del subcontinente indiano, è considerato talmente sacro che ai suoi fianchi non sorge alcun tempio. Qui ogni pietra, ogni cumulo innalzato dai pellegrini, la sua stessa cima sono tempio, chiesa, moschea, e ogni nome può essere detto senza contrastare, perché qui ogni nome è il Nome.

Il pellegrinaggio consiste nel percorrere l'intera circonferenza dei suoi fianchi (una cinquantina di chilometri, con un dislivello di mille metri). Ebbene, ad un certo punto del loro cammino i pellegrini, che erano guidati dal lama Namkhai Norbu, videro avanzare tre giovani monache buddhiste che si prostravano con l'intero corpo a terra ogni tre passi: non solo, esse stavano percorrendo il sentiero per la terza volta consecutiva in poco meno di due mesi.

Come le monache del Kailash procedeva Nuvola Vuota in segno di grati-

tudine per la nascita umana, affinché un grande essere spirituale (un angelo?) trasferisse ai suoi genitori i meriti acquisiti. Era ormai un uomo illuminato, serenamente determinato al di là di qualsiasi preoccupazione di vita o di morte. Attraversando il Fiume Giallo (lo Huanghe), giunse all'altra riva che era già buio, e trovò rifugio in una capanna di paglia dal tetto sconnesso. Era inverno e cominciò a nevicare: in breve tutta la campagna fu coperta da uno spesso strato di neve che nascondeva la strada impedendo il cammino. Senza cibo e ormai prossimo all'assideramento (la capanna non aveva pareti), continuò per più giorni a recitare il nome di Amida, mantenendo il proprio animo in uno stato equanime, preparandosi serenamente a lasciare questa esistenza. Ha scritto il monaco-poeta Daigu Ryokan: "Adorazione al mattino/ adorazione alla sera;/ solo nell'adorazione/ passo la mia vita"[4]. Fu salvato da uno strano mendicante, di nome Wenji, che accese il fuoco e gli preparò del riso, massaggiandogli gli arti semicongelati. Xuyun pensò di aver incontrato Manjushri in veste di mendicante.

I monasteri che incontrava nel suo cammino erano poveri e in rovina, e il degrado spirituale accentuato: egli cominciò a pensare alla possibilità di dedicare la sua vita al restauro dei templi e a ripristinare un'ardente fede nella via del Buddha. Giunto finalmente al monte Wutai, rese omaggio a Manjushri con preghiere e offerte di incenso, trascorrendo vari periodi di meditazione su ognuna delle cime battute dal vento. Non mancò di descrivere la bellezza solenne del luogo, ricco di precipizi e caverne verso il vuoto, di raggi luminosi che improvvisamente attraversavano le nubi e illuminavano nevi e ghiacci perenni. Sulle cime dove rimase in meditazione ebbe modo di osservare sfere di luce ("luci di saggezza") solcare il cielo accendendo la notte. Il suo cuore era colmo di gioia e gratitudine. Quando ridiscese la montagna, si sentì pronto per un lungo pellegrinaggio ai luoghi sacri del Buddha: visitò il Tibet, poi dal Bhutan passò in India, Sri Lanka e Birmania. Quando rientrò in Cina aveva cinquant'anni.

È impossibile descrivere in poche pagine l'enorme attività svolta da Xuyun a favore della rinascita religiosa in Cina durante la sua lunga e straordinaria esistenza, per cui dobbiamo limitarci ad alcuni fatti particolarmente significativi.

Agli inizi del secolo la rivolta dei Boxers[5] raggiunse Pechino. Convinto della stretta connessione tra la decadenza dell'impulso spirituale e la rovina materiale dei templi, Xuyun si adoperava senza sosta per richiamare l'attenzione dei monaci e dei fedeli sulla necessità di ripristinare, assieme alle mura, la fede autentica nel Buddha.

Inizia così quell'opera composita che lo vede, nell'arco dei lunghi anni che ancora gli rimangono da vivere, restauratore infaticabile di templi, fondatore di scuole e ospedali, ispiratore della costituzione di fondi per la popolazione in tempo di carestia, costruttore di pace a volte tra feroci contendenti che comunque ne accettano la mediazione, difensore della causa buddhista presso il governo centrale nei tempi difficili della instaurazione della repubblica prima e del governo comunista che assunse il potere in seguito. Ricorda Teilhard de Chardin:

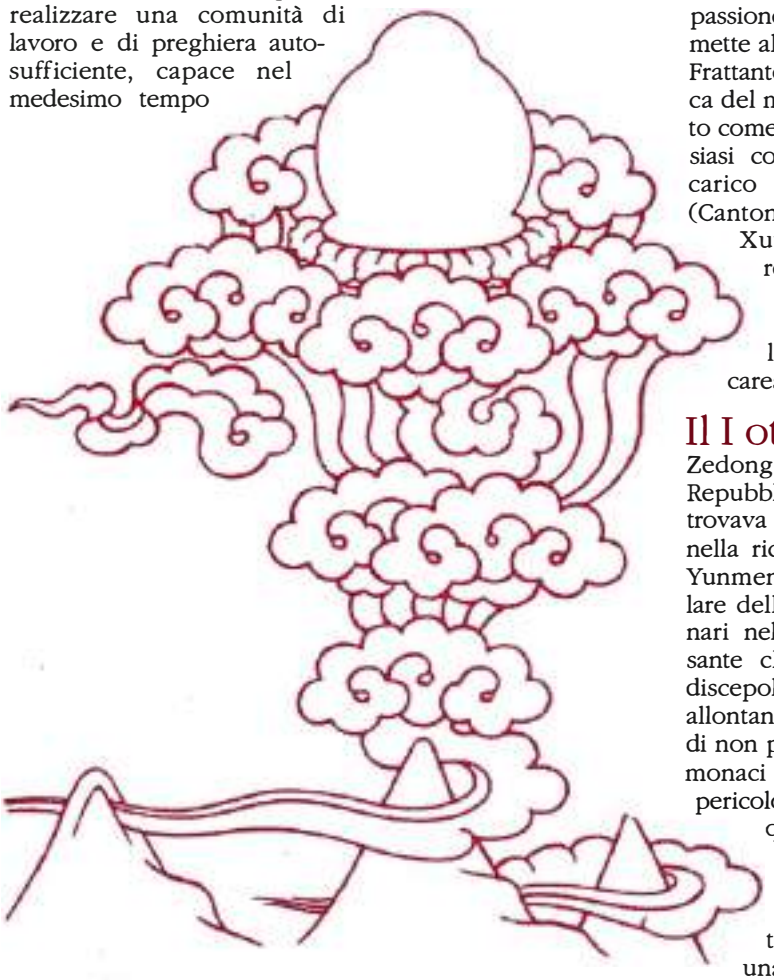
"In ciò che Egli ha di più vivo e di più incarnato, Dio non è lontano da noi, fuori dalla sfera tangibile; ma ci aspetta a ogni istante nell'azione, nell'opera del momento",[6].

Vita di tutti i giorni e illuminazione coincidono, così come l'autentica costruzione del mondo (il "ben-essere globale" di Paul Knitter, o il "più essere" di Teilhard), coincide con l'illuminazione, con la santificazione del mondo. Ricorda il teologo Eduard Schillebeeckx parafrasando il celebre *extra ecclesiam nulla salus*: *Extra*

mundum nulla salus, non c'è salvezza fuori dal mondo[7]. Un buddhista direbbe: "Non c'è illuminazione fuori dal mondo" (il Nirvana nel samsara). E Paul Knitter: "È nel confronto con il mondo e nella lotta per migliorarlo che la realtà del Trascendente/Immanente si rende percepibile"[8].

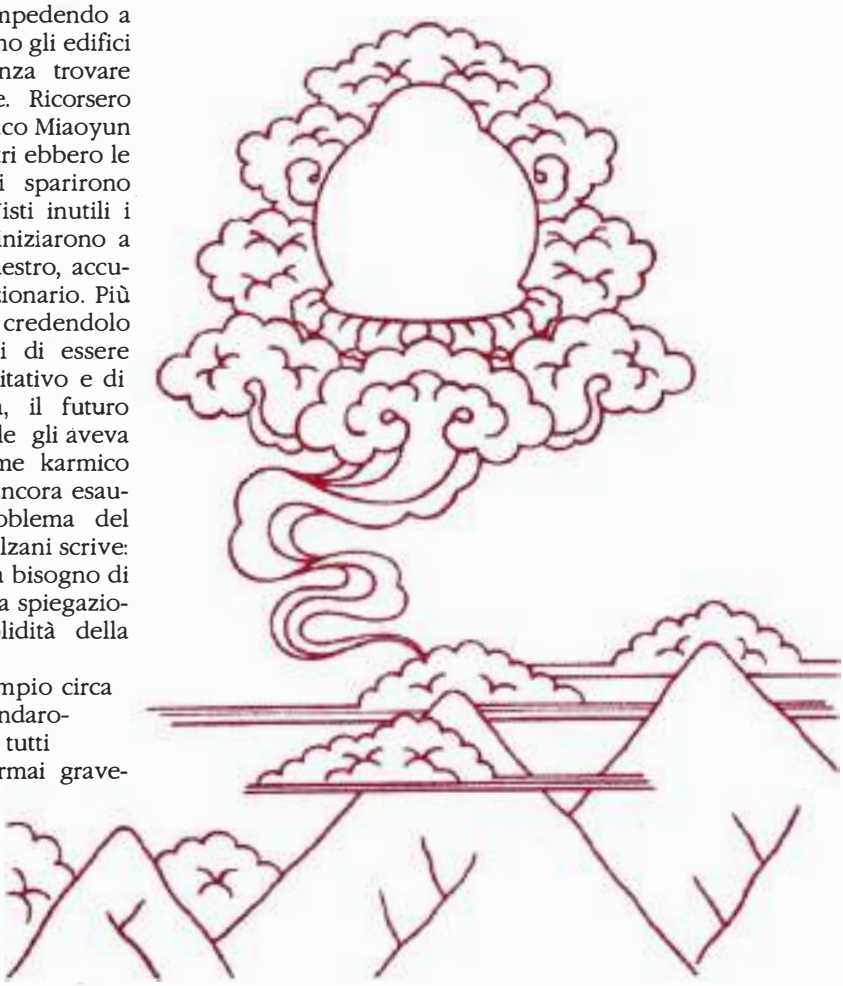
Sulla Collina Occidentale a Kunming, nello Yunnan, sorge il tempio Huating, chiamato anche Yunxi (Dimora delle Nuvole). Nel 1920 Xuyun diede inizio ai lavori di restauro, che si protrassero per alcuni anni. Volendo ottenere del terreno coltivabile, vennero compiuti disboscamenti con distribuzione di parte del legname ai contadini. Il fine era quello di realizzare una comunità di lavoro e di preghiera autosufficiente, capace nel medesimo tempo di essere di aiuto alla popolazione circostante. E infatti, quando nel 1926-27 lo Yunnan fu funestato da disordini e i soldati vennero alloggiati nelle case con grave pericolo per tutti, il maestro intervenne presso il comandante e la situazione cambiò radicalmente: i monaci inoltre accompagnarono per sicurezza i contadini a lavorare nei campi. Durante l'inevitabile carestia, gli stessi contadini vennero ad abitare nel monastero, e i monaci divisero con loro il poco cibo rimasto. Xuyun considerava l'intero universo un tutto armonico, e gli inevitabili disequilibri (guerre, malattie), altro non erano che ostacoli il cui superamento avrebbe condotto a quell'atteggiamento compassionevole e sereno che solo permette all'uomo di percorrere la Via.

Frattanto la guerra, che l'opera pacifica del maestro aveva sempre ripudiato come inutile alla soluzione di qualsiasi conflitto, avanzava con il suo carico di morte. A Ghuangzhou (Canton) giunsero i giapponesi: Xuyun continuò il suo lavoro di restauro di monasteri che metteva a disposizione degli sfollati e a raccogliere somme per le vittime della guerra e delle carestie che la seguivano.



Il I ottobre del 1949, Mao Zedong proclamò la fondazione della Repubblica Popolare Cinese. Xuyun si trovava nel Guangdong, impegnato nella ricostruzione del monastero di Yunmen. Nel 1951 si cominciò a parlare dell'esistenza di elementi reazionari nella provincia. All'invito pressante che gli veniva dai numerosi discepoli residenti all'estero perché si allontanasse, egli rispose serenamente di non poter abbandonare migliaia di monaci e monache nel momento del pericolo e continuò la sua attività quotidiana al tempio. Aveva compiuto i centododici anni, quando egli e la sua comunità dovettero affrontare una situazione terribile: una squadra di militanti comuni-

sti invase il monastero, impedendo a tutti di uscire. Perquisirono gli edifici alla ricerca di armi, senza trovare nulla di compromettente. Ricorsero allora alle torture: il monaco Miaoyun morì sotto le percosse, altri ebbero le braccia spezzate, alcuni sparirono senza più ricomparire. Visti inutili i loro tentativi, i militanti iniziarono a colpire ferocemente il maestro, accusandolo di essere un reazionario. Più volte si allontanarono credendolo morto: egli raccontò poi di essere entrato in uno stato meditativo e di aver incontrato Maitreya, il futuro Buddha dell'amore, il quale gli aveva rivelato che il suo legame karmico con il mondo non si era ancora esaurito. Riflettendo sul problema del male, il teologo Gianni Colzani scrive: "L'eccesso di male si svela bisogno di una risposta che sia oltre la spiegazione, che appelli alla solidità della fede"[9].



Le guardie rimasero al tempio circa un mese, poi se ne andarono, portando con loro tutti gli scritti del maestro, ormai gravemente ammalato e temporaneamente privo della vista e dell'udito. Non era l'unica volta che il maestro veniva battuto, anche se la prima lontana esperienza non conobbe la stupida ferocia della seconda: nel 1916 era stato imprigionato e colpito dalla polizia di Singapore, con l'accusa di essere un rivoluzionario. Nulla esemplifica meglio l'umana stupidità nella condizione di oscuramento della mente-cuore: il "rivoluzionario" e il "reazionario" Xuyun non aveva fatto altro, in entrambi i casi, che restaurare templi e aiutare la sua gente, al di là di ogni ideologia, stato sociale e religione.

Dice un antico proverbio cinese: "Se il freddo intenso non penetra fin nelle ossa, come potranno profumare i fiori di susino?".

Il maestro, dopo la violenza subita, rimase a letto tutto l'inverno: ma la primavera lo ritrovò di nuovo attivo. Aveva allora centotredici anni. La sua triste esperienza e le analoghe notizie che giungevano da altre comunità religiose lo indussero a prendere posizione. Si recò a Pechino, dove, assieme ad altri cento delegati, fu ricostituita l'Associazione Buddhista Cinese e venne inviata una petizione alle autorità centrali affinché in futuro fosse impedita la distruzione dei templi e la riduzione forzata allo stato laicale dei religiosi: si chiese inoltre la restituzione delle terre confiscate ai monasteri, in modo da mantenere

l'autosufficienza alimentare. L'iniziativa ebbe esito positivo, e il buddhismo sembrò poter guardare con qualche tranquillità al futuro.
Nel 1953 Xuyun diede inizio ai lavori di ricostruzione del monastero di Zhenru, sul monte Yunju, nel Jiangxi, distrutto dai giapponesi durante l'occupazione. Rivoluzionari locali lo accusarono di ogni sorta di reati, tra cui quello (aveva centodiciannove anni) di dormire da solo nella stalla per praticare l'omosessualità con i novizi. Il maestro rimase in silenzio e proibì ai discepoli di prendere le sue difese. A Pechino si misero a ridere e il suo caso fu archiviato come manifestamente infondato.
Dopo questi avvenimenti, la sua salute cominciò a declinare. I discepoli addolorati capirono che il suo cammino terreno era prossimo alla fine. Il giorno 13 ottobre del 1959, dopo aver raccomandato ai discepoli la fedeltà alla Via, chiese di rimanere solo. Quando, un'ora più tardi, essi tornarono nella stanza, Xuyun aveva lasciato per sempre questa esistenza.

A questo punto, vorrei porgere una riflessione interreligiosa. Alla luce della Lettera ai Galati di Paolo, l'intera vita di Xuyun testimonia la presenza dello Spirito. Scrive infatti Paolo: "Il frutto dello Spirito è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé. Se pertanto viviamo dello Spirito, camminiamo anche secondo lo Spirito" (Gal 5,22-25). Certo, per Paolo lo Spirito è il Cristo (2Cor 3,17), il quale però, essendo di natura divina e preesistente (Col 1,15-16), è anche Dio. Come è richiamato in Giovanni: "Io e il Padre siamo una cosa sola" (Gv 10,30). E "coloro che sono guidati dallo Spirito sono figli di Dio" (Rm 8,14), perché attuano la pienezza della parola "amerai il prossimo tuo come te stesso" (Gal 5,14). Ricorda il Knitter:
"Per molti di noi, i frutti dello Spirito Santo sono evidenti e verdeggianti nelle vite di persone di altre religioni e nelle credenze e pratiche delle loro comunità. Li conoscerete dai loro frutti. Dove troviamo i frutti della santità, dell'amore e della perseveranza, noi troviamo la realtà dello Spirito salvifico di Verità"[10].
Dio è assuntivo, non esclusivo, e opera misteriosamente nel cuore dei giusti, nelle e oltre le religioni, là dove l'uomo procede per fede. Infatti "dove c'è lo Spirito c'è libertà" (2Cor 3,17). Noi dimentichiamo facilmente che Dio era prima dei vorticosi movimenti del tempo, prima del cristianesimo, del buddhismo, dell'islamismo e di tutte le religioni. Dio, o come viene chiamato presso altri popoli, sarà ancora quando tutte le religioni e questa terra e questo cielo non saranno più (Ap 21,4) e ogni cosa, e il Cristo medesimo, sarà riassunta in Dio, "perché Dio sia tutto in tutti" (1Cor 15,28). Nessuno ha l'esclusiva di Dio. Nell'introduzione a una lettura buddhista del Vangelo fatta dal Dalai Lama, padre Laurence Freeman scrive che "nelle manifestazioni del Logos vi sono differenze, espressioni diverse della Verità, dialetti della stessa lingua. Accettare le differenze (tolleranza) e affermare l'unicità (fede) può apparire contraddittorio. Ma entrambe le cose sono essenziali per realizzare la pace e l'unità fra tutti gli uomini. L'uniformità fa pensare alla falsità. Le vie diverse che gli esseri umani seguiranno sempre esprimono, per la loro stessa diversità, l'unicità della verità. C'è una verità, un Dio. Un Verbo, molti dialetti"[11].
E' Luca a indicare il cristianesimo usando il termine via o strada (in greco: hodós), forse pensando a Gesù e agli incontri di Gesù sulle strade della Palestina. La molteplicità delle vie non è uno scandalo, neppure all'interno di una singola religione. Nel buddhismo le varie vie sorte dal pensiero del fondatore e dalla riflessione sulla sua vita compassionevole, vengono considerate, salvo eccezioni, un arricchimento, medicine per le

diverse infermità dello spirito. Guardare nel medesimo modo alle dolorose storiche divisioni tra cristiani non è facile: ma è una via recentemente indicata anche da teologi come il Culmann il quale, riprendendo la teologia paolina dei carismi, giunge a vedere "i doni degli uni come ricchezze per gli altri" integrando "i carismi confessionali nel quadro di una unità attraverso la diversità, nel quadro di una differenza riconciliata"[12]. Personalmente non credo a una religione universale, nel senso di una super-religione, né a una religione che ingloberà le altre religioni.
Scrive Gregory Bateson: "Alcuni mettono i vasi con le piante sui termosifoni, e questa è solo cattiva biologia. E credo che in ultima analisi la cattiva biologia sia cattivo buddhismo, cattivo zen e un'aggressione contro il sacro"[13]. Nonché, si può aggiungere, cattivo cristianesimo. Il sacro! Profeticamente avvertiva Teilhard de Chardin:
"In virtù della Creazione e ancor più dell'Incarnazione, niente è profano quaggiù per chi sa vedere. Invece tutto è sacro per chi sa distinguere, in ogni creatura, la particella di essere eletto sottoposta all'attrazione del Cristo in corso di compimento"[14].
Sacro è questo mondo, sacro è il pane e il vino che consente la vita, sia che lo si guardi dal punto di vista del silenzio su Dio del monaco zen, che da quello di Swami Abhishiktananda (padre Henri Le Saux) che celebra la sua messa cosmica alle sorgenti del Gange. Le diverse religioni mostrano il sacro unico, il divino del mondo. È il sacro, il divino qui e ora, non diverso, non separato dalla nostra vita di tutti i giorni, la misteriosa nota unificante le varie vie. "Il Regno di Dio è in mezzo a voi", ricorda Luca (Lc 17,20-21).
Il mistero di ciò che non sapendo dire in altro modo chiamiamo Dio, Dharma, Vuoto, Brahman, Dao o Silenzio induce a mitezza, tolleranza, apertura reciproca, e richiama l'inevitabile dialogo tra le religioni, per scoprire in qual modo Dio opera nella fede dell'altro, in modo da convogliare le molteplici salvezze nella direzione della trasformazione dell'unico mondo (Knitter) - tuttora sofferente per violenze e ingiustizie innumerevoli -, secondo l'indicazione di Gesù: "Questo io vi comando: amatevi gli uni gli altri" (Gv 15,17). L'incontro richiede umiltà: il Vaticano II ricorda che il mistero dell'uomo trova luce nel mistero di Dio. Potrebbe sembrare tenebra su tenebra, ma questo mistero non è limite, ma acquisizione, evento: chi non sa la non-conoscenza della conoscenza distrugge il mondo e il senso del mondo. È certo utile, per fare un esempio, discutere sulle differenze tra la liberazione buddhista e la salvezza cristiana: cioè, è importante riflettere sulle rispettive vie, accettando anche la possibilità di vistose differenze. Ma ancora più importante è richiamare nell'incontro il luogo della non-conoscenza, la dotta ignoranza del Cusano e dei mistici, là dove il non detto o l'indicibile manifesta sé nell'esperienziale sacralità dell'esistente. Il Dio nascosto, il Dio inconosciuto, è un Dio che non consente proiezioni, violenze. Si scopre allora un orizzonte vasto e senza fine, dove non c'è l'annuncio di una verità a dividere, ma la ricerca della verità a unire.
Nello Zohar (Il libro dello splendore, II-148b-149a), il testo classico della Cabbalà, troviamo scritto che quando Dio disse: "Sia la luce", e la luce fu, quella stessa luce della creazione fu poi nascosta per i giusti del mondo futuro. Ma non fu occultata del tutto, bensì seminata come il seme nella terra, e attraverso di essa il mondo si mantiene. Nel Daodejing di Laozi, è detto che "il Dao di cui si può parlare non è l'eterno Dao". La Kena Upanishad (1,1-8) richiama l'inconoscibilità del Brahman ai mezzi logici, e lo stesso Buddha mantenne un silenzio né agnostico né ateistico sul concetto di Dio quale via all'esperire il mistero di Dio. Ricorda l'apostolo Paolo (ICor,13,12), che in questa vita

noi "vediamo Dio in modo confuso, come in un antico specchio". Angela da Foligno sperimenta il "Dio tenebra"[15], e Teresa di Lisieux l'assenza di Dio, mentre Meister Eckhart parla di "Dio al di là di Dio", e prega paradossalmente Dio - che prima che le creature fossero non era Dio, ma "era quel che era" -, di farlo diventare libero da Dio, nella speranza di "concepire e godere eternamente la verità là dove l'angelo più alto e la mosca e l'anima sono uguali"[16]. Non è questa l'amorevole nostalgia del "cielo dei cieli" di Agostino e del salmista, rispetto al quale "anche il cielo della nostra terra è terra" (Le Confessioni,12,2; e Sal 115,16)?

Per quanto ognuno di noi percorra una via, per lui unica e sola, è consolante camminare illuminati anche dalla luce degli altri. Il pellegrinare verso l'eschaton, il Nirvana o la Gerusalemme Celeste - che non sono la stessa cosa ma indicano la stessa direzione -, l'andare dalle tenebre alla luce, è dall'inizio dei tempi il cammino degli esseri apparsi sulla terra. Per questo è necessario incontrarsi nel cammino, scambiarsi quelle parole di pace che rendono possibile, nella condivisione compassionevole, al cristiano di essere illuminato dalla grande luce spirituale dell'Asia, e al buddhista di pensare che il Cristo che misteriosamente viene offerto alla sua liberazione sia un ulteriore dono dell'Altro. Alla costruzione dell'ambiente divino, al reincanto del mondo, è essenziale sia il Discorso della Montagna di Gesù, sia il Discorso di Benares del Buddha. Recita il Corano (24,35):

"Dio è la luce dei cieli e della terra. La sua luce è come quella di una lampada, collocata in una nicchia entro un vaso di cristallo simile a una scintillante stella e accesa grazie a un albero benedetto, un ulivo che non sta né a oriente né a occidente, il cui olio quasi illuminerebbe anche se non lo toccasse fuoco. È luce su luce".

L'unica Luce, che è nel contempo tutte le luci ("luce su luce") è intimamente unita a un albero sacro - un ulivo dai molti rami -, che non sta né a oriente né a occidente, non in un luogo piuttosto che in un altro, ma dappertutto. "Il mondo è pieno", ha detto Teilhard de Chardin, "ed è pieno di Assoluto. Che liberazione!"[17].

[1] Xu-yun, *Nuvola Vuota*, Ubaldini, Roma 1990. Per la vita di Xuyun, con l'esposizione del suo particolare metodo di meditazione, vedi M. Fuss, J.Lopez-Gay, G. Sono Fazion, *Le grandi figure del buddhismo*, Cittadella Editrice, Assisi 1995.
[2] Xu-yun, op. cit., p. 20.
[3] P. Teilhard de Chardin, op. cit., p.34.
[4] Daigu Ryokan, *Poesie di Ryokan*, La Vita Felice, Milano 1995, p.127.
[5] Il movimento dei Boxers sorse intorno al 1898 nello Shandong. Organizzato come una società segreta, riteneva che la causa della grave crisi dell'agricoltura e dell'artigianato fosse dovuta alla concorrenza dei prodotti industriali occidentali: da qui le sollevazioni contro le imprese straniere e i missionari. Vedi M. Sabattini-P. Santangelo, *Storia della Cina*, Laterza, Bari 1986, pp. 611 ss.
[6] P. Teilhard de Chardin, op. cit., p.39.
[7] In Paul F. Knitter, *Una terra molte religioni*, Cittadella, Assisi 1998, pp. 197-199.
[8] Ibid., p.199.
[9] Gianni Colzani, *La teologia e le sue sfide*, Paoline, Milano 1998, p.158.
[10] Paul F. Knitter, op.cit., p.67.
[11] Dalai Lama, *Incontro con Gesù*, Mondadori, Milano 1997, pp.XXXIX-XL.
[12] Gianni Colzani, op. cit., pp.164-165. Di O. Culmann v., *Le vie dell'unità cristiana*, Queriniana, Brescia 1994.
[13] Gregory Bateson, *Una sacra unità*, Adelphi, Milano 1997, p.405.
[14] P. Teilhard de Chardin, op. cit., p.41.
[15] Angela da Foligno, *Il libro delle mirabili visioni*, LEF, Firenze 1991, p.72.
[16] "Beati pauperes spiritu", in Meister Eckhart, *Sermoni Tedeschi*, Adelphi, Milano 1988, pp.132-133.
[17] P. Teilhard de Chardin, *Inno dell'Universo*, Queriniana, Brescia 1992, p.70.

***Gianpietro Sono Fazion**, scrittore, artista e praticante zen, è impegnato particolarmente nel dialogo interreligioso e nelle attività della Fondazione Maitreya. Tra le sue opere* Il Buddha, *Assisi 1993,* Lo Zen e la luna, *Roma 1994.*

ATTUALITÀ

U.B.I.
Unione Buddhista
Italiana

E poi è arrivata la firma

Il 21 ottobre 1999 è stata una data storica non solo per i buddhisti italiani ma anche per tutti coloro che credono nei diritti fondamentali della libertà. La Presidente dell'UBI Elsa Bianco e il ministro Franco Bassanini, sottosegretario alla Presidenza del Consiglio, hanno siglato a Palazzo Chigi la bozza d'Intesa tra lo Stato italiano e l'UBI, che verrà sottoposta al Consiglio dei Ministri e sarà formalmente sottoscritta dal Presidente del Consiglio e dall'UBI per poi diventare legge dello stato italiano.
Dopo anni di lavoro, di promesse e silenzi, di rimandi e speranze il governo italiano, con un grande atto di civiltà, ha riconosciuto, secondo quanto stabilito dall'art. 8 della Costituzione, il buddhismo come religione dello stato. È il primo riconoscimento di una religione nata non in ambito giudaico-cristiano.
Per lunghi mesi, l'ultimo incontro infatti si era tenuto nel marzo scorso, si era temuto che il governo non avesse una vera intenzione di procedere sulla via intrapresa, nonostante le affermazioni di principio favorevoli come per esempio quelle contenute nella lettera del presidente del consiglio Massimo D'Alema, fatta pervenire tramite il sen. Cesare Salvi all'Assemblea Nazionale UBI del dicembre 1998 a Milano, in cui si ribadiva che, tra le priorità del governo, vi era anche quella di attuare il dettato costituzionale previsto dall'art. 8 per le confessioni religiose presenti in Italia e ancora disatteso per molte di esse, tra cui i buddhisti.

L'attesa dovuta all'inizio al protrarsi dell'approvazione del regolamento di applicazione della Legge Bassanini, creata per snellire alcune pratiche burocratiche e nel nostro caso il riconoscimento degli enti giuridici, sembrava non dovesse finire mai con continui rimandi e precisazioni fatti dal competente Consiglio di Stato e dall'Assemblea Stato-Regioni. Poi nel marzo scorso l'incontro chiarificatore, che ha portato alla svolta di questi ultimi giorni.
Dopo quell'incontro in cui si era stabilito di non attendere oltre il regolamento ma di impegnarsi, come dovuto, a seguire le normative di legge, l'UBI si è fatta carico di apportare le ultime modifiche e chiarimenti richiesti dai competenti ministeri. Punti salienti degli ultimi cambiamenti sono stati: la decisione presa dai maestri di Dharma, insegnanti monaci e monache riuniti in Assemblea a Merigar durante il Vesak di utilizzare al posto del termine "Maestro di Dharma", che suscitava qualche perplessità anche all'interno dell'UBI per il valore che le varie tradizioni conferiscono al termine maestro, il più classico termine "ministro di culto", che riconosce una gamma più vasta di figure all'interno delle tradizioni; l'istituzione di una festa nazionale buddhista, il Vesak, da celebrare convenzionalmente alla fine del mese di maggio. Si è giunti così al testo definitivo che, dopo essere stato sottoposto al vaglio degli uffici legali dei ministeri interessati, ha concluso il suo iter nella Commissione per le intese.
È stato un momento molto emozionante quando i rappresentanti dello stato e dell'UBI hanno siglato una ad una le pagine del testo alla presenza del prof. Francesco Pizzetti, Presidente della Commissione, del prefetto Giovanni Troiani e da parte UBI del vicepresidente Leopoldo Sentinelli e della segretaria Maria Angela Falà. Elsa Bianco ha ringraziato il governo a nome di tutti i centri buddhisti da lei rappresentati augurando che l'apporto del buddhismo alla società italiana possa essere ricco e proficuo per tutti i nostri concittadini in una visione di rispetto, amore e giustizia sociale.
Il viaggio non è certo concluso o forse, potremo meglio dire, è appena iniziato. Il primo cancello è stato superato ma il cammino è ancora lungo e necessita anche della crescita e della maturazione dei praticanti.
DHARMA e la Fondazione Maitreya ringraziano dal profondo del cuore tutti coloro, presenti o non più con noi, che in questi lunghi anni si sono adoperati per permettere al BuddhaDharma di avere un "posto al sole" nel nostro paese e si augurano che questo sia un momento di crescita nell'amicizia e nella cooperazione per il movimento buddhista italiano.

CHE COS'È L'INTESA?

L'Intesa è un trattato stipulato tra lo stato italiano e una religione presente nel paese ed è prevista dall'art. 8 della Costituzione. Essa serve a regolamentare i rapporti tra stato e confessione religiosa e a fornire il riconoscimento e le garanzie non previste dalla normativa vigente, che si rifà alla legge del 1929 sui cosiddetti "culti ammessi", nata in ben altra situazione storica e politica.
Con l'Intesa sono garantiti ai buddhisti alcuni diritti fra i quali: la possibilità di assistenza spirituale da parte di ministri di culto della propria tradizione anche quando si è in ospedale, in carcere o in case di cura e ricovero; la possibilità di fare il servizio civile al posto del servizio militare o, durante il servizio militare, di poter seguire il culto nel centro buddhista più vicino alla propria sede; il riconoscimento della qualifica di ministro di culto ai maestri di Dharma, la possibilità di poter avere un adeguato trattamento delle salme, l'istituzione di una festa nazionale buddhista (Vesak) celebrata convenzionalmente alla fine di maggio e, ultimo, ma non meno importante, la possibilità di detrarre dalle imposte le donazioni all'UBI e agli enti religiosi civilmente riconosciuti che ne fanno parte per un ammontare fino a due milioni di lire e di partecipare alla ripartizione dell'8 per mille del gettito IRPEF, che verrà utilizzato sia per opere sociali in Italia e all'estero che per il sostegno al culto.

Un altro Vesak insieme

Anche quest'anno alla fine di maggio si è celebrata la grande festa buddhista del Vesak: buddhisti, simpatizzanti e curiosi si sono ritrovati a Merigar, sulle pendici del Monte Amiata vicino ad Arcidosso, raccolti nel grande tempio della Comunità Dzog Chen italiana che, su incarico dell'UBI, ha organizzato l'evento.

La festa del Vesak è, si può ben dire, l'unico momento ufficiale dell'anno in cui tutte le scuole e tradizioni buddhiste presenti nell'UBI e non, praticanti e simpatizzanti si ritrovano insieme per commemorare la nascita, l'Illuminazione e il parinirvana del Buddha, che secondo molte tradizioni sono avvenute tutte durante la luna piena del mese di maggio.

È un'occasione assai importante e forse unica nel suo genere di dialogo tra buddhisti di diversa tradizione, un dialogo interbuddhista, che è assai raro in oriente ma dobbiamo dire anche in occidente.

La festa è quindi un momento privilegiato in seno al buddhismo italiano per incontrarsi, scambiare le proprie esperienze, ridurre le distanze tra le tradizioni, conoscersi e, come sottolineava anche il titolo di quest'anno, "Praticare insieme".

Nella suggestiva cornice del tempio ottagonale della Grande Liberazione di Merigar infatti insegnanti e maestri delle diverse tradizioni alla presenza del Maestro Chogyal Namkhai Norbu, fondatore e ispiratore della comunità, hanno parlato della propria esperienza nella tavola rotonda su "Monaci e laici sulla via del buddhismo". Si sono avvicendati a parlare monaci e laici che in modo molto concreto hanno cercato di rendere partecipe l'auditorio della loro esperienza personale che li ha visti in alcuni casi monaci per diversi anni per poi ritornare allo stato di praticanti laici, oppure con una scelta monastica ancora in atto. Tutti hanno sottolineato che il Buddha non ha mai fatto distinzione nella possibilità di liberazione tra laici e monaci e che tutti gli esseri sono in cammino. C'è chi consacra tutto il suo tempo in modo completo alla pratica e chi la inserisce nella vita quotidiana laica con impegni di famiglia, lavoro, studio, insegnamento e quanto altro.

Non è certo facile la scelta monastica nella società italiana che, al contrario dell'orientale, non ha ancora sviluppato una struttura per sostenere colo-

ro che scelgono la via della povertà e dell'ascesi e che stimola piuttosto scelte edonistiche e facili. Un nucleo di "professionisti" del Dharma è a detta dei presenti necessario e fortificante ma non bisogna dimenticare la grande presenza e importanza che in occidente hanno i praticanti laici, che seriamente sono impegnati nel cammino buddhista e lo arricchiscono di sfaccettature nuove con la loro sensibilità ed esperienza diversa e complessa.
Nel pomeriggio di sabato c'è stato un momento pubblico ad Arcidosso, che ha permesso anche alla popolazione locale di venire in contatto con alcuni aspetti più "ufficiali" del buddhismo e i suoi rapporti con lo stato rappresentato dal Prefetto di Grosseto e dalla municipalità del paese.
La festa è continuata la sera nel tendone del campo sportivo con uno spettacolo musicale aperto a tutti.
La domenica mattina a conclusione del Vesak è stato consegnato alla giovane dottoressa Ester Bianchi il premio di laurea Maitreya intitolato da quest'anno agli scomparsi benefattori Giuseppina Petti e Vincenzo Piga e subito dopo è stata presentata in anteprima la nostra rivista, che ha avuto una calda accoglienza da parte di tutti i presenti, che avevano a cuore la continuazione dell'esperienza editoriale della Fondazione Maitreya, dopo la sospensione della pubblicazione di PARAMITA.
Per finire la parola alla Presidente Elsa Bianco, che ha scaldato gli animi in quanto ha posto l'accento su uno dei nodi del movimento buddhista italiano: la presenza scarsa e comunque ai margini della componente femminile. Molte sono le donne che praticano, che lavorano nei centri ma molto poche sono quelle che si espongono all'esterno, parlano in pubblico e hanno un ruolo rappresentativo. Si tratta quasi di una sindrome da "pia donna buddhista" che lascia all'altro, all'uomo, l'interfaccia con l'esterno, la rappresentatività e il controllo del gruppo. La presidente ha sottolineato che non parlava di rivendicazione tipo "vetero femminismo", ma al contrario di dialogo, di apertura, di attenzione per far nascere nelle praticanti una consapevolezza precisa delle proprie possibilità in modo che tutte e tutti nei centri operino insieme con coraggio e impegno per sviluppare la comunità in modo armonico, senza perdere la ricchezza originale di una delle sue componenti.
A conclusione del Vesak come al solito i monaci e i maestri theravada, zen e vajrayana hanno officiato, uno di seguito all'altro, un rito secondo la propria tradizione.
Ma in questo Vesak Italiano di fine millennio cristiano c'è stata un'importante novità: senza distinzione di lingua e di tradizione alla fine dei rituali si è elevata da tutti i presenti in italiano una preghiera comune, che ha concluso con gioia l'incontro:

"Con una limpida fede prendo rifugio nel Buddha, nel Dharma e nel Sangha.

Finchè non raggiungerò l'illuminazione
Mi impegno a sviluppare le preziose perfezioni

Operando per il bene di tutti gli esseri
Con altruismo e compassione

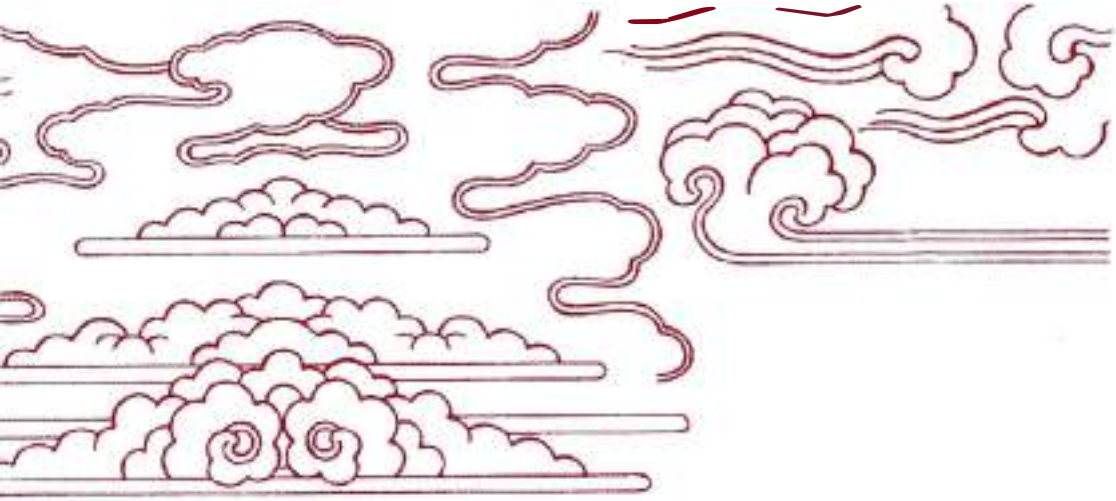
Per i meriti di questa pratica
Possa la ruota del Dharma girare
Fino alla totale estinzione del samsara
Possa ogni uomo vivere libero e felice
Possa regnare l'armonia nelle famiglie
Possano i popoli progredire nell'indipendenza
Possano i potenti governare con saggezza

Pace
Pace
Pace
Nel mondo e nell'universo.

E.B.U.
Unione Buddhista
Europea

Etica globale e spiritualità

Nel duemila si celebreranno i venticinque anni dell'Unione Buddhista Europea che, nella forma attuale, è nata nel 1975 a Londra. Per tale occasione l'UBE sta organizzando un congresso internazionale di ampia portata, che si terrà a Parigi nel novembre del 2000 ospitato dall'UNESCO.
Il tema prescelto è: "Unità nella diversità. Per un'etica e una responsabilità globale. La visione del Buddha: nuovi paradigmi per il terzo millennio" e servirà da filo conduttore sia per il congresso vero e proprio, che durerà tre giorni dal 17 al 19 novembre, che per i quattro giorni seguenti dedicati a gruppi di lavoro e di approfondimento, ad incontri di meditazione con maestri qualificati delle diverse tradizioni presenti in Europa.
La scelta dei temi da trattare è avvenuta durante l'incontro, tenutosi nel settembre 1998 presso il centro zen La Gendronniére in Francia, dagli insegnanti di Dharma europei. Durante i giorni di lavoro comune sono stati presi in visione vari settori di intervento e si è sottolineata la necessità di dare delle risposte adeguate ai vari problemi e questioni che sorgono oggi nel campo dell'etica, della spiritualità, dell'educazione, delle scienze, dell'ambiente e della società sulla base degli insegnamenti di non violenza e interdipendenza propri del Dharma buddhista. Si è espresso quindi l'auspicio che il prossimo congresso di Parigi potesse incentrarsi sull'etica e la spiritualità viste nella loro globalità e interdipendenza. In tal senso sono state approntate delle commissioni di lavoro che porteranno ad elaborare la posizione buddhista su tali temi fondamentali.
L'idea di un'etica e di una spiritualità globali è basata sulla nostra vera ed essenziale natura umana, illuminata e universale, in un prospettiva agnostica ovvero libera da preconcetti. Questo terreno senza tempo trascende le differenze culturali e costruisce dei ponti tra le loro espressioni: tradizione e scienza, oriente e occidente.
La prospettiva pluralistica della tradizione del Buddha ispira naturalmente una visione di "unità nella diversità" delle tradizioni, religioni e culture. I suoi fondamenti: interdipendenza e compassione propongono da sempre una prospettiva di etica globale, responsabilità universale e spiritualità agnostica e possono offrire un contributo fondamentale alle nostre esigenze.
Il convegno presenterà diversi contributi del Dharma nel XXI secolo e in particolare il suo possibile apporto per costruire l'Europa in una prospettiva di etica



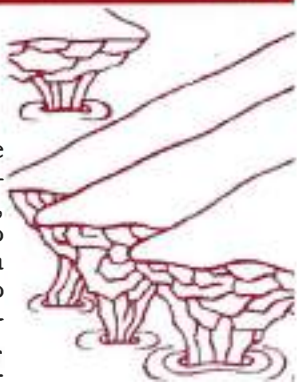
globale, responsabilità universale e spiritualità agnostica. E si concluderà con "un appello per il terzo millennio" legato al progetto dell'UNESCO "Manifesto 2000".
Il congresso vero e proprio sarà suddiviso in sei sessioni principali animate da un esponente della cultura interessato alle problematiche trattate e un esponente buddhista relatore del lavoro delle commissioni preparatorie a cui si affiancherà un animatore della discussione. Il programma prevede inoltre delle mostre di arte buddhista e un festival del film sul Dharma. Sarà anche lasciato uno spazio espositivo con stand delle principali organizzazioni di Dharma operanti in Europa per presentare i propri progetti e attività.
La presentazione ufficiale del congresso è avvenuta il 27 maggio scorso a Parigi presso la sede dell'UNESCO alla presenza della Presidenza dell'Unione Buddhista Europea, degli ambasciatori, della stampa e dei rappresentanti dei centri buddhisti e ha raccolto un ampio consenso e offerte di collaborazione.
Nel corso dell'incontro annuale 1999, che si è tenuto in Germania ad Hannover, ospiti della Pagoda Vien Giac, i delegati dell'Unione hanno incaricato un comitato di seguire direttamente l'organizzazione del Congresso.
Chi è interessato a fornire aiuto o suggerimenti può contattare le Unioni Nazionali di Italia e di Germania. Email: ubi.italia@flashnet.it oppure hr.pr@compuserve.com.
UBI - via Euripide 137 - 00125 Roma.

UNIONE BUDDHISTA EUROPEA

L'Unione Buddista Europea (EBU) è un'organizzazione che raccoglie centri, gruppi e federazioni buddhiste che operano in Europa ed è aperta a tutte le scuole o tradizioni. I suoi scopi principali sono di "promuovere l'amicizia e incoraggiare la cooperazione tra i buddhisti in Europa", di rendere possibile ai buddhisti in Europa di lavorare in armonia e sinergia, di incontrarsi e cooperare, di promuovere lo sviluppo di relazioni amichevoli tra le organizzazioni e di conseguenza di cooperare su temi di interesse comune per sostenere la naturale crescita e sviluppo del buddhismo in Europa.
La EBU (European Buddhist Union) è stata rifondata nella sua forma odierna nel 1975 ma operava sin dagli anni trenta. Nel 1990 la sua costituzione è stata rivista anche nello spirito dell'Unione Europea. Al suo interno sono presenti sia unioni nazionali (Austria, Belgio, Danimarca, Francia, Germania, Italia, Olanda, Portogallo, Spagna e Svizzera) che i maggiori network e organizzazioni internazionali e nazionali.
Tra buddhisti "etnici" e "indigeni" nell'Unione Europea sono presenti circa tre milioni di praticanti principalmente in Gran Bretagna, Germania e Francia.
Il lavoro dell'EBU si svolge attraverso incontri, reti e commissioni di lavoro su temi di interesse generale e annualmente si tiene un incontro generale alla fine di settembre. Le attività maggiori negli ultimi anni sono state : gli incontri degli insegnanti buddhisti in Europa (1994 Francia, 1996 Germani, 1998 Francia), i Congressi Internazionali (Parigi 1979, Torino 1984, Unesco Parigi 1988, Berlino 1992), la European Buddhist Directory, il sito internet, l'Università Buddhista Europea a Parigi, la Commissione per l'educazione.

Ad ognuno la propria via

Un nuovo passo è stato ufficialmente compiuto dalla Chiesa Cattolica alla fine dello scorso maggio con il documento della Domus Aurea redatto dal Consiglio Pontificio per il Dialogo interreligioso e il Consiglio delle conferenze episcopali europee su "La presenza del buddhismo in Europa" : il riconoscimento dell'esistenza in Europa di un realtà buddhista formata non solo da emigrati da paesi asiatici di tradizione buddhista, ma di buddhisti autoctoni, di buddhisti europei.
Non è fatto da poco.
Finora le gerarchie ecclesiastiche quando parlavano di buddhismo in Europa si riferivano sempre alla presenza di buddhisti asiatici emigrati nel nostro continente. Riconoscere l'esistenza di buddhisti occidentali, quindi di buddhisti nati in un contesto giudaico cristiano, che si sono successivamente rivolti a questa diversa tradizione religiosa, è la presa d'atto di una realtà non più ignorabile o emarginabile come fatto "limitato" e "fokloristico".
Il fatto che numerosi occidentali abbiano "deviato" dalla loro fede tradizionale pone alle gerarchie ecclesiastiche una serie di sani interrogativi, sani nel senso che si comincia a prendere ufficialmente coscienza delle difficoltà che molti occidentali, seriamente impegnati nel cammino di ricerca e non solo abbagliati da facili vie o da esotismi di maniera, hanno di fronte a una Chiesa troppo istituzionalizzata, che impiega un linguaggio fuori moda e incomprensibile e che si mostra spesso disinteressata a fornire un'adeguata iniziazione alla preghiera personale e alla meditazione.
La credenza religiosa e la pratica spirituale infatti non sono più considerate nella nostra società come elementi di una fede trasmessa da generazioni e da accettare in modo acritico e passivo, ma piuttosto come scelte da fare con senso di responsabilità e impegno.



È un coinvolgimento in prima persona nella pratica religiosa per rispondere alle domande specifiche nate dalle proprie esperienze personali, sociali e culturali.
Molti occidentali certamente si sono avvicinati ad altre esperienze spirituali come la buddhista con un senso di rifiuto o rigetto delle precedenti esperienze religiose, per la più parte vissute in ambito cristiano. Il lavoro spirituale è un travaglio e una successiva nascita/rinascita a una nuova esistenza interiore che per essere vera deve essere attiva e non re-attiva! Da qui l'esigenza di chiarezza che ognuno deve fare in se stesso, come anche il documento dei vescovi sottolinea, evitando per quanto possibile forme di commistione che possono originare facili e seducenti sincretismi, che fanno perdere la ricchezza specifica della diversità dei vari cammini religiosi.
Il passaggio, il poter conoscere altre forme di spiritualità, il praticarle e il ritrovare alcune volte la ricchezza della propria tradizione di origine, forse malcompresa agli inizi, è uno dei cammini possibili per gli occidentali. Lo stesso Dalai Lama, una delle figure di Maestro buddhista più conosciute e d ammirate, ha spesso sottolineato l'importanza per gli occidentali di rimanere nella religione in cui sono cresciuti piuttosto che aderire passivamente e superficialmente ad altre religioni solo perché "diverse".
La via del Buddha, il Dharma, è una via da scoprire in prima persona, come il Buddha ha sottolineato nel suo discorso ai Kalama che si erano rivolti a lui in preda alla confusione circa il sentiero da seguire nella vita. Il Buddha disse loro di non lasciarsi

guidare né dalla tradizione, né dalle storie, dal sentito dire, dalla logica e così via ma: "Quando capite dentro di voi che certe cose sono sane, degne, approvate dai saggi e dopo averle messe in pratica e realizzate capite che portano al benessere e alla felicità, solo allora dovrete praticarle e dimorare in esse". Non dice il Buddha né di rimanere nella propria tradizione né di convertirsi a una nuova ma consiglia di scoprire personalmente quali siano i benefici che la pratica di un insegnamento può portare e poi seguirlo. Anche il Dharma buddhista è qualcosa da andare a sperimentare e non da prendere a scatola chiusa.
E allora quanti sono gli occidentali che sono andati a sperimentralo?
La quantificazione della presenza di praticanti buddhisti occidentali in Europa è assai difficile da realizzare non essendoci un atto ufficiale, come il battesimo per esempio che in un qualche modo dia un'anagrafe buddhista. Dai dati in possesso dalle varie realtà nazionali il numero è compreso tra i due e i tre milioni di praticanti localizzati soprattutto in Inghilterra, Francia e Germania e in Russia, in cui è presente la repubblica buddhista della Kalmukia. Queste stime però non riflettono a pieno l'importanza dell'influenza contemporanea del Dharma in Europa, se si considera il fatto che spesso sono le elite intellettuali ad avvicinarsi ad esso. Da tale incontro nascono suggerimenti, spunti di riflessione e anche di immagine, che vanno al di là del mero aspetto religioso, ma che diventano un modo diverso di esperienza a tutti i livelli fino a creare nuovi approcci e modi di pensare nel contesto scientifico, sociale, di ricerca in una visione basata sull'interdipendenza e la non violenza. Un pensiero "ecologico" in cui la centralità è nella casa comune (oikos) e nelle relazioni che legano tutto e tutti piuttosto che nel singolo ego separato. Visione ecologica che, come si afferma anche nel documento dei vescovi, ha una portata di interesse enorme e che in campo cristiano pone problemi teologici in merito alla valore del Creatore e della creazione.
In occidente necessariamente il Dharma dovrà confrontarsi con la tradizione cristiana nel rispetto delle reciproche diversità soprattutto nella fase che stiamo vivendo in cui , dopo l'arrivo di maestri di provenienza asiatica negli anni settanta e ottanta, assistiamo al presentarsi di maestri occidentali con la conseguente incul-

BHUTAN: PER LA PRIMA VOLTA ARRIVA LA TELEVISIONE

I tempi cambiano persino ai più remoti angoli della Terra: e così dal 2 giugno anche in Bhutan, piccolo regno himalayano, arriverà la televisione.
Finora non solo non esisteva ma era addirittura messa al bando per preservare al massimo la cultura locale. Invece, in coincidenza con il 25mo anniversario dell'incoronazione di re Jigme Singye Wangchuk, inizieranno le trasmissioni: dapprima limitate alla sola capitale Thimphu, una cittadina di 40 mila abitanti tra le montagne, ma comunque prodotte interamente in loco.
Il Parlamento bhutanese ha autorizzato l'emittente di Stato BBS, finora dedita solo alla radiofonia, a passare anche al video e il quotidiano Kuensel, l'unico esistente nel Paese, precisa che andranno in onda notiziari, servizi 'educativi' e programmi su cultura e arti tipiche. Niente da fare, invece, per le antenne paraboliche: almeno per ora captare i programmi stranieri resterà proibito, anche se di fatto chi lo fa non manca ed è comunque tollerato; da tempo, invece, è libero (e assai diffuso) il noleggio di videocassette.

turazione del buddhismo nel contesto europeo con proprie forme pur nel rispetto delle tradizioni di origine.
Il fatto che la Conferenza delle Comunità Episcopali Europee abbia posto la necessità di avere un rappresentante all'interno delle singole Conferenze episcopali dei vari paesi, che si occupi specificamente dei rapporti con il buddhismo, testimonia l'attenzione particolare che questo ha ai loro occhi proprio perché si diffonde non per conversione e quindi per atti precisi e di chiara visibilità ma per osmosi in modo lento e costante nel tessuto culturale e sociale occidentale così come nei scoli scorsi ha fatto nei diversi paesi asiatici in cui si è diffuso e ha messo radici.
Come Unione Buddhista Europea certamente ci auguriamo che questa giovane realtà del buddhismo europeo possa radicarsi nella nostra società offrendo il proprio contributo alla nascita di una cultura della pace e della non-violenza in cui il rispetto della vita e della dignità di ogni essere umano, la difesa della libertà di espressione e della diversità culturale, lo sviluppo di un consumo responsabile ed equo che preservi l'equilibrio delle risorse naturali del nostro pianeta, il rispetto dei principi democratici siano le basi per costruire la storia comune del prossimo XXI secolo.

Maria Angela Falà
Presidente Unione Buddista Europea

Fondazione Maitreya

Istituto di cultura buddhista

XIV concorso per tesi di laurea sul buddhismo

"Premio Giuseppina Petti e Vincenzo Piga"

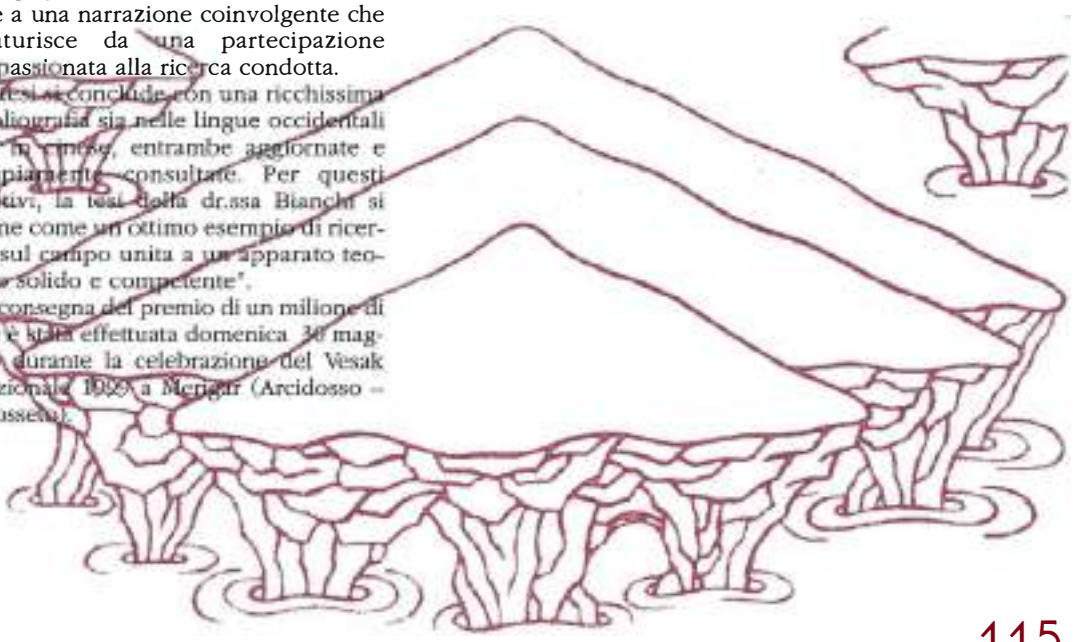
Il concorso per tesi di laurea sul buddhismo è stato bandito per il quattordicesimo anno dalla Fondazione Maitreya con le seguenti modalità:

1. Il premio è di due milioni di lire;
2. possono partecipare al concorso tutti i laureati in Università italiane (statali, pontificie e private) nell'anno accademico 1998-99 o nei due anni precedenti (che non abbiano già partecipato a concorsi della Fondazione Maitreya);
3. i concorrenti dovranno inviare alla Fondazione Maitreya (via Euripide 137 - 00125 Roma) una domanda di partecipazione corredata dal certificato di laurea con voto e da tre copie della tesi entro il 30 aprile 2000;
4. il Premio sarà assegnato nel mese di ottobre 2000 da una commissione di tre docenti universitari scelti dalla Fondazione Maitreya;
5. le notizie sul concorso saranno comunicate tramite la rivista Dharma;
6. il Premio verrà consegnato durante la celebrazione nazionale del Vesak 2001 organizzata dall'UBI.

È stato assegnato come ogni anno il premio di laurea che la Fondazione Maitreya ha intitolato ai suoi fondatori "Giuseppina Petti e Vincenzo Piga".
La commissione esaminatrice, composta dai professori: Giorgio Milanetti (Roma), Antonio Rigopoulous (Venezia) e Aldo Tollini (Venezia), ha proceduto alla nomina del vincitore del premio per l'anno accademico 1996-97.
La migliore tesi di laurea è risultata quella della dr.ssa Ester Bianchi dal titolo "Il Tiexiangsi. Un monastero buddhista femminile nella Cina contemporanea", relatore il prof. Alfredo Cadonna e correlatore il prof. Gian Giuseppe Filippi, dell'Università Ca' Foscari di Venezia:
"Si tratta di un lavoro molto articolato e accurato che descrive dettagliatamente la storia e l'attività quotidiana, l'organizzazione e l'ambientazione di un monastero femminile buddhista cinese. In particolare, l'elaborato è frutto di un lungo soggiorno sul posto e quindi descrive il monastero in modo concreto, puntuale e aggiornato fornendo un esempio dell'attività di una comunità buddhista nella Cina contemporanea e delineando anche taluni problemi di ordine politico. L'accuratezza della descrizione si accompagna alla ricchezza dei dati forniti e a una narrazione coinvolgente che scaturisce da una partecipazione appassionata alla ricerca condotta.
La tesi si conclude con una ricchissima bibliografia sia nelle lingue occidentali sia in cinese, entrambe aggiornate e ampiamente consultate. Per questi motivi, la tesi della dr.ssa Bianchi si pone come un ottimo esempio di ricerca sul campo unita a un apparato teorico solido e competente".
La consegna del premio di un milione di lire è stata effettuata domenica 30 maggio durante la celebrazione del Vesak Nazionale 1999 a Menigir (Arcidosso – Grosseto).

Expo Hannover 2000

All'interno dell"Esposizione Universale Hannover 2000, che si terrà da maggio a ottobre del prossimo anno, sono previsti degli spazi dedicati a tutte le religioni del mondo. Vi sarà pertanto anche uno spazio buddhista che permetterà a tutti i centri e le associazioni che lo vorranno di farsi conoscere a livello internazionale e di collaborare all'organizzazione di eventi e di incontri.
All'interno dello spazio Fiera si sta costruendo un tempio in stile bhutanese che ospiterà incontri e materiale espositivo. Poco lontano, nella Pagoda Vien Giac, insegnanti e monaci provenienti da tutto il mondo e da tutte le tradizioni, secondo un calendario in via di allestimento, sono invitati a offrire insegnamenti, guidare sessioni di meditazione ecc. Nella cittadina di Steyebe g, a circa 80 Km da Hannover, un villaggio ecologico multietnico e multireligioso, saranno organizzati seminari residenziali di pratica ed incontri tra oriente e occidente (psicologia, università, scienza ecc.)
I centri interessati a partecipare a qualsiasi titolo all'evento possono contattare direttamente il ven. Thich Hanh Hao (inglese o tedesco) tel. 0049.511.879630 fax 0049.511.87790963 o per e-mail : project@sangha2000.de



Il Buddha a scuola

L'assessorato alle politiche educative, formative e giovanili del comune di Roma, sulla spinta dell'assessore Fiorella Farinelli, dopo un lungo lavoro preparatorio, ha avviato con i rappresentanti delle grandi religioni riunite in un "Tavolo interreligioso" un progetto educativo all'avanguardia per le scuole romane per favorire l'integrazione di tutti i cittadini appartenenti a diverse etnie, culture, lingue, religioni e tradizioni in un clima di relazioni positive tra "uguali appartenenti a gruppi diversi". Questo progetto è nato all'interno di una dimensione interculturale e interreligiosa in cui la conoscenza dell'altro e di se stesso e l'abitudine al confronto con le diverse culture siano la base stabile per la convivenza pacifica nel rispetto delle diversità.

Il Tavolo Interreligioso, di cui fanno parte, oltre al Comune di Roma, i rappresentanti delle cinque grandi religioni (la Comunità Ebraica di Roma, il Coordinamento delle Chiese Valdesi, Metodiste, Battiste, Luterana e Salutista di Roma, il Centro Islamico Culturale d'Italia, la Fondazione Maitreya, Istituto di cultura buddhista e il Centro Studi Indiani e Interreligiosi), ha siglato un protocollo di intenti il 3 dicembre 1998 al Campidoglio e ha proposto alle scuole romane un primo programma di incontri con gli allievi e i docenti nei quali verranno presentati gli elementi fondamentali delle diverse religioni esposti dai propri rappresentanti e secondo una metodologia concordata.

Al momento hanno risposto oltre 120 scuole di Roma, di ogni ordine e grado, dato che mostra il grande interesse suscitato dall'iniziativa e i corrispondenti bisogni degli utenti.

Il progetto entrerà a regime nel prossimo anno scolastico 1999-2000 con una serie di iniziative articolate secondo l'età degli studenti e a cura del Comune verrà offerta una pubblicazione composta da schede di carattere storico-geografico sulle religioni.

Nel corso dei lavori preparatori, gli esponenti delle varie confessioni hanno elaborato temi comuni da svolgere e le relative metodologie in modo da rendere il più possibile omogeneo e quindi armonico il lavoro, che comunque ognuno svolgerà in modo autonomo e specifico.

Per le scuole medie inferiori si lavorerà sul significato e sui simboli delle diverse festività religiose, per il biennio delle superiori verranno presentati i fondamenti delle singole religioni attraverso dei personaggi chiave mentre per il triennio verranno esposti i punti filosofici-teologici fondamentali. Successivamente verranno fatti visitare agli studenti i luoghi di culto mentre per le superiori sono in programma anche tavole rotonde su temi quali: natura, ambiente e cultura religiosa, visione della donna, religioni e concetto del lavoro, valori comuni alle diverse religioni ecc.

Già da tempo molte scuole avevano singolarmente richiesto l'intervento delle varie religioni con conferenze, incontri e dibattiti a cui le realtà religiose avevano risposto. Ma questo progetto è un ulteriore passo avanti in quanto nasce da un momento di incontro operativo e di lavoro interreligioso *in primis* proprio tra i rappresentanti delle varie religioni, che hanno fatto sul campo una reale esperienza di dialogo lavorando insieme per stabilire dei punti di incontro su un'attività quanto mai importante: quella dell'educazione delle giovani generazioni, che si spera troveranno da questa

Obiettivi del Tavolo Interreligioso

– cercare e proporre strumenti e metodi efficaci per una formazione di dimensioni multi e interculturali, contribuendo così alla crescita e al radicamento del confronto e delle relazioni costruttive tra tutti i soggetti presenti nella scuola appartenenti a culture, fedi e religioni differenti;
– offrire alle scuole romane seminari, lezioni, tavole rotonde, unità didattiche, materiali multimediali, supporto ai docenti, esperti per gruppi di lavoro, ecc.- che siano utili ad ampliare la conoscenza degli elementi fondanti delle diverse fedi e religioni e che potranno essere valorizzati anche all'interno dei Piani educativi di istituto, laddove le componenti delle scuole lo ritengano opportuno;
– favorire o creare occasioni che tendano alla maggiore presenza delle famiglie e delle diverse comunità nella vita quotidiana delle scuole e che concorrano all'ampliamento e all'arricchimento dei rapporti tra scuola e società nella dimensione interculturale.

esperienza didattica stimoli nuovi per superare le barriere della monocultura, che fino a poco tempo fa caratterizzava il nostro paese, il quale, gioco forza, ha dovuto aprirsi a quegli 'altri', che già da tempo gli abitavano in casa, ma che aveva cercato di non vedere o di isolare.
Auguriamo che questo esperimento non sia attivato solo a Roma, ma che possa essere di stimolo ad altre amministrazioni comunali, che devono confrontarsi con cittadini appartenenti a diverse etnie, a diverse culture, a diverse lingue e religioni per promuovere la pacifica convivenza e la collaborazione sulla base della conoscenza e del rispetto della diversità.

Per informazioni potete contattare la Fondazione Maitreya , via della Balduina 73 00136 Roma,
tel. 0339.3381874 o scrivere a: fond.maitreya@flashnet.it

Recensioni

RELIGIONI A CONFRONTO - induismo, buddhismo, confucianesimo, taoismo, ebraismo, cristianesimo, islam presentati da eminenti studiosi di ciascuna Tradizione.
A cura di Arvind Sharma, Edizioni Neri Pozza, Vicenza 1996, pp. 721 L. 55.000.

Un volume ponderoso (721 pagine) per un obiettivo ambizioso: presentare sette grandi religioni mondiali da un punto di vista particolare ovvero dal "di dentro" di ogni religione. Questo è *Religioni a confronto*, un testo scritto da persone che, oltre ad essere praticanti, sono anche eminenti studiosi di ciascuna di queste religioni; fatto questo che permette il superamento delle barriere storiche, culturali, linguistiche che ogni ricercatore si trova davanti nell'affrontare la conoscenza e l'approfondimento di una religione diversa dalla sua.
Accostarsi alla religione da dentro significa anche arrivare a sentire la forza, la vivacità, la dinamicità di ogni tradizione, mentre siamo abituati, ahimè, a studi compiuti 'attraverso un vetro' e quindi senza possibilità di arrivare a 'sentire' tutti gli aspetti della vita quotidiana di ogni praticante, aspetti influenzati dalla pratica di ciascuna religione.
È uno studio corposo, ogni trattazione varia tra le 90 e le 120 pagine, ma la visione che se ne ottiene è completa e spazia dalla storia alla struttura, dai concetti base ai testi canonici, dalla situazione contemporanea alla sua influenza nella vita sociale, politica ed economica dei paesi d'origine.
Un'interessante particolarità è la presenza, in coda a ogni trattazione, di un elenco di letture consigliate per ampliare la conoscenza specifica; ovviamente tale elenco non può essere rispondente a tutte le domande che ogni lettore si potrà porre, ma permette in ogni caso di varcare la soglia d'ingresso per entrare nella stanza di ciascuna religione e guardarsi meglio intorno. In questa odierna società, multietnica, multirazziale e quindi multireligiosa, è importante comprendere atteggiamenti e azioni di chi è diverso da noi e capirne la religione aiuta profondamente nell'opera di avvicinamento, conoscenza e quindi rispetto.
Avremmo comunque gradito che il titolo italiano non introducesse nel lettore aspettative di "confronto" o di competizione, non presenti nel testo; il titolo originale *Our religions* è certamente più vicino alla sua finalità, che è ben più profonda e meritevole, come lo stesso curatore solo alla fine sottolinea: "...il libro avrà raggiunto il proprio obiettivo se il lettore lo riporrà con la convinzione che nella pluralità delle religioni c'è qualcosa di fascinoso anziché di allarmante". (Leopoldo Sentinelli)

MAHAMUDRA, *La grande Via dell'Illuminazione*
Di Lama Sherab Gyaltsen Rimpoce Amipa
Edizioni Arca, Claro, Svizzera 1998 pp. 74

Il pensiero occidentale è caratterizzato dal voler sempre dare un percorso logico a tutte le azioni, siano esse volontarie o involontarie; i nostri pensieri sono schemi mentali dotati di spazi ben delimitati e codificati. Il libro applica questa metodologia di presentazione, così da rendere l'enor-

me insieme di concetti del Dharma un'esposizione di logici passi consequenziali nel cammino lungo la Via dell'Illuminazione.
In questa piccola opera Lama Sherab Gyaltsen Rimpoce Amipa concentra una serie di temi e pensieri che vengono analizzati, filtrati e dissolti nell'arco di una semplice pagina con indicazione della direzione da prendere. Riesce così a esporre non solo il Dharma, cioè il nucleo dell'insegnamento del Buddha, ma anche le pratiche quotidiane e le regole di vita a tutti coloro che cercano di comprendere, avvicinarsi e anche approfondire aspetti particolari. E' una presentazione a tutto campo, con un approccio sacrale, tanto che subito dopo l'introduzione il primo capitolo descrive proprio la preparazione del corpo, della mente e della parola di chi si accinge a una pratica e anche la lettura di questo libro diventa una prima pratica.
Semplici e comprensibili parole focalizzano concetti che nei testi canonici sono oggetto di lunghe trattazioni, come a pag. 35 "...senza però dimenticare che il nostro comportamento nella vita quotidiana è prioritario: la sola pratica della meditazione non basta..." oppure "...la meta è Mahamudra, l'Illuminazione per il bene di tutti gli esseri viventi" (pag. 51).
Non mancano accenni all'aspetto devozionale e alla preghiera, di cui l'autore sottolinea la necessità. E per finire, nello stesso stile semplice ma concentrato, alcune pagine di glossario aiutano la comprensione di quanto precedentemente esposto.
(L.S.)

AMA ADHE, LA VOCE CHE RICORDA con Joy Blakeslee
Sperling & Kupfer Editori, Milano 1999, 270 pp., L. 29.500

Quando Adhe Tapontsang - o Ama Adhe, come viene affettuosamente chiamata - lasciò il Tibet nel 1987, dovette farlo alla condizione di non parlare mai delle atrocità a cui aveva assistito nei ventisette anni di prigionia nei campi di concentramento cinesi. Ma lei, che non avrebbe mai voluto abbandonare la sua terra sul Tetto del mondo, era mossa dalla ferrea volontà di far conoscere le condizioni inumane a cui era stato costretto il suo popolo dopo l'invasione del Tibet da parte della Cina, nel 1950. Voleva rivelare la distruzione dei templi buddisti e l'attuazione di politiche che avevano portato il Paese alla fame. Soprattutto, voleva denunciare al mondo le torture e le violenze subite da migliaia di tibetani che osavano ribellarsi all'occupazione. La storia di Adhe, raccolta da Joy Blakeslee, scrittrice specializzata nella ricerca storica e nei diritti umani, è una storia di sofferenza, ma anche di speranza per l'umanità. In quasi trent'anni di fame, percosse, lavoro forzato, reclusione, il coraggio e la compassione di questa donna straordinaria non sono mai venuti meno: la sua sollecitudine per gli altri prigionieri e il suo risoluto rifiuto a rivelare, persino sotto tortura, i nomi dei compagni di lotta ci danno prova dell'immenso potere della volontà umana. Da questo sbalorditivo racconto, chi legge ricaverà certamente una più acuta consapevolezza delle ingiustizie inflitte al Tibet e dell'urgenza di una soluzione del problema. Ma con altrettanta certezza resterà colpito dalla forza, dalla determinazione, dall'altruismo di questa donna davvero indimenticabile, perchè la sua è "la voce che ricorda".
Per altri libri sul Tibet consultare il sito www.padmanet.com.

NATO IN TIBET
Chögyam Trungpa
SPERLING & KUPFER EDITORI, Milano 1999, pag. 290, L. 29.500

L'odissea vissuta dal grande maestro tibetano Chogyam Trungpa per uscire dal suo paese all'indomani dell'invasione cinese viene da lui raccontata sotto forma autobiografica con grande semplicità e sincerità
Trungpa, che è stato dei più grandi

tramiti tra la tradizione vajrayana e l'occidente, nacque nel 1939 e fu riconosciuto all'età di tredici anni come la reincarnazione del superiore dei monasteri di Durmang nel Tibet orientale. Secondo le regole ricevette un'educazione religiosa adatta al ruolo che avrebbe dovuto assumere e che lui racconta con dovizia di aneddoti e particolari facendoci trasportare in un mondo che sembra lontano nello spazio e nel tempo o che forse sarebbe meglio dire senza spazio e senza tempo. A diciannove anni il suo monastero fu invaso dai cinesi e il giovane abate si trovò a capo della sua comunità in fuga. Si nascosero in valli deserte, in caverne finché egli decise che per continuare la sua opera di trasmissione, doveva recarsi a Lhasa per restare vicino al Dalai Lama. Durante il cammino però apprese della fuga del Dalai Lama in India e decise che non poteva neanche lui rimanere più in Tibet e si apprestò a scavalcare le montagne. All'inizio aveva con sé solo nove compagni che si trasformarono in trecento persone che lo seguirono con fiducia nonostante la giovane età. Alla fine, dopo numerose avventure da lui raccontate con grande serenità seppure vi furono per tutti prove terribili, arrivò in Assam nove mesi più tardi con soli quattordici compagni. È un libro eccezionale per la sua scrittura e per la diretta semplicità con cui viene raccontato un cammino di avventura, un'avventura spirituale e umana in cui il grande cuore di Chogyam Trungpa emerge in tutta la sua grande pienezza.

Come afferma Piero Verni nella sua prefazione, "nelle pagine di *Nato in Tibet* si possono trovare tutte le ragioni per cui un numero sempre crescente di persone ha cominciato ad amare la cultura tibetana e in qualche modo a sentirla come proprio patrimonio. E si comprende anche perché molte di quelle persone siano impegnate in una battaglia civile per aiutare il martoriato popolo tibetano a ottenere la libertà perduta e il diritto all'autodeterminazione".

SAPIENZA D'ORIENTE E D'OCCIDENTE, CRISTIANESIMO, BUDDHISMO, SCIENZA CONTEMPORANEA Atti del Convegno internazionale "Buddhismo e Cristianesimo in dialogo di fronte alle sfide della scienza" , edizioni Il Cerchio, Rimini 1999, pp.190

Aspettavamo da tempo l'arrivo di questi atti del convegno tenuto a Salsomaggiore nel 1997 durante la celebrazione del Vesak nazionale sotto l'egida dell'Unione Buddhista Italiana e la precisa organizzazione dell'Istituto Italiano Zen Soto . Il tema era stato estremamente interessante e l'attenzione viva: toccare i rapporti tra fede e scienza in un momento di evoluzione così carico di dubbi, interrogativi sulla via da intraprendere nelle scelte della ricerca, nei limiti della stessa di fronte alle esigenze del sacro e dei fondamenti della spiritualità, non era cosa che lasciasse indifferenti. Il dialogo a più voci nei giorni di congresso ha dato luogo a dibattiti, interventi, tavole rotonde e riflessioni che qui sono riportati nella loro interezza di contenuti e sensazioni. Gli spunti sono estremamente stimolanti e diversi come diversi sono stati gli intervenuti di scienziati e sacerdoti, monaci e psicologi, filosofi e ricercatori di fede, tutti animati dalla domanda di fondo: quale via intraprendere per una scienza al servizio dell'umanità e non asservita ai desideri egoistici dell'uomo, al suo bisogno di dominio. Non ci sono risposte definite ma si va per approssimazioni continue per cercare un'uscita, una via nuova e trasformativa, un'esperienza scientifica e umana, che potremo definire basata sul sacro e che possa dare una risposta sempre in fieri alle domande sempre nuove che sorgono ogni giorno lungo il cammino della ricerca scientifica e della ricerca spirituale.

Giampiero Comolli
IL PICCO D'ADAMO
Baldini e Castoldi, Milano 1999, pag. 265, £ 26.000

Cecilio, il protagonista di questo romanzo, è seguito nel corso di anni dagli occhi, dalla sensibilità, dalle aspettative di una donna, una sua amica di gioventù che assiste alle sue vicende, tra luoghi diversi (Milano, Sri Lanka, Cipro e Hong Kong), tra continue diverse esperienze di ideologie, filosofie, religioni (dal marxismo-leninismo a Gandhi, dal buddhismo al cristianesimo).
La manifestazione poetica di Cecilio sotto forma di pittura, anche se fortemente influenzata dalla Bibbia ("..titolo del quadro .....Eclissi di luna-Isaia 60,19..") rende il personaggio particolarmente espressivo, pur nella resa in prosa, visto che i suoi discorsi giovanili sulla rivoluzione non violenta (pag. 66) naufragavano davanti al muro di un'ottica miope dei politici estremisti.
E, come un acquarello, la figura del protagonista, le sue vicende, sfumano e svaniscono nell'immensità dell'Asia, intorno al Picco di Adamo in Sri Lanka, ultima fonte di ispirazione per il pittore ed ultima speranza di redenzione per tutti coloro, sia cristiani e mussulmani sia buddhisti ed induisti, che cercano su quel picco un incontro salvifico con Dio.

Lo spirito ecumenico e l'esigenza di scandagliare la profondità delle varie esperienze religiose guidano autore e protagonista alla ricerca di ciò che anima e unisce: tra le essenze delle varie religioni ,dentro cui fa agire il suo personaggio, si trova il cuore della unica verità nascosta permeando il tutto con la speranza cristiana della vittoria finale del bene sul male "..nel Giorno del Signore, quando tutti riceveranno giustizia, ciascuno per quella parte di verità che è stata la sua.". (L.S.)

"E se un piccolo monaco tibetano decidesse di assistere alla finale dei mondiali di calcio?"

Esce in questo scorcio di fine anno anche in Italia un film molto apprezzato all'estero: "La Coppa" opera prima del monaco bhutanese Khyentse Norbu, già consulente di Bertolucci per il film "Piccolo Buddha" e primo film girato in lingua tibetana nel monastero di Chokling, situato in una zona abitata da rifugiati tibetani ai piedi dell'Himalaya
Khiyentse Norbu, che ha scritto e diretto il film ha trasformato il monastero in un set e ha impiegato nel cast i monaci stessi che, specie i più giovani, hanno partecipato con grande interesse alla nuova esperienza. Unire partite di calcio a canti rituali, monaci in tonache gialle e bordeaux a calciatori in pantaloncini corti è stata un'idea vincente e sottesa di grande ironia.
Tutto, dalla scelta del cast a quella dei montatori del suono e delle immagini fino al giorno propizio per il primo ciak, è stato deciso non sulla base della programmazione aziendale ma ricorrendo alla tradizionale arte divinatoria tibetana (mo). E l'aiuto dei religiosi oltre alla partecipazione vera e propria nella veste di interpreti è stato richiesto anche per sostenere con le preghiere e le offerte l'impresa spesso in difficoltà per panne di elettricità e varie avversità metereoligiche.
"La Coppa" è stato prodotto da una troupe internazionale proveniente dal Bhutan, Australia, Canada, Hong Kong, Francia e America e aspetta un pubblico internazionale che corra a vederla.

Il Buddha i ciechi il Dhamma e l'elefante

Gianpietro Sono Fazion

Mentre il Buddha si trovava nel boschetto Jeta vicino a Savatthi, i monaci, ritornando dalla questua, gli dissero: «Signore, abbiamo assistito a una disputa tra asceti erranti e bramini. Alcuni sostenevano che il Dharma è eterno, altri dicevano che non è eterno; alcuni sostenevano che il Dharma è in un certo modo, altri in un altro modo. Qual'è la verità?»
Il Buddha raccontò la storia di un re al quale venne posta la stessa domanda. Egli radunò allora i ciechi della città e mostrò loro un elefante. A uno presentò la testa, a un altro l'orecchio, a un altro la zanna, a un altro la proboscide e così via. Poi li interrogò.
Alla domanda su che razza di cosa fosse l'elefante, colui al quale era stata fatta toccare la testa, rispose: «Sire, l'elefante è simile a un orcio». Quello che aveva toccato l'orecchio definì l'elefante un crivello, quello che aveva toccato la zanna lo definì un vomere. E ancora: la proboscide divenne un aratro, il tronco un granaio, la zampa una colonna, la coda una scopa. Quindi i ciechi cominciarono a litigare fra di loro (Udana,6,4).

Il Dharma è l'Assoluto, la realtà ultima e la legge che governa tutte le cose. È uno dei nomi orientali di Dio. Ora, nella storia, questa non è stata solo una disputa accademica, come nel caso che ogni cieco si fosse fermato alla sua definizione di Dio; ma «i ciechi cominciarono a litigare fra di loro» per imporre agli altri la loro particolare visione di Dio. È questo il passaggio dalla non conoscenza di Dio alla violenza in nome di Dio. È la parte triste della storia dell'uomo nel suo faticoso rapporto con una verità che i mistici hanno collocato sempre oltre qualsiasi possibilità di definizione. Dice S. Gregorio di Nazianzo: «Nessun inno può adorarti, nessuna parola può dirti, nessun pensiero esprimerti, tu, sorgente di ogni parola e di ogni pensiero! Quale nome dare, a te che hai tutti i nomi, ma che nessun nome può definire? O "Al di là di tutto"! Quale altro nome darti?».
Nella Brihadaranyaka Upanishad (4,2,4) è detto: «Neti, Neti, non questo, non quello; non si può coglierlo, non si può legarlo, non si può trattenerlo». Andare oltre, è l'indicazione, andare senza sosta al di là dell'al di là. Il perché non siano stati questi saggi a fare la storia del mondo è un mistero legato alla sofferenza dell'uomo.

Da millenni chiamiamo l'elefante orcio, crivello, vomere, aratro granaio, colonna, scopa. Poi scopriamo che non serve a contenere l'olio, a setacciare la sabbia, a fendere la terra, ad arare, a conservare il grano, a sostenere la casa, a pulire la stanza. Ma è proprio quando scopriamo che "non serve a niente", cioè a nessuno dei nostri piccoli scopi egoistici, che vediamo finalmente la sua infinita utilità: così, abbandonata ogni possibile definizione, ci accorgiamo che per conoscere l'elefante dobbiamo salire sull'elefante e lasciarci trasportare da lui. Conoscere è allora semplicemente andare assieme alla meta finale, l'eschaton, nel qui e ora di cui parlano Giovanni (5,25: "Viene un'ora, anzi è già venuta...") e Luca (17,21: "Il regno di Dio è in mezzo a voi").