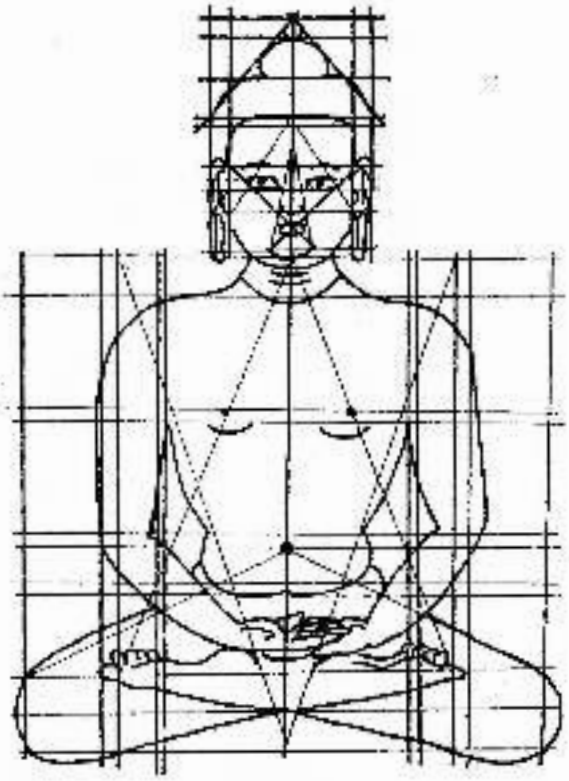
PARAMITA

Quaderni di Buddhismo
per la pratica e per il dialogo



53

Anno XIV - Trimestrale (gennaio-marzo 1995) - Sped. abb. post. - 50% - Roma

PARAMITA

Quaderni di buddhismo per la pratica e per il dialogo

a cura della Fondazione Maitreya
associata all'Unione Buddhista Italiana

Sommario del quaderno 53

La moralità di Brahmadatta 1
Comprendere la sofferenza come base del Dharma di Ajahn Sumedho 3
Religioni e tradizioni intervista a Lama Denis Tendroup 8
Il Dharma fra Tibet e Occidente 11
"Sono diventata monaca con Thich Nhat Hanh" intervista a sister Annabel 14
La spiritualità buddhista dell'accettazione e la spiritualità cristiana dell'abbandono di Corrado Pensa 17
Da "Il Vangelo e lo Zen" di padre Luciano Mazzocchi 24
Nota della Fondazione Maitreya sul "libro del Papa" 27
Conoscersi per capirsi fra buddhisti e cristiani di Vincenzo Piga 29
Buddhismo ed esistenzialismo di Adriano Lanza 34
Un unico messaggio? di Gianpaolo Fiorentini 37
Zen e arti marziali di Louis Daishin Besio 41
Le grandi scuole buddhiste: 1. Il Theravada di Maria Angela Falà 45
Il Dharma della musica di Giuseppe Gorlani 49
Il "Progetto Alice" in India 52
Il convegno "Buddhismo e filosofia" di Leonardo Arena 53
Valutazioni e proposte sul buddhismo italiano di Jiso Giuseppe Forzani 55
Libri a cura di Luigi Turinese 57
Iniziative dei centri e dintorni 59
Lettere a "Paramita" 62

Direttore responsabile: Vincenzo Piga — Condirettore: Maria Angela Falà
Redazione: Via della Balduina, 73 - 00136 Roma - Tel. 06/35498800 (ore 8-12 e 16-19 anche festivi) — Registrato al Tribunale di Roma il 27-2-82 al n. 88/82
Tipolitografia Ugo Detti: Via Girolamo Savonarola, 1 - 00195 Roma.

Abbonamenti per il 1995:
Ordinario, L. 35.000; sostenitore, L. 70.000; benemerito, L. 100.000 — Per l'estero, L. 60.000 — Una copia, L. 12.000 — Gli abbonamenti vanno versati sul c/c postale n. 35582006 intestato a "PARAMITA - Roma" e si riferiscono in ogni caso all'intero anno solare.

"PARAMITA" esce nei mesi di gennaio, aprile, giugno e ottobre.

Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

La moralità di Brahmadatta

Proponiamo ai nostri lettori una storia tratta dai Jatakamala *"La ghirlanda di storie della nascita", una raccolta extracanonica composta nel terzo secolo della nostra era, che racchiude la narrazione di 550 storie sulle vite anteriori del Buddha Gotama Sakyamuni. Sono storie in cui l'insegnamento morale si fonde con l'alone mitico della figura del Buddha. Il valore dei Jataka è, oltre che poetico, altamente importante come veicolo per l'insegnamento, perché erano molto diffusi e facilmente accessibili alla popolazione meno erudita, che vedeva nelle storie raccontate il dispiegarsi della grande compassione e della grande saggezza del Buddha in modi semplici e chiari. Il testo che pubblichiamo è tratto dal libro* Parabole Buddhiste *di Eugene Burlingame (ed. Laterza, Bari 1926).*

Negli antichi tempi, quando Brahmadatta regnava a Benâres, il futuro Buddha si reincarnò nel ventre della prima moglie di lui. La regina ricevette le cure opportune per la gravidanza, ed il futuro Buddha uscì salvo dal grembo della madre. Nel giorno del suo battesimo ebbe il nome di principe Brahmadatta. Crebbe regolarmente e, quando fu giunto a sedici anni, andò a Takkasilâ, per apprendervi le arti e le scienze: quindi, alla morte del padre ascese al trono.

Egli regnò rettamente e giustamente. Nel rendere giustizia evitò i quattro cattivi cammini. Siccome egli regnava giustamente, anche i giudici trattavano le cause avendo solo riguardo alla giustizia. Siccome i giudici trattavano le cause con giustizia, gli uomini non producevano più cause disoneste. Per mancanza di queste, finì il tumulto delle liti nelle sale di giustizia. Ogni giorno i giudici pigliavano i loro posti nel tribunale, ma, non vedendo arrivare querelanti, se ne andavano. Il tribunale finì col rimanere vuoto.

Il futuro Buddha pensò: "Da che io regno giustamente, gli uomini hanno finito di querelarsi, il tumulto delle liti è cessato, il tribunale è abbandonato. Ora è venuto per me il tempo di scoprire se v'è in me qualche difetto, per potermene liberare ed acquistare soltanto buone qualità". Così da quel momento egli cominciò a trattenersi con le genti del palazzo, chiedendo loro se conoscessero qualche suo difetto. Ma nessuno gli indicava qualche difetto; tutti menzionavano le sue buone qualità. Egli allora, pensando che quelli non gli rivelassero i suoi difetti per la paura che avevano di lui, si rivolse alla gente della città: ma ottenne lo stesso risultato. Allora volle vedere nei sobborghi della città, continuando la sua inchiesta: ma anche là non trovò che persone, le quali ricordavano solo le sue buone qualità. Allora egli pensò di percorrere le campagne. Quindi, affidando il potere ai suoi ministri, montò sul carro e si allontanò in incognito dalla città, accompagnato solo dal suo auriga e percorse tutte le

sue terre, fino alla frontiera. Non avendo trovato alcuno che scoprisse in lui qualche difetto, e sentendo ricordare solo le sue buone qualità, risolse di ritornare alla capitale.

Ora in quel tempo un re di Kosala chiamato Mallika, un giusto sovrano, andava anch'egli cercando qualcuno che scoprisse i suoi difetti e, non avendolo trovato né dentro né fuori la sua città, s'era spinto sino ai confini del suo regno. Ed ecco che ora i due re s'incontrarono faccia a faccia in una carraia, che passava attraverso una palude ed in cui non v'era possibilità per i carri di girare.

Allora l'auriga del re Mallika disse a quello del re di Benâres: "Ehi là, scostati col tuo carro!". Rispose l'auriga del re di Benâres: "Scostati tu! In questo carro siede il sovrano del regno di Benâres, il gran re Brahmadatta!". Replicò l'auriga del re Mallika: "E qui siede il sovrano del regno di Kosala, il gran re Mallika! Scostati, col tuo carro! Lascia il passo al nostro re!". Allora l'auriga del re di Benâres pensò: "Anche quello certo è un gran re: che c'è da fare?". E venne alla conclusione: "Questa è la via: cercheremo l'età dei due re e faremo girare il carro del più giovane, lasciando il passo a quello del più anziano". Ma, cercando l'età dei due re, si trovò che essi erano perfettamente della stessa età. Allora si paragonarono le importanze relative dei loro regni, dei loro eserciti, delle loro ricchezze, delle loro reputazioni e delle loro posizioni rispetto alle caste, alle stirpi, alle famiglie: e si trovò che essi si equivalevano in tutto.

Allora l'auriga del re di Benâres pensò: "Daremo il passo a quel re, che sta più innanzi nella pratica della moralità". Quindi egli chiese all'auriga del re di Kosala quale fosse la pratica della moralità del suo re. Quello rispose: "Questa è la pratica della moralità del nostro re!". E, pronunziò questi versi:

« La fermezza Mallika affronta con la fermezza,
la gentilezza ricambia con la gentilezza,
il bene col bene, il male col male:
tale è il mio re! Scosta, auriga, il tuo carro! ».

Ma l'auriga del re di Benâres replicò: "E che? Sono queste le buone qualità del tuo re! E quali saranno le cattive? Senti ora!". E, così dicendo, presentò con questi versi il suo re:

« Egli ricambia l'odio con l'amore,
ricambia il male col bene,
vince l'avaro coi doni, il bugiardo con la verità:
tale è il mio re! Scosta, auriga, il tuo carro! ».

Sentendo queste parole, il re Mallika ed il suo auriga discesero dal loro carro, staccarono i cavalli, fecero girare il carro e lasciarono il passo al re di Benâres.

Ed il re di Benâres ammonì il re Mallika, dicendo: "Così bisogna agire!". Avendo detto ciò, ritornò a Benâres, dove fece elemosine ed altre opere di merito e, quando il suo tempo fu compiuto, ascese pel cammino del cielo.

Ed il re Mallika accettò e praticò l'ammonizione del re di Benâres, tornò alla sua città, dove fece elemosine ed altre opere di merito e, quando il suo tempo fu compiuto, ascese anch'egli pel cammino del cielo.

Comprendere la sofferenza come base del Dharma

di Ajahn Sumedho

Quanto segue è il primo capitolo del libro The Mind and the way, *un testo con discorsi di Ajahn Sumedho di prossima pubblicazione presso la Wisdom Publications. Si tratta di un discorso tenuto alla Lancaster University nel 1989.*

1. Pensare di poter comprendere la religione solo perché è così radicata nella nostra cultura è un'idea allettante. Tuttavia, è utile contemplare e riflettere sul vero fine o proposito della religione. Alle volte le persone associano la religione alla fede in Dio o negli dei; così la religione viene identificata con l'atteggiamento teistico di una particolare forma o tradizione religiosa. Spesso il buddhismo è considerato dalle religioni teistiche come una forma di ateismo, o, addirittura, neanche come una religione. È visto come una filosofia o una psicologia, poiché non si basa su una posizione teistica, su una posizione metafisica o dottrinale, ma su un'esperienza esistenziale comune a tutta l'umanità: l'esperienza della sofferenza. La premessa buddhista è infatti questa: attraverso la riflessione, la contemplazione e la comprensione è possibile trascendere tutte le illusioni mentali che creano la sofferenza umana.

La parola "religione" viene dalla parola latina *religio,* che vuol dire legame. Essa suggerisce un vincolo con il divino che coinvolge tutta la persona. Essere realmente religiosi vuol dire legarsi al divino, o alla realtà ultima, e impegnarsi con tutto il proprio essere in questo vincolo, fino al punto dove diventa possibile una realizzazione definitiva. Tutte le religioni posseggono parole come "liberazione" e "salvezza". Parole di questa natura si riferiscono alla libertà dall'illusione, alla completa e totale libertà, alla totale comprensione della realtà ultima. Nel buddhismo chiamiamo ciò 'illuminazione'.

L'approccio buddhista consiste nel riflettere sull'esperienza della sofferenza, perché questa è ciò che hanno in comune tutti gli esseri umani. Con sofferenza non si intende necessariamente una grande tragedia o una terribile sfortuna. Essa indica soltanto il genere di scontentezza, infelicità e disappunto che tutti gli esseri umani esperiscono in vari momenti della loro vita. La sofferenza è comune agli uomini e alle donne, al ricco e al povero; qualunque sia la nostra razza o la nostra nazionalità, è un legame comune. Pertanto nel buddhismo la sofferenza è chiamata nobile verità. Non è una verità ultima. Quando il Buddha insegnò che la sofferenza è una nobile verità, non era sua intenzione farci legare alla sofferenza e farci credere in essa ciecamente, come una verità ultima. Invece, egli ci insegnò a usare la sofferenza come una nobile verità che ci facesse riflettere. Dobbiamo domandarci: cos'è la sofferenza, qual'è la sua natura, perché soffro?

2. La comprensione della natura della sofferenza è un importante *insight.* Ora osservate ciò nella vostra esperienza. Quanto tempo passate cercando di evitare o di stare lontani da qualsiasi cosa che risulti sgradevole, non voluta? Quanto la nostra società cerca la felicità e il piacere, cerca di

stare lontana da qualsiasi cosa risulti sgradevole, non voluta? Possiamo ottenere la felicità istantanea, l'assorbimento istantaneo, qualcosa che noi chiamiamo "non-sofferenza": eccitazione, idillio, avventura, piacere sensuale, o qualsiasi altra cosa. Ma tutto ciò è un tentativo di tenerci lontani dalle nostre paure, insoddisfazioni, ansietà e preoccupazioni, cose che ossessionano la mente umana fino al momento in cui non si illumina. L'umanità sarà sempre ossessionata e spaventata dalla vita fin tanto che gli esseri umani ignoreranno e non si sforzeranno di guardare e comprendere la natura della sofferenza.

Comprendere la sofferenza vuol dire accettare la sofferenza piuttosto che cercare soltanto di liberarsi di essa negandola, o dandone a qualcuno la colpa. Possiamo vedere che la sofferenza ha una causa, che dipende da certe condizioni: le condizioni e i condizionamenti della mente che abbiamo creato o che ci sono stati istillati dalla nostra cultura o dalla nostra famiglia. La nostra esperienza di vita e questo processo di condizionamento sono cominciati il giorno che siamo nati. La famiglia, il gruppo all'interno del quale viviamo, la nostra educazione, tutto ciò istilla nella nostra mente vari pregiudizi, preconcetti e opinioni, buone e meno buone.

Ora, se non guardiamo realmente questi condizionamenti mentali, se non li esaminiamo per ciò che essi realmente sono, allora ovviamente essi ci faranno interpretare le nostre esperienze di vita con pregiudizi. Ma se guardiamo in profondità la vera natura della sofferenza, allora cominciamo a vedere cose come la paura e il desiderio, e poi scopriamo che la nostra vera natura non è il desiderio, non è la paura. La nostra vera natura non è condizionata da nulla.

Le religioni mostrano sempre la relazione del perituro o condizionato, con l'incondizionato. Ciò vuol dire che se si spoglia una religione fino a raggiungere la sua essenza, si scoprirà che indica dove il perituro, il condizionato e il transeunte cessano. In tale cessazione giace la realizzazione e la comprensione dell'incondizionato. Nella terminologia buddhista si dice: "C'è un incondizionato; e se non ci fosse l'incondizionato, non ci sarebbe nemmeno il condizionato". Il condizionato sorge e cessa nell'incondizionato, e pertanto possiamo vedere la relazione tra il condizionato e l'incondizionato. Essendo nati in un corpo umano dobbiamo vivere una vita con le limitazioni e le condizioni del mondo dei sensi. La nascita implica che veniamo dall'incondizionato e ci manifestiamo in una forma separata, condizionata. E questa forma umana implica la coscienza.

La coscienza definisce sempre una relazione tra il soggetto e l'oggetto, e nel buddhismo la coscienza è considerata come una funzione discriminante della mente. Adesso notate ciò: siete seduti lì e state prestando attenzione a queste parole. Questa è l'esperienza della coscienza. Potete percepire il calore nella stanza, potete vedere ciò che vi circonda, potete udire i suoni. Siete nati in un corpo umano e ciò implica che per il resto della vita, finché il corpo vivrà, avrete sensazioni, e di conseguenza la coscienza sorgerà. Tale coscienza crea sempre l'impressione di un soggetto e di un oggetto; pertanto quando non investighiamo, non guardiamo la vera natura delle cose, ci leghiamo alla visione dualistica del "io sono il mio corpo, sono le mie sensazioni, sono la mia coscienza".

Così, sorge dalla coscienza un atteggiamento dualistico. E allora, con la nostra capacità di concepire, ricordare e percepire con la mente, creiamo una personalità. Alle volte tale personalità ci piace. Altre volte, a causa sua, abbiamo paure irrazionali, visioni errate e angoscie.

3. Attualmente, in ogni società del mondo materialistico, molte angoscie e dolori derivano dal fatto che, normalmente, non ci si mette in relazione con nulla di più alto del pianeta sul quale si vive o del

corpo umano. Effettivamente nella società moderna l'aspirazione della mente umana verso la realizzazione ultima, verso l'illuminazione, non è spinta o incoraggiata; spesso sembra quasi che la società scoraggi tutto ciò. Senza questa relazione con la verità più alta, le nostre vite divengono prive di significato. Non ci possiamo relazionare a nulla che sia al di là dell'esperienza di un corpo umano su un pianeta, in un misterioso Universo, e tutta la nostra vita diventa un semplice far passare il tempo che intercorre tra la nascita e la morte. Dunque, qual'è il fine, qual'è il significato di ciò? E perché ci preoccupiamo? Perché abbiamo bisogno di un fine? Perché bisogna dare un senso alla vita? Perché vogliamo che la vita abbia un senso? Perché abbiamo parole, concetti e religioni? Perché abbiamo tutti questi desideri o aspirazioni nella nostra mente, se tutto ciò che c'è e sempre ci sarà è questa esperienza basata sulla visione del sé? Può essere che questo corpo umano, con i suoi processi condizionati, semplicemente ci cali fortuitamente in un sistema universale che sta al di là del nostro controllo?

Viviamo in un Universo per noi misterioso. Possiamo solo farci incuriosire. Possiamo intuire e osservare l'Universo, ma non possiamo incapsularlo. Non possiamo renderlo un oggetto della nostra mente. Pertanto, le tendenze materialistiche della nostra mente ci incoraggiano a non porci nemmeno queste domande. Oppure queste tendenze ci fanno interpretare tutta l'esperienza della vita secondo i principi della logica o della ragione, basati sui valori del materialismo e della scienza empirica.

Il buddhismo indica l'esperienza universale, comune a tutti gli esseri senzienti, della sofferenza. Spiega anche il modo di liberarsi dalla sofferenza. La sofferenza è l'esperienza risvegliante: quando soffriamo, cominciamo a porci delle domande. Tendiamo a osservare, investigare, stupirci, cercare di scoprire. Sappiamo che il principe Siddhartha (il nome del Buddha prima che si illuminasse) visse in un ambiente dove c'erano soltanto piaceri, bellezza, comodità, vantaggi sociali e quanto di meglio la vita poteva offrire. Poi, continua la leggenda, all'età di ventinove anni, Siddhartha lasciò il palazzo per guardare fuori, e divenne consapevole della vecchiaia, della malattia e della morte.

Si potrebbe osservare che egli doveva aver incontrato la vecchiaia, la malattia e la morte prima del ventinovesimo anno di vita. Secondo il nostro modo di pensare, è piuttosto ovvio sapere fin dall'infanzia che tutti invecchiano, si ammalano e muoiono. Tuttavia, ciò era qualcosa di cui il principe era meramente consapevole come un fatto. Era qualcosa che, fino al raggiungimento dei ventinove anni, non aveva risvegliato la sua mente.

Allo stesso modo, possiamo vivere qui in Inghilterra, e possiamo presumere che tutto vada per il meglio, e anche l'infelicità o il disappunto di cui normalmente facciamo esperienza può non risvegliarci. Possiamo riflettere su questi eventi, ma ci sono tante occasioni per non guardarli. È facile dare la colpa della nostra infelicità agli altri: al governo, a nostra madre o a nostro padre, agli amici o ai nemici. Ma il risveglio della mente di fronte alla vecchiaia, alla malattia e alla morte avviene quando realizziamo che succederà anche a *noi.* E questa realizzazione sorge non come un'idea astratta, ma come una reale sensazione interiore, una vera e propria comprensione profonda che questo è ciò che accade a tutti gli esseri umani. Ciò che è nato invecchia, si degenera e muore.

Il quarto incontro che il Buddha fece fu con un *samana.* Un *samana* è un monaco, o un ricercatore spirituale, qualcuno che si dedica esclusivamente alla realizzazione della realtà ultima, della verità.

Questi sono i quattro messaggeri nel simbolismo buddhista: la vecchiaia, la malattia, la morte, e il *samana.* Essi rappresentano il risveglio della mente umana a un fine spirituale, all'aspirazione del cuore

verso la realizzazione della realtà ultima, che è libertà da tutte le illusioni e le sofferenze.

4. Alle volte l'atteggiamento moderno nei confronti della meditazione buddhista tende a dipingerla come un abbandono del mondo e uno sviluppo di uno stato mentale molto concentrato dipendente da condizioni controllate attentamente. Così negli Stati Uniti e negli altri paesi dove la meditazione buddhista sta diventando sempre più popolare, le persone tendono a concepire la meditazione come uno stato mentale concentrato nel quale la tecnica e il controllo hanno un ruolo molto importante.

Questo genere di tecnica è buona e giusta, ma se si comincia a sviluppare la capacità riflessiva della mente, allora non è sempre necessario, e nemmeno consigliabile, passare il proprio tempo cercando di raffinare la mente sopprimendone quegli aspetti che risultano meno attraenti. È meglio aprire la mente alle sue piene capacità, alla sua piena sensibilità, al fine di sapere che in questo momento presente gli stati mentali dei quali si è consapevoli, (ciò che si sente, vede, ascolta, assaggia, tocca), sono impermanenti. L'impermanenza è la caratteristica comune a tutti i fenomeni, siano essi la fede in Dio, un ricordo del passato, un pensiero di rabbia o d'amore; un pensiero alto, basso, grezzo, rifinito, buono, cattivo, piacevole o doloroso. Qualunque sia la sua qualità, lo si guarda come un oggetto. Tutto ciò che sorge, scompare. Tutto è impermanente. Con questa apertura mentale, quale via di pratica e di riflessione sulla vita, si comincia a farsi un'idea sulle proprie emozioni, sulla natura del proprio corpo e sugli oggetti dei sensi.

Tornando alla coscienza: la scienza moderna, la scienza empirica, considera reale il mondo materiale che vediamo, sentiamo e percepiamo come oggetto dei nostri sensi. Dunque il mondo oggettivo è chiamato realtà. Possiamo vedere il mondo materiale, conformarci a ciò che esso è, udirlo, odorarlo, assaggiarlo, toccarlo o addirittura dargli un nome. Ma questa percezione è ancora un oggetto. Poiché la coscienza crea l'impressione di un soggetto e un oggetto, crediamo che stiamo osservando qualcosa di separato da noi. Il Buddha, con i suoi insegnamenti, ha portato la relazione tra soggetto e oggetto al punto estremo. Egli insegnò che tutte le percezioni, tutti i condizionamenti mentali, tutte le emozioni, tutte le sensazioni, tutti gli oggetti del mondo materiale che vediamo e udiamo, sono impermanenti. Soprattutto egli ha detto "Ciò che sorge, cessa". E questo il Buddha ha continuato a indicarlo sempre nei suoi insegnamenti! Questa è una comprensione molto importante che ci libera da tutti i generi d'illusione: Ciò che sorge, cessa.

La coscienza può anche essere definita la nostra capacità di sapere, l'esperienza del conoscere. Il soggetto conosce l'oggetto. Quando guardiamo un oggetto e gli diamo un nome, pensiamo di conoscerlo. Pensiamo di conoscere questa o quella persona perché ne conosciamo il nome e lo ricordiamo. Pensiamo di conoscere tutte le cose perché ci ricordiamo di esse. La nostra capacità di conoscere, alle volte, è di genere condizionato, e pertanto si conosce in maniera superficiale piuttosto che diretta.

La pratica buddhista consiste nel dimorare in uno stato di pura presenza mentale nel quale c'è ciò che chiamiamo "Visione profonda", o conoscenza diretta. Si tratta di una conoscenza non basata su una percezione, un'idea, una posizione, o una dottrina: e questa conoscenza è possibile solo attraverso la presenza mentale. Ciò che noi intendiamo con presenza mentale è la capacità di non attaccarsi a nessun oggetto, sia nel campo mentale che in quello materiale. Quando non c'è attaccamento, allora la mente è nel suo puro stato di consapevolezza, intelligenza e chiarezza. Ciò è la presenza mentale. La mente è pura e ricet-

tiva, sensibile all'esistenza dei condizionamenti. Non è più una mente condizionata che semplicemente reagisce al piacere e al dolore, alle lodi e agli insulti, alla felicità e alla sofferenza.

Per esempio, se ci si arrabbia in questo momento, è possibile seguire la rabbia. Gli si può credere, e proseguire creando una particolare emozione, o la si può sopprimere e cercare di fermarla per paura o per avversione. Tuttavia, invece che fare una di queste cose, si può riflettere sulla rabbia, in quanto è qualcosa che è possibile osservare. Ora, se la rabbia fosse stata il nostro vero sé, non saremmo stati in grado di osservarla: questo è ciò che intendo con "riflessione". Cos'è che può osservare e riflettere sul sentimento di rabbia? Cos'è che può guardare e investigare le sensazioni, il calore nel corpo, o gli stati mentali? Quella che osserva e investiga è ciò che noi chiamiamo la mente riflessiva. La mente umana è una mente riflessiva.

5. Possiamo porci domande tipo: Chi sono? Perché sono nato? Che cosa è la vita? Cosa succederà alla mia morte? La vita ha un significato, un fine? Ma siccome tendiamo a pensare che le altre persone, a differenza di noi, sanno già tutto, spesso cerchiamo le risposte negli altri, piuttosto che aprire la mente e cercare con paziente attenzione che la verità ci venga rivelata. Grazie alla presenza mentale e grazie alla consapevolezza, è possibile la rivelazione. Questa rivelazione della verità, o della realtà ultima è ciò a cui l'esperienza religiosa effettivamente tende. Quando ci leghiamo al divino e impegniamo tutto il nostro essere in questo legame, permettiamo la realizzazione di questa rivelazione della verità, che noi chiamiamo comprensione, profonda ed effettiva comprensione della natura delle cose. E anche la rivelazione è ineffabile. Le parole non possono esprimerla completamente. Questo è il motivo per il quale le rivelazioni possono essere molto differenti. Il modo in cui vengono enunciate, come vengono dette può variare infinitamente.

Pertanto la rivelazione buddhista suona molto buddhista e la rivelazione cristiana suona molto cristiana, e ciò è anche abbastanza giusto. Non c'è nulla di sbagliato in ciò. Ma occorre riconoscere la limitazione data dalle convenzioni del linguaggio. Dobbiamo comprendere che il linguaggio non è definitivamente vero o definitivamente reale; è il tentativo di comunicare l'ineffabile realtà a un altro.

È interessante vedere il numero di persone che attualmente cercano un fine religioso. Un paese come l'Inghilterra è in gran parte cristiano, ma adesso ha molte religioni. Ci sono molti incontri interreligiosi e si tenta di far intendere reciprocamente le diverse religioni. Possiamo fermarci a un livello superficiale e sapere che i musulmani credono in Allah, i cristiani in Cristo e i buddhisti in Buddha. Ma ciò che interessa è andare al di là delle convenzioni verso una reale comprensione, verso una profonda comprensione della Verità. Questo è il modo buddhista di parlare.

Abbiamo ora, in un paese come l'Inghilterra, l'opportunità di lavorare per una verità comune a tutte le religioni, perché si possa cominciare ad aiutarci l'un l'altro. Non è più il tempo quando convertire le persone o cercare di competere sembrava utile o valido. Piuttosto che cercare di convertire gli altri, la religione rappresenta l'opportunità di risvegliarci alla nostra vera natura, alla vera libertà, all'amore e alla compassione. È un modo di vivere in piena sensibilità, in piena ricettività: affinché ci si possa beare e aprire al mistero e alla meraviglia dell'Universo.

(Trad. dall'inglese di Dario Girolami)

Religioni e tradizioni

(intervista a Lama Denis Tendroup)

Proponiamo ai lettori uno stralcio dal libro Dialogue avec un lama occidental *(Edition Dervy-Livres, Croissy-Beaubourg 1991) in cui Lama Denis Tendrup direttore dell'Istituto Karma Ling (Savoia) è intervistato da Philippe Kerforne.*

Quando alla gente si parla di spiritualità, generalmente si pensa subito alla religione; perché questo sembra essere considerato il solo modo di praticare una ricerca interiore?

Ho sempre utilizzato la parola "Dharma" che non è esattamente né religione, né spiritualità, né "psicologia" né "scienza" ma che tuttavia copre i diversi campi.

Dharma significa fondamentalmente e principalmente "realtà", "ciò che è". Il senso più corrente è quello di "insegnamento", inteso come esposizione della "realtà", "di ciò che è" o "di come sono veramente le cose e gli esseri". A priori non c'è niente di "religioso" secondo il senso comune.

Se nonostante ciò ci si pone la questione se il Dharma sia una religione, bisogna per prima cosa interrogarci su che cosa significa questa parola per noi. Nel senso comune, evoca un insieme di credenze, di dogmi, di formalismi, di morali. In questa prospettiva, il Dharma non è certamente una religione. In effetti il suo approccio non è fondato sulla fede nel senso di un'adesione a una credenza posta come a priori. Non è né dogmatico, né formalista, né moralista.

Al contrario, se si intende la parola religione nel suo senso etimologico come "ciò che unisce al divino o alla Realtà Ultima", il Dharma è religioso, perché permette di realizzare e ottenere "la natura ultima della mente".

Ora: è il Dharma una via spirituale? Anche qui ci sono dei problemi perché lo spiritualismo sovente si presenta in contrapposizione con il materialismo. In questa ottica, il Dharma non è neanche un vero approccio spiritualista perché non pone lo spirito contro la materia. Abbiamo prima definito la parola Dharma come "realtà". Si può dire che il Dharma è un approccio realista: è lo studio della realtà essenziale delle cose. Se si intende per spiritualità lo studio dello spirito e delle pratiche che gli sono associate, il Dharma è una spiritualità. Lo si è definito spesso come "scienza dell'interiorità" o "scienza dello spirito"; ma, come abbiamo detto, non di spirito opposto alla materia, ma di spirito come processo cognitivo in cui sono incluse le nozioni abituali di spirito e materia. Il Dharma come scienza dell'interiorità è un approccio fondato sul ragionamento e una verifica sperimentale. Non è una scienza interiore di ciò che è misurabile, ma una scienza rivolta all'interiorità con i suoi strumenti, le diverse pratiche meditative. La scienza del Dharma ha una dimensione estremamente moderna in quanto conoscenza della conoscenza, che fa uno studio critico fine e profondo delle nostre percezioni e della nostra conoscenza.

Se il buddhismo non è una religione come la si intende abitualmente, possiamo allora dire che è un insegnamento che può avere degli aspetti religiosi?

Bisogna continuare a fare attenzione a ciò che le parole possono far baluginare e ai pregiudizi che possono veicolare. Utilizziamo la parola Dharma piuttosto che buddhismo, che è un *ismo* e, come tale, fa facilmente pensare a una ideologia e a una dottrina. Il Dharma è una tradizione completa, ovvero un cammino che conduce alla realizzazione della Realtà Ultima. È ciò che chiamiamo una via tradizionale, una via autentica. Non è una religione nel senso teista abituale, ma possiede, nel senso precedentemente evocato o in alcune sue manifestazioni, un carattere religioso. Il Dharma fa appello a tutto ciò che siamo: al nostro corpo, alla nostra parola e alla nostra mente. La pratica integra tutto l'essere e si applica a tutti i campi della vita quotidiana.

Qual è la posizione del Dharma di fronte alle altre religioni e alle altre vie spirituali?

Per il Dharma le differenti vie spirituali, le differenti tradizioni autentiche sono considerate come altrettante vie parallele che vanno nella stessa direzione. Alcune possono condurre a degli stati divini, altre alla liberazione; tutte contribuiscono al progresso spirituale. Quelle complete sono vie di accesso alla verità dell'esperienza ultima senza forma. Questa è una via che trascende i nomi e le forme e si situa completamente al di là delle teologie, delle metafisiche, delle filosofie e di tutte le dottrine, che sono proprie di ciascuna e che permettono di accedervi. Questa realizzazione trascendente non è appannaggio e monopolio di una sola tradizione con l'esclusione delle altre, sia questa il buddhismo o un'altra. Il Dharma ritiene che nel corso del tempo numerosi esseri sono arrivati al risveglio e hanno conseguito la realizzazione suprema. Si sono espressi in modi diversi, in funzione del contesto in cui vivevano: utilizzavano concetti che potevano essere compresi dai loro contemporanei. Avevano tutti visto, dietro alla varietà delle espressioni, una stessa realtà. Da questo punto di vista la loro diversità non è che contingente, ha una funzione pedagogica, didattica ed è infatti una ricchezza che permette di adattare lo stesso messaggio alla varietà degli intendimenti e della ricettività degli esseri. C'è pertanto una unità trascendente delle tradizioni che è al di là dei concetti e delle rappresentazioni. È un'esperienza a-temporale sempre accessibile nell'immediatezza dell'istante presente. Diversi esseri realizzati, che possiamo chiamare dei buddha o dei grandi bodhisattva anche se non hanno avuto tali nomi nelle loro tradizioni, ce ne hanno informato e a partire dalle qualità della conoscenza e della compassione che emanano, hanno espresso nelle loro tradizioni diversi tipi di insegnamento.

Dunque tutte le tradizioni vanno bene?

Per il Dharma, come a noi è stato presentato da Kyabdjé Kalou Rimpoce *[rinomato maestro tibetano, fondatore del Karma Ling e altri numerosi centri in Occidente e Oriente, n.d.r.]*, ci sono nel nostro mondo diverse tradizioni autentiche che meritano rispetto e stima perché le loro espressioni corrispondono alla diversità degli uomini, con le loro differenti mentalità e gli stadi di evoluzione di ciascuno. Da questo punto di vista, la diversità non è un problema ma, al contrario, una ricchezza.

Pertanto c'è nel buddhismo non solo una tolleranza ma un vero riconoscimento delle altre tradizioni autentiche. Sono vie parallele che hanno la medesima finalità: apportare agli uomini saggezza e compassione.

Quali sono le tradizioni autentiche di cui parla?

Bisogna distinguere due problemi differenti: quello delle tradizioni autentiche e quello delle tradizioni complete. Le tradizioni autentiche hanno sin dal loro inizio un'ispirazione veramente trascendente, che il loro fondatore ha posto all'origine e che è l'esperienza della Realtà Ultima come l'abbiamo definita sopra. Si distinguerà queste tradizioni dai diversi movimenti che si basano originariamente sull'ispirazione di qualche illuminato "auto-proclamato" che ha avuto la sua "rivelazione", ovvero che trova la "sua verità" e si mette a insegnarla.

Una tradizione autentica è, dalle sue origini come nella sua trasmissione, al di là delle individualità. In effetti quelli che ne sono i detentori fanno parte di un lignaggio spirituale ininterrotto dal suo fondatore. Ad ogni anello della catena di trasmissione il discepolo riceve l'insegnamento da un maestro, che lo ha già studiato e soprattutto praticato. A sua volta il discepolo lo studia, lo pratica, lo realizza e poi lo trasmette nello spirito e nella lettera, senza che ci sia un "suo" insegnamento. La trasmissione resterà pura nella misura in cui non sarà alterata dall'intervento degli esseri ordinari e dei loro 'ego' individuali. C'è così una continuità dell'insegnamento oltre gli 'ego' personali. Le tradizioni autentiche si sono così trasmesse per secoli, in alcuni casi per millenni.

C'è poi la questione delle tradizioni complete: una tradizione può essere stata autentica e completa all'inizio, ma avere degenerato nel corso della sua lunga storia con vari tipi di alterazioni e deviazioni. Può avere perduto il suo spirito, essere diventata lettera morta e non essere niente altro che un cadavere. Perché una tradizione autentica sia completa, bisogna che la sua trasmissione sia ancora effettuata da persone che hanno la realizzazione ultima e la trasmettono totalmente.

Cosa sarebbe allora una tradizione incompleta?

Sarebbe una tradizione con nel suo seno delle deviazioni e che si arresta prima dell'esperienza ultima. Per illustrare questa idea, si può paragonare l'ascensione spirituale a quella di una montagna. La sommità rappresenta l'esperienza ultima trascendente di cui abbiamo parlato. Sui vari versanti ci sono diversi sentieri e cammini che permettono l'accesso. Questi corrispondono ai molteplici approcci delle tradizioni autentiche. Le vie di accesso si avvicinano convergendo verso l'alto. Eppure alcune vie sono interrotte, non portano alla vetta e permettono di fare solo un cammino parziale.

È quindi necessario seguire una tradizione autentica e completa e inoltre, per evitare gli ostacoli lungo la via, come nelle ascensioni in montagna, è indispensabile avere una guida competente che conosca la strada e che possa dirigerci passo per passo.

C'è comunque una cosa difficile da capire: se una tradizione era autentica all'inizio come ha potuto snaturarsi?

Può essere stata completa inizialmente, ma essere stata trasmessa male attraverso i secoli. La trasmissione autentica dipende dalla vera realizzazione dei suoi membri, può essersi alterata e progressivamente il "saper fare" tradizionale, che permetteva di ottenere la realizzazione, può essersi perduto. In tal caso non c'è più la possibilità di fare il cammino completo. È un fenomeno comune, particolarmente ai nostri giorni. Anche per questo la nostra epoca è definita "il tempo della degenerazione".

Riconoscere in questo modo le tradizioni autentiche, tiene conto del fatto che potrebbero apparirne delle altre?

Altri Buddha e altri Risvegliati hanno insegnato prima del Buddha Sakyamuni, che è all'origine della formulazione del Dharma che noi attualmente pratichiamo; ce ne sono stati altri prima di lui e ce ne saranno ancora dopo di lui. Rispiegheranno e riattualizzeranno l'insegnamento. Ogni loro intervento introduce e adatta a un'epoca diversa una nuova presentazione dell'insegnamento. Pertanto l'apparizione di una nuova forma o di una nuova formulazione tradizionale è una possibilità.

Ma in questo caso è necessario applicare dei criteri di discernimento estremamente precisi, tanto più che al giorno d'oggi abbondano le pseudospiritualità che pretendono di essere autentiche. È una caratteristica dell'epoca di degenerazione e di confusione attuale.

Per mantenere un sano discernimento, ci si può riferire ai criteri già evocati. Bisogna anche fare attenzione: molte delle nuove correnti spirituali e dei movimenti detti di "rinnovamento", che sono in effetti dei sincretismi discutibili, per valorizzarsi tendono a presentare le tradizioni antiche come in via di estinzione o obsolete. Spesso questi movimenti hanno un approccio mercantile, che tende ad eliminare tutto ciò che potrebbe dar noia alle idee e agli ego dei loro potenziali clienti. Conservano al contrario quello che li può soddisfare e lusingare, aprendo così la via a una commercializzazione. Tale genere di adattamento, fatto in funzione degli appetiti della clientela, è ben lontano dalla riattualizzazione della verità a-temporale di cui abbiamo parlato. Ci si trova davanti a una sorta di spiritualità egoíca. C'è in qualche approccio enorme confusione e tanti pericoli. Se non si può certo dare un giudizio d'insieme, non sarà mai troppo mettere in guardia.

Lei ha detto che il Buddha stesso aveva dichiarato di aver riaperto una via ancora più antica. Di che cosa voleva parlare?

Il Dharma, "l'espressione della realtà" e la possibilità di accedere al risveglio non sono apparsi con il Buddha Sakyamuni. Nelle prospettive che abbiamo proposto, lui stesso ha riespresso un insegnamento che è essenzialmente a-temporale. Il risveglio è esistito in tutti i tempi. Il Buddha Sakyamuni ci ha riaperto una porta d'accesso a una realizzazione che in se stessa esisteva da sempre. È apparso nel quinto secolo avanti Cristo, ma c'erano stati prima di lui altri maestri, altri Buddha, grandi bodhisattva, che hanno insegnato le tradizioni autentiche che portano alla illuminazione ultima e ce ne saranno ancora dopo di lui.

In seno al buddhismo il Buddha Sakyamuni è considerato come il quarto Buddha iniziatore del Dharma nel nostro ciclo cosmico, che ne conterà un migliaio!

(Trad. dal francese di Maria Angela Falà)

Il Dharma fra Tibet e Occidente

Pubblichiamo parte di un'intervista che è stata rilasciata al periodico Tricycle (autunno 1994) dal lama tibetano Gelek Rimpoce. Questo è l'indirizzo della rivista Tricycle: Dept Tri, P.O. Box 3000 - Denville N.J. U.S.A. 07834-9897.

La sua tradizione è quella Gelupa della scuola tibetana del Vajrayana. Come potrebbe definire il Vajrayana?

Lo scopo del buddhismo è di distruggere la collera, l'odio e la gelosia. Il modo per farlo è molto semplice. Se non si può lasciare l'attaccamento, allora va completamente eliminato tutto ciò che aiuta la crescita dell'attaccamento. Questo avviene con la disciplina. L'insegnamento theravada incoraggia una disciplina molto rigida. L'approccio mahayana è un po' differente. Si utilizza l'attaccamento per essere di beneficio agli altri. Nel Mahayana l'attaccamento *può* essere un utile strumento per un bodhisattva.

Ci può fare un esempio?

I bodhisattva per esempio utilizzano l'amore e la compassione. Usano anche lo stesso attaccamento per costruire delle relazioni strette con le persone lungo il sentiero. Nel Vajrayana la tecnica più importante è la *trasformazione*. Invece di eliminare l'attaccamento, lo trasformate. Invece di sforzarvi per gettar via qualcosa, per eliminarla, ci lavorate sopra, ci giocate e cercate di trasformarla. Il Tantra usa l'attaccamento come una via, un metodo.

La seconda tecnica importante del Vajrayana è la *visualizzazione*. Abbiamo cinque *skandha* o aggregati (forma, sensazione, percezione, formazioni mentali,. coscienza). L'essenza del Vajrayana è di trasformare questi cinque aggregati in cinque saggezze attraverso la visualizzazione e altre tecniche. Giochiamo con le nostre emozioni e ci lavoriamo. È un sentiero molto veloce. Nella tradizione theravada lo scopo è il livello di *arhat,* la liberazione totale dal dolore, dalla sofferenza e dall'illusione. Lo scopo nel Mahayana è lo stato di Buddha, o la buddhità; uno stato oltre quello di *arhat;* servono eoni per raggiungerlo, ma nel Vajrayana è considerato raggiungibile nella vita presente. Il Vajrayana è un sentiero molto veloce, ma anche molto difficile e pericoloso. Se non sapete come trattarlo, vi si creano dei problemi. È come cacciare un serpente. Se lo sapete fare, non c'è problema; se non lo sapete, vi morderà.

Perché è pericoloso?

Vi mettete a trattare con emozioni negative, come l'attaccamento o la collera, e cercate di trasformarle. Se non sapete come fare, perdete il vostro potere e le emozioni hanno la meglio.

Per cui nella pratica c'è la possibilità di esagerare la collera per poterci lavorare sopra; ma la collera aumenta?

Certo. Anche l'arroganza. Molti praticanti buddhisti — un buon numero — sono molto arroganti.

C'è qualcosa nella pratica che porta a questo?

Quando si medita sull'amore o sulla compassione, nella tradizione mahayana, si sta seduti con gli occhi chiusi. Uno visualizza che è la persona più importante e tutti gli esseri senzienti sono punti senza nome, senza volto su cui meditare. Diamo amore, compassione, li purifichiamo e li rendiamo perfetti. Questo tipo di esercizi mentali sono tutti fatti con punti senza nome e senza faccia. Un giorno qualche punto ha un nome e una faccia. Ci si spaventa e gli si dice: "Non pensavo che avreste potuto dire questo. Pensavo che avreste fatto quello che vi ho chiesto". Ecco da dove arriva l'arroganza, secondo me.

Quando ci si siede calmi, in silenzio meditando su amore e benevolenza, ci si sente sempre più importanti?

Sì. Se non lo si comprende, si nutre il proprio senso di sé, il proprio ego. Allora si perde l'umiltà, che è una qualità molto importante per il buddhismo. Per esempio, guardate il Dalai Lama. Ha perso il suo paese ma è ancora

il Dalai Lama. Ma quanto è umile. Perdiamo l'umiltà perché nutriamo il nostro io per farlo il signore dell'Universo. È un problema; bisogna meditare sulla compassione verso un essere vivente, un familiare, una persona importante per voi e poi espandere oltre.

Il Dharma sembra pervadere così tanto la cultura tibetana ma non sembra essere capace di contrastare l'atteggiamento avido dei vecchi burocrati e politici così come vediamo in tutto il mondo. In Occidente siamo idealisti e ci piace pensare che il Dharma, che arriva qui da noi, rappresenta una possibilità per mettere le cose a posto. Ma forse non lo potranno mai essere.

Il Dharma in Tibet pervadeva ogni cosa. La cultura, la famiglia, la tradizione — ogni cosa. Fondamentalmente i vecchi tibetani hanno una natura gentile, qualcosa in più che la naturale natura di Buddha. C'è una gentilezza che si può vedere nei loro volti, nei loro occhi e nelle loro menti. Tuttavia, gli intrighi politici, la corruzione, lo sfruttamento economico ci sono stati anche là. L'immagine del buon vecchio Tibet — in cui tutti vivevano in amore e compassione con un fiore nelle mani — non penso che corrisponda al vero. D'altra parte, la maggioranza della gente non aveva niente a che fare con gli intrighi, la politica e le lotte di potere. La maggioranza dei monaci non aveva niente a che fare con le strutture di potere del monastero e le varie lotte. Il Dharma rimane dentro l'individuo. Il Dharma influenza la cultura, ma permane dentro l'individuo. Non mi piace la vecchia società, il vecchio modo di funzionare o il vecchio governo, che era un vero sistema feudale. Ho molti giovani amici tibetani a cui non piace che io dica questo, ma la verità è che era un sistema feudale.

Come vede il Dharma espandersi in Occidente?

Sta uscendo dai monasteri ed entra nella società laica. Penso che si radicherà negli individui.

Pensa che creerà una società illuminata?

Chi lo sa? È possibile, ma ci possono volere centinaia di anni. Non bisogna fare del romanticismo su questo. Avverrà gradualmente dentro gli individui una forte crescita interiore individuale. Gli intrighi politici continueranno, le guerre continueranno e le uccisioni continueranno. Ma nello stesso tempo ci sarà la crescita dell'individuo.

L'acculturazione del buddhismo è un processo naturale?

Il buddhismo deve restare una pratica individuale piuttosto che un'istituzione. L'istituzionalizzazione del buddhismo potrebbe essere devastante.

È ciò che è accaduto in Tibet?

Certo. C'era la corruzione perché i monasteri erano diventati così ricchi e potenti che cominciò a presentarsi la corruzione economica e in seguito si manifestò quella politica. Allora il buddhismo divenne una religione di Stato e la corruzione andò di pari passo. È la natura umana.

In Occidente nutriamo molte speranze sull'integrazione tra interno ed esterno, il politico, il secolare. Come possiamo aiutare al meglio la società nella sua interezza senza istituzionalizzare il Dharma?

Nel grande periodo dell'età dell'oro buddhista, il buddhismo non era istituzionalizzato.

Ma oltre a tutte le corruzioni e i problemi, pensiamo che il Tibet ha comunque creato uno straordinario *corpus* di conoscenza, un'attività di Dharma intensissima è stata generata dai grandi monasteri, da migliaia di lama. Forse se non si ha un'istituzionalizzazione non si ha neanche un Dharma così forte.

Sapete che cosa dicono di solito i tibetani? "Il grande monastero è come il grande oceano. Ci sono molte cose buone ma anche molte cose cattive". Ciò che stiamo sperimentando oggi non è necessariamente il prodotto delle grandi istituzioni organizzate. Le istituzioni buone hanno un grande complesso di conoscenze, ma ciò che stiamo oggi realmente sperimentando è lo sforzo dei singoli praticanti e lo sforzo dei lama tibetani che hanno fatto una pratica sperimentata per centinaia di anni, lama che hanno imparato nelle istituzioni ma che hanno praticato individualmente.

L'educazione monastica da lei ricevuta da piccolo può essere trasmessa a un laico adulto occidentale?

Sì, certamente. Non penso che dobbiate diventare monaci. L'essenza del Dharma è dentro le persone La tradizione dice che le radici del Dharma stanno nel Sangha di monaci e monache; ma se ci pensate con attenzione, i laici — uomini, donne e bambini — sono capaci di conservare e di contribuire al Dharma. La venuta del buddhismo in Occidente passa attraverso i laici. Quando il Dharma è stato trasmesso in Tibet, non era solo in forma monastica. Marpa, il fondatore della tradizione Kagyu, non era un monaco.

Quale pensa sia il benificio del monachesimo?

L'atmosfera e l'opportunità. Ma se non si diventa monaco, ciò non significa che non si abbiano delle opportunità.

Che cosa significa realmente buddhismo?

Per me buddhismo significa correggere la negatività... Per fare questo, bisogna vigilare sulla mente. Nessuno vuole uccidere nessuno. Per la maggior parte creiamo negatività essendo inconsapevoli. La pratica del Dharma significa cambiare i modelli abituali e cambiare le dipendenze. Il monastero contribuisce a questo perché lo fa diventare una disciplina. C'è qualcuno che vi sorveglia. Questo aiuta. Anche individualmente, se fate voto di ciò che chiamiamo l'autoliberazione, naturalmente proteggete quel voto, e così automaticamente cambiate i vostri modelli abituali e superate le dipendenze. Ecco perché i monaci e le monache hanno un sostegno ambientale più favorevole. Ma lo scopo reale della pratica buddhista è di eliminare le dipendenze e di correggere i nostri schemi abituali e ciò può essere raggiunto sia da laico che da monaco o monaca.

Significa utilizzare i precetti per cambiare le proprie abitudini?

No. Il problema, quando si parla di etica buddhista, anche in Occidente, è che nel momento in cui si utilizza la parola "etica" la gente comincia a pensare alla moralità e ai voti e alle diverse discipline. Secondo me, l'etica buddhista è basata sulle Quattro Nobili Verità. Nell'*Uttara Tantra* il Buddha Maitreya paragona le Quattro Nobili Verità alla malattia, alla causa della malattia, alla terapia e alla guarigione, che consiste nel bilanciamento perfetto degli elementi.

Come paragona questo con la versione convenzionale della Prima Nobile Verità: "la vita è sofferenza"?

C'è molta gioia. Gioiamo della vita. Gioiamo nell'avere rapporti sessuali, nel bere. Per esempio siamo contenti di fare una buona vacanza. Una traduzione migliore potrebbe essere "la verità della sofferenza". Non si tratta in realtà di sofferenza come sofferenza, ma di come è veramente la sofferenza, perché non possiamo progredire se non conosciamo bene e a fondo quali tipi di sofferenza abbiamo. Ma dobbiamo anche conoscere quali gioie abbiamo. Se si pensa che buddhismo significhi "la vita è sofferenza", va di pari passo che si pensi anche che non va bene provare qualcosa diversa dalla sofferenza. C'è della gioia dentro la vita e la dobbiamo accettare. Ma anche in questa gioia c'è una sofferenza naturale. Questa è la Prima Nobile Verità, la verità della sofferenza.

Che cosa significa questo per il praticante?

Ci portiamo addosso delle dipendenze. Il primo passo è riconoscerlo. Il riconoscimento in se stesso è lo scopo della Prima Nobile Verità. Se si guarda alla tradizione buddhista, la Prima Nobile Verità deve essere compresa come la verità della sofferenza, ovvero il riconoscimento dei problemi che ci stanno di fronte, delle dipendenze che abbiamo. Se bere il caffè ci fa male, bisogna eliminare il caffè, e similmente se si riconosce la dipendenza dall'attaccamento, dalla collera e dalla confusione. La Seconda Nobile Verità è trovare che cosa causa queste dipendenze e di separarcene. Ci sono molte cause di sofferenza create dai karma individuali: collera, odio, gelosia e soprattutto ignoranza. L'ignoranza è la più importante, quella che crea tutte le altre emozioni, come la collera, l'attaccamento e la gelosia.

La Terza Nobile Verità è la cessazione dell'ignoranza. La Quarta Nobile Verità è il Sentiero, la medicina. Se avete troppo acido nello stomaco prendete un antiacido. La pratica, il Sentiero è l'antidoto a ogni vostro problema, qualsiasi esso sia. Se è l'ira, considerate le passioni. Se è la pigrizia, considerate la diligenza. Se è l'ignoranza, usate la saggezza. Se vagate troppo o pensate troppo, usate la meditazione. Ci sono dei metodi che automaticamente ci portano all'etica buddhista.

(Trad. dall'inglese di Maria Angela Falà)

Intervista a sister Annabel

"Sono diventata monaca con Thich Nhat Hanh"

Questa intervista è stata gentilmente rilasciata da sister Annabel, discepola di Thich Nhat Hanh, al nostro collaboratore Dario Girolami, nel corso del ritiro tenutosi a Pomaia (Istituto Lama Tsong Khapa) nel luglio 1994.

Come ha deciso di diventare monaca e perché ha scelto Thich Nhat Hanh come maestro?

Già a sette anni volevo diventare monaca cattolica. A 21 anni chiesi all'abate di un monastero che aveva anche un convento di monache se potevo diventare suora, ma egli disse di no! Disse che alcune persone non hanno il carattere giusto per essere monache. Dopo questo evento persi la mia fede e non andai più in chiesa.

A 28 anni incontrai una monaca buddhista della tradizione tibetana; all'epoca non ero troppo interessata alla religione, ma siccome ci sentimmo molto vicine, mi venne il desiderio di vedere come meditava. Lei non mi insegnò molto sulla meditazione, ma mi mostrò semplicemente come prostrarmi e come ripetere le parole OM MANI PADME HUM; mi presentò un maestro tibetano, il quale mi parlò della psicologia buddhista. Egli sosteneva che la psicologia buddhista era la via d'accesso al buddhismo più facile per gli occidentali; mi insegnò la meditazione camminata lenta, qualcosa che non avevo mai fatto prima. Inoltre aveva imparato tre parole "stiamo camminando lentamente", e me le ripeteva ovunque andassimo. Così gradualmente cominciai a rallentare. A quell'epoca ero in Grecia, lavoravo in un gruppo in qualità d'insegnante di classici, e quando finii di lavorare andai in India nel monastero della monaca che mi aveva fatto conoscere il buddhismo. Mentre ero lì chiesi se era possibile divenire monaca, ma la persona incaricata mi disse più o meno le stesse cose del prete cattolico, che cioè non avevo il carattere adatto per essere monaca. Partii dall'India, andai negli Stati Uniti e tornai in India varie volte. Tempo dopo, il maestro che mi aveva insegnato come camminare lentamente mi disse che non pensava di potermi insegnare più nulla e che avevo bisogno di un altro maestro. Mi sentii molto depressa, perché non sapevo dove trovare un altro maestro, e per un po' di tempo rimasi sola, senza alcuna guida.

Alla fine lasciai l'India perché ero rimasta molto colpita dal "movimento di pace delle donne" in Inghilterra: era il periodo in cui molte donne protestavano contro le basi missilistiche americane e le circondavano, sedendosi intorno ad esse e non permettendo l'uscita dei missili. Ritenni che ormai sapevo come sedere immobile, come meditare e camminare lentamente e quindi decisi di unirmi in Inghilterra a queste pacifiste nella speranza di trovare il modo di conciliare il buddhismo con il movimento per la pace. Conobbi la Buddhist Peace Fellowship, e fu grazie alla B.P.F., della quale entrai a far parte, che ebbi i primi contatti con gli scritti del maestro di meditazione Nhat Nanh. La B.P.F. desiderava ardentemente invitare il maestro in Inghilterra. Organizzai da sola il ritiro e la permanenza di Thich Nhat Hanh. Andai all'aeroporto a riceverlo e quando ci incontrammo, sia io che lui che sister True Emptiness che lo accompagnava, sentimmo immediatamente che c'era qualche connessione tra di noi. Il maestro mi invitò ad andare a Plum Village, dove, a fine agosto, sister True Emptiness mi disse: "Mi piacerebbe molto se tu potessi rimanere qui", poiché in quel periodo accoglievano molti giovani rifugiati che avevavo bisogno d'assistenza, e soggiunse: "Non so

se Thay [maestro, in lingua vietnamita, n.d.r.] *è d'accordo, gliel'ho già chiesto ma non ha risposto; quindi, se non ti dispiace, dovresti aspettare un'altra settimana". Un giorno Thay venne, mi prese per un braccio e mi disse: "Vuoi diventare una residente di Plum Village?". E io dissi: "Si, ma cosa posso fare?". Rispose: "Nulla, devi solo essere te stessa; se vuoi puoi piantare nella serra qualche verdura da mangiare durante l'inverno, ma naturalmente non mi aspetto che tu faccia niente". Mi sentii immediatamente a casa.*

L'anno successivo giunsero a Plum Village alcune monache vietnamite, e tornò a galla il mio desiderio di diventare monaca. Così un giorno ero davanti a Thay e lui mi disse: "Non ti piacerebbe entrare a far parte dell'ordine del Tiep Hien?". Risposi: "Oh, davvero vuoi che io diventi monaca?". E lui: "No, appartenere all'ordine Tiep Hien non vuol dire divenire monache, si rimane laici, ma si prendono i quattordici precetti". Rimasi delusa perché pensavo di poter diventare monaca, tuttavia presi i precetti dell'ordine del Tiep Hien, o dell'inter-essere. Due anni dopo seppi che Sister True Emptiness sarebbe divenuta monaca durante un pellegrinaggio in India, così chiesi a Thay se anche io potevo diventare monaca, e lui rispose di no, dicendomi: "Non stai mica dicendo sul serio?". Glielo chiesi un'altra volta e lui mi rispose di no nuovamente, e la terza volta che glielo chiesi, disse: "Chiedi a Sister True Emptiness di farti vedere come si indossa l'abito monacale". Capii che mi aveva accettato. Allora dissi: "Sono molto contenta di diventare una novizia", e lui disse: "Non è necessario, perché sei già stata nell'ordine del Tiep Hien, che è una sorta di noviziato, pertanto ti ordinerò bhikshuni*". Questo avvenne nel novembre del 1988.*

Com'è il suo rapporto con Thich Nhat Hanh?

All'inizio Thay prestava molta attenzione a me, mi permetteva di passare con lui molto tempo, non mi forzava mai a fare nulla, e se chiedevo dei consigli me ne dava di molto facili. Quando capì che la mia pratica si era fatta più salda, cominciò ad essere un po' più duro con me: ogni tanto, quando non praticavo nella maniera corretta, mi richiamava di fronte a tutta la comunità, ponendomi al centro dell'attenzione. Credo che molte persone fossero gelose perché sentivano che Thay mi controllava molto, in special modo i vietnamiti della comunità potevano sentirsi feriti in quanto lui prestava più attenzione a me che a loro. Un giorno Thay mi disse: "Va bene, ora sei cresciuta, non c'è più bisogno che io ti controlli in questo modo; stanno arrivando molte nuove monache e mi devo occupare di loro". Dopo di che, quando andai a chiedergli la sua opinione su qualcosa, rispose: "Non devi più chiedere la mia opinione, sei abbastanza matura per decidere da sola". Attualmente sento di avere una grande relazione con Thay, in qualche modo gli sono molto vicina, anche se adesso non parlo più molto con lui, non ho più molti contatti personali con lui.

I maestri Rinzai sono noti per essere molto severi. Thay con i laici è molto gentile e dolce; con i monaci fa lo stesso o è un po' severo?

Con i monaci e le monache è più severo. Spesso ci riunisce insieme e dice apertamente alle persone che la loro pratica non va bene, senza alcun giro di parole; dice direttamente le cose come stanno.

Nei libri leggiamo di maestri zen che urlano in continuazione ai propri allievi. Anche Thay si comporta così?

No, non urla mai; qualche volta l'ho sentito sgridare delle persone, quando davvero ne avevano bisogno. Quando qualcuno è veramente attaccato a qualche superstizione, può effettivamente essere duro e urlare al fine di tirarlo fuori, ma non accade spesso, in otto anni l'ho sentito solo due volte.

E il *kyosaku*, il bastone, lo usate?

No. Ne abbiamo uno che prima usavamo, ma non con forza, lo poggiavamo semplicemente sulla spalla di qualcuno se questo si addormentava, ma ora non lo usiamo più.

E i *koan?*

Thay ha un modo particolare di dare i koan. *Non usa i* koan *tradizionali. C'è stato un monaco che, dopo aver rivisto la donna che aveva amato prima di prendere i voti, cominciò a pensare che forse desiderava smettere di essere monaco e ne parlò con Thay, che gli disse: "Ti do un* koan: *una moglie e tre figli, è questo ciò che realmente voglio?". Il monaco studiò questo* koan *per un anno e alla fine decise che non era ciò che realmente voleva e rimase monaco. Nella*

nostra tradizione sono in uso i koan, *come "Qual'era il tuo volto prima della nascita dei tuoi genitori?", ma Thay non li usa, o se lo fa, adotta un linguaggio semplice.*

Potrebbe dirmi qualcosa della sua attività di insegnante di Dharma?

A Plum Village insegno pali e sanscrito perché fondamentalmente sono una linguista, inoltre insegno la storia del buddhismo in Vietnam; sono una sorta di tramite tra la cultura vietnamita e la cultura occidentale: spiego la cultura vietnamita agli occidentali. Aiuto i vietnamiti i quali credono che la loro cultura non sia buona come quella occidentale; ma quando vedono che agli occidentali piace la loro cultura e le loro pratiche, si sentono incoraggiati e comprendono di avere qualcosa di buono da offrire.

Lei è responsabile del *Sangha* italiano di Thich Nhat Hanh; come pensa che questo possa svilupparsi?

Credo che in Italia sia utile anche trovare una liturgia buddhista, trovare qualcuno che componga musica. Credo che gli italiani abbiano bisogno di ciò, quale parte della loro pratica, perché quando le parole del Buddha acquistano per noi significato, possono aiutarci nella nostra pratica, e possono aiutare la pratica a divenire parte della nostra cultura. Se cantiamo solo in cinese o in tibetano non comprendiamo nulla, dobbiamo invece cantare con musica che comprendiamo e con parole che comprendiamo. Ciò può arricchire molto la nostra vita e incoraggiarci nella praticha spirituale, nella pratica della presenza mentale, che occorre vivere assiduamente nella vita quotidiana, come insegna Thay.

Alcuni dicono: "Non abbiamo bisogno di religioni". Invece, nel profondo, ne hanno bisogno, ma siccome hanno avuto in passato cattive esperienze religiose, odiano tutto ciò che concerne la religione, ma gradualmente devono tornare a scoprirne gli aspetti meravigliosi, e per far ciò possono aiutarsi con una liturgia, con musica, arte. Nelle sale di meditazione dobbiamo essere circondati da arte italiana. Questo è qualcosa per il futuro, perché se il buddhismo rimane un qualcosa di straniero, non potrà vivere. Abbiamo bisogno di artisti, di pittori, di musicisti: ciò può aiutare a rendere il buddhismo più italiano. Se vi piace un canto particolare in vietnamita o in cinese o in tibetano, potete trovare un buon traduttore che lo proponga in italiano, o potete chiedere a un poeta italiano di scrivere una liturgia buddhista direttamente nella sua lingua, senza bisogno di tradurre nulla. Sento che gli italiani sono persone spirituali, e credo che sarebbe un peccato perdere questo senso religioso che è una cosa meravigliosa. In una esperienza religiosa possiamo esprimere tante cose.

(Trad. dall'inglese di Dario Girolami)

« Il Sentiero è un modo di vivere che può essere seguito, praticato e sviluppato da ciascuno di noi. È una disciplina del corpo, della parola e della mente, un autosviluppo e un'autopurificazione. Non ha niente a che vedere con le credenze, la preghiera, l'adorazione o le cerimonie. In questo senso, dunque, non contiene nulla di 'religioso' secondo il pensiero comune. È un Sentiero che conduce alla realizzazione della Realtà Ultima, alla completa libertà, alla felicità e alla pace con la perfezione morale, spirituale e intellettuale ».

Walpola Rahula (da: *L'insegnamento del Buddha*)

La spiritualità buddhista dell'accettazione e la spiritualità cristiana dell'abbandono*

di Corrado Pensa

1. Prima di addentrarci nel nostro tema mi sembrano necessarie due osservazioni preliminari, allo scopo di evitare o almeno ridurre gli equivoci che sono facili a nascere su questo terreno delicato e profondo. La prima osservazione è questa, che la dimensione dell'abbandono o accettazione o equanimità per essere compresa, applicata e vissuta, ha bisogno di lunghi anni di appassionato lavoro interiore. E ricordandoci che l'abbandono-accettazione non è *un aspetto* tra gli altri del cammino spirituale — sia esso imperniato sulla meditazione buddhista o sulla preghiera contemplativa cristiana — ma ne è, piuttosto, il *cuore*. Nelle parole di San Francesco di Sales: *l'abbandono è la virtù delle virtù.*

La seconda osservazione è la seguente. Fermo restando che un intendimento via via più preciso dell'accettazione può nascere solo dalla sua graduale fioritura nell'individuo, è però possibile, anche senza una realizzazione approfondita, evitare i due equivoci più grossolani e più deleteri in proposito: ossia equiparare l'accettazione-abbandono a passività, paura, rassegnazione amara, oppure equiparare l'accettazione all'autoindulgenza, cioè a quello che, al tempo delle polemiche sul pietismo, veniva chiamato 'falso abbandono'. La nostra perlustrazione ci mostrerà, spero, la completa illegittimità di tali equazioni. Per ora ci basti dire che, essendo l'attenzione o consapevolezza un elemento centrale, seppure in modi diversi, in tutte le grandi tradizioni spirituali, coloro che sono impegnati nella via spirituale, grazie appunto alla luce di un'attenzione allenata e di una conseguente *capacità di discernimento,* chiameranno paura la paura, passività la passività e autoindulgenza l'autoindulgenza, senza cadere, in tal modo, in equivalenze perniciose.

2. Premesso ciò, ci conviene cominciare da due testimonianze contemporanee, una dal campo buddhista, l'altra dal campo cristiano.

Gavin Harrison ha appena pubblicato un volume nel quale l'insegnamento buddhista è intrecciato con la sua esperienza personale di meditante che, nel 1989, ha scoperto di essere sieropositivo. Dopo aver evocato la storia di Siddharta Gautama —

---

* Questo scritto è il testo riveduto di una conferenza tenuta nella chiesa di S. Miniato a Firenze il 14 settembre 1994.

al quale il padre aveva tentato di nascondere le verità della vita isolandolo dentro le mura dei palazzi — Harrison annota: "Ma forse il muro più tragico che noi costruiamo è quello *dentro noi stessi*... fatto di idee costruite con cura circa *chi* dobbiamo essere e *come* dobbiamo comportarci; idee dentro le quali ci imprigioniamo chiedendo poi a noi stessi nulla di meno che la perfezione. Le mura di tale costruzione possono essere così alte da rendere impossibile alla luce dei nostri cuori di brillare. E sicché siamo spesso vittime dell'*odio per noi stessi,* a causa degli *standards* impossibili che ci prefiggiamo e, incapaci di perdonarci, ci separiamo dalla verità della vita" (1).

Dunque, l'Autore si sofferma sulla *costrizione* del cuore, sull'*angustia* del cuore alimentata per abituale condizionamento. E sul risultato di tale angustia, cioè sulla separazione, sull'alienazione profonda che ciò comporta, in contrasto clamoroso — verrebbe da dire — con la costante aspirazione all'unità e al calore che ci portiamo dentro quello stesso cuore. Ancora lo stesso Harrison scrive: "Da una parte la rabbia si svolge all'esterno e colpisce il mondo, le persone, le situazioni; dall'altra si manifesta come *odio per se stessi* e come mancanza di capacità di perdono e di amore verso se stessi. Le voci interne di rabbia possono rivelarsi paralizzanti e implacabili. Quando cominciamo a udire queste voci con chiarezza, ci svegliamo a una verità sconvolgente: la verità che noi spesso trattiamo noi stessi in modi nei quali non tratteremmo mai nessun altro" (2). La separazione, l'alienazione cui prima si alludeva è qui chiarita ulteriormente. Siamo divisi da noi stessi, dalla verità di noi stessi; e poiché l'ostilità verso se stessi procede di pari passo — anche se possiamo non saperlo — con l'ostilità per gli altri, noi allorché siamo separati dolorosamente da noi stessi saremo sempre e comunque separati dolorosamente dagli altri; ovvero alla *non accettazione* di sé si accompagna inesorabile la *non accettazione* degli altri.

3. Ascoltiamo adesso la testimonianza di Henry Nouwen, sacerdote cattolico olandese operante in U.S.A., di vasta esperienza pastorale, psicologica, contemplativa e di impegno sociale: "Queste voci negative [dentro di noi] sono così forti e così insistenti che è facile credere loro. Questa è la grande trappola. È la trappola del rifiuto di noi stessi. Nel corso degli anni sono arrivato a rendermi conto che, nella vita, la più grande trappola non è il successo, la popolarità o il potere, ma il rifiuto di noi stessi. Naturalmente il successo, la popolarità e il potere possono essere una grande tentazione, ma la loro forza di seduzione deriva spesso dal fatto che sono parte di una più grande tentazione, quella del rifiuto di noi stessi.

"Quando si dà ascolto alle voci che ci chiamano indegni e non amabili, allora il successo, la popolarità e il potere sono facilmente percepiti come soluzioni attraenti... Il rifiuto di se stessi è il più grande nemico della vita spirituale" (3).

Dunque, crucialità del tema del rifiuto di sé o profonda sfiducia in se stessi, tema che così spesso e così insistententemente emerge nei ritiri spirituali, che siano essi basati sulla meditazione buddhista o sulla preghiera cristiana. Ora il cammino interiore è quel tragitto che dal buio doloroso dell'egoismo e dell'egoità conduce al presentimento prima e quindi alla realizzazione di una vastità e di un calore incondizionati. Il che possiamo esprimere secondo il linguaggio e i concetti di varie tradizioni

---

(1) G. Harrison, *In the Lap of the Buddha,* Shambala, Boston-London 1994, p. 6.
(2) *Ivi,* p. 109.
(3) H. Nouwen, *Sentirsi amati,* Queriniana, Brescia 1993, pp. 24-25, 26.

spirituali: buddhista, cristiana o altre. Perché mai la ferita del rifiuto di sé è considerata un ostacolo così grande nel corso di questo cammino? Io credo che si possano individuare almeno *tre importanti ragioni.*

La prima e più fondamentale è questa, che la ferita del rifiuto di sé è la ferita più responsabile dell'oscuramento in noi della fiducia, qualità che è il primo motore del cammino spirituale. Senza fiducia in noi, in altri e, in generale, nella vita, tutto è difficile e quel desiderio profondo di bene per tutti che ci portiamo dentro non può emergere. La seconda ragione è che facilmente tendiamo ad occultare in primo luogo a noi stessi questa ferita che, così nascosta, diviene ancor più produttiva di effetti tossici. Di qui la necessità — tutto al contrario — di riconoscerla prima e di contemplarla poi e comprenderla *nella tenerezza.* Infine la terza ragione per porre la contemplazione-comprensione di questa ferita a fondamento del lavoro di accettazione è che, paradossalmente, la ferita del rifiuto di sé può essere alimentata da una spiritualità malintesa o malespressa — spiritualità non infrequente — che può indurre a scambiare un nevrotico e prevenuto disprezzo di sé per un salutare distacco dell'io.

In altri termini, l'accettazione, *la via rasserenante del sì, detto sempre più spesso e sempre più volentieri,* deve estendersi capillarmente a tutta la nostra vita. Ma questo *processo rigenerativo* — perché di niente altro si tratta — non può aver luogo senza che, anzitutto, si instauri *una seria amicizia per noi stessi,* piena di sollecitudine e di fiducia, in luogo dell'inimicizia e della distruttività. Inimicizia e distruttività che, si badi bene, sono anche il nucleo di atteggiamenti apparentemente volti alla cura di sé, quale l'*orgoglio* o il *narcisismo.*

4. In un itinerario di consapevolezza meditativa — quella che nel buddhismo si chiama *satipatthana* o *vipassana* — la materia prima del lavoro interiore è il *cuore chiuso* ovvero la *contrazione fondamentale,* cui si assegna anche il nome di *io/mio.* Il cuore, ossia la *mente-cuore* (ricordando che nelle lingue del buddhismo le parole che vengono tradotte 'mente' significano anche, e prima ancora, cuore) è chiuso o contratto a causa di specifiche energie ostruttive, molto potenti, tradizionalmente denominate attaccamento, avversione e paura, ignoranza o confusione. Annotiamo subito che un effetto importante e frequente dell'ignoranza è di *non farci vedere il cuore chiuso* e di farci, invece, imputare le sofferenze della nostra vita a cause puramente esterne.

In sé il cuore-mente secondo la tradizione buddhista è innocente, puro, luminoso. Questa, cioè, è la sua *vera natura.* E ciò non è privo di somiglianze con la natura del 'fondo dell'anima' in Meister Eckhart o, in generale, con la natura della scintilla divina o *sinderesis* nella tradizione contemplativa cristiana, scintilla che designa la parte più alta dell'anima, connotata da una naturale inclinazione al bene. Tuttavia la natura profonda, intrinsecamente luminosa, della mente-cuore è offuscata dalle afflizioni dell'attaccamento-avversione-ignoranza. Tali afflizioni sono molto potenti, ma non sono intrinseche e congenite alla mente-cuore, bensì estrinseche e, in quanto tali, superabili.

Premesso ciò, conviene domandarsi che cosa è la chiusura o la contrazione del cuore. Essa è la contrazione *contro* ciò che è spiacevole ed è la contrazione *intorno* a ciò che è piacevole. Il cuore si contrae perché vuole trattenere il piacevole. Si contrae in preda all'*avversione* e si contrae in preda all'*attaccamento;* e l'*ignoranza* di tutto ciò rende la contrazione più stabile e più forte. Se vogliamo, poi, *il comune denominatore* di avversione e di attaccamento è *la paura,* paura di incontrare lo spiacevole (avversione) e paura di perdere il piacevole (attaccamento). Ora l'opera della meditazione di consapevolezza, così come della preghiera contemplativa, è, né

più né meno, l'*apertura del cuore,* una specie di benefico miracolo che, in genere, appena fa capolino, ci sorprende e ci trova increduli.

Pensavamo che riguardasse altri, ma non potesse riguardare noi: ancora una volta cogliamo in flagrante la ferita della sfiducia in noi stessi, del rifiuto di sé.

5. La pratica della consapevolezza è uno strumento vitale per l'apertura del cuore. In che senso e in che modo? Ecco: il tirocinio della consapevolezza, tirocinio lungo e paziente, consiste nell'allevare un'attenzione non giudicante, presente nel momento presente, attenzione a tutto ciò che si affaccia sull'orizzonte della nostra coscienza: sensazioni fisiche, reazioni di attrazione e di repulsione, emozioni e sentimenti, pensieri, immagini e intenzioni. E in larghissima parte di questo materiale è dolorosamente presente per la maggioranza delle persone la chiusura del cuore: la paura-contrazione fondamentale di incontrare lo spiacevole e di non avere abbastanza il piacevole. La paura-contrazione che è la causa ultima dell'infelicità: così spesso non vista, malgrado sia una cosa massiccia, grande e imponente, dritta di fronte a noi.

La meditazione è un lento e graduale accostarsi a questa verità della chiusura del cuore. E se non vediamo *questa* verità non possiamo vedere la verità che c'è dietro: ossia *non vedendo la verità delle afflizioni che oscurano la mente-cuore luminosa non potremo mai vedere la verità della mente-cuore luminosa.* L'assidua, implacabile, eppure tenera contemplazione del cuore chiuso e della contrazione dolorosa che esso porta con sé è *la via maestra* per l'apertura del cuore. Infatti la conoscenza solo intellettuale dei nostri nodi, benché importante, è dimensione molto diversa dalla *paziente contemplazione* di quei nodi tutte le volte che sorgono. La consapevolezza contemplativa non giudica, non valuta, non si rammarica, non auspica, non progetta, non analizza, non concettualizza. La consapevolezza è, invece, come *uno specchio* che fedelmente riflette giudizi, rammarichi, auspici, progetti, analisi, concetti. E più fedelmente riflette tutto ciò, più ci porta a vedere e capire la sofferenza che tanta attività mentale porta con sé.

Questa è una grande svolta: l'accorgersi che quanto più entriamo in contatto — mercè la consapevolezza — con la contrazione, tanto più cominciamo ad aprirci. Dunque: più entriamo in contatto con la non-accettazione o paura e sentiamo il suo effetto tagliente e divisivo, più ci rivolgiamo fiduciosi verso l'accettazione e verso il suo spirito unitivo. Prima però della svolta nel senso dell'accettazione abbiamo dovuto lungamente frequentare il mondo dolente della non-accettazione, della contrazione fondamentale. E, in proposito, c'è da dire questo, che uno degli aspetti più belli e preziosi della pratica meditativa è vedere come, un anno dopo l'altro, la consapevolezza si riveli intrinsecamente portatrice di accettazione. A scoprire ciò siamo aiutati anche da pratiche meditative parallele, dirette all'evocazione e alla coltivazione di benevolenza e compassione universali.

6. Ma *cosa accade* allorché la consapevolezza comincia a mostrare la sua parentela profonda con l'accettazione, ossia allorché si passa da un cuore chiuso a un cuore più aperto? Accade che nascono sia *comprensione* sia *compassione* nei riguardi della sofferenza. In altri termini: la *materia prima,* rappresentata dalla sofferenza del cuore chiuso, cotta al fuoco della consapevolezza accettante, ci dona poco a poco l'*oro* della comprensione e della compassione. Quanto a dire che, una volta penetrata la verità del cuore chiuso e della sofferenza, cominciamo a intravvedere la verità del cuore luminoso, intelligente e compassionevole, così tanto più vasto della contrazione dell'io/mio che l'oscurava.

Il flusso cangiante degli eventi (interni ed esterni) continua come sempre, offren-

doci ora il piacevole, ora lo spiacevole. Ma *la nostra relazione* con lo scorrere mutevole del piacevole e dello spiacevole è cambiata, poiché o non è più *nel segno del cuore stretto* (che spinge via o ignora lo spiacevole e che si aggrappa ansiosamente al piacevole), oppure è ormai capace di *contemplare nella tenerezza il cuore chiuso,* dando così l'aiuto più efficace perché fiorisca l'apertura del cuore.

7. Volgiamoci ora più specificamente alla tradizione spirituale cristiana. E ciò non tanto allo scopo di un confronto accademico, pur con tutto il suo interesse, fra le due tradizioni. Bensì per uno scopo pratico oltre che interessante: che è quello di approfondire l'argomento dell'accettazione a beneficio di chi la vuole coltivare, avvalendosi del contributo di una seconda tradizione spirituale. Nel cristianesimo espressioni centrali a riguardo sono: uniformarsi alla volontà di Dio, abbandonarsi alla volontà divina. E della volontà di Dio si distinguono due specie: la 'volontà significata' è la prima e indica la volontà divina significata o espressa, manifestata nei comandamenti e nelle scritture. Fare la volontà di Dio in questo primo senso vuol dire l'obbedienza religiosa. La seconda specie si chiama 'volontà di beneplacito' e designa, semplicemente, tutto ciò che ci capita ovvero tutto quanto Dio ci manda. È specificamente qui, in questa seconda specie, che si esercita l'abbandono vero e proprio. Dell'abbandono, poi, si distinguono vari gradi: da un grado elementare che, di fatto, non è abbandono ma, piuttosto, una rassegnazione non del tutto priva di fiducia; a un abbandono nel quale, oltre ad accettare attivamente la volontà di Dio, si cercano e si vogliono molte altre cose; a un grado alto, infine, di totale unificazione con la volontà di Dio, ossia di totale, assidua e spontanea accettazione del momento presente.

8. Ma volgiamoci subito a uno dei maestri cristiani più grandi in questo campo, San Francesco di Sales (16°-17° sec.). In una sua lettera egli scrive, a proposito del modo di rapportarsi ai travagli o croci: "La croce è di Dio, ma essa è croce *perché noi non ci uniamo ad essa*" (4). Ossia, spiega, perché noi non la prendiamo "con semplicità, senza riflettere". Volendo usare una terminologia buddhista potremmo dire che, anzitutto, davanti a una croce, noi tendiamo a essere travolti da una proliferazione mentale-emotiva *(papañca).* Questa proliferazione è causa di una specifica sofferenza, non di rado superiore a quella arrecata dalla croce in sé. Come dire che la vera croce è la nostra reazione alla croce. Accade infatti che la proliferazione mentale-emotiva crei separazione, distanza e isolamento dall'esperienza travagliata o croce. E questa separazione, lungi dall'essere una protezione — come potremmo ingenuamente credere — è, in realtà, fonte di sofferenza profonda.

Non a caso nella pratica della consapevolezza ci viene chiesto di addestrarci ad *abbracciare l'esperienza dolorosa,* ad entrare in *contatto,* in *comunione,* in *intimità* con essa, lasciando cadere il più possibile, a tale scopo, il pensare compulsivo. Dunque entrare *silenziosamente,* con interesse e rispetto, nello spazio della sofferenza, *unendosi* all'esperienza difficile: questo movimento, che richiede di essere ripetuto tante volte e che richiede, soprattutto, un appassionato interesse, ci porta gradualmente a una capacità di intimità con il disagio. Ma quando c'è intimità, quando c'è *comunione attenta, leggera e rispettosa,* allora veniamo a trovarci davanti al piccolo prodigio della pace nella sofferenza e dun-

---

(4) FRANCESCO DI SALES, *Alle sorgenti della gioia,* antologia a cura di F. Vidal, Città Nuova, Roma 1993, p. 58.

que di una relazione radicalmente mutata con la sofferenza: in particolare, paura e proliferazione mentale non predominano più.

Dice un altro grande maestro cristiano dell'abbandono, il Padre Jean Pierre de Caussade (17°-18° sec.): "La pratica di accettare a ogni istante lo stato presente in cui Dio ci pone può, da sola, mantenerci sempre *nella pace del cuore* e farci progredire molto senza ansietà, turbamento e inquietudine" (5). E anche: "Se io fossi in te, mi impegnerei in ogni cosa ad acquistare una *grande dolcezza interna,* come se non ci fossero altre virtù da acquistare" (6). Infine: "La maggiore riforma che vorrei in te sarebbe quella di mai inasprire il cuore per alcun motivo, ma di trattare te stessa con dolcezza, come quella che devi usare col prossimo, cui non rivolgeresti aspri rimproveri sul suo carattere, ma che cercheresti dolcemente di indurre a emendarlo. Usane allo stesso modo verso di te e se, a poco a poco, questo spirito di dolcezza riesce a penetrare nel tuo cuore, progredirai rapidamente" (7).

Ma volgiamoci ancora a San Francesco di Sales che il de Caussade ammira come suo maestro. Nel buddhismo un'accettazione matura si chiama equanimità; nell'opera di S. Francesco riceve il nome di *santa indifferenza* o *indifferenza amorosa.* Ci si riferisce, ovviamente, all'indifferenza come non attaccamento e non già come indurimento: "Il *cuore indifferente* è come un blocco di cera nelle mani di Dio e riceve tutte le forme del beneplacito esterno, un cuore che non ha scelte, senza alcun altro oggetto per la propria volontà che la volontà di Dio... Il cuore indifferente sapendo che la tribolazione, benché sia spiacevole, non cessa di essere figlia del beneplacito divino, la ama quanto la consolazione che, tuttavia, in se stessa è più piacevole" (8). È interessante osservare che così come il 'cuore indifferente' di S. Francesco di Sales è, di fatto, il fulcro dell'amore puro e della sapienza, allo stesso modo nel buddhismo l'equanimità è fittamente intrecciata con compassione e saggezza, tanto che si può parlare di tre sfaccettature di un medesimo gioiello.

Una curiosità: la compassione nutrita di profonda equanimità (altrimenti non sarebbe vera compassione) è equiparata nel buddhismo Mahāyāna al coccodrillo, il quale ha fama di non mollare più la preda una volta afferrata. Ebbene, in una sua lettera San Francesco di Sales afferma: "Ho un cuore così fatto che non lascia mai la sua presa" (9).

L'ultima raccomandazione di San Francesco di Sales alle Suore della Visitazione di Lione alla vigilia della sua morte, mi sembra un inno all'indifferenza amorosa: "Non desiderate niente, non rifiutate niente. Con queste due parole dico tutto, perché questa regola definisce la pratica della *perfetta indifferenza*". Altrove aveva detto: "È la santa indifferenza che vi conserverà nella pace del vostro sposo eterno" (10).

9. A questo punto ci si potrebbe domandare: ma è necessario, per praticare l'accettazione, far ricorso ad entrambe le tradizioni, quella buddhista e quella cristiana? Certamente no. Infatti ognuna delle due appare ricca, profonda e completa. Tuttavia non mi sembra inutile fare alcune osservazioni in proposito. Primo: il retro-

---

(5) J.P. DE CAUSSADE, *Lettere di direzione spirituale,* Città Nuova, Roma 1993, p. 43.
(6) *Ivi,* p. 155.
(7) *Ivi,* p. 154.
(8) FRANCESCO DI SALES, *Trattato dell'amor di Dio,* Edizioni Paoline, Milano 1989, pp. 634 e 635.
(9) IDEM, *Alle sorgenti...,* cit., p. 190.
(10) *Ivi,* p. 124.

terra religioso dell'occidentale che si interessa al buddhismo è spesso un retroterra giudaico-cristiano. Ignorare tale retroterra, rimuoverlo, seppellirlo potrebbe essere non privo di conseguenze squilibranti. Secondo: il linguaggio buddhista può essere malinteso come linguaggio prevalentemente psicologico e vagamente stoico, senza aura spirituale-religiosa; mentre il linguaggio cristiano può essere malinteso come linguaggio irrimediabilmente dualistico, con un Dio antropomorfo da una parte e il mondo e gli esseri dall'altra. Non potrebbero forse i due linguaggi aiutarsi a vicenda per correggere i malintesi? Terzo: oggi in Occidente il buddhismo, al di là delle mode, è *preso sul serio* invece di essere ignorato o, peggio, di essere studiato al solo scopo di essere confutato, come accadeva in passato, secondo un poco luminoso spirito missionario. E sta incontrando non superficialmente la cultura religiosa e laica dell'Occidente. *È difficile che questo incontro resti senza conseguenze di rilievo.* Il buddhismo indiano che approdò in Cina, incontrando la raffinata cultura cinese e in particolare il Taoismo dette luogo, tra le altre cose, al buddhismo Ch'an che poi, in Giappone, diventerà il buddhismo Zen. Diciamo che l'anima Zen era in buona parte già presente nel buddhismo originario, ma l'incontro con la nuova cultura la estrasse completamente e la pose in grande risalto. Sarebbe avventuroso fare previsioni su ciò che accadrà in Occidente. A me pare che, al momento, l'unica cosa certa è il valore inestimabile dell'attenzione e del rispetto reciproci, nel segno del dialogo.

Ma, tornando al nostro tema e apprestandoci a concludere, conviene chiederci: al di là dei diversi linguaggi e concetti propri del buddhismo e del cristianesimo, qual'è l'*elemento comune più significativo e utile* che lega l'abbandono cristiano e l'accettazione buddhista? A me sembra che la rivelazione che scaturisce dalla pratica spirituale, suscitando in noi gratitudine e sorpresa è questa, che più impariamo a unirci con quanto ci accade, a volere tranquillamente ciò che ci capita, ossia quanto più apprendiamo l'arte dell'accettazione, tanto più *qualcosa cresce in noi:* ci rendiamo conto che l'accettazione, invece di impoverirci irrimediabilmente come oscuramente temevamo, ci dona, al contrario, la ricchezza di una pace più salda di quella finora conosciuta. Una pace che porta con sé *apprezzamento* (invece di attaccamento) per ciò che è piacevole e *rispetto* per ciò che è spiacevole invece che avversione e paura.

Allora — ecco l'elemento comune significativo — naturalmente e tranquillamente comincia a prendere vita e vigore il balsamo della fiducia. Infatti, come potremmo continuare a dare fiducia alla nostra mente giudicante e separante, alla nostra rabbia e alla nostra paura allorché vediamo che, praticando l'abbandono-accettazione, qualcosa cresce e si dilaga in noi? Finché la fiducia nell'indicibile, non più mortificata dal rifiuto di sé e dal cuore chiuso, diventa sempre più la stella polare della nostra vita. Fiducia che, oltre il vasto mare della sofferenza e dell'ignoranza, c'è altro e che questo 'altro' è già qui, in noi, nel mondo ed è quanto di meno altro si possa mai concepire. L''altro' impaziente di essere incontrato, impaziente che noi, camminando nell'equanimità saggia e affettuosa, si possa giungere a una "Condizione di semplicità assoluta / Che costa non meno di ogni cosa. / E tutto sarà bene / E ogni sorta di cose sarà bene" (11).

---

(11) T.S. Eliot, *Quattro quartetti, Little Gidding* 5, trad. ital. di F. Donini, Garzanti, Milano 1976, pp. 80-81.

Da "Il Vangelo e lo Zen"

di padre Luciano Mazzocchi

Proponiamo ai lettori alcune parti — che ci sembrano particolarmente significative per il dialogo cristiano-buddhista — del libro Il Vangelo e lo Zen *di Luciano Mazzocchi e Annamaria Tallarico, recensito in* PARAMITA *n. 52, p. 57.*

"La cultura occidentale ha messo in rilievo alcuni messaggi evangelici e ne ha eclissato altri, quasi al punto da dimenticarli. Invece la cultura orientale è più sensibile proprio a quei valori evangelici che la cultura sorella d'Occidente non riesce a cogliere a sufficienza. Si pensi per esempio al valore del silenzio che avvolge la vita di Cristo, nei trent'anni a Nazareth, circa dieci volte i tre anni della sua predicazione pubblica. Per l'occidentale quel silenzio suscita uno stupore di questo tipo: 'Lui, il Verbo, ha taciuto così tanto! Forse l'ha fatto per dare a noi l'esempio!'. L'orientale invece non si stupisce affatto: è troppo ovvio che il silenzio è la prima manifestazione del Verbo! La semplicissima considerazione che il Vangelo è un bene universale induce subito a intuire che esso sarà compreso soltanto se respirato col polmone occidentale e con quello orientale" (p. 26).

* * *

"La Chiesa cristiana promette la venuta del regno di Dio, che è 'giustizia, pace e gioia nello Spirito' (Rm 14,17): quindi deve interrogarsi perché là dove la sua presenza è numericamente più forte dilaghino alcune ingiustizie tra le più tristi del pianeta: i *meninos de rua* in Brasile, l'ingiustizia distributiva nei paesi del Centro-Sud americano e lo stato di inferiorità degli indios, le dittature dei dittatori battezzati, la fuga di capitali all'estero, sempre per opera di cristiani, il consumismo europeo e americano, le guerre tra cristiani, ecc. Il mondo musulmano deve riconoscere la pericolosità dei suoi fondamentalismi, le sue guerre fratricide, le dittature coraniche, l'inferiorità che attribuisce alla donna, ecc. Il buddhismo a sua volta deve riconoscere di avere favorito, attraverso le tante sette buddhiste, il diffondersi della cultura della evanescenza spirituale, vera fuga dalla realtà. Questo realistico esame di coscienza deve fare desiderare alle religioni il dialogo come una occasione propizia per mettere alla prova la propria onestà" (p. 25).

* * *

"La giustizia che il Dio *persona* esegue sugli uomini ha il tono dei codici penali terreni, con pena capitale (inferno), temporanea (purgatorio) e premiazione per i buoni (paradiso). Spesso la Chiesa ha parlato della giustizia divina in termini che suscitano paura. Il vento della spiritualità orientale, che comprende Dio come *grande spirito,* o *grande energia,* o *grande vuoto* che permea tutto senza mai imporsi come un altro che sovrasta, oggi penetra profondamente nel cuore di molti battezzati e suscita in loro il desiderio di un nuovo rapporto con l'Assoluto" (p. 14).

* * *

"La religiosità mistica dell'Oriente verso la Natura oggi penetra nel cuore di molti cristiani, suscitando il dubbio verso i dogmi antropocentrici della Chiesa e stimolando il desiderio di una spiritualità più sorella verso la creazione" (p. 15).

* * *

"'Se uno mi serve, il Padre mio lo onorerà' (Gv 12,26). Il dialogo interreligioso è vero se è la via del chicco che muore. Infatti nel dialogo, se è vero, non vince nessuno; ma soltanto si manifesta la verità, la quale non è di nessuno. Questo è l'onore che il Padre rende all'uomo: che nessuno possegga la verità, ma che tutti entrino in essa e vi abitino liberi e fratelli" (p. 22).

* * *

"Il buddhismo italiano è composto soprattutto da molti convertiti la cui caratteristica è la

carenza di senso critico, per cui tendono a fare di tutte le erbe un fascio: con estrema facilità hanno falciato via il patrimonio cristiano, che del resto non avevano mai assorbito, e si sono buttati acriticamente nell'osservanza scrupolosa e fatiscente di regole e regolucce di questo o di quel monastero buddhista, di questa o di quella denominazione. Risalta la gelosia e la permalosità tra gruppi buddhisti italiani. L'interpretazione del ruolo del maestro esasperata all'eccesso consacra molti nella quiete del non pensare in proprio e dell'isolarsi. [...] La presenza di questi neo buddhisti in Italia è il più grande ostacolo alla comprensione del vero buddhismo e in particolare dello zen. Il dialogo cristiano-buddhista non è certo l'emigrazione delle formalità orientali in Occidente e di quelle occidentali in Oriente. Un grazie sincero a tutte quelle presenze buddhiste autentiche, anche se rare, in terra italiana: sono loro il ponte del vero dialogo" (pp. 30-31).

* * *

"Un cristiano che respira germi di verità attraverso il buddhismo, non respira elementi di un'altra religione o non si fa buddhista, ma semplicemente diventa più vero. Anche l'espressione *dialogo interreligioso* perde di significato: infatti il dialogo non avviene tra una posizione religiosa e un'altra, ma tra l'uomo che cerca e la verità" (p. 35).

* * *

"È *la porta stretta* (Mt 7,13) di cui parla Gesù, unico valico per entrare nel versante della verità. Questo valico è anteriore all'accettazione del messaggio rivelato o del magistero della Chiesa. È quel buon terreno che è garanzia alla crescita e alla maturazione del seme. Quanto è difficile questo discorso in una cultura del battesimo ai bambini, per cui uno entra nella Chiesa non attraverso il comportamento originario, la conversione, ma attraverso la tradizione e la decisione di altri" (p. 36).

* * *

"Quando un cristiano accoglie come facente parte della manifestazione originaria della verità un valore messo in rilievo dal buddhismo o accoglie la pratica dello zen, non è che importa qualcosa di esotico (lo sarebbe se nel suo cuore facesse discriminazione), ma semplicemente libera una potenzialità che già aveva, ma che era rimasta rinchiusa, finché l'occasione di incontrare quel valore o quella pratica ha dischiuso quella potenzialità. Ugualmente un buddhista che incontra Cristo, non fa altro, se ben comprende, che liberare una esigenza profonda che era insita nel suo cammino" (p. 41).

* * *

"Il dubbio più profondo che da parte cristiana spesso viene nutrito verso il buddhismo in genere e lo zen in particolare colpisce naturalmente, trattandosi di un dubbio profondo, il cuore stesso del buddhismo e non tanto le sue parti marginali. Soprattutto nello zen si enfatizza che la verità consiste nell'aderenza consapevole alla realtà così com'è, senza abbellirla con aggiunte pretenziose di sorta. La realtà è perfetta così com'è nella sua impermanenza, quando questa è colta e accolta dalla coscienza come tale. L'enfatizzazione dell'aderenza alla realtà senza aggiunte lascia ai cristiani l'impressione che quanto nel buddhismo viene chiamato *la realtà così com'è* sia di fatto già un abbellimento della realtà stessa, in quanto la realtà significata è già quella pensata dalla mente buddhista. In parole povere, appare al cristiano come se il buddhismo abbia un suo punto di partenza che è qualcosa di più elitario che non la realtà rozza e cruda come veramente è. Sembra che il buddhista parta dalla sua consapevolezza, più che dalla realtà. Questa impressione diventa più intensa quando si vede il buddhista a tu per tu con i problemi della storia e della società; sembra quasi che lo disturbino. È profondamente radicata nella fede cristiana genuina che la realtà è già se stessa ancor prima che il cuore illuminato l'accolga, anzi ancor prima che la consapevolezza facesse la sua comparsa sul pianeta Terra. Il cristiano dice: è creazione di Dio, eterna come suo pensiero, temporale in quanto forma assunta nel tempo" (p. 45).

* * *

"Come il dubbio sul buddhismo da parte cristiana è profondo e colpisce il cuore del buddhismo stesso, così è del dubbio sul cristianesimo da parte buddhista. Il buddhismo dubita su quanto caratterizza i fondamenti del cristianesimo cominciando da Dio. I buddhisti notano che i cristiani parlano di Dio molto spesso e che, se non nominano il nome di Dio,

inciampano e non sanno più andare avanti. L'impressione è quindi che i cristiani ricorrano a Dio come a una soluzione magica e astuta dei problemi. Il Dio che i cristiani hanno sempre in bocca, sia per lodarlo, sia per ricercarne la volontà, sia per bestemmiarlo, appare ai buddhisti come un oggetto della mente religiosa dei cristiani, una proiezione spirituale che i cristiani si danno per la loro realizzazione. Appartiene così tanto a loro, che ne parlano come se ne avessero l'esclusiva, sicuri d'altra parte che Dio si è consegnato a loro. Il buddhista esprime il proprio dubbio se il cristiano, facendo ricorso a Dio, si apra o si chiuda. Spesso a lui sembra che si chiuda nei suoi privilegi" (p, 47).

* * *

"Nella pratica spirituale sarà dato il primo posto alla meditazione, intesa proprio come la presenta lo zen: silenzio del corpo e silenzio dello spirito. Infatti il silenzio è la grande voce del mistero che ci circonda e fu la compagnia di Gesù nella maggior parte della sua vita trascorsa nel nascondimento. La meditazione educherà a un rapporto con Dio fatto non di parole, di spiegazioni, di devozioni ecc., piuttosto avvolto di silenzio contemplativo. Si parlerà meno di Dio, ma lo si respirerà di più. Dio sarà creduto senza aggrapparsi a forme irrigidite, come quella di definirlo come una persona, o come una energia. Si sarà più consapevoli che tutte queste espressioni sono prese a prestito; ma è nella propria esperienza che Dio si rivela e salva" (p. 64).

IN RICORDO DI NYĀṆAPONIKA

Il Venerabile Nyāṇaponika Mahāthera (al secolo Siegmund Feniger), il più celebre ed autorevole monaco della tradizione theravāda dei nostri giorni (1), si è estinto il 19 ottobre 1994, all'età di 93 anni, nel "Forest Hermitage", la sua residenza nella foresta di Udawattakele, nelle vicinanze della città di Kandy (Sri Lanka). Con lui scompare l'ultimo rappresentante di quella generazione di occidentali precursori (come il suo maestro Nyāṇatiloka Mahāthera — 1878-1957 —, anche lui tedesco, e l'inglese Ñāṇamoli, 1905-1960) che non soltanto realizzarono importanti lavori di ricerca ed erudizione di capitale significato per la globale diffusione del Dharma, ma fecero la scelta esistenziale di vivere gli insegnamenti del Buddha fino in fondo, prendendo l'ordinazione monastica e diventando i primi membri europei del Sangha theravāda.

Già da qualche anno il Venerabile Nyāṇaponika era rimasto praticamente immobilizzato dagli acciacchi dell'età, ma è soltanto con la perdita della vista in tempi recenti che aveva dovuto cessare la sua instancabile attività di studioso e propagatore del Dharma. Dal quel momento si dedicò a vivere il graduale, naturale declino delle sue forze vitali con esemplare lucidità, serenità e anche buon umore, offrendo così un esempio concreto di consapevolezza ed equanimità.

"Chi ha placati pensiero, parola, azione
***Ottiene il liberante perfetto sapere e la pace"* (2).**

La cremazione si è fatta il 23 ottobre u.s. alla presenza di personalità religiose e civili e numerosi amici e ammiratori. Le ceneri sono sepolte accanto a quelle del suo maestro Nyāṇatiloka Mahāthera nell'Island Hermitage' (Eremo dell'Isola) a Dodanduwa nel sud del Sri Lanka, dove Nyāṇaponika era stato ordinato oltre mezzo secolo fa.

Il grande maestro di psicoanalisi Erich Fromm aveva scritto nel 1976: « Si può capire l'importanza della personalità e dell'opera di Nyāṇaponika Thera tenendo conto che è dotto, insegna, aiuta, ma non è un guru, un "capo", un seduttore. [...] Non conosco nessun altro libro sul buddhismo che possa essere paragonato a *Il cuore della meditazione buddhista [edito in Italia da Ubaldini nel 1978 e di cui è auspicabile la ristampa, n.d.r.]* e che presenti altrettanto lucidamente i pensieri essenziali di questa "religione atea" che sembra così paradossale agli occidentali ».

AMADEO SOLÉ-LERIS

---

(1) Per i particolari della sua vita ed attività, vedere *Omaggio a Nyāṇaponika Thera,* pubblicato su PARAMITA 40 in occasione del suo 90º compleanno.

(2) *Dhammapada (L'Orma della Disciplina),* v. 96. Trad. it. di Eugenio Frola (Boringhieri, 1962, 1968).

Nota della Fondazione Maitreya sul "libro del Papa"

Questa nota è stata diramata ai primi di novembre a seguito delle polemiche suscitate dall'intervista che Giovanni Paolo II aveva rilasciato allo scrittore Vittorio Messori, pubblicata da Mondadori (con il titolo: Varcare la soglia della speranza) *e altri grandi editori di tanti paesi per oltre venti milioni di copie.*

Il fatto è increscioso: autorevoli giornali americani hanno potuto scrivere che il cosidetto 'libro del Papa' (l'intervista di Giovanni Paolo II a Vittorio Messori) "discredita l'apostolato pontificio"; "involgarisce il Papato"; "svilisce le altre religioni" a cominciare dal buddhismo e dall'islam. Il Papa è stato definito "uno pseudo autore che permette a editori e agenti di speculare sulla sua celebrità" con un testo "zeppo di annotazioni superficiali e di pensieri in libertà". Può trattarsi di una ripresa di quell'antipapismo che è tipico di certa parte del capitalismo americano, sopratutto dopo alcuni toni anticapitalisti del Papa, che peraltro non si ritrovano nell'intervista. Ma sorprende che il cardinale Ratzinger, tanto vicino al Papa, consideri il libro "un'opera molto personale". Sergio Quinzio, un teologo laico cattolico, ritiene che le domande di Messori "esigevano risposte più adeguate"; e aggiunge: « Tutti i problemi sorti in mezzo millennio di modernità sono ignorati, dopo averli sommariamente etichettati come aberrazioni illuministiche e positivistiche ».

Nel capitolo dedicato al buddhismo — solo di questo qui ci occupiamo — si legge che "le soteriologie del buddhismo e del cristianesimo sono, per così dire, contrarie"; che il processo spirituale culmina nel buddhismo nella "indifferenza verso il mondo che è fonte del male" e l'Illuminazione del Buddha è ridotta "alla convinzione che il mondo è cattivo, fonte di male e sofferenza per l'uomo".

Nel riaffermare il nostro profondo rispetto per il capo della cattolicità, ci permettiamo di ricordare che — da S. Agostino ai predicatori cristiani dei giorni nostri — si è sempre distinto il 'mondo dell'essere' dal 'mondo dell'avere'; il buddhismo sceglie il mondo dell'essere e rifiuta o rinuncia al mondo dell'avere. Questa scelta non proviene da 'indifferenza'; al contrario, presuppone un'attiva presenza nel mondo. Nel misticismo cristiano si parla di 'impassibilità' (in greco: *apatheia*) non come sinonimo di indifferenza, ma addirittura come fonte di carità e di amore; ma il misticismo non ha ingresso facile al portone di bronzo del Vaticano.

Persino E. Schumacher, conosciuto come economista più che come spiritualista, ha capito molto bene che introspezioni o meditazioni non comportano quella 'indifferenza verso il mondo' di cui parla il Papa. Egli ha scritto: "È un grave errore accusare la persona che persegue la conoscenza di sé di voltare le spalle alla società. Sembrerebbe essere più vero l'opposto e cioè che colui che non si adopera per conseguire l'autoconoscenza è e rimane un pericolo per la società, perché egli tenderà a fraintendere tutto quello che gli

altri fanno e dicono e inoltre a rimanere beatamente inconsapevole del significato di molte cose che fa" (1).

Praticanti e studiosi di buddhismo — compresi i cattolici del dialogo, fra cui è vivo il ricordo del cardinale De Lubac, del quale il Papa nell'intervista vanta la 'speciale amicizia' — sono unanimi nel riconoscere che la spiritualità buddhista si sviluppa fra due poli: compassione (karuna) e saggezza (prajna). Compassione è la consacrazione di ogni proprio atto al fine di liberare dalla sofferenza tutti gli esseri senzienti, anche al di là del 'prossimo' e dello stesso genere umano. Saggezza è il superamento dell'egocentrismo, della illusoria separazione fra noi e gli altri; è la convinzione che la sofferenza ha origine nella nostra mente (e non nel mondo), la comprensione della natura ultima dei fenomeni e quindi l'esperienza dell'Assoluto. La meditazione (principale pratica buddhista, da intendere come 'disciplina mentale'), anche se comporta periodi in isolamento di mesi o di anni, ha l'unico scopo di maturare, con la saggezza, una compassione 'spontanea' verso tutti gli esseri, compresi i nostri nemici, con una maggiore sensibilità per la sofferenza, nostra e altrui. Quindi non allontana, ma avvicina al mondo, facendoci immedesimare con quanto esiste, con la natura intera: è questa la base 'francescana' dell'ecologia buddhista, ben lontana dall'indifferenza e dalle violenze alla natura talora giustificate con un noto passo della Genesi.

Compassione e saggezza portano al livello di Bodhisattva, il 'santo' buddhista che rinuncia al Nirvana per restare tra gli esseri ed aiutarli a liberarsi dalla sofferenza. "Esiste nel buddhismo qualcosa di meglio della santità ed è la santità degli altri; qualcosa di preferibile all'entrata nel Nirvana ed è quella di far entrare gli altri" (De Lubac). L'esempio del Buddha è significativo: abbandonato il mondo, ha scelto, dopo 5 anni di solitarie esperienze ascetiche, di tornare nel mondo, adottando la 'via di mezzo' tra mondanità ed ascetismo e predicando per mezzo secolo il sentiero della salvezza.

L'imperatore indiano Asoka *[a p. 33 pubblichiamo un suo editto sulle religioni, n.d.r.]* ha costruito nel terzo secolo a.C., in quanto buddhista, uno Stato che gli storici considerano il più civile del suo tempo. Per i giorni nostri, ricordiamo il Dalai Lama, cui il premio Nobel non è stato certo assegnato perché era 'indifferente al mondo'; e migliaia di monaci buddhisti sono ora imprigionati e torturati (fra tanta indifferenza, anche nella diplomazia vaticana) in Tibet e altri paesi asiatici, non certo per la loro 'indifferenza verso il mondo'.

Nonostante tutto, il dialogo cristiano-buddhista andrà avanti, anche il dialogo 'degli scambi teologici', al quale un documento della Santa Sede del maggio 1991 affidava il compito di "approfondire la comprensione delle rispettive eredità religiose e di apprezzare i valori spirituali gli uni degli altri".

(1) Questo passo è ricordato da: CORRADO PENSA, *La tranquilla passione,* Ubaldini Editore, Roma 1994, p. 148.

Risposta al secondo articolo di padre De Rosa

Conoscersi per capirsi fra buddhisti e cristiani

di Vincenzo Piga

« Il buddhismo è una religione diversa e per molti aspetti opposta al cristianesimo, perché nega tutte le essenziali verità cristiane. Il cristiano che aderisce al buddhismo si distacca di fatto dal cristianesimo e lo rinnega, anche se non fa una formale ed esplicita dichiarazione di non essere più cristiano ». Così si esprime padre Giuseppe De Rosa sulla "Civiltà Cattolica" (n. 3463) a commento della dichiarazione che la "presidenza" dell'U.B.I. aveva rilasciato in agosto (1) dopo un articolo dello stesso gesuita sul n. 3459 della stessa rivista ignaziana.

Il De Rosa avrebbe ragione se il buddhismo fosse come lui lo presenta. *« Il buddhismo* — egli scrive —, *almeno quello primitivo, è agnostico se non dichiaratamente ateo. [...] Il buddhismo primitivo non è una religione, ma un 'cammino', l'"Ottuplice Sentiero", di liberazione e di salvezza ».* Concede peraltro che il buddhismo Mahayana è "certamente una religione"; ma si chiede: *« Si può dire che esso si colloca nella linea del Buddha storico o non ne rappresenti una deviazione? ».*

Potremmo limitarci a ricordare che all'incontro di Assisi del 1986 erano presenti, invitati dal Papa *in quanto rappresentanti religiosi,* monaci di ogni tradizione buddhista, senza discriminazioni fra 'primitivi' e 'deviati'. Ancora più convincente è il fatto che il Concilio Vaticano Secondo, occupandosi delle religioni non cristiane, ha dedicato largo spazio e senza riserve proprio al buddhismo. O è forse in atto, su questo punto, una revisione dei testi conciliari?

Raimundo Panikkar, prete e teologo cattolico, ha scritto: *« Che il buddhismo sia una religione è stato messo in dubbio solo da coloro che confondono la religione con una determinata dottrina sulle verità trascendenti, o, in altri termini, da coloro che misconoscendo il carattere dinamico di ogni religione, vale a dire il suo carattere di ortoprassi, la riducono a semplice ortodossia. [...] È precisamente per il suo carattere eminentemente religioso che il buddhismo non desidera vincolarsi ad alcuna dottrina e detesta qualsiasi speculazione »* (2).

Marcello Zago, superiore generale degli Oblati, già missionario nel Laos e segretario del Segretariato Vaticano per i non cristiani, scrive: *« Buddhismo e Cristianesimo sono delle religioni a tutti gli effetti,*

---

(1) La dichiarazione dell'U.B.I. è stata pubblicata integralmente su *PARAMITA* 52, p. 42.

(2) RAIMUNDO PANIKKAR, *Il silenzio di Dio, la risposta del Buddha,* Edizioni Borla, Roma 1985, p. 47.

perché entrambe sono messaggio e via per la liberazione perfetta degli uomini » (3). Il gesuita giapponese Kakichi Kadowaki, incaricato anche dall'Università Gregoriana di corsi sul buddhismo, afferma: « *La pratica della purificazione ha essenzialmente la stessa struttura nello zen e nel cristianesimo. Tuttavia il cristianesimo occidentale segue normalmente la strada 'dalla ragione al corpo'; lo zen segue la strada 'dal corpo alla mente'. Chiunque pratichi effettivamente ambedue i metodi capirà che il secondo metodo è migliore di quello razionalistico utilizzato dal cristianesimo occidentale* » (4).

Suggeriamo la lettura del libro *Il Vangelo e lo Zen* (5) del padre saveriano Luciano Mazzocchi, 'missionario cattolico e monaco zen', come egli con tutta naturalezza ama presentarsi (ne pubblichiamo alcune parti a p. 24 di questo quaderno). Cosa ne dirà padre De Rosa, che arriva a deplorare il fatto che S. Francesco sia ricordato e venerato anche in ambienti buddhisti, induisti, e persino tra "ecologisti e animalisti atei"? Da altri cattolici, invece, il richiamo agli ideali francescani di umiltà, povertà e amore universale, da chiunque fatto, è considerato molto positivo. Chi avrà ragione? A me pare che sia preferibile compiacersi per quella scelta francescana e forse suggerire a tanti bravi giovani, anche se 'atei', di arricchirla ricordando che S. Francesco, oltre ad avere composto il cantico delle creature, ha vissuto l'esperienza delle Stimmate, che può farsi rientrare — e siamo al livello più alto — in quella che più avanti indichiamo come "sofferenza della crocifissione".

Il gesuita tedesco Enomiya Lassalle, che insegnava all'Università Sophia di Tokio, ha portato avanti l'incontro cristiano-buddhista sino a fondare con il buddhista giapponese Yamada Roshi il centro di Kamakura per la pratica cristiana dello Zen. Le informazioni di Donald Mitchell (insegnante cattolico dell'americana Purdue University) sul dialogo cristiano-buddhista — inviate annualmente al Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e di cui abbiamo pubblicato uno stralcio relativo al 1993 sul n. 51 di *PARAMITA* — dànno un quadro, sia pure parziale, di quanto quel dialogo si sta estendendo e approfondendo. Sono significative anche le esperienze intermonastiche, che si rinnovano da oltre un decennio, impegnando soprattutto i benedettini da parte cattolica e i monaci zen da parte buddhista.

I fatti sin qui elencati — che consideriamo molto più convincenti delle disquisizioni teoriche — non sarebbero accaduti se tra buddhismo e cristianesimo ci fosse quella 'radicale opposizione' di cui scrive il De Rosa, oppure una 'essenziale divergenza', come si legge nel discusso 'libro del Papa'. In realtà il dialogo tra cristiani e buddhisti è molto più ricco e fecondo di quello tra cristiani e le altre religioni teistiche. E questo è da attribuire alla qualità del rispettivo impegno spirituale: poche tradizioni religiose, ad esempio, hanno un patrimonio monastico paragonabile a quello accumulato nei secoli dal buddhismo e dal cattolicesimo.

Ma — in quanto insegnamento che privilegia i problemi esistenziali su quelli metafisici e persegue un umanesimo integrale senza dogmi e senza chiese — il buddhismo può essere legittimamente vissuto anche al di fuori della sfera religiosa tradizionale. Non sono in errore quanti accolgono questo insegnamento solo come una filoso-

---

(3) MARCELLO ZAGO, *Buddhismo e Cristianesimo in dialogo,* Città Nuova Editrice, Roma 1985, p. 310.

(4) KAKICHI KADOWAKI, *Lo Zen e la Bibbia,* Edizioni Paoline, Torino 1985, p. 46.

(5) LUCIANO MAZZOCCHI, *Il Vangelo e lo Zen,* Edizioni Dehoniane, Bologna 1994. Una breve recensione di questo libro è pubblicata su *PARAMITA* 51, p. 57.

fia o una psicologia, anche se si negano la possibilità di trovarvi un metodo efficace per l'esperienza dell'Assoluto e di alimentare quello "slancio verso l'indicibile" di cui parla il Dhammapada (6). Altrettanto legittima è la posizione di quei buddhisti che, soprattutto in Occidente, non dimostrano interesse per il dialogo con i cristiani, convinti di trovare nel buddhismo tutto quello di cui hanno bisogno e che il confronto con altre esperienze spirituali non sia necessario.

Per padre De Rosa dedicarsi a 'tecniche buddhiste' può essere compatibile con una corretta militanza cattolica. Ne prenderanno atto con sollievo tanti cristiani che proprio utilizzando quelle tecniche hanno saputo vivificare la propria fede. Nella stessa tradizione cattolica, peraltro, esistono mezzi non meno efficaci per arricchirsi spiritualmente, mezzi che non sempre hanno avuto dalle gerarchie ecclesiastiche l'incoraggiamento che meritavano. È bene o male che la presenza del buddhismo in Occidente contribuisca alla riscoperta di quei tesori trascurati?

Anche il buddhismo può trovare occasioni di arricchimento nell'incontro con i cristiani. L'esercizio dell'umiltà occupa nel cristianesimo un posto che appare più importante che nel buddhismo, dove l'elenco tradizionale delle 'virtù' (le *paramita*) non comprende esplicitamente l'umiltà (non senza qualche conseguenza negativa, sia pure marginale, ad ogni livello della pratica: soprattutto perché ognuna delle sei paramita può essere realizzata nella sua essenza soltanto "con umiltà", altrimenti si galleggia in superficie). Il dialogo può aiutare i buddhisti a comprendere meglio la propria dottrina. Per un buddhista l'umiltà dovrebbe essere presente nel momento in cui riconosce la propria 'ignoranza' (*avidya,* che meglio si dovrebbe tradurre come 'non-saggezza'); senonché — riconoscendola come un difetto, normalmente inconsapevole, di ogni essere imprigionato nel samsara — c'è il rischio che l'esserne divenuto conscio alimenti un senso di orgoglio, come di chi sta entrando in una *élite* di saggi. C'è questo rischio, se la saggezza non è accompagnata da compassione. Il dialogo *intrareligioso* con l'esperienza cristiana può immunizzare da tale rischio.

Realtà e origine della sofferenza e la pratica per liberarsene sono al centro dell'esperienza buddhista, sintetizzata nelle Quattro Nobili Verità. Ma c'è una particolare forma di sofferenza, fulcro dell'esperienza cristiana, che, non senza esitazioni, indichiamo come 'sofferenza della crocifissione'. Sono sue caratteristiche: di essere reale e non frutto di una mente confusa ("Dio mio, perché mi hai abbandonato?") (7) e di essere volentieri accettata ("L'ora è venuta") come necessaria per la maturazione di una mente altruistica. Potrebbe essere utile al praticante buddhista, pur nel quadro della teoria karmica, contemplare questa particolare sofferenza (come Lama Yeshe, del resto, aveva suggerito) (8), anche se appare di non facile collocazione negli schemi tradizionali dell'insegnamento dharmico. Un aiuto potrà venire dal confronto di tale sofferenza con la 'rinuncia altruistica' del Bodhisattva. Nell'esperienza umana ordinaria può accadere di incontrare una sofferenza di questo tipo, che non è schematicamente riconducibile all'inquinamento mentale e in cui

---

(6) La strofa completa del Dhammapada n. 28 è questa: **« Chi è animato da slancio verso l'indicibile e ne ha pervasa la mente, liberandola dai vincoli dei piaceri sensuali, di costui viene detto che 'risale la corrente' ».**

(7) Un libro interessante, anche se qua e là discutibile, sul tema qui accennato, è quello di HUGH J. SCHONFIELD, *Cristo non voleva morire,* Edizioni Tindalo, Roma 1968.

(8) Segnaliamo in particolare: LAMA YESHE THOBTEN, *Il suono del silenzio,* Chiara Luce Edizioni, Pomaia 1993.

sembra ci si possa riposare per esserne arricchiti in termini di altruistica dedizione.

Al di là di una specie di *leasing* di 'tecnologie spirituali' non si può andare, secondo padre De Rosa, che scrive: « Chi aderisce al buddhismo, se è cristiano, fa 'apostasia' dal cristianesimo ». Lasciamo all'autore di renderne convinti quanti realizzano nella propria interiorità una fruttuosa convivenza delle due tradizioni, pur senza nulla concedere al sincretismo. Ci riferiamo in particolare ai praticanti (anche cattolici) che sono impegnati nel cosidetto 'dialogo intrareligioso', una pratica con cui il credente *« è alla ricerca della sua salvezza, ma accetta di farsi insegnare dall'altro e non soltanto dal proprio clan. Si supera l'atteggiamento più o meno inconscio della proprietà privata nell'ambito del religioso »* (9).

A sostegno dell'incompatibilità tra le due tradizioni religiose il De Rosa, dopo avere presentato il buddhismo come si è visto, elenca i principali dogmi cristiani, sulla base del "Credo", il Simbolo niceno-costantinopolitano. È senza dubbio una base di tutto rispetto. C'è solo da chiedersi se un elenco di dogmi esprima adeguatamente l'intima essenza di un'esperienza spirituale e se non si rischi di scegliere la fede, come direbbe Corrado Pensa, nel significato debole della parola, che è quello di credenza o attaccamento a un insieme di opinioni, perdendone di vista il significato forte, che il Pensa intende così: *« È una 'conoscenza intuitiva' che il male è forte ma non è il più forte, che la sofferenza è universale ma non è l'ultimo orizzonte. Questa comprensione intuitiva 'è' fede, 'è' fiducia. [...] Una fiducia che è fonte della forza più grande che ci è dato di immaginare: la forza di saper vivere e la forza di saper morire. [...] Naturalmente non si vuole qui negare la validità di una credenza in una dottrina religiosa, che sia la buddhista, la cristiana e via dicendo. [...] Ma se, come non di rado è il caso, la credenza non è circondata e sorretta dalla fede viva, allora facilmente essa diventa appiglio per la nostra paura, sarà tenuta con mano avida e, in definitiva, sarà solo un'altra espressione dell'egoismo e del desiderio di aver ragione. [...] Perciò la credenza da sola, senza fede, 'separa'. Mentre la fede, con o senza credenza, 'unisce' comunque; e non è certo un caso che persone di fede con credenze molto diverse si sentano profondamente unite »* (10).

È tranquillizzante peraltro che, pur parlando di apostasia, il De Rosa dichiari di non invocare scomuniche, anche se pare che l'apostasia comporti la scomunica automatica. Sono sottigliezze canoniche che non siamo certo in grado di valutare. Ancora più difficile ci riesce seguire il De Rosa a proposito del battesimo, che farebbe diventare cristiani anche i neonati, nonostante la loro incapacità di intendere e di volere, perché sarebbero destinatari di un irrevocabile 'dono di Dio', verrebbero impegnati dalla volontà dei genitori (delegati senza deleganti) e 'ratificherebbero' (un termine che ci pare più contrattualistico che religioso) implicitamente l'atto battesimale in età adulta, partecipando alla vita cristiana.

La visione buddhista è diversa, perché considera la scelta religiosa un evento che coinvolge l'intera esistenza e non può manifestarsi con partecipazioni formalistiche o addirittura incoscienti a sia pur suggestive cerimonie: accade a certi giapponesi che alla nascita siano coinvolti in cerimoniali

---

(9) RAIMUNDO PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso,* Cittadella Editrice, Assisi 1988, p. 18.

(10) CORRADO PENSA, *Fede e consapevolezza,* in *PARAMITA* 26 (1988) p. 33. Questo ed altri articoli del Pensa, pubblicati su *PARAMITA* tra il 1983 e il 1994 (e alcuni su altri periodici) sono ora raccolti nel volume *La tranquilla passione,* Ubaldini Editore, Roma 1994.

shintoisti, per il matrimonio scelgano la celebrazione cattolica, siano portati all'estrema dimora con un funerale buddhista, mentre in realtà sono vissuti per un unico ideale: la ricchezza e la carriera. La scelta religiosa, quando è atto autenticamente religioso, ha in genere come punto di partenza il turbamento interiore che si forma quando si avverte il predominio delle passioni (nel buddhismo: *klesa*) sulla propria mente e si matura la determinazione di liberarsene applicando mezzi adeguati (nel buddhismo: l'Ottuplice Sentiero); poco importa la direzione trascendente o immanente della ricerca di salvezza.

Dovrebbe essere ammissibile che la scelta religiosa sia soggetta a cambiamenti. Proprio a Roma la scorsa estate il Dalai Lama ebbe a dire:

« È importante che non si decida di cambiare religione precipitosamente o alla leggera. E tuttavia, se, dopo un lungo periodo di riflessione, qualcuno scopre una religione più adatta alla propria ricerca spirituale e al proprio temperamento, deve poter avere il diritto di praticarla. È importante però che quella persona non si lasci influenzare dalle tendenze umane che spingono a criticare la religione precedente per giustificare la nuova scelta. Se una religione non è più adatta a quella persona, ciò non significa che non rimanga valida per gli altri ».

Il principio, ovviamente, si applica sia ai cristiani che dovessero decidere di diventare buddhisti, sia ai buddhisti che diventano cristiani e che non è abitudine buddhista di condannare come apostati. Gli apparati clericali di qualunque chiesa dovrebbero ispirarsi a tale principio, piuttosto che preoccuparsi di evitare cancellazioni dai registri parrocchiali.

Ci troviamo anche in Italia di fronte ad una crescente e talora confusa domanda di nuova spiritualità, che non sempre trova risposta adeguata nella religione maggioritaria, che pure vi risponde oggi molto meglio che nei decenni passati. Tutte le religioni stanno attraversando un momento critico, sia per la crescente espansione del materialismo edonistico, sia per il desiderio diffuso di affrancarsi da dogmi e ideologie. Il ritardo o la difficoltà delle grandi religioni tradizionali nel fronteggiare la crisi — con un convincente rilancio della spiritualità e non certo con tentazioni trionfalistiche o tardivi pentimenti — crea spazio agli avventurieri della religiosità e al moltiplicarsi delle sette. Il dialogo interreligioso può farsi carico anche di questi compiti: a condizione che si sviluppi non come esasperazione delle diversità, ma, escludendo confusioni sincretistiche, come esperienza religiosa dei tempi nuovi, del nuovo millennio, nella convinzione che ogni tradizione religiosa è una manifestazione della Verità.

ASOKA: ONORARE TUTTE LE RELIGIONI

« Non si dovrebbe onorare solo la propria religione e condannare le religioni degli altri, ma si dovrebbero onorare anche le religioni degli altri. Così facendo, si aiuta la propria religione a crescere e si rende un servizio anche alle religioni degli altri. Comportandosi altrimenti, si scava la tomba alla propria religione e si danneggiano le altre. Chiunque onora la propria religione e condanna le altre, lo fa di certo per devozione verso la sua religione e pensa: 'Voglio rendere gloria alla mia religione'. Ma, al contrario, così facendo, danneggia gravemente la sua religione. Pertanto la concordia è cosa buona: siate tutti disponibili ad ascoltare tutto e siate aperti alle dottrine professate degli altri ».

Editto XII inciso su roccia dell'imperatore buddhista dell'India Asoka (terzo secolo a.C.)

Buddhismo ed esistenzialismo

di Adriano Lanza

Non è la prima volta che la rivista dei gesuiti italiani interviene a proposito dell'attrattiva crescente che nell'Occidente cristiano esercitano le religioni orientali, ed in particolare il buddhismo. Lo stesso padre De Rosa si era già intrattenuto, nel febbraio 1992 — attraverso un'ampia disamina del volume di Jacques Dupuis, Jésus-Christ à la rencontre des religions — *sui problemi che pone una teologia cristiana delle religioni. La tesi del Dupuis era che, mentre la Chiesa è il mezzo perfetto della salvezza, le altre religioni possono essere per i loro aderenti mediazioni vere, sebbene incomplete e imperfette, del mistero della salvezza in Cristo. Il De Rosa, a conclusione della sua analisi, avanzava due riserve: la prima riguardava la condivisione di esperienze religiose, che egli non vedeva come, nei contenuti essenziali, potesse avvenire; la seconda riguardava il ruolo della Chiesa nell'opera della salvezza, dato che questa può realizzarsi certo per opera di Cristo, ma anche per opera della Chiesa. Cosicché era da rivalutare l'antico adagio:* extra Ecclesiam nulla salus.

Nel 1984 La Civiltà Cattolica *aveva pubblicato una serie di editoriali, dei quali il primo era dedicato alle "nuove religioni" ispirate all'induismo e al buddhismo nell'Occidente cristiano, riconoscendo che esse pongono un grave problema alla Chiesa; un secondo era dedicato al buddhismo ieri e oggi, di carattere essenzialmente espositivo; un terzo era dedicato alle possibili linee di un dialogo tra cristianesimo e buddhismo. In quest'ultimo si parlava della possibilità di un dialogo "fraterno", ma da tutto il contesto si evinceva che da parte del cristianesimo il dialogo era da avviare come da un fratello maggiore ad un fratello minore, il quale aveva ancora un buon tratto di cammino da percorrere fino a riconoscere "che è Cristo il termine e la pienezza di tutto lo sforzo religioso che gli uomini hanno compiuto in tanti millenni". Sottintendendo naturalmente che si trattava del Cristo di cui la Chiesa si ritiene la sola interprete autorizzata. Più agevole veniva giudicato il dialogo sul piano sociale per la promozione della giustizia, della pace e della fraternità tra i popoli. Più difficile, invece, il dialogo veniva ritenuto sul piano propriamente religioso, a partire da un giudizio assai* tranchant *sulla visione della realtà, visione che sarebbe per il buddhismo pessimistica e negativa, mentre per il cristianesimo ottimistica e positiva, dato che al suo fondo c'è l'idea biblica che la creazione è buona: "Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona"* (Gn 1,31). *La concezione del Dio personale e creatore, diceva l'editoriale, è proprio il punto di maggiore distanza tra il buddhismo e il cristianesimo.*

Sfogliando a ritroso la collezione de La Civiltà Cattolica *troveremmo che già nel corso del 1934 la rivista dei gesuiti italiani aveva dedicato al buddhismo una serie di articoli a firma del padre Messina, che esordiva lanciando un allarme per il "fenomeno strano, che mentre nei tempi antichi il buddhismo non diede alcun apporto al nascere e allo svilupparsi della civiltà occidentale, ai nostri giorni, dopo più di venti secoli, si invochi da taluno la salvezza dal buddhismo".*

Preferisco però soffermarmi su un articolo — che ha il carattere di un saggio breve — di un gesuita non italiano, il padre F. Taymans, articolo che risale al 1956, comparso su la Nouvelle Revue Théologique, *intitolato* Deux tentations actuelles: Buddhisme et Existentialisme. *L'autore si domanda quali possano essere le ragioni dell'interesse, ed anzi del fascino esercitato nei paesi occidentali da un pensiero vecchio di venticinque secoli ed apparentemente così estraneo alla nostra mentalità di uomini del XX secolo. Non gli sembra sufficiente addurre motivi contingenti, come le guerre catastrofiche di cui sono stati protagonisti i popoli cosiddetti cristiani e che il cristianesimo non è riuscito ad impedire; oppure la seduzione esercitata da un vago orientalismo.*

La ragione profonda il padre Taymans la vede in una sorprendente rassomiglianza tra certe correnti di pensiero che oggi hanno corso in Occi-

dente e gli orientamenti del pensiero buddhista. Nel seguito del suo saggio l'autore si limita, comunque, al confronto con l'esistenzialismo sartriano.

*A giudizio dell'autore, l'*essere-in-sé *di Sartre, quel mondo opaco perché pieno di sé, che provoca la nausea, ha il suo equivalente buddhista nella nozione del* samsara, *che suscita quel disgusto, quella decezione, che i buddhisti definiscono con il termine di dolore. Vero è che, da una parte, l'*essere-in-sé *sartriano è staticità, fissità inalterabile, mentre, dall'altra, il* samsara *buddhista è impermanenza, cambiamento perpetuo. Tuttavia, guardando più a fondo, ci si accorge che la divergenza è più di forma che di sostanza. Infatti, il movimento del* samsara *è come quello di una giostra in cui i cavalli di legno sono sempre gli stessi, i giri che essi fanno sono sempre gli stessi, e tutti i movimenti sono trattenuti da un asse che li mantiene nella fissità. Non a caso è stato creato, per simbolizzare il regno dell'impermanente, un simbolo assai significativo: quello della ruota.*

*Ora, tanto l'esistenzialismo sartriano che il buddhismo propongono una via che liberi l'uomo: dall'*in-sé *il primo, dal* samsara *il secondo. E per entrambi l'inizio della liberazione sta in una presa di coscienza che provochi nell'uomo una rottura con l'opacità dell'essere chiuso su se stesso, lo strappi alla coincidenza con esso, lo consegni alla libertà di farsi altro.*

Una volta impegnato sulla via della salvezza, l'uomo è solo. Sartre adopera il termine di délaissement *(abbandono), che, preso, come vuole essere, in senso forte, implica la convinzione dell'inesistenza di un Dio creatore. Il buddhismo, da parte sua, non cessa di insistere sul potere autonomo della libertà umana. Se Sartre dice: "Le cose saranno quali l'uomo avrà deciso che siano", il Buddha aveva già detto, venticinque secoli prima: "I vostri atti sono quelli che voi volete che siano". Ed altrettanto categorico è il buddhismo nella sua negazione di un Dio creatore. Se il mondo, nella sua totalità, è sofferenza, una fonte di sofferenza, è inconcepibile che sia l'opera di un Dio saggio e buono. L'Universo non è l'opera di un Creatore; esso è il prodotto delle azioni umane. Il* karma *non va inteso tanto come quel complesso di virtù e di vizi che si eredita per nascita e che costringa l'uomo su di una via che egli è obbligato a seguire, quanto come l'atto originato dalla coscienza e dalla libertà. È questo atto che crea la personalità autentica dell'uomo.*

Ancora una rassomiglianza è possibile cogliere, dice il padre Taymans, tra esistenzialismo sartriano e pensiero buddhista. Per caratterizzare l'atto libero Sartre adopera il termine di néantisation *(nullificazione); esso realizza una rottura nullificante con il mondo e con se stessi. Se per Sartre essere* per-sé *è nullificare l'*in-sé, *anche per il buddhismo la libertà è un potere di estinzione dell'essere. Ma l'atto libero non si limita a questo aspetto negativo. Se, sotto un aspetto, è nullificazione, estinzione del dato, sotto un altro aspetto è progetto di compiuta realizzazione di uno stato finale sottratto ad ogni condizionamento. Nei termini sartriani, l'ideale perseguito è quello della sintesi unitaria dell'*in-sé *e del* per-sé, *l'*in-sé *fondato dal* per-sé *e identico al* per-sé *che lo fonda. In termini buddhisti è il* nirvana.

A questo punto, continua il padre Taymans, i due sistemi di pensiero, di cui si è cercato di mostrare gli aspetti convergenti, entrano in opposizione radicale. Poiché quello di Sartre è un progetto impossibile a realizzare, mentre il buddhismo celebra il trionfo del Maestro e garantisce lo sforzo di coloro che avranno percorso la via da Lui tracciata. L'autentica tradizione buddhista, riconosce il padre Taymans, non dà al nirvana *un senso puramente negativo, ma piuttosto di una raggiunta perfezione. Colui che è entrato nel* nirvana *ha non soltanto oltrepassato la condizione dei mortali, ma è al di sopra degli stessi dei.*

Il padre Taymans passa infine a chiedersi donde venga che, a partire dalla comune negazione di un Dio creatore, le due filosofie raggiunsero esiti così differenti. Il suo parere è che, nonostante le dichiarazioni a favore di un potere puramente umano nello sforzo verso la liberazione, sia inerente al buddhismo — inizialmente in forma tacita e poi, nel successivo sviluppo dogmatico, in maniera più esplicita — l'ammissione di un elemento divino presente nell'uomo, quello — mi pare di capire — che nel Mahayana viene chiamato "natura-di-Buddha". Con le parole stesse del padre Taymans: "L'essere si fa, e si fa per la sola forza dei karma *umani. Ma è il divino la potenza che salva. E questa potenza l'uomo perviene a liberarla in sé, quando agisce in conformità dell'ideale predicato dal Buddha". La figura del Buddha evolverà fino a divenire l'ipostasi stessa del divino, assumendo l'aspetto di un Salvatore.*

Senonché la conclusione alla quale perviene il padre Taymans stride con quanto finora era venuto dicendo, allorché afferma che la filosofia buddhista del puro agire umano, trasformatasi in una religione, dovrebbe trovare il suo completamento coerente con l'attingere all'idea di un Dio creatore, dal quale, in definitiva, tutto proviene. In siffatta conclusione s'intrude, mi sembra con scarsa coerenza, il pregiudizio dogmatico, che nella coscienza dell'uomo occidentale è stato inculcato a partire dal catechismo, che cioè l'unico concetto possibile del divino sia quello del Dio personale veterotestamentario creatore e signore onnipotente del cielo e della terra.

Uno sviluppo coerente mi sembra, invece, sia quello che presenta la tradizione del Mahayana, che perviene all'idea di un essere assoluto, cui è possibile attribuire il titolo di Salvatore dal *mondo, ma non di creatore* del *mondo. È sufficiente considerare il caso dell'amidismo. Il seguace dello* Jodo-Shinshu *può dire: "Il Salvatore del* Shinshu *come oggetto della fede può dirsi rassomigliare in certa misura al Dio cristiano. Ma l'atteggiamento di Amida nei riguardi del peccato è ciò che distingue lo* Shin-shu *dal cristianesimo. Il Dio di quest'ultimo è un Dio di amore e di giustizia, mentre il Buddha è la grazia in se stessa e nulla più. Nel mondo prevale il principio del* karma, *e Buddha non giudica mai. Il Dio del giudaismo fu detto da Cristo Dio d'amore, che tuttavia giudica i nostri peccati e commisura le pene. Amida dello* Shin-shu, *invece, conosce soltanto amore infinito per tutte le creature, desiderando liberarle dal ciclo eterno dell'ignoranza e della sofferenza, in cui migrano senza posa. In Amida, perciò, non c'è collera, non odio, non gelosia"* (1). *Ecco una dichiarazione che avrebbe potuto sottoscrivere un marcionita, cioè un seguace di quel Marcione, rigettato dalla Grande Chiesa come sommo eresiarca, il quale circa venti secoli fa proclamò la rottura tra Vecchio e Nuovo Testamento e Gesù Cristo come la inaudita rivelazione del vero Dio, pura misericordia, finora sconosciuto.*

Inoltre, quando il padre Taymans riconosce al buddhismo l'ammissione di un elemento divino presente nell'uomo ed attribuisce ad esso il potere salvifico, pone una discriminante nei confronti del dogma cattolico. A norma di esso il cristiano, al di là di ogni espressione enfatica, è tenuto a non disconoscere il suo statuto di creatura e la sua condizione di peccatore davanti al Signore. Quando nel Mahayana si dice che ogni essere possiede una "natura-di-Buddha" e che ogni pratica religiosa, ogni esercizio spirituale non è altro che un mezzo, più o meno efficace, di liberarla, nel presupposto che da sempre e congenitamente con essa, in definitiva, ci identifichiamo nella nostra più intima essenza, — il paragone andrebbe fatto piuttosto con le posizioni che furono un tempo di neoplatonici e di gnostici. È significativo che nel Sutra del Loto della Buona Legge *tale "natura-di-Buddha" sia paragonata ad una gemma nascosta sotto un mucchio di letame, immagine che si ritrova identica in Plotino e, secondo la testimonianza di Ireneo, negli gnostici antichi. Un altro dotto gesuita come il padre De Lubac, che ha dedicato all'amidismo un ampio e documentato studio, si è reso ben conto che esso solo superficialmente può essere avvicinato al cristianesimo nella sua dogmatica, ma che, nei punti cruciali, rimane fedele allo spirito profondo della tradizione buddhista. In esso affiorano, invece, temi gnostici, e in primo luogo quello del Salvatore salvato. Come il De Lubac dice, il "Voto originale" non è un atto esteriore e temporale, è l'espressione di un volere profondo che non è diverso dal mio. Più, dunque, io mi confido al solo potere del Buddha Amida, più mi fondo realmente sul mio proprio potere e sul mio proprio volere, il solo che sia veramente mio, al di là della mia personalità illusoria. Per dirla con D.T. Suzuki, che Amida sia il suo proprio salvatore, salvando gli altri, è questo, in verità, il mistero dei misteri* (2).

Parimenti per gli antichi gnostici: "Cristo è noi stessi, tali quali dobbiamo essere e tali quali noi siamo realmente senza saperlo, nella nostra essenza incorruttibile... con l'idea della divinità dell'uomo, o della sua anima o del suo spirito, cogliamo il centro stesso dei miti gnostici" (3)

---

(1) Cit. da B.L. SUZUKI, *Il Buddhismo Mahayana*, Sansoni, Firenze s.d., p. 104.

(2) H. DE LUBAC, *Amida*, Seuil, Paris 1955, pp. 270-271.

(3) S. PETREMENT, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, PUF, Paris 1949, pp. 254-256

Un unico messaggio?

di Gianpaolo Fiorentini

Per motivi di lavoro ho rivisto la traduzione di un classico della letteratura mistica sufi, il *Walad Nâmeh* di Sultan Walad, figlio di quel grande poeta e mistico dell'Islam che conosciamo con il nome di Rûmî (1). Grazie alla chiave di lettura che mi fornisce la pratica del Dharma, mi sembra di aver capito un po' di sufismo. Tralascio i punti specifici e gli addentellati con il Corano, che mi è quasi del tutto sconosciuto, di cui il sufismo pretende di essere il commento. Ma il messaggio che ho colto è lo stesso che colgo nel Dharma del Buddha: dietro la condizione asfittica dell'io-mio, per usare l'incisivo titolo di Buddhadhasa, c'è la condizione liberata. L'essere espanso, la pienezza, la gioia. Non riuscirei a provare interesse per un vuoto inteso come un *vacuum* paragonabile in qualche modo a una camera di deprivazione sensoriale in cui tutti gli stimoli si ovattano e si annullano, ma ci riesco per un pieno, *il* pieno (gnosticamente parlando, il pleroma).

Come vedete, in un paragrafo ci sono stati sufismo, Corano, buddhismo e gnosi. Dopo il rifiuto per certa melensaggine cristiana che mi ha portato al buddhismo (*felix culpa,* se nel Dharma ho trovato qualcosa!), ho in parte modificato la mia iniziale posizione di disgusto, certo puberale ma non infondata (pensate a certe pievi romaniche che annaspano sotto gli stucchi zuccherosi del barocco controriformista di campagna). Incomincio a intravvedere la sostaziale unità delle religioni o, meglio ancora, la sostanziale unità dei messaggi sapienziali che mi paiono tutti riconducibili a uno solo: la situazione umana, così come la sperimentiamo, è un tunnel cognitivo, un *bias,* una distorsione ottica di uno stato qualitativamente più pieno. Il prezzo è stato la necessità di farmi strada spintonando e sgomitando tra i ruderi della religione: ritualismo, dogmatismo, conformismo, perbenismo. Thomas Cleary, nella prefazione allo splendido libro di un maestro giapponese del XIII secolo, Keizan, individua nei mali appena citati le forze sotterranee che mantengono ogni società al potere (2).

Mi convinco sempre più che il portato di tutte (?) le religioni è un messaggio liberante. Liberazione che non stagna nelle sicumere di un'astratta ideologia, ma che è molto pratica: liberazione dalla condizione esistenziale che stiamo sperimentando. Al di là di questa condizione esistenziale chiusa, meschina, sempre sulla difensiva ("gli uomini tremano di paura", dice il Buddha), si spalanca una condizione più aperta, fluida, ricca, piena, gioiosa. Per chiamare in causa un'altra religione, anche se composita come l'induismo, si pensi al *sat-cit-ananda,* l'esistenza come sinergia di essere-coscienza-beatitudine. Come programma, non è male.

Questa seconda situazione è sentita così reale, così presente (e chiama in causa

---

(1) SULTÂN WALAD, *La parola segreta. L'insegnamento del maestro sufi Rûmî,* Libreria Editrice Psiche, Torino 1993.

(2) KEIZAN, *Lo Zen nell'arte dell'illuminazione,* a cura di Thomas Cleary, Ubaldini Editore, Roma 1994, p. 17.

l'esperienza personale: se non la si fa, non vale), che mi ha portato da poco a digerire apparenti aberrazioni come il Dio unico, senza assolutamente altro, dell'Islam o l'insistenza sul primato di un unico testo con un certo disprezzo per tutti gli altri (penso a certi seguaci del *Sutra del Loto,* che vorrei conoscere meglio; penso a Shankara che, ovunque vada, sconfigge qualunque oppositore). Continuo a ritenerle formulazioni sospette, capaci facilmente di far precipitare nella rigidità mentale, ma capisco che la sostanziale unità dell'esperienza possa sfociare in assolutismi che questa unicità difendono, appunto, a spada tratta. A parte il mite aneddoto agiografico di San Francesco che va in Turchia e s'intende a meraviglia col sultano, non posso assolutamente dimenticare che l'Islam si è diffuso sulla lama ricurva della scimitarra (anche se in India offrì parità di status ai fuoricasta che nella conversione alla religione dell'unico Dio videro la possibilità di un risollevamento psicologico e sociale), e che il cristianesimo si diffuse nelle Americhe con il genocidio degli amerindi perpetrato in punta di spada dalla cattolicissima Spagna.

Non posso dimenticarlo ed è una delle ragioni che mi hanno avvicinato al buddhismo, nella cui storia sono registrate alcune violenze tuttavia non paragonabili ai dolorosi casi precedenti. Ma anche queste lotte, queste guerre, testimoniano il conflitto che si annida in fondo all'uomo: il dolore per la situazione presente e la nostalgia di uno stato preesistente sfociato nelle visioni idilliache del paradiso terrestre, del giardino delle urì, delle terre pure del Buddha, in una casa con giardino dov'è un mare di cemento urbano. Nel corso della pratica mi sono anche convinto che ogni conflitto, dalle lotte di potere a livello planetario alle quotidiane incomprensioni di coppia, radicano in questa lacerazione esistenziale, ontologica, in quel grande misfatto che tutti i riti delle religioni primitive adombrano.

Centrale, nel sufismo e nei detti profetici di Maometto, è la 'morte prima di morire'. Trovo corrispondenza con la morte iniziatica di molte tradizioni sapienziali e con l'abbandono dell'illusione egoica del buddhismo. Pare che il punto sia questo. Un fulgido esempio cristiano è San Giovanni della Croce, le cui opere hanno trovato puntuale denuncia alla santa inquisizione. Nelle sue notti oscure dipinge una serie di morti progressive per scostare i veli e giungere alla realtà. L'immagine usata dai sufi è molto bella: il corpo (il corpo-mente del buddhismo) è come il guscio dell'ostrica, che a vederlo non vale gran che. Ma al suo interno si forma la perla. Si sa che, per estrarre la perla, bisogna uccidere l'ostrica. Questo non significa far strage di tutti i corpi che ci passano davanti alla ricerca di eventuali perle. La perla è solo dentro di noi, e il corpo-mente va restituito alla sua funzione, non certo secondaria né disprezzabile, di madre della perla. Dice Rûmî che proprio l'infimo accende l'idea della liberazione *(bodhicitta),* altrimenti impossibile da concepire se vivessimo avvolti nella bambagia invece che nel guscio spigoloso dell'ostrica. I sufi paragonano ancora il corpo a una casa, e il saggio califfo Omar non abita (più) in una casa né in un palazzo. La mia mente corre a un testo da me molto amato, il sutta di Dhaniyo del *Sutta Nipata.* "Ho cotto il riso, ho munto il latte — disse il pastore Dhaniyo —, vivo con la mia gente lungo la riva del Mahi; la capanna è coperta, il fuoco è acceso. Ora, se vuoi, piovi pure o cielo!". Il Buddha ribatte: "Io sono immune dall'ira e ho libera la mente. Dimorando per una sola notte lungo la riva del Mahi, la mia capanna è scoperta, il fuoco è spento. Ora, se vuoi, piovi pure o cielo!" (Sn. I, 2).

Capisco che, a una lettura distratta (e per quanto tempo ho letto con frettolosa superficialità i testi senza riuscire a trovarvi un senso più profondo), possa sembrare un invito all'asocialità e alla suprema irresponsabilità. Ma la scuola di Corrado Pensa mi ha insegnato a guardare le cose in

modo caldo. E una lettura calda mi dice che il Buddha ha spento il fuoco del dolore, che si è allargato dalla dimensione di chiusura e di difesa simboleggiata dalla casa; che non si attacca ai luoghi e alle situazioni, che sono solo punti di passaggio, esperienze che non vanno rapinate con mano avida ma vanno messe a frutto nel loro continuo proporsi. Dicono i sufi: se costruite la casa su un ponte, prima o poi la piena (dell'identificazione rapinatrice) la porterà via.

La *shunyata,* la vacuità delle cose, che va letta anch'essa in modo caldo e vitale, altrimenti si rischia di finire prima ancora di avere incominciato, è traslata nel libro del figlio di Rûmî in questi termini: nel giorno del giudizio, quando la realtà apparirà inequivocabile a tutti, ogni cosa scomparirà. Montagne, valli e mari si scioglieranno come neve al sole. Non resterà più nulla salvo l'Unico. Unico che, naturalmente, è *sat-cit-ananda.* (Chi usa l'immagine di un blocco di ghiaccio che si fonde al calore della consapevolezza, Thich Nhat Hanh o Buddhadasa?).

Lo stesso identico messaggio è ritrovabile anche nei luoghi più impensati, come in quella cenerentola della letteratura che è la fantascienza. Al lettore scettico ma curioso consiglierei di leggere *La città sostituita,* di uno dei padri del genere, Philip Dick (3). Come dice il titolo, a una città vera è stata sostituita una città illusoria. Gli abitanti originari sono stati esautorati e vagano in una situazione di straniamento, cercando di ricostruire a memoria la città di un tempo (il ricordo platonico delle origini). La città è un 'campo di battaglia' (ricordate il Kurukshetra della *Bhagavad Gita?*) dove si riproduce, a livello microcosmico di una cittadina americana di provincia, l'incomprensione cosmica tra il dio del bene Ormazd e il dio del male Ahriman, tratti direttamente dal radicale dualismo della religione di Zoroastro. Ahriman ha sostituito la città reale con una 'distorsione', una 'contraffazione'. "La vecchia città appartiene a Ormazd, ma Ahriman vi ha steso sopra la sua coltre ingannevole". Compito degli eroi del racconto è di recuperare la città sepolta sotto la distorsione, perché "era come uno di quei giochi a incastro in cui, quando l'immagine nascosta diventa visibile, è impossibile smarrirla di nuovo". Il nobile ottuplice sentiero parte da *sammaditthi,* la retta visione delle cose. Un vecchio ubriacone (la nostra stessa ubriachezza a cui ci consegniamo per la disperazione di aver perduto il paradiso) costruisce un apparecchio che "mette a fuoco il cervello, lo potenzia, fa in modo che io possa radunare i miei ricordi. È come una lente. Con il suo aiuto posso riportare una cosa alla superficie: la nebbia si alza e tutto ritorna come prima".

L'eroe siede assieme al vecchio ubriacone e "la stanza, il vecchio, la bottiglia, gli sembrava che tutto si stesse dissolvendo... Improvvisamente, la bottiglia sparì... [Quando in seguito le forme si ricoagulano] sul pavimento non si stava riformando la polverosa bottiglia di moscato, ma un antiquato macinino da caffè... 'Dov'è la bottiglia?', chiese. 'Non c'è mai stata una bottiglia; era un miraggio, una deformazione della realtà'".

Un abitante della città illusoria presenta all'eroe la domanda che l'io sottopone a qualunque ricercatore: "Lasciate che vi chieda una cosa: perché volete riportare indietro la vecchia città?". "Perché è quella vera". "Ma non avete mai pensato che forse qualcuno preferisce l'illusione alla realtà? Io sono una delle distorsioni..., prima del Cambiamento non esistevo, o almeno non esistevo come sono adesso... So che la città e i suoi abitanti sono solo imitazioni, contraffazioni, ma anch'io ne faccio parte. A me 'piace' che le cose

---

(3) PHILIP K. DICK, *La città sostituita,* Urania, 1962.

vadano così. Qui ho il mio lavoro, mia figlia... vado d'accordo con questa gente". L'eroe ribatte, senza mezzi termini: "Questa 'gente' è finta". Il problema ontologico avanzato dall'io che non vuole rendersi conto della propria illusorietà per paura dell'annientamento si rivelerà inconsistente quando proprio colui che l'ha posto scoprirà di essere, nella realtà più grande, lo stesso dio del bene. Come vedete, siamo in pieno mahayana: le illusioni sono il *samsara*. Viene offerta persino una metodologia ottimistica: "Il circolo dei Vaganti (ad esempio un gruppo di meditanti in ritiro) stava per iniziare il primo tentativo per sollevare lo strato magico... Quando la gente vedrà il vecchio parco, si ricorderà della vecchia città. Rompendo lo strato magico in un unico punto, avete iniziato una reazione a catena che si estenderà a tutta l'imitazione della città".

Come il Buddha e altri ci garantiscono, il tentativo riesce. La vecchia città viene recuperata, e il racconto si chiude con la scoperta a posteriori, in termini gnostici, dell'origine di *dukkha,* del dolore. L'eroe viene sollevato nell'infinito da Ormazd che, per motivi taciuti, lo lascia cadere: "Si sentì precipitare senza fine, in basso, sempre più in basso... A poco a poco il suo corpo prese a raccogliere, a solidificarsi, a perdere ogni qualità eterea. Infine toccò terra. La violenza dell'urto fu terrificante. Rimbalzò, urlando di dolore". Ma il dolore della caduta è il fatto determinante che permette di aiutare i suoi ex concittadini a ritrovare la città perduta sepolta sotto la contraffazione. E questo bodhisattva dell'immaginario, questo bodhisattva della fantascienza anni '60, è uno qualunque come noi.

NUMERI ARRETRATI A PREZZI SPECIALI

Invitiamo gli abbonati degli ultimi anni ad accrescere la raccolta di "PARAMITA" con l'acquisto di annate prtecedenti, che si possono ottenere a prezzo ridotto. La lettura dei numeri arretrati facilita la comprensione e l'approfondimento dei testi successivi.

Le annate sono disponibili alle seguenti condizioni:

- **Annate dal 1982 al 1986: Lire 15.000 per ogni annata;**
- **Annate 1987 e 1988: Lire 20.000 per ogni annata;**
- **Annate 1989 e 1990: Lire 25.000 per ogni annata;**
- **Annate dal 1991 al 1993: Lire 30.000 per ogni annata.**

Prezzo speciale di Lire 100.000 per l'intero blocco dal 1982 al 1988 (28 quaderni con 1280 pagine complessive e oltre 400 articoli); altro prezzo speciale di Lire 100.000 per tutte le cinque annate dal 1989 al 1993 (20 quaderni con 1280 pagine complessive e oltre 300 articoli).

Per le ordinazioni versare l'importo sul conto corrente postale n. 35582006 intestato a: "PARAMITA - Roma".

Zen e arti marziali

di Louis Daishin Besio

La pratica delle arti marziali è da sempre considerata qualcosa di diverso da una mera pratica sportiva. Si vuole infatti che, dove la pratica sportiva si limita ai benefici di ordine fisico e psicologico, le arti marziali siano in grado di introdurre il praticante in una dimensione addirittura spirituale. Molti sono gli insegnanti che suggeriscono, quando non dichiarano apertamente, il valore esoterico di queste discipline. Termini come *"chi"* in cinese o *"ki"* in giapponese, in costante uso nelle arti marziali, si riferiscono ad energie nascoste e misteriose la cui scoperta e capacità di applicazione metterebbe il praticante in grado di compiere azioni eccezionali. Pretese di collegamenti con lo Zen e le "filosofie orientali" e con l'armonico sviluppo educativo dell'individuo sono abituali. Tecniche basate sulla meditazione o sulla respirazione sono ancora insegnate in svariate scuole marziali. L'etica di comportamento ancora assai diffusa, vuole il praticante forte come un guerriero ma gentile come un monaco. Di contro esiste un'opinione comune che abbina le arti marziali alla violenza e dichiara quindi violenti senza mezzi termini coloro che vi si dedicano. L'abbondante quanto scadente filmografia che ci viene a turno proposta dalle varie reti televisive, non incoraggia certo a positivizzare queste pratiche e quando distrattamente accenna alla dimensione esoterica delle stesse, lo fa solo per insinuare che questa serve a rendere più micidiali i suoi praticanti, piuttosto che portare a credere che possa, in qualche modo, indurre un maggiore equilibrio psicologico.

Dove sta la verità? Ovviamente la verità non è possesso del sottoscritto ma, dopo 23 anni di pratica nelle arti marziali mi permetterei di suggerire l'opinione che mi sono fatto, benché convinto di scontentare qualcuno. Intanto facciamo qualche passo indietro nella Storia. Si dice che Siddharta, il futuro Buddha, fosse abilissimo nelle arti marziali. Per varie ragioni, noi esseri umani siamo sempre portati a credere che i nostri eroi siano tutti belli e in gamba. Però, in questo caso, si può accettare come credibile il fatto che, essendo il giovane Siddharta di casta guerriera, uno *kshatrya*, venisse senz'altro educato nelle discipline guerriere. Millenarie tecniche di combattimento con armi bianche ed a mani nude sono giunte fino a noi dall'India; scuole marziali come il *kalarypayat* sono ancora oggi in grado di estasiarci per la bellezza e la potenza dei movimenti. Perciò è assai credibile che un principe guerriero venisse educato in queste. Difficilmente però potremmo dire quale influenza le stesse abbiano avuto sulla formazione psicologica di questo individuo così singolare. Fatto sta che la relazione fra il buddhismo e le arti marziali viene più volte riferita nella storia di queste discipline, ma non fu il Buddha il primo anello bensì il 23° Patriarca della Scuola Dhyana, il monaco indiano Bodhidharma. Di lui si dice che, non avendo trovato più una mente fertile indiana in cui trapiantare il seme della sua scuola, si decidesse a recarsi in Cina, dove divenne il 1° Patriarca della Scuola Dhyana cinese. Qui, nel VI secolo, dopo un tempestoso incontro con l'Imperatore Wu, trovò l'agognato discepolo e fondò un monastero. La Scuola Dhyana, che vuol dire "meditazione", basava la propria ricerca della buddhità principalmente sulla pratica contemplativa, per concedere spazio interiore ad una folgorante intuizione che avrebbe spalancato le porte del Nirvana, così come era successo al 1° Patriarca indiano della Scuola, il celebre Mahakasyapa, nel momento in cui il Buddha gli mostrò un fiore senza aggiungere parola alcuna. Ma i cinesi, che chiamarono la Scuola "Ch'an", erano per indole assai più attivi degli indiani e le lunghe sedute di meditazione abbisognavano di una controparte dinamica. Bodhidharma, che si vuole anch'egli principe di casta guerriera, istruì perciò i monaci nei metodi di educazione fisica che lui conosceva, cioè quelli marziali. I monaci del suo monastero, Shaolin, sembra fossero temibili combattenti e si vuole per tradizione che da essi derivino tutte le arti

marziali modernamente note. Ma ci fu un altro importante punto di contatto fra arti marziali e buddhismo e quest'ultimo storicamente più certo. Nel Giappone feudale la Scuola Ch'an, importata dalla Cina, conobbe una grande espansione sotto il nome di "Zen". Come ben sappiamo, lo Zen ha influenzato la cultura giapponese tutta. La possibilità di trasformare la propria virtù, abilità o mestiere, in una "via" in grado di condurre al *"satori"*, l'illuminazione, come ispirò la Cerimonia del Tè, così ispirò il guerriero Samurai nell'Arte della Guerra. Inoltre, non esistendo praticamente momenti di pace per il Samurai e vivendo quindi continuamente in uno stato di guerra e di all'erta, questi possedeva una mentalità poco incline alla speculazione. Grazie al loro metodo di cultura mentale, i monaci Zen, semplici e risoluti, decisi ed assolutamente coraggiosi, coi loro modi espliciti e diretti erano l'ideale religioso per questi guerrieri, che ne furono affascinati e influenzati. In tempi più recenti, la sconfitta giapponese nella seconda guerra mondiale impose a questo Paese grandi cambiamenti. Perché anche le scuole marziali potessero sopravvivere nell'era di pace che stava delineandosi, si valutò come necessaria la trasformazione di queste arti della guerra in vere e proprie vie di educazione morale. E fu proprio il cambio dell'ideogramma *"jitsu"* che significa "arte" in *"do"* che significa "via" a simboleggiare questa trasformazione. In questo modo dal *Ju-jitsu* avemmo il *Ju-do*, dal *Ken-jitsu* il *Ken-do* e via dicendo. Il termine "via" è molto in uso nello Zen. Derivato dal Taoismo, esso è ancora oggi normalmente usato dagli adepti zen per definire la propria pratica.

Come ben si vede, quindi, riguardo alla pretesa relazione fra le arti marziali ed il buddhismo, specificamente di tradizione Zen, esistono precisi riferimenti mitologici e storici, ma, mi domando, possiamo noi, per questi motivi, assumere come automatico il fatto che la pratica marziale sia accomunabile alla pratica Zen? Mi permetto di rispondere immediatamente di no, secondo la mia personale opinione. Perché? Perché in tutti i casi storici di contatto fra Zen ed arti marziali assistiamo allo scambio fra un autentico praticante zen ed un praticante di arti marziali. In altre parole, deve esistere sempre il contatto con la fonte originaria della pratica Zen. Se gli insegnanti di arti marziali fossero praticanti zen e decidessero di trasportare, nella propria pratica marziale, l'esperienza spirituale, allora potremmo parlare di un collegamento effettivo. La realtà dimostra che le cose non stanno così, perché pochissimi fra gli insegnanti di arti marziali posseggono una qualche esperienza nello Zen. Inoltre, come abbiamo visto, lo Zen può essere trasportato con successo in qualsiasi attività umana ed il contatto con le arti marziali è solo uno fra i tanti possibili. Potremmo realizzare senza problemi uno Zen correlato al gioco delle bocce o a qualsivoglia altra attività, ma sempre e solo se si possiede una diretta esperienza della pratica Zen.

Se, però, io negassi totalmente che la pratica marziale rivela tratti assolutamente originali, peculiari ed interessanti, tali da poter, in sé stessi, rendere l'abbinamento Zen - Arti Marziali particolarmente proficuo, negherei una grande realtà. Basti pensare a quale importanza riveste il *Kikai Tanden*, cioè il bassoventre, con la sua carica di energia primordiale, o l'ipotalamo, il cervello primitivo, con la sua potenzialità di ricondurre la mente ad un equilibrio originale, nell'una e nell'altra pratica, per sottolineare straordinarie somiglianze. Ma per descrivere quali siano questi particolari elementi simili, mi occorrerebbe molto più spazio di quello che mi è consentito. (Rimando gli interessati alla lettura del libro del Maestro Deshimaru *Zen e Arti Marziali* che descrive lucidamente questi punti).

Mi preme di più mettere in luce altri aspetti riguardanti l'argomento in questione. Abbiamo appena visto che se la pratica delle arti marziali non procede di pari passo con quella dello Zen, non possiamo parlare di un effettivo connubio fra le due discipline. Inoltre è opportuno domandarci se tale connubio, anche quando ben realizzato, possieda di per sé elementi qualificanti ed arricchenti per l'educazione e l'evoluzione dell'individuo moderno. Il fatto che determinati elementi della cultura Zen possedessero un grande valore per il guerriero di una volta, non ci deve fornire come risultanza automatica che ciò avvenga anche oggi. Non è forse vero che, cambiando il substrato culturale e sociale dell'uomo, deve necessariamente cambiare anche il modo di proporre un certo insegnamento? La storia ci dimostra che la forza del buddhismo risiede da sempre in questa capacità di adattamento alle varie culture con le quali entra in contatto.

Ma c'è di più. Le arti marziali hanno avuto uno sviluppo autonomo rispetto allo Zen. L'at-

mosfera che si respira nelle scuole di istruzione marziale è ben diversa da quella del Tempio Zen e ciò determina che le relazioni tra i praticanti siano peculiari di queste discipline. In ultima analisi, sta all'insegnante determinare il corso del proprio insegnamento, indirizzandosi di più verso l'autodifesa, lo sport agonistico o l'educazione. Se oggi si vuole che l'esperienza Zen entri a far parte dell'arte praticata, l'indirizzo che si dovrà prendere è essenzialmente quello educativo. Io sostengo che esistono due modi di concepire l'arte marziale con i relativi risultati educativi. Il primo modo è quello della "ripetizione". Nella "ripetizione" i rapporti fra metodi di insegnamento e metodi di apprendimento sono piuttosto rigidi e comunque predeterminati. Ad esempio, io apprendo un determinato stile da un Maestro e mio compito è quello di passarlo ad altri contaminandolo, cioè personalizzandolo, il meno possibile. Lo stile, così, dovrebbe preservarsi nell'originale purezza per generazioni. In questo processo ci è consentito produrre dei risultati educativi e questi risultati devono poter essere armonici con quei meccanismi predeterminati di insegnamento-apprendimento. Ne consegue che anche il processo educativo risulta predeterminato. Ora, noi sappiamo che la parola educazione deriva dal latino *ex-duco* che significa sia "condurre" che "tirar fuori". Nel caso appena visto, il significato di educazione sarà quello di "condurre", intendendo con questo quel processo che da determinate premesse porta a determinati risultati educativi. È lo stesso metodo di educazione che ritroviamo nelle scuole di ogni ordine e grado, dalle elementari all'Università, e persino nell'educazione familiare.

Il secondo modo di dedicarsi alle arti marziali io lo definisco di "ricerca". In questa ottica, pur partendo da precisi programmi, il Maestro non si occupa di preservare una qualche purezza stilistica, ma utilizza la tecnica al fine di ampliare sempre più il bagaglio esperienziale dell'allievo. A questo fine, la tecnica viene esplorata in toto permettendo all'allievo personalizzazioni creative ancorché efficaci, "cucite addosso" alla personale dimensione psicomotoria. In effetti, sebbene si abbia una base di lavoro, cioè quella tecnica, ed una direzione precisa, cioè quella educativa, poco è predeterminato e molto è creato in modo estemporaneo dai rapporti fra Maestro e allievo e fra gli allievi. Abbiamo qui il caso di educazione col significato di "tirar fuori". In questo processo si accetta l'assunto che l'allievo possegga già una dimensione di equilibrio ed armonia dentro di sé e compito del Maestro è quello di innescare una serie di situazioni attraverso le quali l'allievo tiri fuori da se stesso il meglio che possiede. Il rapporto Maestro-Allievo come già per il metodo di "ripetizione", è quindi di primaria importanza, ma nel metodo della "ricerca", quali forme e quali vie prenderà questo rapporto è indeterminabile, e noi assistiamo, in effetti, ad una mutazione continua. Si capisce bene che questo metodo crea numerosissime problematiche ed è alquanto faticoso per entrambi i poli in relazione, a causa dell'indeterminabilità delle varianti possibili. Il Maestro non è più dispensatore di una conoscenza prefissata e l'allievo non è più solo un ricettacolo per questa, ma i due si trovano in una relazione dinamica, imbarcati in un viaggio verso l'ignoto, dove anche i ruoli spesso mutano. Così anche il Maestro cambia, cresce ed evolve in virtù di questa relazione. Suo unico punto di forza è l'aver compiuto qualche passo in più nei misteri del proprio cuore e quindi nutrire una fiducia profonda nel fatto che, come appunto si dice nello

SEDUTE DI ZAZEN

OGNI MARTEDI'
DALLE ORE 22 ALLE 23
PRESSO LO STUDIO MEHER

NELL'ECO DEI GONG
STUDIO MEHER

ROMA
ZONA CENTRO STORICO
TELEFONO (06) 683.39.20

IL SÉ SI STABILIZZA
NATURALMENTE IN SÉ STESSO
[EIHEI DŌGHEN]

Zen, la prima cosa da fare in un processo educativo è cercare di "vuotare la propria tazza", riacquistare una mente innocente.

Vorrei a questo punto precisare che nel descrivere queste cose non sto affatto teorizzando, ma sto faticosamente cercando di esprimere le metodiche che da diversi anni rappresentano il mio impegno e quello dei miei allievi nella pratica delle arti marziali. Perché questa scelta? Per aver vissuto la realtà del fatto che l'educazione del "condurre" e della "ripetizione" è miseramente fallita a tutti i livelli: famiglia, scuola, Arti Marziali... Questo mondo è ben diverso da quella dimensione armonica che l'educazione tradizionale avrebbe dovuto saper creare, inoltre questo mondo non ha più tempo.

Stravolgere il concetto di educazione può far paura per tutte quelle implicazioni di viaggio verso l'ignoto in noi stessi che il metodo propone. Ma, mi domando, abbiamo altra scelta? Mi trattengo dal desiderio di voler entrare nei particolari, chiarendo alcune delle metodiche da noi utilizzate per produrre un'apertura espressiva nell'allievo: come ad esempio i metodi di relazione e condivisione, le tecniche del contatto e dell'abbraccio, l'autogestione, l'uso creativo e spontaneo del corpo/mente nell'espressione tecnica, per cercare di mostrare quanto sia in effetti possibile applicare questo metodo. E vorrei piuttosto riportare l'attenzione sull'urgenza della scelta verso la "ricerca". Urgenza che ognuno dovrebbe sentire nel proprio cuore e che diviene stimolo e motivazione per il cambiamento, innescando il motore della ricerca. E, parlando di ricerca nella propria interiorità con la fiducia che la luce è, da qualche parte, continuamente presente, vorrei domandare: non si respira forse un certo profumo di Buddhadharma? Se così è, possiamo anche, se le conosciamo, utilizzare tecniche proprie della cultura Zen, come la pratica di zazen, lo studio del proprio corpo attraverso la postura, la risposta armonica ed automatica oltre i filtri delle concettualizzazioni, la presenza mentale, la consapevolezza del respiro ed allora, forse, potremmo anche avvertire un certo gusto di autentico Zen.

« Per alcuni può essere piacevole condurre una vita ritirata in un luogo tranquillo, lontano dal rumore e dalla confusione. Ma certamente è più lodevole e richiede più coraggio praticare il buddhismo vivendo tra i propri simili, aiutandoli, ponendosi al loro servizio. In alcuni casi può essere utile vivere un po' di tempo in un ritiro per perfezionare la propria mente e il proprio carattere, come esercizio morale, spirituale e intellettuale preliminare, in modo che, una volta usciti da lì, si possa effettivamente aiutare gli altri. Ma se un uomo passa tutta la sua vita in solitudine, preoccupato solo del suo bene e della sua 'salvezza', senza aver cura dei suoi simili, sicuramente non segue lo spirito dell'insegnamento del Buddha, che è basato sull'amore, sulla compassione e sul servizio per gli altri ».

Walpola Rahula (da: *L'insegnamento del Buddha*)

1. Il Theravada

di Maria Angela Falà

Con questo articolo inizia una rassegna delle grandi scuole che si sono venute formando nel quadro della tradizione buddhista. Presenteremo con più particolari le scuole che sono presenti nella comunità buddhista del nostro paese.

L'insegnamento del Buddha, il *Buddhadharma,* è uno solo, profondamente umano e compassionevole e appunto per questo nel lungo cammino si è arricchito e fortificato passando dalla pianura del Gange verso sud e poi in Cina, Mongolia, Tibet, Giappone e, oggi, nei paesi occidentali, dando voce alle esigenze dei vari popoli, diversi per etnia, lingua, tradizioni, ambiente geografico.

Il *Buddhadharma* ha delle basi comuni, che vengono accettate da tutte le tradizioni: (1) tutte riconoscono il Buddha come maestro, seguono la via del Dharma da lui predicata e onorano la comunità. Vale a dire ogni buddhista prende rifugio nel Buddha, nel Dharma e nel Sangha, accetta le Quattro Nobili Verità, obbedisce ai cinque precetti etici fondamentali, segue l'esempio del Buddha, che è l'incarnazione della Grande Compassione *(Mahakaruna)* e della Grande Saggezza *(Mahaprajna),* e onora e sostiene la comunità dei monaci e anche dei praticanti laici.

Nel corso dei secoli le varie tradizioni hanno sottolineato ed elaborato alcuni aspetti della dottrina, arricchendoli con la sensibilità della propria cultura e integrandosi nelle diverse società. Sono stati creati rituali, cerimonie, pratiche e si sono privilegiati determinati aspetti, tutti in sintonia con l'insegnamento ed espressione della sua vitalità.

La ricchezza del buddhismo è frutto dell'opera di generazioni di praticanti, che hanno profondamente lavorato su se stessi e hanno a loro volta insegnato e predicato la Via del Buddha, facendola penetrare nelle varie culture, nei diversi gruppi sociali, arricchendola di spunti nuovi e rinvigorendola con la civiltà delle genti che l'accettavano come via spirituale.

Il buddhismo non è etnocentrico, trascende i limiti nazionali, si è integrato e ha influenzato la società e la cultura dei paesi in cui si è diffuso, così come oggi cominciamo a vedere in Occidente, nei paesi industrializzati che scoprono nell'insegnamento del Buddha valori ed ispirazioni. Il processo non è univoco, ma c'è un *feedback* che arricchisce enrambi, il buddhismo e i vari popoli che lo incontrano, per dare una risposta ai problemi esistenziali dell'uomo, alle sue esigenze spirituali.

Il Dharma predicato dal Buddha è stato sin dalle origini rivolto a tutte le persone (2), senza alcuna differenza di sesso, di età, di nazionalità, di stato sociale. Lasciando da parte considera-

(1) Su questo tema si può vedere PARAMITA 50 l'articolo di W. RAHULA, *Unità delle scuole buddhiste.*

(2) Non bisogna dimenticare che ai tempi del Buddha in India vigeva la divisione sociale in caste che estrometteva parte della popolazione dalla possibilità di rapporto con il sacro, rapporto gestito dalla

zioni metafisiche e teologiche, l'insegnamento del Buddha si concentrò su ciò che ognuno di noi può e deve fare da se stesso e per se stesso, qui e ora, per purificare la sua mente e raggiungere lo stato illuminato.

Dal tronco delle parole del Buddha si sono diversificati nel corso dei secoli tre grandi rami: il Piccolo Veicolo (Hinayana) (3), il Grande Veicolo (Mahayana) e il Veicolo Adamantino (Vajrayana).

La definizione di Piccolo Veicolo è stata data dai seguaci del Grande Veicolo a coloro che si rifacevano più strettamente alla parola del Buddha, così come era stata fissata, dopo la sua morte, dai primi tre concili e codificata in forma scritta nel canone in lingua pali (4) e che perseguivano una via in cui si accentuava l'impegno individuale.

Certamente l'epiteto Piccolo Veicolo era alle origini un modo per diminuire da parte del nascente Mahayana l'importanza delle scuole che lo avevano preceduto ma in realtà i tre veicoli sono strettamente legati e interdipendenti: non potrebbe esserci un Grande Veicolo senza il Piccolo né un Veicolo Adamantino senza gli altri due che lo sostengono. Ci sono differenze su alcuni punti, approfondimenti su altri e vi furono dispute tra i vari maestri delle diverse scuole ma, nel fondo, tutte si riconoscevano nel Dharma predicato dal Buddha.

L'Hinayana è la "via stretta", le sue pratiche fanno appello al rigore e mettono l'accento sulla disciplina esteriore nella condotta da seguire (etica) e interiore nello sviluppo e nella coltivazione dell'attenzione e della consapevolezza nella pratica meditativa. L'Hinayana costituisce il fondamento della via.

Il buddhismo theravada, che letteralmente significa la dottrina o l'insegnamento degli anziani, è quello che oggi resta delle varie correnti che componevano il Piccolo Veicolo (5). Diffusosi a Sri Lanka per mezzo della predicazione di un membro della famiglia del grande imperatore buddhista indiano Asoka (un figlio o il fratello), ha raggiunto poi la Birmania, la Thailandia e l'Indocina in cui ancor oggi viene praticato, mentre fu eliminato nel XV e XVI secolo dall'Indonesia con l'arrivo dell'Islam. Il Theravada si presenta come la scuola più vicina agli insegnamenti del Buddha o almeno al buddhismo come era praticato ai tempi immediatamente successivi alla scomparsa del Maestro.

Prima di entrare nel Nirvana il Buddha aveva raccomandato ai suoi discepoli di seguire la dottrina da lui predicata e pertanto, dopo la sua scomparsa, un concilio di 500 monaci si riunì presso Rajagriha per procedere a una prima redazione di quello che sarà poi il canone pali (6). Cento anni dopo, un secondo concilio si tenne a Vaisali. Il suo obiettivo principale fu quello di denunciare le dottrine propagate dai *mahasangika* (i membri della grande comunità). Ci fu una scissione e questi ultimi non si sottomisero ai vecchi *(thera)* più ortodossi. Un terzo concilio, composto unicamente dai *thera,* fu tenuto all'incirca nel 250 a.C. sotto l'egida dell'imperatore Asoka e stabilì il testo definitivo del canone pali, redatto in forma scritta a Sri Lanka due secoli dopo. È indubbiamente la versione più antica del canone che ci è pervenuta e per tale motivo i theravada ritengono che sia quella più vicina all'insegnamento originario del Buddha (7).

La liberazione dallo stato di insoddisfazione, dolore e sofferenza in cui l'uomo vive è lo

---

casta più elevata, quella dei brahmani. Su questo tema si può vedere E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie,* t. I, Salzburg 1954, pp. 37-273.

(3) *Yana* significa veicolo; grazie allo *yana* il praticante attraversa il fiume delle rinascite e approda al Nirvana.

(4) Sul canone in lingua pali vedere in PARAMITA 51 l'articolo di A SOLÉ LERIS.

(5) Uno studio accurato su queste correnti è stato compiuto da A. BAREAU, *Les sectes bouddhiques du Petit Vehicule,* Saigon 1955.

(6) Secondo la tradizione Ananda, discepolo preferito del Buddha, avrebbe redatto i discorsi del maestro, Upali avrebbe fissato la disciplina monastica e Kassapa si sarebbe incaricato di esporre la dottrina.

(7) Altri testi extracanonici importanti sono per esempio il *Milindapanha* (trad. it. Ubaldini Editore, Roma 1982), che riporta il dialogo intercorso tra il re indogreco Menandro e il monaco buddhista Nagasena, opera del I secolo della nostra era e il *Visuddhimagga,* La via della purificazione, testo del

scopo del buddhismo. La via percorsa dal theravada utilizza a questo scopo pratiche meditative basate sulla concentrazione *(samatha)* e sulla visione penetrativa *(vipassana)* (8). Fondamentale è il lavoro sulla propria mente che porta il praticante a decondizionarsi sempre più per raggiungere lo stato in cui si vedono le cose "così come sono", ovvero impermanenti, dolorose e senza una sostanza inerente *(anicca, dukkha, anatta).* A questo punto inizia una progressiva spoliazione che attraverso vari stadi (9) porta il nobile discepolo *(ariya)* a conseguire lo stato di *arahat* o di liberato.

Il lavoro è fondamentalmente su se stessi ed è compiuto da soli con l'ausilio dei propri "compagni di ventura" e del maestro che è un *kalyana mitta,* un amico spirituale che si preoccupa del suo discepolo e ne guida il lavoro spirituale. Il Buddha fu il *kalyana mitta* per eccellenza. "Ananda — egli disse una volta (S. III, 18) — è proprio perché sono un buon amico per loro che gli esseri senzienti soggetti alla nascita sono liberati dalla nascita".

Nel buddhismo theravada classico la figura centrale è quella del monaco, *bhikkhu* (10), con le vesti color zafferano che lascia il mondo per dedicarsi alla pratica spirituale, vivendo delle offerte dei seguaci laici e non possedendo che poche cose: l'abito, la ciotola e poc'altro. Non tutti però possono fare i monaci o vivere in eremitaggio e non è questo ciò che richiede il Buddha. Per quanto l'insegnamento del Buddha sia alto e puro, se non potesse essere applicato da tutti nella vita quotidiana non avrebbe certo un gran valore. La predicazione è stata rivolta a tutti. Pertanto, anche se la condizione monacale rappresenta lo stato in cui ci si può dedicare con tutto se stessi al *Buddhadharma,* il laico può seguire l'insegnamento e procedere nel cammino spirituale confrontandosi ogni giorno con i problemi della vita comune, del lavoro, della famiglia e cercando di operare seguendo i principi del Dharma. L'ordine dei monaci serve per coloro che vogliono votare la propria vita non solo al proprio sviluppo spirituale e intellettuale, ma anche al servizio spirituale degli altri. Non ci si può aspettare da un laico ordinario, con famiglia, che consacri tutto il suo tempo al servizio degli altri, mentre un monaco, che non ha responsabilità familiari né legami con il mondo, si trova nella condizione di consacrare la sua intera vita al benessere di molti, alla felicità di molti, secondo il consiglio del Buddha (11).

Il buddhismo theravada fiorisce oggi in Sri Lanka e nel sud-est asiatico, in cui persiste una tradizione monastica molto forte e che anzi si è rinvigorita negli ultimi decenni, come per esempio la tradizione monastica della foresta nata in Thailandia, che segue strettamente le regole della disciplina *(vinaya)* e che ha prodotto grandi maestri come il ven. Ajahn Chah, recentemente scomparso. Anche in Birmania si è assistito all'inizio del secolo alla rinascita della pratica meditativa per opera di U Narada Mahathera (1868-1955) e del suo discepolo Mahasi Sayadaw (1904-1982). In Birmania negli anni cinquanta è sorta, anche per opera di un alto funzionario governativo, Sayagj U Ba Khin, una linea di meditazione laica theravada distinta da quella monastica, che ha trovato spazio anche in Europa e negli Stati Uniti, dove è stata portata dai maggiori discepoli del fondatore, sia occidentali che orientali, e che oggi conta numerosi seguaci. Anche i monaci naturalmente insegnano ai laici e li guidano nelle pratiche, ma questa scuola ha puntato più la sua attenzione su un insegnamento da parte dei laici per i laici, caratterizzato da ritiri strutturati di dieci giorni in cui approfondire e rinvigorire la propria pratica. In Sri Lanka, accanto a maestri di fama mondiale, ci sono i più importanti centri per la cultura theravada: come la Buddhist and Pali University di Colombo, fondata da Walpo-

---

grande maestro Buddhaghosa, vissuto nel V secolo, che elabora dottrinalmente la via percorsa dal praticante per conseguire la liberazione, descrivendo approfonditamente la via, le tecniche utilizzate, i vari stadi raggiunti, ecc.

(8) Su tale argomento si può consultare A. SOLÉ LERIS, *La meditazione buddhista,* trad. it. Mondadori, Milano 1988.

(9) Gli stadi sono quattro con i relativi frutti: colui che entra nella corrente *(sotapatti),* colui che ritorna una volta *(sakadagami),* colui che non ritorna *(anagami)* e colui che realizza la santità *(arahat).*

(10) Esiste anche un ordine monastico femminile, le *bhikkhuni.*

(11) W. RAHULA, *L'insegnamento del Buddha,* trad. it. Paramita ed., Roma 1994, p. 115.

la Rahula e la Buddhist Pubblication Society, oggi diretta da Bhikkhu Bodhi, e che ebbe Nyanaponika tra i fondatori.

Una delle peculiarità dei centri theravada, in Occidente e anche in Italia, è quella di offrire ai laici che si avvicinano al Dharma la possibilità di fare ritiri in cui fortificare la pratica immergendosi completamente in essa per un periodo determinato, compatibile con la propria situazione familiare e lavorativa. Accanto a questi momenti forti di pratica, ci sono poi gruppi settimanali di pratica formale, seminari, incontri in cui verificare insieme i problemi e i progressi per integrare sempre più il Dharma nella vita di tutti i giorni attraverso una crescita dell'attenzione e della consapevolezza per tramutare la nostra mente confusa in una mente aperta, chiara e vigilante.

Il buddhismo theravada in Italia è significativamente rappresentato, anche se nel nostro paese la "scuola degli anziani" è una tradizione più "giovane" rispetto alle altre presenti.

Alla fine degli anni Settanta e nei primi anni Ottanta si sono formati i primi gruppi di meditazione *vipassana,* composti esclusivamente da laici. A Milano sono sorti gruppi legati alla scuola di U Ba Khin, di cui abbiamo accennato, mediata dall'insegnamento dei discepoli principali di questo grande pioniere del buddhismo laico: l'americano Coleman e gli orientali Ma Sayama e Goenka (12).

A Roma, sotto la guida di Corrado Pensa, ordinario di filosofia orientale alla Sapienza, si formarono dei gruppi di meditazione, che hanno dato origine all'Associazione per la Meditazione di Consapevolezza (A.Me.Co.) con lo scopo di fornire un sostegno organizzativo all'insegnamento e alla pratica della meditazione *vipassana.* L'associazione segue la scuola del birmano Mahasi Sayadaw e quella thailandese della foresta, di cui il ven. Ajahn Chah è stato uno dei rappresentanti più autorevoli. Un aspetto caratteristico di questa associazione è il suo atteggiamento non confessionale e il suo interesse per il dialogo interreligioso, che si concretizzano con la presenza nei corsi di incontri con maestri di tutte le tradizioni buddhiste e cristiane. Un aiuto viene anche dato mediante borse di studio a chi desidera impegnarsi nella pratica fino a seguire lunghi ritiri di meditazione anche in centri esteri con cui l'A.Me.Co. è collegata.

Nel 1990 è stato fondato a Sezze, nei pressi di Roma, il primo monastero italiano di tradizione theravada (13). Il monastero Santacittarama (Il giardino del cuore felice) ha come abate Ajahn Thanavaro e segue la tradizione monastica thailandese della foresta sotto la guida di Ajahn Sumedho. Il monastero è sostenuto, oltre che da praticanti italiani, anche dalle comunità dei cittadini dei paesi asiatici (Sri Lanka, Birmania e Thailandia) legati alla tradizione theravada. I monaci infatti, secondo la regola, dipendono completamente per il loro sostentamento dalle offerte e dalle donazioni dei praticanti laici ed inoltre hanno introdotto la tradizione della questua nella zona di Sezze.

---

(12) I gruppi in questione sono l'International Meditation Center (tel. 02/6694705) e l'Associazione U Ba Khin (tel. 02/3761945) aderenti all'U.B.I. e la Vipassana Association (tel. 02/6600214), tutti di Milano.

(13) L'Associazione per la meditazione di consapevolezza (tel. 06/87183018) e l'Associazione Santacittarama (tel. 0773/88032) fanno parte dell'U.B.I., la prima ha sede a Roma, la seconda a Sezze (Latina).

Il Dharma della musica

di Giuseppe Gorlani

È doveroso innanzitutto precisare che chi scrive non possiede alcuna preparazione musicale specifica, ma soltanto uno sconfinato amore per la musica, sia che si tratti d'ascoltarla da un CD, o in un bosco, o in riva al mare, o, talvolta, di produrla improvvisando con amici, bambini e — perché no? — con animali.

Oggi si parla molto di musica della nuova era — *new age music* —, ma poi si scopre che numerosi autori ormai considerati *leaders* di questa corrente rifiutano tale definizione. Personalmente nutro poca simpatia per il termine "nuovo", oggi per lo più usato a sproposito. L'incessante divenire eracliteo, fissato nella formula "tutto scorre" *(panta rei),* presuppone uno sfondo immobile senza il quale non si potrebbe apprezzare il movimento. E infatti l'"Oscuro" d'Efeso nel frammento 84a precisa: "Mutando sta fermo" e nel frammento 106: "... la natura di ciascun giorno è una e la stessa". "Ciò che muta è *mâyâ:* miraggio, apparenza, gioco divino; Reale è il permanente, lo sfondo immutabile", ci insegna una tre le più alte metafisiche a cui l'uomo abbia mai attinto: l'*Advaita* (Non-dualità) *Vedânta,* fondata sulle *Upanishad.*

Parimenti possiamo dire che un autentico valore per essere tale deve permanere uguale a se stesso, intoccato dal tempo e dalle mode; che esso si rivesta di forme espressive via via diverse, a seconda delle esigenze contingenti, è naturale; soltanto i miopi confondono l'esteriorità con la sostanza.

Il valore e la verità essenziali della musica sono dunque atemporali ed immutabili e prescindono dai confini geografici; ciò è dimostrato dal fatto semplicissimo che un animo sensibile al bello sa apprezzare qualsiasi tipo di musica, purché autentica: dalla monocroma sovrannaturalità del *didjeridu* degli aborigeni australiani agli incomparabili intrecci armonici di W.A. Mozart, dal trovadore provenzale Bernart De Ventadorn agli Strawbs di *Grave New World* o ai Moody Blues, dalla musica classica indiana o araba al *folk* celtico-irlandese.

Soltanto "i cani abbaiano a ciò che non conoscono" (fram. 97), aggiunge Eraclito. Non ci sono limiti alla capacità di riconoscere e apprezzare la Bellezza nelle più disparate modalità espressive, e ugualmente è impossibile, a chi sappia ascoltare con Cuore — sede, secondo tutte le Tradizioni, della vera intelligenza —, non riconoscere la bruttezza celantesi dietro le maschere dell'artificio e della negatività distruttiva: *punk, disco, rap, techno.*

Queste espressioni sonore agiscono sui centri energetici più bassi dell'essere umano, non per aprirli — come accade in certa musica *rock* — ma per tenerli chiusi in una continua illusione di soddisfazione. Esse sono dunque fonte di grande frustrazione, di disperazione, violenza e narcisismo esasperato: esattamente quello che i demagoghi occulti, epigoni di Sauron — il Signore tenebroso di tolkieniana memoria — vogliono; il loro obiettivo fondamentale è impedire alle masse di pensare, di interrogarsi sui valori dell'esistenza e sul suo fine ultimo. Si sa che un uomo frustrato, massificato può essere più facilmente dominato e tacitato.

In opposizione agli aspetti degenerativi testé citati, si pongono le correnti *new age, new world,* ecc. L'intento è lodevole, peccato però che in molti casi esse si arenino in una retorica melensa o in un sincretismo artificioso che tende a mescolare stili musicali non veramente compresi. Anche qui gli aneliti alla bellezza, all'armonia e alla liberazione non trovano soddisfazione, soffocati da ideologie utopistiche, da superficialità, ipocrisia ed esigenze di mercato.

A questo punto, prima che qualche lettore frettoloso giunga a catastrofiche conclusioni, occorre dire che la vera musica, capace di elevare l'animo, ancora c'è. Essa, pur utilizzando strumentazioni elettro-acustiche, adeguate ai gusti contemporanei, riesce a lambire le spiagge

del regno dell'atemporalità e ad aprire squarci d'azzurro nei cupi orizzonti del mondo.

A proposito del *sound* elettronico, oggi tanto diffuso, si può dire che esso serve per dare spazio e profondità, amplificando suoni esistenti in natura, ormai inaccessibili all'uomo "civile". Un proverbio tantrico dice: **"Se cadi a terra è con l'aiuto della stessa che ti rialzi".** Alcuni pensatori, facendo propria la logica tantrica, sostengono che, date le condizioni attuali d'estraniamento dell'uomo da se stesso e dalla Natura, dovute ad un ipertecnicismo alonato d'onnipotenza, solo con l'aiuto della tecnica, usata in modo omeopatico, il ricercatore spirituale potrà riaprire strade verso l'armonia e la conoscenza perdute.

Nel 1968 uscì un *L.P.* intitolato *In search of the lost chord,* "Alla ricerca dell'accordo perduto", del gruppo *rock* inglese The Moody Blues. È un titolo significativo, pertinente a quanto stiamo dicendo, poiché i musicisti si avvalsero nella loro "Cerca" dell'uso di sostanze psicotrope e di suoni elettronici (Mike Pinder fu praticamente l'inventore del mellotron). Il brano *The Word* inizia dicendo: "Questo giardino dell'Universo vibra tutto, alcuni di noi odono un suono così dolce, le vibrazioni salgono dentro di noi per diventare luce... In mezzo agli occhi e alle orecchie vi è il suono dei colori e la luce di un singhiozzo! E udire il Sole, quale cosa a crederci" (trad. di L. Maggi).

L'insigne studioso Elémire Zolla, nel suo recente *Uscite dal mondo* (Adelphi), scrive a proposito della realtà virtuale: "... gli occhiali magici mostreranno la natura illusoria d'ogni realtà, la sua scambievolezza, la sua sostituibilità e faranno quindi accedere o molti o pochi al massimo fine, la liberazione". Benché il ragionamento fili, non mi sento di condividere una visione tanto ottimista sul futuro utilizzo della realtà virtuale; a me sembra che quando si sia arrivati alla manipolazione genetica, ai trapianti che implicano un'artificiosa definizione di "morte" e commerci spietati, alla fecondazione *in vitro* o a realtà virtuali, non si rientri più nelle dosi omeopatiche sopraccennate. Tolkien, il grande bardo, sostenava che non si può combattere il male con le sue stesse armi, rimanendone immuni.

Il plagio dello scientismo evoluzionista ha indotto molti, incapaci di riflettere profondamente, a credere che l'uomo moderno sia migliore dell'antico. È il mito del "progresso", il credere che il meglio sia sempre là, in avanti; e intanto, smarrite le radici e disperse futilmente le proprie migliori energie, ci si ammala, si soffre e si muore, ignari dell'unico vero Bene: la beata consapevolezza di non essere l'oggetto mutevole dell'osservazione, che migliora o peggiora, bensì il Testimone, il puro Essere senza attributi, eternamente qui ed ora. La saggezza tantrica ancora ci ricorda: **"Ciò che è qui, è altrove e ciò che non è qui non è in nessun luogo"** *(Vishvasara Tantra).*

Nel campo della musica, il ritenere che i *computer* e le sonorità elettroniche abbiano permesso di scoprire chissaché è un grave errore da evitare accuratamente. Di recente sono usciti alcuni CD del musicista olandese Chris Hinze, il quale, in collaborazione con validi musicisti indiani modernizza *raga* e *mantra.* Tra i molti CD ne cito uno paradigmatico, *Blue glass;* in esso il nostro suona il flauto in collaborazione con The Karnataka College of Percussion; sulle note di copertina si legge: *Special thanks to Kurzweil for their incredible 1000-series Expanders.* Il risultato è tuttavia modesto, e in alcuni punti sgradevole. Basta ascoltare uno dei tanti dischi di musica classica indiana, eseguita in modo tradizionale, per rendersi conto della differenza. Se poi si ha avuto la fortuna di partecipare direttamente all'evento di un concerto ad alto livello di questo genere musicale, si sa con assoluta certezza che l'elettronica non può aggiungere nulla alla capacità dei maestri indiani di comunicare bellezza ed estasi. Gli orientali hanno sempre conosciuto la liquida spazialità del suono; ne sono testimonianza i loro strumenti, in particolare la *tamboura* che produce un'onda sonora ininterrotta e ciclica, dando il senso dell'eternità.

In quanto figlio del mio tempo, debbo comunque dire che la musica psichedelica irruppe nel panorama della cultura borghese (già conosciuta 2000 anni fa e detta dei "sepolcri imbiancati"), come una ventata di gioia e d'entusiasmo. Conosco molta, troppa gente per la quale l'ascolto della musica classica, o il nozionismo accademico rappresentano solo forme d'ostentazione, al pari di una pelliccia o di una Mercedes.

Ricordo che nel corso della trasmissione "Per voi giovani" — più di vent'anni fa —, il conduttore chiese agli ascoltatori che cosa ne pensassero di *Atom Heart Mother* dei Pink Floyd; una ragazza disse: "Vedo montagne, boschi,

vallate e fiori meravigliosi irradianti pace". In una recensione ad un altro *L.P.* dei Pink Floyd, comparsa sulla rivista *underground* "Paria" del Canton Ticino, ci si esprimeva così: "C'è un'aquila che ruota lenta nel cielo, forse viene direttamente dal sole per portare un messaggio di Luce". Quale differenza con le canzonette di Sanremo! Un abisso separa queste da quella: Altro che musica leggera!

Oggi quell'entusiasmo — pericoloso perché antitetico alla via della fabbrica, della scuola e della televisione — è stato stroncato dal lavoro sottile di chi ha saputo indirizzare i giovani verso l'eroina, l'erotismo separato da ogni sentimento, l'alcolismo, l'indifferenza perbenistica o la banalità di vivere per l'automobile o la camicia firmata dallo scemo-furbo più in vista del momento.

La musica *rock* già da molti anni non raggiunge più le vette ispirate dei Moody Blues, degli Spirit, dei King Crimson, dei primi Genesis, dei Quintessence, dei Magna Carta, dei Pearls Before Swine, del nostro C. Rocchi di *La Norma del Cielo* e di tanti altri gruppi più o meno conosciuti di quei tempi.

Un segnale positivo di ripresa mi sembra l'attuale tendenza a rileggere il *rock* nella sua originalità espressiva, rifiutando infiltrazioni *techno* o *disco.* In ambito cosiddetto *new age* si sta diffondendo invece l'uso di suoni della natura, combinati alla musica. L'idea di per sé è buona, peccato però che — come già detto — qui si cada spesso nel sentimentalismo e nell'ecologismo di maniera, intorno al quale gravita il fiorente e variegato mercato dell'"alternativo".

Ad ogni modo non credo che i CD con canti d'uccelli e mormorii d'acque servano se poi non ci si accende al desiderio di uscire da fabbriche, scuole e città (prigioni della creatività e dell'intelligenza) per immergersi nel tempio della Natura ad ascoltare i veri uccelli (ormai rari), i veri ruscelli, il mare o il battito del proprio cuore. Scrive Luigi Moretti in un pregevole saggio, intitolato "Il mondo demonico" ("Convivium" n. 18, SeaR Ediz.): "E gli uccelli che cantano sui rami lui li capisce, perché è come loro, ma non sa dire il perché: le loro grida risuonano felici dentro il suo petto. E la vacca bianca, che lo guarda con l'occhio vasto di chi è sempre esistito (e forse, è proprio questo il motivo per cui, in India, le vacche sono sacre). E il fare furtivo e segreto, e il senso di Mistero che anima tutti gli esseri naturali: che si tramuta in simpatia viva che, se non è ancora Amore (che verrà solo più tardi), pure spinge totalmente verso il loro Essere, che è anche il nostro Essere, e con i quali siamo una cosa sola. Come un'immensa sinfonia universale fatta solo di vibrazioni fisiche e vitali; e il nostro Corpo, il nostro grande Corpo, di cui anche noi facciamo parte, ondeggia fuori e dentro di noi come un Mare, come un Mare di Vita infinita".

Vi consiglio un esperimento: prendete un *ektar* — strumento con una corda sola, due canne di bambù flessibili e una cassa di risonanza — e andate a suonare su qualche spiaggia deserta, o in una foresta, o ai piedi delle grandi montagne. Là giunti, suonate, suonate, raccogliendo la vostra sete disperata di bere alla Fonte dell'unica inesprimibile Sapienza, aprendovi a tutto l'amore inespresso che attende d'essere risvegliato e posso assicurarvi che non tarderete a sentire il risuonare delle ottave superiori: voci di *Deva,* echi di cosmici *mantra,* suoni stellari ed effetti psichedelici tra i più sublimi, inimitabili persino dagli *Expanders* della serie 1000.

Fatale è il perdere di vista quale sia la vera funzione *(Dharma)* della musica, coincidente col senso essenziale della vita. Forse il chiedersi se la musica abbia una funzione e quale sia è un quesito che non ci si è mai posto. In tal caso occorre porselo, poiché è di fondamentale importanza pervenire a sapere, dal di dentro, che il *Dharma* della musica-vita è incantare, entusiasmare *(én-theós)* e illuminare, portando gradualmente la mente al silenzio, sino ad oltrepassare la soglia del Regno ove risuona la Voce ineffabile dell'Essere e noi stessi si è "il suono di una mano sola".

Il *sûtra* n. 5 della *Brahmabindu Upanishad,* dice:

"Si deve fermare [la mente] nel cuore fino a quando non sia resa al silenzio: questa [condizione] costituisce la vera Conoscenza e la Liberazione, tutto il resto non rappresenta altro che letteratura verbosa" (*Cinque Upanishad,* a cura di Raphael, Ediz. Âshram Vidya, Roma).

Il "Progetto Alice" in India

Il "Progetto Alice" è approdato in India e proprio a Sarnath, uno dei luoghi sacri del buddhismo, dove l'Illuminato predicò il primo insegnamento: quello delle Quattro Nobili Verità. Non molti lettori, forse, conoscono il "Progetto Alice". È nato dieci anni fa a Treviso, come iniziativa dell'associazione "Universal Education" creata da Lama Yeshe. Animatore del progetto è stato Valentino Giacomin, insegnante scolastico e praticante di Dharma, che cominciò con un programma sperimentale fra i suoi scolari, basato sull'ipotesi che l'intelligenza dei bambini è sottoutilizzata, perché gli adulti ne conoscono poco la mente. Il Giacomin sostiene che i bambini possono comprendere il mondo interiore, cioè le emozioni, i sentimenti, i ricordi e altri concetti astratti. "Non ne parlano — secondo il Giacomin — perché nessuno insegna loro il linguaggio corrispondente. Dobbiamo insegnarglielo e allora viaggeranno senza problemi nel mondo di Alice, cioè all'interno di se stessi".

L'esperimento va avanti da otto anni nel trevigiano, anche con l'ausilio di videocassette, sondaggi ed altri strumenti. Per una verifica scientifica del progetto e della sua validità oltre le frontiere, è stata coinvolta nella ricerca l'Università di Benares. « Per prima cosa — ci scrive Valentino dall'India — abbiamo pensato alla formazione degli insegnanti, con un corso di un anno, che comprende materie di studio sconosciute in India: psicologia transpersonale e pedagogia. La scuola per bambini è iniziata lo scorso luglio; abbiamo acquistato un terreno di 900 mq. e abbiamo costruito le prime due aule con i nostri soldi, cioè dei responsabili della ricerca. [...] Una mia amica del Belgio venne a trovarmi; le parlai del "Progetto Alice" e della psicologia transpersonale che, con la psicosintesi e la filosofia buddhista, sta alla base del nostro lavoro. Più tardi mi scrisse: "Come puoi trasportare in India quei concetti?". Rimasi perplesso.

Agisce, credo, un vecchio pregiudizio: gli occidentali sono "diversi" dagli orientali, che hanno un "tipo di mente diverso". Come può un bambino indiano esercitarsi a "disidentificarsi" dalle proprie emozioni, dai propri pensieri, dai propri ricordi? Di fatto, continuiamo a pensare in termini di 'noi-loro', 'Oriente-Occidente'. Siamo vittime del nostro pregiudizio che si alimenta della visione dualistica. È vero che non siamo 'uguali'. Ci sono oggettive differenze tra gli uomini e le nazioni, sarebbe sciocco negarlo. Il nostro intervento, però, parte dal presupposto che queste differenze non sono sostanziali, ma superficiali o meglio, 'culturali', come lo stile delle costruzioni, le abitudini alimentari, l'abbigliamento. 'Universal Education' rispetta queste 'diversità', ma va più a fondo, oltre le 'onde', per trovare l'immensità dell'Oceano.

A settembre i seguaci hindù di Sai Baba mi hanno pregato di prendermi cura anche della loro scuola, dicendomi: "Applica liberamente il tuo metodo anche ai nostri bambini". Così la famiglia è cresciuta ».

I bambini sono ora un'ottantina e si sono dovute preparare altre due aule di emergenza. Il "Progetto Alice" può recare un qualificato contributo per il varo di una "nuova educazione", in cui il movimento buddhista sarà sempre più coinvolto. È quindi un progetto che merita di essere conosciuto e sostenuto.

Maggiori e più aggiornate informazioni si possono avere dal centro Tsong Khapa di Villorba (Treviso): Piazza Vittorio Emanuele. Questo è l'indirizzo indiano di Valentino Giacomin: "Universal Education School - Gurupur-Sarnath (Varanasi) - India".

Il convegno "Buddhismo e filosofia"

di Leonardo Arena

Dal 28 al 30 ottobre, ha avuto luogo a Salsomaggiore un convegno sul tema "Buddhismo e filosofia". Esso è nato da una mia proposta, subito accolta dal Rev. Fausto Taiten Guareschi, presidente dell'Associazione Italiana Zen Soto di Fudenji. Quanto a me, insegno "Storia e storiografia filosofica" alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Urbino, e ho prestato un servizio di consulenza scientifica per il convegno, mentre l'organizzazione e la promozione sono state curate dal Centro Zen di Fudenji. Con gli strumenti disponibili e nei suoi termini, il convegno si è proposto di contribuire a colmare il divario tra la tradizione di pensiero occidentale e orientale, al fine di far emergere una nuova consapevolezza negli studi e nelle ricerche, e nella prospettiva della filosofia comparativa.

Idealmente, l'ambito dei lavori può essere suddiviso in tre fasi: 1) relazioni; 2) comunicazioni; 3) tavola rotonda. Di ogni fase fornirò una breve ma articolata descrizione, sottolineandone gli aspetti significativi.

Relazioni

Emanuela Patella (Centro ligure di studi orientali): "Premesse filosofiche e artistiche a un'estetica Ch'an". La pittura Ch'an è un'attività filosofica a tutti gli effetti, e comporta l'emersione del ch'i *o energia vitale. L'operato dell'artista tende al* vuoto *e, nella sua immediatezza, risulta strettamente aderente all'assunto dell'"azione priva di azione", predicato dal taoismo.*

Alberto de Simone (Centro ligure di studi orientali): "La dissoluzione della forma nell'estetica Zen e nell'arte occidentale contemporanea". Il gesto dell'artista, nella pittura Zen e nell'arte contemporanea, con la sua irripetibilità ed essenzialità, costituisce una traccia, cioè una modalità che permette di superare l'abituale alternativa tra il suono e il silenzio, la forma e il vuoto.

Marco Vannini (Firenze; traduttore di Meister Eckhart): "Hegel e il buddhismo". Le più diffuse interpretazioni occidentali del pensiero hegeliano hanno messo in ombra il concetto di "morte dell'anima", contrariamente a quelle buddhiste. Risulta molto istruttivo vagliare l'esperienza del nulla, confrontando il pensiero di Hisamatsu e quello di Hegel. Il concetto hegeliano di "spirito"/"amore" può essere accostato alla "compassione" buddhista.

Giangiorgio Pasqualotto (Università di Padova): "Il buddhismo e la dialettica". La dialettica dei filosofi greci non è un'arte della dimostrazione o della persuasione, bensì una Via alla verità: nella distruzione di ogni presupposto e nella costruzione delle condizioni ottimali alla sua manifestazione. Certe qualità possono essere riscontrate anche nella dialettica di Nagarjuna e nel Canone Pali.

Leonardo Arena (Università di Urbino): "L'importanza del Ch'an per la filosofia occidentale". Il Ch'an elabora una logica del nonsense, *relativizzando alcune categorie essenziali del pensiero occidentale: la relazione di causalità, il principio di non contraddizione e il terzo escluso. Ogni problema filosofico deve diventare il proprio* koan *personale, da affrontare spontaneamente, poiché suscita un profondo coinvolgimento interiore.*

Comunicazioni

Dagmar Waskönig, del Centro Zen Soto di Fudenji, ha delineato la figura di Bauterwek, la cui filosofia della natura e la teoria del non-Io risultano molto affini all'antisostanzialismo buddhista.

Valeriano Massimi, della comunità "Stella del mattino" ha discusso alcune affinità tra lo Zen e Tommaso d'Aquino, anche dal punto di vista della pratica della meditazione.

Aldo Tollini, docente dell'Università di Pavia, ha fatto alcune riflessioni sul termine e il concetto di "vuoto" dal punto di vista linguistico e semiologico, richiamandosi tra l'altro a Barthes e Derrida.

Giancarlo Vianello, dottore dell'Università di Venezia, ha esposto il pensiero di Nishitani, relativamente alla possibilità di un superamento del nichilismo attraverso il concetto di "vuoto".

Bruno Tonoletti, del Centro Zen Soto di Fudenji, ha sviscerato alcuni aspetti della filosofia politica del pensiero di Dogen Zenji, con particolare riguardo per il Confucianesimo.

Gianluca Magi, laureando dell'Università di Urbino, ha individuato alcune analogie tra la logica di Lewis Carroll (Alice nel paese delle meraviglie) *e il pensiero di Nagarjuna in merito alla teoria della "doppia verità".*

Tavola rotonda

Quasi tutti i relatori e gli autori delle comunicazioni, insieme al Rev. Fausto Guareschi, hanno dibattuto del tema "Problemi speciali nella ricezione del buddhismo in Occidente" in una tavola rotonda di cui sono stato il moderatore. Molti gli spunti emersi, di indubbio interesse per studiosi e praticanti del buddhismo. Tra questi: l'importanza di una corretta definizione del nesso teoria/pratica; le difficoltà culturali della diffusione del buddhismo; la necessità dello studioso e dell'adepto di mettersi in discussione, sopprimendo dogmatismi e sterili certezze. Il Rev. Guareschi, in chiusura del dibattito, ha sostenuto che lo spirito Zen si può reperire anche in altre religioni o concezioni filosofiche. Ho concluso che, in fondo, nei tre giorni non si è parlato *né* di *buddhismo né* di *filosofia: poiché entrambe le sfere alludono a una pratica dialogica e a un'attività concreta, non è un caso che non abbia attecchito il mero ossequio archeologico né, tantomeno, la preoccupazione accademica di esaurire una certa problematica "dall'esterno". In altri termini, si è pensato* con *il buddhismo e la filosofia — e non* su *questi ambiti tematici.*

Molti sono stati gli interventi e le domande del pubblico, interessanti e stimolanti. In definitiva non si può che formulare un bilancio nettamente positivo di quest'esperienza, che è anche la prima del suo genere in Italia. Per diffondere ulteriormente i frutti del convegno, si prevede la pubblicazione degli Atti.

I VINCITORI DEL PREMIO MAITREYA

La commissione incaricata dalla Fondazione Maitreya di assegnare il "Premio Maitreya" per tesi di laurea sul buddhismo — composta dai professori Giorgio Milanetti, Riccardo Venturini e Silvio Vita — ha assegnato ex-equo il premio stesso per l'anno accademico 1992-1993 ai seguenti concorrenti:

— Claudio Cicuzza, dell'Università di Roma "La Sapienza" per la tesi: "La Laghutantratīkā di Vajrapani, edizione critica" (relatore: Raniero Gnoli);

— Francesco Maria Sandrin, dell'Università di Padova per la tesi: "Alexandra David Neel e il buddhismo" (relatore: Giangiorgio Pasqualotto).

I premi (di 500.000 lire ciascuno) saranno consegnati il 27 maggio a Venezia durante la festa del VESAK. Ricordiamo che è stata bandita la IX edizione del "Premio Maitreya" di un milione di lire per tesi di laurea sul buddhismo, presentate nell'anno accademico 1993-1994. I concorrenti devono fare domanda alla Fondazione Maitreya (accompagnata da tre copie della tesi e il certificato di laurea con voto) entro il prossimo 30 aprile.

Valutazioni e proposte sul buddhismo italiano

di Jiso Giuseppe Forzani

Le opinioni esposte in questo intervento non sono tutte condivise dalla rivista, ma sono tutte presenti anche all'interno dell'U.B.I. e quindi meritano attenzione e, speriamo, qualche risposta di consenso o di dissenso.

Stiamo attraversando un periodo all'apparenza molto fortunato per le sorti del buddhismo nel nostro Paese: grande interesse degli organi di informazione, infittirsi di pubblicazioni, rapido incremento del numero delle persone interessate e anche di coloro che si definiscono buddhisti... Crediamo invece di star vivendo, in Italia, tempi molto tristi, che il trionfalismo delle apparenze mal cela: anche per quanto riguarda la condizione del buddhismo e dell'immagine che proietta.

Per questo sentiamo il bisogno di rivolgerci a tutti coloro che hanno a cuore il messaggio e l'insegnamento di Shakyamuni, indipendentemente dall'appartenenza o meno a questa o quella tradizione, scuola, chiesa. Non si tratta di rivendicare la propria purezza nei confronti di una pretesa impurità altrui. Nessuno ignora la fatica che comporta calare nella realtà mondana l'insegnamento religioso: è la stessa fatica che nella vita di ciascuno comporta confrontarsi con le proprie debolezze e le proprie illusioni. Compromettersi, sporcarsi le mani fa certo parte di questa fatica e ciò è un bene, perché l'uomo religioso non è diverso o migliore di qualunque altro essere umano e partecipa della stessa realtà. Però chi segue un cammino religioso deve essere il testimone, in questo mondo, di "un altro mondo": proprio questa testimonianza ne fa una persona della via e dà a chi osserva la possibilità di aprirsi a sua volta al cammino della fede. Questa testimonianza è la testimonianza del proprio rapporto intimo con la vita: non è l'abito che fa il monaco, ma quello che c'è sotto, per cui l'abito deve essere il più possibile trasparente.

Non si può e non si deve impedire a nessuno di definirsi "buddhista": ognuno, se lo ritiene sensato e opportuno, è libero di usare il nome "buddhismo" a copertura delle proprie iniziative, senza che questo scalfisca neppure l'integrità dell'insegnamento autentico. Ciò non toglie che sono molti gli spettacoli che oggi rattrista vedere: c'è chi si arricchisce con il buddhismo, chi plagia persone deboli e psicologicamente indifese, chi approfitta della propria posizione di insegnante per esercitare un potere personale e per legare a sé i discepoli, e ci sono discepoli ben contenti di essere soggiogati; c'è chi ostenta una povertà di facciata; chi fa della propria povertà, che è una libera scelta, la coda di pavone della propria pratica in un mondo in cui sono sempre più numerosi i poveri veri, quelli che hanno realmente bisogno; c'è perfino chi si prende la briga di lanciare campagne commerciali nel nome di "Buddha", per vendere videocassette e fascicoli a puntate, con la promessa di facili felicità. La risposta a simili stravaganze non deve mancare, ma non consiste nel lanciare scomuniche o nell'ingaggiare battaglie, ma nel non lasciarsi condizionare dalla logica che ispira certi comportamenti e nel fornire una testimonianza del tutto diversa.

Ora io credo che dovremmo interrogarci con grande serietà sul significato che ha la presenza del buddhismo nella realtà religiosa e storica

dell'Occidente e dell'Italia in particolare. Se cioè non sia altro che una religione in più, o se invece non rappresenti la possibilità dell'avvento di una sensibilità religiosa.

Ci sono molti segni, purtroppo, che indicano come noi buddhisti stiamo cedendo alla tentazione di conquistare delle posizioni, di costituirci come istituzione, di riconoscerci in un'appartenenza invece che fungere da stimolo e da lievito di una realtà nuova. S. Paolo dice: "Ciò che conta è essere una creatura nuova". Un'affermazione del genere non è proprietà di alcuna religione, è una parola universale. È quanto di più buddhista si possa immaginare. Essa vale non solo per i singoli ma anche per le comunità, per i gruppi di persone. Vedo invece nascere una mentalità che tiene più in conto i riconoscimenti e le acquisizioni che l'apertura anche rischiosa verso una realtà nuova. Per non restare nel vago, anche a costo di essere sgradevole, vedo, per esempio, il rischio che un'organizzazione come l'U.B.I. (Unione Buddhista Italiana) che è l'organizzazione più importante e rappresentativa del buddhismo italiano, diventi la copia di organizzazioni clericali o una semplice federazione di centri buddhisti, invece che quello che indica il nome e che sarebbe davvero propizio, cioè l'unione dei buddhisti italiani.

Non faccio parte dell'Unione, ma, indipendentemente dall'appartenenza o meno, ho legami di stima reciproca e di collaborazione con non pochi membri. La mia condizione di osservatore esterno mi permette un punto di osservazione che desidero mettere a disposizione di tutti.

Come sarebbe bello se l'unione dei buddhisti italiani volesse dire un'organizzazione aperta, cui potessero aderire anche i singoli e non solo i centri, fugando così il rischio di creare confraternite e parrocchiette! Un'organizzazione composta in prevalenza da laici, che sono la stragrande maggioranza dei buddhisti italiani, lasciando ai monaci la possibilità di concentrarsi nella pratica. Un'organizzazione in cui non contassero tanto i capi dei vari centri, ma i fedeli ed il loro sentire comune. Che sogno inequivocabile di limpidezza sarebbe, nelle trattative con lo Stato, la rinuncia esplicita ad avvalersi dell'otto per mille, in qualsiasi forma, lasciando che Cesare si occupi di ciò che è suo! Una simile presa di posizione sarebbe il segno del disinteresse che ci anima, e inoltre accelererebbe senz'altro le pratiche di riconoscimento.

Quanto a Cesare, poi, è strano che da nessuna parte si sia levata una voce ad esprimere un pensiero a proposito dell'attuale situazione politica italiana. Non si tratta certo di prendere partito, ma è indispensabile prendere parte: la storia non è un elemento accessorio della realtà della vita, ne è lo scenario, per cui non si deve ignorare il contesto in cui le cose accadono. Il capo del governo attuale pare possieda numerose statue di Buddha di pregevole fattura nelle sue ville: possiede però, senz'altro, anche tutte o quasi le televisioni private nazionali, organi di informazione di ogni genere, squadre di calcio: possibile che nessun buddhista "ufficiale", nessun organo di stampa buddhista abbia nulla da dire in proposito? Hanno parlato tutti: cattolici, ebrei, protestanti... che i buddhisti siano davvero intrappolati nel nirvana, incuranti delle basse realtà mondane? Se è così, perché farsi riconoscere dallo Stato? Siamo grati della bella lettera che la presidenza dell'U.B.I. ha scritto in risposta all'articolo apparso su Civiltà Cattolica, *ma non possiamo fare a meno di osservare che non si dovrebbe intervenire solo quando sono in gioco i propri interessi.*

Abbiamo un'occasione storica unica: quella di operare come elemento di risveglio della ricerca del senso autentico della vita. È questa, da sempre, la funzione del buddhismo. Per far ciò è necessario che la nostra testimonianza possa scorrere ovunque come una linfa vitale, e non si cristallizzi in forme che ne condizionano il fluire. Un buddhista non ha neanche bisogno di definirsi tale, per esserlo. Manteniamo allora la nostra inequivocabile identità, ma stiamo attenti a non farci catturare dallo spirito di omologazione e di appartenenza. Credo sia essenziale, in un periodo in cui l'integralismo e il fondamentalismo sprigionano il loro funesto fascino e attirano folle disorientate e insicure, che mai il senso di appartenenza prenda il sopravvento sul senso religioso, inteso come il cammino verso la vera libertà e non come la definizione di un ambito, per ampio e profondo che sia. Il cammino religioso è sempre più grande delle religioni: solo questa constatazione di fatto permette il dialogo autentico sia fra chi si riconosce in una stessa forma di fede, sia fra i fedeli di religioni diverse.

Mi auguro che queste considerazioni, che mi premeva di rendere pubbliche, possano servire di stimolo, anche eventualmente ad un confronto e ad un dialogo.

LIBRI a cura di Luigi Turinese

ACHAAN CHAH: *Il Dhamma vivo* - Ubaldini Editore, Roma 1994, pp. 126, L. 18.000.

ACHAAN CHAH: *Cibo per il cuore* - Ubaldini Editore, Roma 1993, pp. 148, L. 18.000.

Con la morte di Achaan Chah, avvenuta nel 1992, è scomparso il grande restauratore della tradizione thailandese dei maestri della foresta; allo stesso tempo, con il passaggio di consegne all'americano Achaan Sumedho, abbiamo assistito all'estensione della medesima tradizione ai non thailandesi.

Cibo per il cuore è esplicitamente "... una raccolta di discorsi tenuti alle comunità monastiche thailandesi", come si legge (p. 7) nell'Introduzione del curatore (a proposito, chi è il curatore? Nel libro non è specificato). Pertanto si tratta di riflessioni non dirette ai laici. Tuttavia il laico praticante riceve paradossalmente più indicazioni da questo libro che dall'altro che qui presentiamo; si pensi ad esempio alle semplici ma non banali considerazioni sull'*anicca* (p. 145). Il paradosso risiede nel fatto che *Il Dhamma vivo,* che racchiude discorsi pronunciati ai laici in Thailandia e in Gran Bretagna, risulta più ostico, proprio in relazione all'intento maggiormente divulgativo. In qualche modo, il retaggio della foresta si fa sentire, e dubitiamo che nell'animo dei laici possano far breccia certe affermazioni. "Capelli, unghie, denti, pelle... Ci siamo nati insieme e ci lasciamo abbindolare, ma in realtà sono cose impure... Siamo così affascinati e sedotti dal corpo da ignorare il vero rifugio che è dentro di noi. Il vero rifugio è la mente" (p. 19). Ma soprattutto lasciano interdetti le seguenti due citazioni: "... io non ho mai messo su famiglia... Mi è bastato pensare all'espressione 'vincoli familiari', per capire di cosa si tratta in realtà... 'Vincolo' significa sofferenza... 'Famiglia' vuol dire confusione, non vale la pena di impelagarcisi. A causa di queste parole sono diventato monaco e non ho mai lasciato l'abito. I 'vincoli familiari' fanno paura. Siete in trappola... Problemi con i figli, con i soldi, con tutti. Ma dove andare? Siamo in trappola. Ci sono figli e figlie; litigi a non finire fino al giorno della morte... Non c'è fine alle lacrime, sapete, per uno che ha 'vincoli familiari'" (p. 26). "Il Buddha... aveva una famiglia, ma vide i limiti di quella condizione e seppe distaccarsene" (p. 69). Non vediamo proprio come questi insegnamenti possano motivare i laici alla pratica nella vita quotidiana; senza una discriminazione assai sottile, infatti, possono avere un effetto lacerante piuttosto che unificante in chi persegua il Dhamma mantenendo le abituali responsabilità sociali. Soprattutto in chi viva un momento di crisi familiare. Si ha un bel dire che non c'è separazione tra vita religiosa e vita laica; si ha un bel proclamare che il Dhamma è per tutti. Non si tratterà che di ingiunzioni retoriche, fin tanto che santi uomini come Achaan Chah si lasceranno andare a così ingenue dichiarazioni di paura della vita.

GIANPIETRO SONO FAZION: *Lo Zen e la luna* - Edizioni Appunti di Viaggio, Roma 1994, pp. 88, L. 12.000.

Appunti di viaggio è una rivista che descrive l'esperienza di un'accolita di cercatori interiori dediti alla Meditazione Profonda. Lo strumento meditativo utilizzato in questo contesto è quello proprio dell'esicasmo, ovvero la ripetizione del Nome; tuttavia questo gruppo di ricerca rimane aperto ad esperienze spirituali di altra provenienza, e lo fa nelle pagine della rivista e attraverso piccole pubblicazioni monografiche. Quella che presentiamo, dedicata allo Zen, è affidata ad una delle penne più felici del buddhismo italiano, quel Fazion dei cui scritti ci piace ricordare soprattutto *Il Buddha* (Cittadella Editrice, Assisi 1993), recensito su *PARAMITA* 50.

Anziché la via lineare e storicistica dell'erudito, Fazion preferisce le suggestioni della poesia: ogni capitolo viene introdotto da versi da lui stesso composti, ed è risolto in una chiave aneddotica, non sistematica, in grado di trasmettere il profumo dello Zen piuttosto che nozioni libresche. Questo metodo è tanto più valido in quanto lo scopo del libretto è quello di comunicare lo spirito di una via di ricerca ad altri cercatori. Quanto mai rivelatrice, in questo senso, la citazione di Kodo Sawaki Roshi posta da Fazion all'inizio del volumetto: "Gli uomini ammucchiano conoscenze, ma io penso che il fine ultimo sia di poter sentire il suono della valle e guardare il colore della montagna".

(Questo libro può ottenersi con versamento di lire 12.000 sul c/c postale n. 61287009 intestato a "Appunti di Viaggio - Roma").

NICOLA LICCIARDELLO: *Il ballo immune* - Fermenti Editrice, Roma 1994, pp. 84, L. 20.000.

In sei ineguali sezioni, l'eclettico professor Licciardello sforna una *summa* poetica che ci stimola senti-

menti ambigui (ah, come sa essere fertile l'ambiguità!). Da una parte, infatti, il Licciardello versificatore non ci convince del tutto; pure, per ragioni che proveremo a dichiarare, abbiamo letto il libro con curiosità, simpatia e accompagnati da una certa fascinazione. Il fatto è che l'autore, che lo sappia o meno, è in grado di far vibrare corde dionisiache, in chi lo legge e soprattutto in se stesso. Saremmo tentati di vedere nella sua opera poetica — sia detto senza enfasi — una specie di 'via siciliana' alla *beat generation.* La dichiarazione di intenti, il proclamare gridato prende spesso il posto del metro misurato; il gioco di parole, l'allitterazione arguta consentono il latitare della rima; l'allusione, a volte velata a volte esplicita, a compagni di viaggio e maestri di universale levatura scatena un sentimento di unisono generazionale che i tempi oscuri che viviamo portano a rimpiangere e per lo stesso motivo a sottolineare, quando c'è. Quest'ultimo sentimento è sollecitato particolarmente dalla seconda sezione, 'Maestri', in cui vediamo scorrere una corte di personaggi che hanno fatto la storia spirituale del XX secolo, da Bob Dylan al Living Theatre, da Rajneesh a Goenka ("... se tutto cambia, / gli chiesi, come potrà / l'attenzione esser costante?"); fino a Krishnamurti, il cui ritratto abbiamo amato sopra ogni altro ("... quel puro / *puer* intransigente, tremante / vecchietto con la schiena dritta, / la tiene in braccio neonata / senza filosofie la Vita"). Non siamo immuni / Licciardello / dal "Ballo immune".

FRANCESCO PULLIA: *Visitazione della pietra* - Ripostes, Salerno-Roma 1994, pp. 70, L. 10.000.

Nelle precedenti prove di Francesco Pullia — pensiamo in particolare al trattatello filosofico *L'evidenza sensibile* (Ellemme, Roma 1991), recensito su *PARAMITA* 39 — ci era balzata agli occhi una particolare duttilità lessicale, messa al servizio di concettose argomentazioni. Ora, la poesia è frutto di ispirati *insight* forse più di altre forme lettararie; tuttavia si sostanzia sempre nel segno della parola. E con la parola Pullia mostra una confidenza che conforta.

La raccolta è strutturata in tre sezioni principali: la presenza, l'accoglienza, la madre; cui segue una sezione denominata *'Kamaloka',* letteralmente paradiso di Kama, il dio indiano dell'amore. Quasi che all'amore ci si possa avvicinare soltanto dopo la chiusura del cerchio esistenziale rappresentato dagli ambiti delle prime tre sezioni.

"Nelle tue labbra prendo rifugio / ora che l'ardore della vita ha un nome / e questo nome è il tuo, terra lontana, / a me vicina, anima che nutre l'anima...".

JACQUES BACOT (a cura di): *La vita di Marpa il traduttore* - Adelphi Edizioni, Milano 1994, pp. 132, L. 12.000.

Nato in Tibet intorno all'anno 1000, Marpa è noto soprattutto come protagonista, o meglio deuteragonista, della *Vita di Milarepa,* il suo discepolo più famoso. Con lui è considerato il fondatore della scuola Kagyu, o per lo meno colui che la introdusse in Tibet; ma la sua importanza storica è da ascrivere soprattutto all'attività di traduttore dal sanscrito di opere del buddhismo indiano. Il suo maestro principale fu l'indiano Naropa, e così Marpa ci appare come il traghettatore della sapienza buddhista coltivata fino all'epoca sua nel nord-est dell'India, particolarmente nell'università di Nalanda.

"Marpa ci appare, nell'undicesimo secolo, come un autentico missionario nel proprio paese. Si deve smettere di ripetere, fidando nelle storie sacre scritte o commissionate dai Dalai Lama, che il Tibet venne convertito al buddhismo nel settimo secolo... Gli antichi documenti cinesi e tibetani confermano che nel nono secolo il buddhismo era penetrato appena in Tibet, senza diffondersi tra la popolazione" (dall'Introduzione di J. Bacot, p. 20). Questa *Vita di Marpa* getta dunque lampi di luce su tutta la storia del buddhismo tibetano. Vi compaiono personaggi come Atisha, fondatore della scuola Kahdam, Naropa, lo stesso Milarepa. Certo, al confronto la *Vita di Milarepa* appare come una narrazione molto più affascinante, nella quale lo stesso Marpa si staglia come una figura magari meno simpatica ma più definita, protagonista di collere divenute proverbiali. La veste editoriale, inutile dirlo, è impeccabile, nella tradizione Adelphi; il libro è agile e godibile grazie alla selezione di estratti scelti e curati dal tibetologo Jacques Bacot.

LUIGI PAOLI: *Cina. Guida turistica* - Calderini, Bologna 1993, pp. 221, L. 32.000.

Tra le guide turistiche pubblicate dalla casa editrice Calderini (vedi ad esempio *Nepal,* recensito su *PARAMITA* 43), quella dedicata alla Cina è tra le più complete e interessanti. Dopo una breve introduzione storico-filosofica, la guida descrive nel dettaglio le regioni del Celeste Impero, con l'ausilio di carte geografiche e di piantine topografiche dei più importanti palazzi dell'antica Cina. Il libro, pur facendo sfoggio di una dimensione culturale "alta", non perde mai di vista l'obiettivo per cui l'autore, viaggiatore per passione, l'ha concepito: fornire consigli pratici per chi intenda conoscere sul campo lo sterminato paese estremo-orientale. All'uopo viene persino fornito un frasario per sbrigare affari comuni, nei negozi come al ristorante. Sessantaquattro fotografie a colori corredano piacevolmente il volume.

INIZIATIVE

"INCONTRI CON IL BUDDHISMO" - ROMA

Il programma di "Incontri con il buddhismo", organizzato dalla Fondazione Maitreya, prevede queste prossime iniziative:

Nel settore "incontri per la pratica":

21 gennaio: incontro con Corrado Pensa, presidente dell'A.Me.Co., insegnante di meditazione vipassana;

18 febbraio: incontro con Engaku Taino (Luigi Mario), fondatore del centro di Scaramuccia, insegnante di meditazione chan;

11 marzo: incontro con il gheshe Sonam Cianciub, Lama residente dell'Istituto Samantabhadra, maestro di tradizione tibetana Ghelupa;

18-19 marzo: incontro con Lama Denis, abate del monastero Karma Ling di Arvillard (Francia), maestro di tradizione tibetana Kagyu;

29 aprile: incontro con Giacomella Orofino, discepola di Namkhai Norbu Rinpoce, praticante di Dzog-chen.

Gli incontri di questo settore avranno tutti luogo nella sala Orfeo di Roma (Vicolo d'Orfeo 1, presso Borgo Pio) dalle ore 16,30 alle ore 19. È richiesta la tessera di socio del Circolo Orfeo, che può essere presa sul posto.

Nel settore "incontri per il dialogo":

28 gennaio: "Il dialogo cristiano-buddhista" con Carlo Di Folca, dirigente dell'A.Me.Co.;

25 marzo: "Buddhismo e laicità" con Amadeo Solé-Leris della Fondazione Maitreya, esperto del Canone Pali e discepolo del maestro Goenka.

Gli incontri di questo settore avranno luogo nella sala per conferenze di Roma (Via Cossa 40, presso Piazza Cavour) dalle ore 16,30 alle ore 19.

Informazioni: tel. 06/8270635 (Dario).

CENTRO MAITREYA - VENEZIA

Nel quadro delle iniziative sul tema "Etica e consapevolezza" con il patrocinio del Comune di Venezia, il centro Maitreya sta attuando un seminario permanente di pratica e studio coordinato dal prof. Michelini Tocci dell'Università di Venezia; i prossimi incontri (a Villa Groggia, dalle 18 alle 21) sono fissati nei giorni 20 gennaio, 10 e 24 febbraio, 10 e 24 marzo. Alla scuola dei Caleghesi in S. Tomà, ogni volta alle ore 16: il prof. Filippi tratterà il 26 gennaio il tema: "Azione e frutti dell'azione nell'induismo e in alcune scuole del buddhismo"; il prof. Tollini presenterà il 17 febbraio il Fukanzazengi di Dogen; il prof. Piantelli presenterà il 17 marzo: "Il Buddha come paradigma di comportamento". Una tavola rotonda conclusiva dell'intero seminario avrà luogo l'8 aprile (ore 10,30) all'Auditorium S. Margherita.

Sono inoltre in programma: 5-8 gennaio: ritiro con Corrado Pensa; 9 gennaio: conferenza di Pensa sul tema "Desiderio di Dio e desiderio di Illuminazione" (ore 18 a Ca'Dolfin); 8 aprile: conferenza con il maestro zen Guareschi (in S. Margherita, ore 9,30); 8-9 aprile: ritiro con Guareschi; 22-23 aprile: ritiro con Gheshe Ciampa Ghiatso; 2-4 giugno: ritiro con A. Thanavaro.

Si ricorda che il centro Maitreya, in collaborazione con l'U.B.I., organizzerà a Venezia dal 26 al 28 maggio la festa del Vesak. Informazioni e iscrizioni: tel. 0422/21268 (dalle 16 alle 18 del lunedì e giovedì).

ISTITUTO TSONG KHAPA - POMAIA

Programma gennaio-marzo:

5-8 gennaio: Ritiro di Shiné condotto dal gheshe Ciampa Ghiatso;

13-22 gennaio: Ritiro di Heruka Bianco, condotto da Tenzin Cioso (Lucia Bani);

20-22 gennaio: Tai-chi Chuan con Shin Dae Woung;

20-22 gennaio: "La Persona" (nel ciclo 'Laboratorio delle scienze interiori') con Vincenzo Tallarico;

27-29 gennaio: "Il sentiero della libertà interiore", con Adalia Samten Telara;

3-12 febbraio: Ritiro di Damtsig Dorje con Ciampa Tsomo (Cristiana Costa);

2 marzo: Losar, il Capodanno tibetano;

6-14 marzo: Corso e terapie del Soffio, con Master Muhen;

17-26 marzo: Ritiro di vipassana per non principianti, condotto da Corrado Pensa. Informazioni: tel. 050/685654.

MONASTERO FUDENJI - SALSOMAGGIORE

Concluso ai primi di gennaio il campo di pratica invernale, le attività proseguono al monastero, oltre che con le sessioni quotidiane di meditazione, con questo programma:

21-22 gennaio: Introduzione per principianti, con Vera Reisen Schito;

29 gennaio: Assemblea annuale degli associati;

4-5 febbraio: Sesshin mensile diretta da Marta Shosei De La Rosa;

18-19 febbraio: Introduzione per principianti, con Emanuela Shogetsu Vidotto;

23-26 febbraio: Storia e filosofia del buddhismo, con Doko Waskonig. Informazioni: tel. 0524/565667 (ore 9-11).

A.ME.CO. - ROMA

Un intensivo di Vipassana è in programma dal 27 al 29 gennaio, condotto da Cristina Feldman. Un ritiro urbano avrà luogo dal 6 al 12 febbraio, condotto da Corrado Pensa. Il prof. Michelini Tocci condurrà un seminario il 4 marzo, dalle 17,30. Padre Luciano Mazzocchi dirigerà un intensivo residenziale (all'istituto "Il mondo migliore" di Rocca di Papa) dal 10 al 12 marzo; informazioni al tel. 06/3610123 dalle 7 alle 8,30. Dal 7 al 9 aprile, seminario e intensivo con Fred Von Allmen e dal 21 al 23 aprile con Ajahn Sucitto. Ogni giovedì dalle 17,15 alle 18,15 sono aperti per nuovi praticanti appositi "incontri di meditazione". Lo stesso giorno dalle 14,15 alle 17,15 avranno luogo altre sessioni di meditazione, ma riservate a chi è già esperto di pratiche meditative. Queste iniziative avranno luogo al circolo Orfeo. Informazioni: tel. 06/3610123.

IL CENTRO SAKYA DI TRIESTE

Il Centro (unico in Italia di tradizione tibetana Sakya) è stato fondato nell'agosto 1989 dal Ven. Geshe Rabjampa Rimpoche Sherab Gyaltsen AMIPA. Ha svolto attività di conferenze sul buddhismo tenute dal Ven. Geshe Sherab Gyaltsen. Periodicamente il Ven. Geshe ha tenuto seminari di studio con iniziazioni. Per diffondere la cultura tibetana, è stata allestita presso la sede di Promozione Turistica di Trieste una mostra di pittura sul popolo tibetano dal titolo "People of Peaks, People of Peace" (11-30 novembre 1991). La stessa mostra è stata portata nella città di Udine presso la sala comunale "Ex-Agu" gentilmente concessa.

Il Centro lavora anche per le adozioni a distanza dei bambini e giovani tibetani rifugiati in India, e attualmente il numero di adozioni è di 160.

Segnaliamo, inoltre, la raccolta di medicinali ed altro per poter aprire un ospedale nella zona di DEHRADUN. C'è anche la richiesta di volontari medici e infermieri.

Per la pratica del Dharma, ogni martedì alle ore 19 c'è al centro un corso di base (avvio alla concentrazione e meditazione) e alle 20,30 la meditazione di gruppo. Ogni giovedì alle ore 19 ci sono riunioni di studio sulla cultura tibetana.

Il centro, che è diretto dalla monaca di tradizione tibetana Sakya Sherab Choden, (di nazionalità italiana), ha sede a Trieste in Via Marconi 34 (tel. 040/571048).

CONFERENZA SULLE RELIGIONI - ROMA

Il Comune di Roma sta svolgendo una serie di conferenze dedicate alle culture degli stranieri immigrati e quest'anno il tema è: 'Religioni nel tempo'. Le prossime conferenze, tutte alle ore 17 presso la biblioteca Ostiense, sono:

13 gennaio: "Religioni e spiritualità in India; la struttura sociale in rapporto all'Infinito"; con Maria Vesci;

20 gennaio: "Religione, società e politica nell'India moderna" con Fabio Scialpi;

27 gennaio: "Il buddhismo in India e in Tibet" con Massimiliano Polichetti;

3 febbraio: "Il buddhismo in Estremo Oriente" con Riccardo Venturini;

10 febbraio: "Il confucianesimo e la Cina" con Paolo Santangelo;

17 febbraio: "Taoismo e religioni cinesi" con Lionello Lanciotti. Informazioni: centro Sistema Bibliotecario, Via Montanara, 8 - tel. 06/67103393.

CENTRO MUNI GYANA - PALERMO

L'attività di questo centro si sta sempre più arricchendo e articolando. Dal 22 al 29 marzo sarà ospitato il monaco Ajahn Chandapalo di tradizione theravada; nell'intero mese di aprile si avranno insegnamenti quotidiani del monaco tibetano Lobsan Dorje. Ogni lunedì e venerdì è in programma un corso di Tai-chi e,

dalla fine di gennaio, un corso di Shiatsu. Incontri di studio e di meditazione sono diretti ogni giorno dal monaco di tradizione tibetana Yeshe Tarcin (Maurizio Camarda), che conduce anche un corso introduttivo al buddhismo tibetano. È inoltre organizzata dal centro l'adozione a distanza di bambini tibetani profughi in India. Informazioni: tel. 091/334429.

CENTRO DHARMA - MILANO

Dal 23 al 28 febbraio ci sarà un ritiro di Vipassana condotto da Corrado Pensa a Barza d'Ispra (Lago di Como). Informazioni: tel. 02/325958.

CENTRO ZEN NEL LIVORNESE

Nelle colline livornesi, in uno spazio attiguo ad una villa settecentesca, si è costituito un centro zen in contatto con lo Zen Center di S. Diego, California. Segue un regolare programma di zazen, letture e sesshin ispirato all'insegnamento di Charlotte Joko Beck. Informazioni: 0586/806462.

ASSOCIAZIONE BRAHMANANDA - ROMA

Un corso di meditazione articolato in 8 seminari avrà luogo (dalle 16,30 alle 19,30) il 17 dicembre, 25 febbraio, 11 e 25 marzo, 15 e 29 aprile, 20 maggio e 3 giugno. È indetto un concorso di poesia a tema libero, che si chiude il 4 maggio. Informazioni: tel. 06/5134137, oppure 06/5754328.

RITIRI "VANGELO-ZEN" A ROMA

Nella cappella di S. Gregorio presso il monastero dei Camaldolesi (Piazza S. Gregorio, 2) a Roma avrà luogo ogni mese una giornata di ritiro (dalle 8 alle 19,30) per la pratica comunitaria del Vangelo-Eucaristia e dello Zazen. Queste le date dei prossimi ritiri: 28 gennaio; 25 febbraio; 25 marzo; 22 aprile; 27 maggio; 24 giugno. Animatori di questa iniziativa di incontro cristiano-buddhista sono il padre Luciano Mazzocchi e il monaco zen Giuseppe Jiso Forzani. Informazioni (ore serali): tel. 06/86207306.

PROGETTO MAITRI PER I LEBBROSI

Domenica 29 gennaio sarà celebrata la giornata mondiale sulla lebbra. Per questa occasione un gruppo di lavoro di Pomaia (guidato da Francesco la Rocca e Adalia Samten Telara) è a disposizione per organizzare incontri e inviare materiale informativo, con particolare riferimento al "progetto Maitri" che, per iniziativa di Adriana Ferranti, è in corso di attuazione dal 1987 a Bodhgaya (India) per la cura, la riabilitazione e la prevenzione della lebbra. Gli interessati possono rivolgersi all'Istituto Tsong Khapa di Pomaia.

MEDITAZIONE CHAN - ROMA

Il monaco Tae Hye di nazionalità finlandese, che ha ricevuto l'ordinazione monastica in un monastero coreano, darà insegnamenti di meditazione Chan mercoledì 18 gennaio e mercoledì 15 febbraio; gli insegnamenti saranno dati a Roma nella palestra di Piazza Dante a partire dalle ore 16,30.

Ogni altro mercoledì i praticanti si riuniscono nella stessa palestra con lo stesso orario per approfondire gli insegnamenti e la pratica meditativa. Informazioni: tel. 06/44248657 (Alberto).

CONFERENZA DI LAMA DENIS - ROMA

Lama Denis, abate dell'istituto Karma Ling di Arvillard (Francia) e principale discepolo occidentale, di nazionalità francese, di Kalu Rimpoce, terrà una pubblica conferenza a Roma il 17 marzo alle ore 16,30 sul tema: "Insegnamenti buddhisti e cultura occidentale". La conferenza, organizzata dalla Fondazione Maitreya, è aperta a tutti e avrà luogo nella Sala di palazzo Valentini, presso Piazza Venezia. Informazioni: tel. 06/44248657 (Alberto)

ISTITUTO ITALO-CINESE - TORINO

L'Istituto italo-cinese di Torino (Lungopò Antonelli 177) ha in programma, accanto a corsi di lingua cinese e giapponese, un corso di buddhismo, la cui seconda fase, diretta da Carla Zocchi, continuerà fino a fine gennaio ogni giovedì dalle 18 alle 20 e dalle 20,15 alle 22,15. Un corso su civiltà e cultura tibetana comincia il 16 gennaio con Charlie Stuparich. All'Università della Terza Età in Torino (corso Francia 27) ci saranno tra l'altro le seguenti conferenze: "Yoga Sutra di Patanjali" con Carla Zocchi il 17 gennaio; "La Mongolia, cuore dell'Asia" con Ugo Albertinetti il 7 febbraio; "Le minoranze etniche del sud-ovest della Cina" con Mauro Pascalis il 28 febbraio. Viaggi guidati in Cina, Tibet e la Via della seta sono in programma per agosto. Informazioni: tel. 011/8980406.

MUSICOSOPHIA

Il 4 e 5 febbraio avrà luogo un seminario di "ascolto cosciente" sul tema: "Le ultime tre sinfonie di Mozart". Sono in programma anche incontri di introduzione al metodo, il cui calendario sarà inviato a richiesta. Informazioni: tel. 06/44291663.

LETTERE

PRECISAZIONI DI TAINO

Nel breve profilo de "Gli autori di questo quaderno" (*PARAMITA* 52, p. 64) si dice che nel monastero giapponese ho "conseguito il titolo di Maestro". Affinché non si creino confusioni, voglio chiarire che nella scuola Rinzai giapponese il titolo di "maestro" non esiste. Si può chiamare il proprio insegnante *sensei* che noi traduciamo con "maestro" e che invece significa solo "nato prima". L'unico titolo riconosciuto nello zen è quello di *roshi,* che viene trasmesso dal proprio insegnante, ed equivale all'ottenimento del *inka shomei* o sigillo di trasmissione.

Quando nel 1973 sono uscito da Shofukuji, per tornare in Italia, il mio maestro Yamada Mumon mi ha detto che potevo insegnare, come ho fatto in questi ventuno anni. Se vivesse, o se io avessi accettato come mio maestro il suo successore, probabilmente ora avrei anche questo "ambito" sigillo; ma così non è avvenuto ed io non posso dire di avere "ricevuto il titolo di maestro".

Se poi, andando per il mondo, o rimanendo seduto in una grotta, qualcuno accoglie qualcosa di quanto dico e vuole chiamarmi maestro (però i titoli di maestro di sci e di arrampicata li ho conseguiti...) è liberissimo di farlo. Come è libero di chiamarmi Gigi o Taino, il professore e il cinese, come fanno i contadini qui intorno.

Nella recensione del libro *Un fiore si apre,* contenente le calligrafie di Mumon roshi, Luigi Turinese ha preferito usare il termine "segretario" al posto di "servitore" da me usato come traduzione di *inji-san.* Come abbiamo appena visto, tradurre da una lingua così lontana dalla nostra è molto difficile; però posso assicurare Turinese, il quale ha per altro fatto una bella presentazione, che l'*inji-san* fa tutto meno che il segretario. Deve curare la persona del *roshi* in tutti i modi, dal lavargli le mutande a cucinare, massaggiarlo ed asciugarlo durante il bagno che ha precedentemente preparato con il fuoco di legna, servire i visitatori, trovargli un posto sul treno, ecc. E tutto questo senza nessun senso di "servilismo", ma comunque mettendosi completamente a disposizione del maestro e sentendo la enorme responsabilità che tale cura richiede. Invece, per quanto attiene i rapporti con gli editori, le richieste di conferenze, la scrittura di articoli e lettere (tutto a mano), interviste, ecc. il *roshi* agisce in prima persona e decide autonomamente. Quanto dico si riferisce alla mia esperienza a Shofukuji e so che avviene lo stesso in altri monasteri Rinzai.

Engaku Taino - Orvieto Scalo (TR)

DAL CENTRO MUNI GYANA DI PALERMO

Sono un insegnante palermitano di 32 anni, frequento il Centro Muni Gyana di Palermo dal mese di ottobre del 1993 e ho preso rifugio nel gennaio 1994 con il Ven. Ciampa Gyatso.

Ho avuto l'opportunità di conoscere, finora, tre maestri tibetani, ma soprattutto l'incontro con il ven. Ribur Rinpoche è stato per me particolarmente significativo. Ho conosciuto anche vari monaci, per lo più italiani, e attualmente seguo un corso di meditazione tenuto dal monaco che è ora qui residente. Il centro mi è stato sicuramente utile sia per la mia crescita sia come tramite per conoscere e familiarizzare con queste persone, e penso che alcuni incontri ed insegnanti hanno davvero arricchito la mia personalità ed il mio modo di essere.

Nei periodi in cui nel centro non erano presenti monaci o lama, due "anziani" si sono alternati in due corsi, uno per le pratiche preliminari e l'altro per la meditazione: sono stati anch'essi di giovamento per me e penso anche per altri ai primi passi all'interno di questo cammino. Gli "anziani" si sono inoltre adoperati nell'accoglienza di coloro che venivano per la prima volta al centro, ed anch'io ho in qualche modo espresso loro la mia esperienza.

Concludendo, credo che il ruolo del Centro Muni Gyana a Palermo, almeno per ciò che ho visto e conosciuto, sia davvero proficuo come tramite per la conoscenza di una realtà che altrimenti rimarrebbe in linea di massima ignorata da molte persone che vivono qui, e che potrebbero tuttalpiù formarsi una cultura "libresca" e solo teorica della dottrina e della pratica del Dharma.

Guido Monte - Palermo

ESPERIENZE ZEN

Continuo a insegnare al dojo di Torino (dove ci sono ora cinque monaci e tre "bodhisattva" tutti ordinati alla Gendronnière), e al dojo di Fossano (CN). Ma, vivendo liberamente qua e là senza casa e senza particolari impedimenti, riesco a esprimere meglio l'insegnamento dello Zazen, anche se spesso gli

incontri sono del tutto improvvisati nei luoghi più insoliti: dai fienili di campagna alle spiagge assolate, alle fredde "hall" degli hotel...

Vivo di poco, giorno per giorno, sedendomi per qualche tempo nei parchi delle città o lungo i viali, o sui lungomare, aspettando che qualcuno si avvicini per comperare una calligrafia o un *sumi-e.* Le persone del mondo spesso sorridono artificialmente, soffrono, hanno paura. Riesco quasi sempre a non limitare il contatto alla mera vendita, spiegando qualche parola del Dharma, quelle poesie stesse che ho calligrafato sulle tavolette di legno o sulla carta di riso. I monaci, diceva il Maestro Deshimaru, devono loro stessi praticare quello che insegnano e non limitarsi alla vita del tempio, o del dojo. È giusto. Il Buddha vive la propria natura autentica senza fermarsi da nessuna parte e su niente. La nostra vera casa è Zazen, il Dharma; e Sangha non è solo un luogo circoscritto, può essere l'intera terra, dipende dallo spirito con cui si pratica la Via.

La ricerca di una posizione sociale attraverso una Via Religiosa è una delle cose più dannose e tristi per lo spirito autentico del Dharma, che è un costante dare disinteressato e libero da calcoli personali.

Ezio Tenryu Zanin - Torino

RICORDARE LE DIFFERENZE

Credo di poter vedere nella rivista "PARAMITA" tante considerazioni prudenti in riferimento alla relazione con il cattolicesimo e la sua Chiesa. Per quanto mi riguarda, nel primo incontro con un praticante, uso sottolineare la differenza fra il cristianesimo e il buddhismo, cioè tra il dualismo e il "monismo", e consiglio di sceglierne uno e di non restare in un sincretismo. Infatti, se si riconosce un essere che ci domina essenzialmente da fuori, la fede buddhista, vale a dire quella dello zazen, non si può realizzare mai.

Senjo Takeda, monaco zen giapponese
Panzano (FI)

STARE LONTANI DAL POTERE

Nel dilemma classico se buddhismo sia filosofia, religione o chissà che altro ancora, noto che l'U.B.I., con la sua scelta di partecipare ad assisi ufficiali inter-"religiose" con le varie chiese e chiesucole storiche ed aspiranti tali, abbia di fatto dichiarato la sua scelta. Se è del tutto lecito il confrontarsi con la politica e le istituzioni per far prevalere un clima di libertà (non solo religiosa), è anche saggio il farlo nella maniera corretta.

La maniera corretta è quella che rifugge da tatticismi e da autocompiacimenti. Certo, riconosciutane l'influenza, anche il Vaticano è un interlocutore. Ma riconosciutane la (crescente) influenza, anche il buddhismo lo è. Certo, il confrontarsi con una religione di potere implica chiarezza di visione sulla realtà e sugli obbiettivi (anche dell'interlocutore). Si dice che ci siano dei mutamenti significativi ed un clima diverso. Ma che dire di uno scenario che consente il riconoscimento di status religioso a chi di fatto accetti un certo ruolo egemonico del potente capo vaticano?

Il Buddha Sakyamuni predisse il declino della dottrina, cosa di fatto avvenuta poi nei luoghi ove messaggio e pratica spirituale si caricavano di pesi e strutture formali per accompagnarsi al potere temporale, se non per gestirlo, come nel Tibet.

Ora che esiste una fioritura del buddhismo in Occidente, parimenti (e fatalmente) assistiamo alla nascita di mali vecchi e nuovi che ne minano l'esistenza: tra i nuovi il prevalere dell'esotismo parareligioso dei riti, tra i vecchi la ricerca dell'omologazione da parte del potere.

Lo svolazzare di tonache, il compiacersi vicendevolmente con citazioni dei reciproci santi può accecare qualcuno, ma non ci avvicina di un capello alla questione della persona e della ricerca della religiosità dinanzi alla crisi delle religioni storiche (compreso il buddhismo).

Enrico Chiesa - Tofori (LU)

« Un essere non è niente altro che una combinazione di forze o energie mentali e fisiche. Quello che noi chiamiamo morte è il totale arresto del funzionamento dell'organismo fisico. Tutte queste forze ed energie si fermano con la cessazione delle funzioni del corpo? Il buddhismo risponde di no. La volontà, la volizione, il desiderio, la sete di esistere, di continuare, di divenire è una forza formidabile, che muove l'insieme delle vite, delle esistenze, il mondo intero. Questa è la forza più grande, l'energia più potente che ci sia al mondo. Secondo il buddhismo, questa forza non si ferma con l'arrestarsi delle funzioni del corpo al momento della morte, ma continua manifestandosi in altre forme, producendo una ri-esistenza, che noi chiamiamo rinascita ».

Walpola Rahula (da: *L'insegnamento del Buddha*)

GLI AUTORI DI QUESTO QUADERNO

Leonardo Arena: ricercatore di Storia della filosofia presso l'Università di Urbino, ha pubblicato nelle edizioni Mondadori: *Antologia della filosofia cinese, Storia del buddhismo ch'an* e *Antologia del buddhismo ch'an.*

Louis Daishin Besio: praticante di arti marziali e di meditazione zen, dirige a Varese una scuola di arti marziali dove si adottano tecniche a scopi educativi.

Lama Denis Tendroup: discepolo francese di Kalu Rimpoce, ha praticato il ritiro di tre anni; abate dell'Istituto Karma Ling di Arvillard (Francia), dirige la rivista *Dharma.*

Maria Angela Falà: laureata in filosofia con una tesi sul "Milindapanha" pubblicata da Ubaldini, è traduttrice dal pali, dirigente della Fondazione Maitreya e segretaria dell'U.B.I.

Gianpaolo Fiorentini: torinese, è traduttore di testi buddhisti per Ubaldini e altri editori e praticante di Vipassana.

Jiso Giuseppe Forzani: discepolo di Koho Watanabe Roshi, ha praticato per otto anni nel monastero zen giapponese di Antaiji, dove è stato ordinato monaco nel 1980; presiede l'associazione "Stella del Mattino".

Giuseppe Gorlani: esperto grafico, risiede nella Comunità "I Cavalieri del Sole"; ha partecipato a concorsi letterari e collabora con riviste culturali e artistiche; ha soggiornato alcuni anni in India.

Adriano Lanza: già docente in Italia e all'estero, impegnato nella ricerca di una nuova religiosità, fu tra i promotori del I congresso per la riforma religiosa (Roma 1948); autore di *Dante e la Gnosi* e *Leopardi e la tramutazione dell'uomo.*

Luciano Mazzocchi: missionario saveriano, ha dimorato per un ventennio in Giappone; dirige un centro cristiano-buddhista a Figline Valdarno e assiste con la Caritas gli extra-comunitari.

Corrado Pensa: insegnante di meditazione vipassana all'A.Me.Co. di Roma e all'Insight Meditation Society di Barre (U.S.A.), è stato psicoterapeuta ed è ordinario di Religioni e Filosofie dell'India e dell'Estremo Oriente all'Università "La Sapienza" di Roma.

Vincenzo Piga: dopo attività diverse come sindacalista e giornalista in Italia e come consigliere dell'Unione Europea a Bruxelles, nel 1981 ha promosso la pubblicazione di *Paramita;* presiede la Fondazione Maitreya.

Ajahn Sumedho: monaco theravada di origine americana, discepolo di Ajahn Chah, ha fondato e dirige monasteri buddhisti in Inghilterra, Germania, Svizzera, Italia e Nuova Zelanda.

Luigi Turinese: medico omeopatico di Roma, è impegnato in centri di yoga e di meditazione nella diffusione di una concezione globale della salute, comprensiva degli aspetti spirituali.