



L'Anātman nell'insegnamento del Buddha: orizzonte nihilista o linea di dialogo interreligioso?

Salvatore Giuliano

Il percorso spirituale che portò il giovane principe indiano Gautama Siddharta dei Sakhyamuni a diventare il Buddha (l'Illuminato), prende piede dall'esperienza del dolore presente nella vita dell'uomo. Il giovane principe, nonostante le premure del padre, il re dei Sakhya, che aveva fatto di tutto per evitare al figlio l'esperienza del disagio e della sofferenza, divenuto adulto, si trovò a confrontarsi con l'amara limitatezza umana. Oramai trentenne, vissuto nel fasto del suo palazzo e amato da una splendida fanciulla, si scontra in un solo giorno con quattro scene che cambieranno per sempre il suo approccio alla vita: un vecchio tutto incurvato, un ammalato, un corteo funebre e infine un monaco. Sarà quest'ultimo, simbolo della ricerca ascetica che da sempre caratterizza alcuni saggi della grande tradizione indiana, ad attirare l'attenzione di Siddharta. Da qui inizia per lui un percorso di ricerca che lo porterà alla negazione dell'*Ātman*, concetto centrale della spiritualità induista, con il quale si delinea il principio spirituale individuale, molto simile a ciò che la metafisica aristotelico-tomista chiama *a-nima*. Questa negazione ha portato tanti a considerare il buddhismo come un sistema prevalentemente ateo il cui orizzonte si perde nell'oceano del nulla. La posizione buddhista, tuttavia, è da ricomprendere nel contesto culturale e sociale del buddhismo nascente e di ciò che è in seguito diventato. Tale comprensione ci consentirà di riconsiderare nel presente contributo la stessa negazione dell'*Ātman* non come propedeutica alla negazione di Dio ma quale introduzione ad un

approccio alla trascendenza diverso da quello presente nelle grandi religioni monoteiste. Tale approccio potrà diventare per tutti i cercatori dell'Eterno ponte di dialogo e luogo di incontro.

1.1 Condizione spirituale dell'India al tempo del Buddha

L'India che Gauthama Siddharta conobbe era caratterizzata da una società fortemente segnata dal Brahmanesimo¹ che tra l'VIII e il V secolo a.C. visse una profondissima crisi interna. Due forze, diverse nella loro origine e nella loro natura ne scuotevano in modo pesante le fondamenta: da una parte gli *Ksatriya* (rappresentanti della forza militare e politica) avevano avviato una profonda rivoluzione dottrinale che, con nuovi culti e credenze popolari, aspiravano ad avere l'approvazione della loro ortodossia dall'aristocratica religione ufficiale. Essi opponevano alla dottrina del *Brahman*, forza universale indefinita e indefinibile, la realtà più immediata dell'*Ātman* contro lo strapotere ritualistico della casta sacerdotale. Dall'altra parte la casta dei *Brahmini* che detenevano la tradizione culturale-religiosa trasmessa mediante la letteratura sanscrita. Furono essi che riuscirono a conciliare la dottrina del *Brahman* con quella dell'*Ātman*, identificando l'assoluto nel *Brahman-Ātman*. Questa identificazione diede però vita a delle nuove conseguenze. La sacralità dell'esistenza non toccava quindi solo la sfera del divino o della natura, ma toccava anche l'uomo. L'*Ātman* era prolungamento del *Brahman* e ad esso poi ritornava. I problemi che tuttavia si ponevano erano molteplici: se, nella sua essenza, l'*Ātman* è identico al *Brahman*, perché se ne distacca divenendo così principio vitale dell'uomo? Qual è il suo destino dopo la morte? L'*Ātman* riesce sempre a ricongiungersi con il *Brahman* dal quale ha avuto origine? Se lo realizza come si spiega il sorgere di

¹ Il termine Brahmanesimo (da *Brahman*, l'Assoluto) rappresenta lo sviluppo del vedismo e si avvia intorno al IX secolo a.C. terminando, nei primi secoli della nostra Era, con l'ingresso dell'induismo. Il passaggio dal vedismo al Brahmanesimo corrisponde alla progressiva sostituzione delle figure sacerdotali coinvolte nei riti sacrificali. Se nel primo *Veda*, il *Ṛgveda*, l'officiante delle libagioni è l'*hotr* (corrispondente allo zaotar dell'*Avesta*), accompagnato da altre figure sacerdotali minori, con il passare dei secoli e con l'elaborazione dottrinale all'interno degli stessi *Veda*, sopraggiunge la figura dell'*udgātr* il cantore delle melodie del *Samāveda*, sostituito poi anch'esso come figura sacerdotale primaria dallo *adhvaryu*, il mormorante i mantra relativi allo *Yajurveda* e, infine con il Brahmanesimo, dal *Brahmano*, l'ultimo dei sacerdoti che sovrintendeva alla correttezza del rito, riparando a qualsiasi errore, e detentore dell'ultimo *Veda*. Cf. G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Roma 2005, pp. 106-118.

nuove vite? Le risposte a questi interrogativi furono trovate nell'antichissima credenza del *samsāra*, il ciclo senza fine delle nascite, delle morti e delle rinascite. La forza che incatena l'*Ātman* al *samsāra* è il *karman*, l'effetto di ogni atto, di ogni pensiero, buono o cattivo, consapevole o inconsapevole, di cui l'individuo deve rendere conto. Solo dopo l'estinzione del *karman* e del *samsāra*, l'*Ātman* si ricongiunge alla sua origine assoluta. Queste leggi entrano così nel credo del Brahmanesimo accolto e accettato dall'autorità dei Veda e dal sistema delle caste. In questo modo, però, si realizza una grande rivoluzione: il centro di gravità della religione indiana si è spostato dal piano divino a quello umano. Mentre il divino sfuma nelle astrattezze del *Brahman-Ātman*, s'impone con drammatica urgenza il problema del dolore, della sofferenza e del destino individuale dell'uomo². Di qui l'aspirazione a spezzare il cerchio delle rinascite per assicurare all'*Ātman* il suo riposo definitivo nel *Brahman*. Il problema della «*moksha*, liberazione» o della «*mukti*, salvezza» diventa perciò centrale nella speculazione filosofica indiana. L'*Ātman* è sempre più oggetto di studi e riflessioni mistiche e metafisiche. L'ultima parte della letteratura vedica, codificata nei testi delle Upanishad, parla di una realtà costitutiva della creatura umana che, come dice la Bhagavad-Ghita, «non nasce né mai muore, è imperituro e incommensurabile; non ha cominciato ad esistere né cesserà di esistere; non nato, eterno, perenne, questo “antico” non è ucciso quando il corpo finisce di vivere»³.

La ricerca sugli “strumenti” che riportano l'*Ātman* nell'orizzonte originario del *Brahman* apriva poi ancora ulteriori speculazioni filosofiche e metafisiche. Ben sedici scuole si travagliano in questa ricerca, e gran parte di esse rompono i ponti con la tradizione vedica e con l'azione mediatrice della casta sacerdotale. Tutto diviene problematico. Ogni credenza viene messa in discussione. Le vie di salvezza, proposte da scuole filosofiche e da sette religiose, si moltiplicano. Quale di esse dà sicuramente la liberazione? Le vie a carattere intellettuale del *Samkhya* e del *Nyaya* oppure il piacere dei sensi esaltato dal sistema *Carvaka*? L'ascesi dello yoga oppure la severa mortificazione del corpo praticata dai giainisti? Anche la casta Brahmanica, adeguandosi alle esigenze spirituali del momento, propone la sua via: ogni uomo,

² Cf. A. BAREAU, *Il Buddhismo indiano*, in *Storia delle religioni*, vol. IV, Roma-Bari 1977, p. 58.

³ A. ESNOUL (a cura di), *Bhagavadgita*, Milano 2007, p. 137.

se compie perfettamente il sacrificio interiore (e non soltanto quello rituale), se cioè arriva a realizzare per esperienza personale l'identità del "Sé" con l'Assoluto, può alla fine evadere dal *samsāra*. Ma quanti possono e sanno realizzare tale identità? Inoltre tale identità è effettivamente realizzabile? Ammesso che lo sia, chi può affermare con certezza di aver raggiunto l'Assoluto e di essere così sfuggito alle vicissitudini delle esistenze cicliche? Questi problemi spirituali travagliavano l'India quando a Lumbini, al confine con il Nepal, intorno al 563 a. C., nacque Siddharta, il futuro Buddha.

1.2 La novità dell'*Anātman* e la salvezza del *Dhamma*

La percezione del dolore muove il giovane principe dei Sakhyamuni ad intraprendere un cammino di riflessione alla ricerca di una via che conducesse l'uomo ad un superamento della sua finitudine e che lo liberasse dalla sofferenza che attanagliava la vita nella morsa rovinosa del ciclo delle rinascite. Egli intraprende la vita monastica perché mediante il silenzio e la meditazione potesse accedere a quella che lui chiamava la "via del non ritorno". L'iconografia lo rappresenta mentre bacia la sposa e il figlio appena nato. Così, lasciando il suo palazzo di notte e cavalcando un cavallo bianco, inizia il suo cammino con quel martellante interrogativo sull'origine del dolore e sul come eliminare la causa e l'effetto della sofferenza. Tra le scuole indiane menzionate sceglie la *Sankhya-Yoga* che vede all'origine della sofferenza il legame indiscriminato tra spirito (*purusha*) e non-spirito (*prakṛiti*). La via per liberarsi da questo legame è la vera conoscenza. Quando lo spirito, la cui natura è di pura consapevolezza, riconosce che non ha nulla a che fare con il non spirito, esso viene liberato, completamente sciolto da ogni pena e raggiunge uno stato di pace avendo riguadagnato la sua natura di pura consapevolezza. Siddharta, tuttavia, non riesce a trovare nel sistema induista una risposta convincente ai suoi interrogativi e decide di proseguire da solo la sua ricerca. Si dà a pratiche ascetiche durissime fino a ischeletrirsi. Comincia a essere conosciuto e già qualche discepolo lo segue. Il futuro Buddha, però, aveva capito che l'eccesso di pratiche ascetiche gli toglieva tutte le energie e la sua mente si spegneva. Scelse una via più moderata, la "via media" tra l'eccesso di penitenza e il continuo assecondare i propri sensi. Amareggiato dal non trovare risposta ai suoi quesiti siede in meditazione sotto un albero, risolutamente determinato a non alzarsi

senza aver prima capito l'origine della sofferenza. Fu proprio lì, sulla riva del fiume Nerañjara, vicino a Gaya, nella regione indiana del Bihar, che conseguì l'Illuminazione o il Risveglio (*Bodhi*). Immediatamente il Buddha si pose il problema del se e come diffondere le verità che aveva compreso. Esse gli apparivano così complesse e innovative da poter essere fraintese. Dopo aver cercato invano i suoi due maestri, morti durante il suo periodo di meditazione individuale, si pone alla ricerca dei suoi cinque amici con i quali aveva condiviso sei anni di vita ascetica nella foresta.

Per il novello Buddha non fu subito semplice farsi ascoltare poiché il suo insegnamento prendeva le distanze dalla antica tradizione induista. La sua dottrina non nasce da un'esperienza sacra, ma profondamente umana. Egli non parla di Dio, né si ritiene suo profeta. Le sue parole vengono da una percezione tutta umana, originata da una riflessione sul dolore dell'uomo⁴. Su questo problema prendono forma le «quattro nobili verità» che egli annunciò nella famosa «Predica di Benares» e che costituiscono il nucleo più antico del suo pensiero. Dal giorno del risveglio il suo insegnamento fu rivolto ad ogni uomo e donna, di ogni casta e religione perché ciascuno, attraverso il suo *Dhamma*, la nuova dottrina, potesse raggiungere la sua stessa illuminazione:

«Andate per un viaggio che sarà per il bene e la felicità di molti. Andate a due a due, ma a ciascuno il suo lavoro. Insegnate la legge del bene, insegnate la via santa agli uomini, che accecati dalla polvere del desiderio, periscono per mancanza di conoscenza. Insegnate loro il *Dhamma*»⁵.

Il desiderio del Buddha e dei suoi discepoli di portare a tutti la nuova conoscenza, senza alcuna discriminazione, conferirà alla nuova dottrina un marcato carattere di universalità che si diffonderà così con estrema rapidità. Nel giro di qualche secolo gran parte dell'India si scoprì buddhista.

⁴ «Nella nascita è il dolore, nell'invecchiamento, nella morte, nello stare con ciò che dispiace, nel non stare con ciò che ci piace, nel non ottenere ciò che si desidera, nei cinque aggregati dell'attaccamento». Cf. *Samyutta Nikāya* 56,11; R. GNOLI, *La rivelazione del Buddha*, Milano 2001, pp. 7-8.

⁵ *Samyutta Nikāya* 1, 105.

La constatazione che non esiste un *Ātman*, un sé individuale che si differenzia per cultura, casta e religione è la grande novità che si oppone all'antico sistema brahminico. Tutto è privo di una sostanza a sé stante e permanente; l'io sussistente è un sogno, non è che un nome dato ad un insieme di elementi che mutano. L'uomo sarebbe come un «sacco ben legato»⁶, un insieme di varie componenti materiali e mentali, come un carro che esiste solo in quanto è un aggregato di singole parti. La personalità che ne deriva è, per questo, transitoria. Ciò che si reincarna non è pertanto l'*Ātman*, ma un principio vitale che riprende il ciclo.

«La materia è simile a un ammasso di schiuma, la sensazione a una bolla d'acqua, la cognizione ad un miraggio, la volontà al fragile tronco di un banano e il pensiero ad un banano. Come là dove le parti di un carro si trovano riunite, si suole usare la parola del carro, che non esiste, così là dove gli elementi psicofisici sono riuniti si suole usare la parola "io", ma in effetti l'io non esiste come entità a sé»⁷.

Per il Buddha questi aggregati che costituiscono l'individuo non si annullano con la morte ma continuano ad agire al di là della decomposizione del corpo fisico e pongono le basi vitali per nuovi individui. Pertanto la concezione buddistica della rinascita non è da confondersi con quella induistica della trasmigrazione delle anime. Nel *samsāra* buddhista non c'è nulla che trasmigra, che si trasferisce di corpo in corpo. Esistono delle onde di vita, tanti desideri non estinti, che costituiscono altrettante forze aggreganti degli elementi psico-fisici e che si manifestano qui come uomo, là come animale, altrove come demone. Queste onde, correnti di elementi semplici, che continuamente si aggregano e si disgregano, obbediscono alla legge della causalità morale, al *karman*. Quindi l'io, l'anima, l'*Ātman*, non esiste. Non essendoci realtà individuale, non posso dire che niente sia mio. È la falsa credenza nel mio e nell'io che spinge ad attaccarci a ciò che è caduco e non ci appartiene, creando così in noi la sete di vivere, generatrice del dolore. Per guarire da questo male e ottenere così la cessazione della

⁶ Cf. R. DAVIDS - F.L. WOODWARD, *The Book of the Kindred Sayings of Grouped Suttas*, London 1950, vol. V, p. 10.

⁷ *Digha-Nikaya* 22, 1.

sofferenza, non c'è che un rimedio unico e radicale: la distruzione dell'ignoranza e l'estinzione del desiderio, in una parola, il *nirvana*. Il termine *nirvana* in sanscrito significa "cessazione", "spegnimento", indica quindi la conclusione di ogni impulso vitale, di ogni passione, di ogni brama: «L'annullamento della cupidigia, l'annullamento dell'odio, l'annullamento dell'errore, ecco ciò che è chiamato *nirvana* o santità»⁸.

Nirvana è, dunque, uno stato di pace perfetta, il raggiungimento di ciò che il Buddha definì come *Anātman*, cioè come la negazione dell'illusione dell'*Ātman*. Se si comprende che tutto è *maya* (apparenza, illusione), il *karman* sarà eliminato e si entrerà nell'*Anātman*. Ma se non c'è un *Ātman*, come potrà esserci un *Anātman* e cosa rappresenta quest'ultimo? Tutto questo ha spesso portato a pensare al Buddhismo come a un sistema prevalentemente ateo perché realizza la sua missione nel raggiungimento della dissoluzione globale degli aggregati di cui siamo composti⁹. La dimensione trascendente sembra completamente annullata e l'orizzonte ultimo appare concludersi con il totale svuotamento di ogni illusione personale, persino di Dio. Ma proprio qui il discorso diventa ancora più fitto e interessante.

Secondo uno dei maestri della spiritualità buddhista più influenti nel XX secolo, Buddhādāsa¹⁰, i Thai, il principale gruppo etnico della Thailandia, credevano in Dio prima di diventare buddhisti e i «buddhisti credono pure in Dio, ma secondo un senso che è loro proprio». Dio, come ogni realtà religiosa, può essere espresso tramite un doppio linguaggio: un linguaggio metaforico, popolare e provvisorio ed uno filosofico, dottrinale e definitivo. Il buddhismo adotta il primo che tuttavia non contempla la trascendenza in una accezione personale così come inteso nelle grandi religioni monoteiste.

⁸ *Itivuttaka*, 28, 6.

⁹ Cf. G. FILORAMO, *Buddhismo*, Bari 2007, p. 128.

¹⁰ I. BUDDHADĀSA, *Christianity and Buddhism*, Bangkok 1976; ID., *Khon Theung Dham-Dham Theung Khon* [L'uomo raggiunge il Dhamma-il Dhamma raggiunge l'uomo], Bangkok 1972, pp. 199-221; ID., *Hlak Dham Thi Farang Khao Chai Phit* [I principi fondamentali del Dhamma che gli stranieri comprendono male], Bangkok 1971, pp.35-50; ID., *Son Buddhasasana Phan Thang Khamphi Baibel* [Insegnamenti del Buddhismo tenendo conto della Bibbia], Bangkok 1971, pp. 80-95; ID., *Ithappacayata* [Le cause prime], Bangkok 1971, pp. 94-128.

«Dio nel suo senso profondo non è né persona, né spirito, né corpo, né unione di spirito e di corpo. Egli è natura, impersonale, vuoto di ogni “in sé”: egli non ha attributi, non ha forma né grandezza. Egli non dipende né dal tempo né dallo spazio (...). Egli è *Dhamma* o natura in quanto non condizionata (*Asankhata Dhamma*). Le parole mancano per esprimere esattamente le sue caratteristiche (...). Egli è qualcosa di celato in tutto, attivo secondo la legge del *Karman*»¹¹.

Ma ci chiediamo, questo tipo di linguaggio, è sufficiente per improntare un vero dialogo interreligioso? Secondo un ricercatore conosciuto nella storia delle religioni, W.C. Smith, il concetto di *Dhamma*, inteso come legge morale assoluta, sicura, efficace per la salvezza, è conforme all'idea occidentale di Dio¹². Chi vive in conformità con questa realtà ultima, conduce già un'esistenza di fede, una vita trasformata che conduce alla salvezza del *Nirvana*. Questo messaggio, in effetti, introduce l'uomo nella trascendenza, non in una maniera teorica, ma pratica. La Buona Novella del buddhismo per l'umanità si traduce nel seguente assioma: si può essere salvati perché vi è il *Dhamma*, perché si può vivere secondo il *Dhamma*.

«In ultima analisi, ciò che conta veramente per l'uomo non è la teologia che egli adotta, né le osservanze rituali che egli segue, né la casta alla quale appartiene, né lo stato intellettuale, mistico o ascetico che può raggiungere (...). Vi è solamente una cosa che conta veramente: vivere bene moralmente»¹³.

La legge morale ha quindi un carattere assoluto e la vita umana, in accordo con essa, può partecipare alla trascendenza. Attraverso questa legge, che permette l'ingresso nell'*Anātman*, i buddhisti hanno

¹¹ I. BUDDHADĀSA, *Christianity and Buddhism*, cit., 74-75; cf. 100-103.

¹² W.C. SMITH, *Religious Atheism? Early Buddhist and Recent American*, in I. BOWMAN (ed.), *Comparative Religion*, Leiden 1972, pp. 53-66.

¹³ W.C. SMITH, nei suoi due libri (*The Meaning and End of Religion; The Faith of Other Men*), mostra come l'uomo religioso vive in tensione tra il terreno e l'ultraterreno. Se si vuole conoscere il vissuto religioso, bisogna dirigere l'attenzione sull'uomo e sulla sua esperienza piuttosto che sui contenuti oggettivati; bisogna conoscere la fede piuttosto che la tradizione. E, per lui, la fede significa atteggiamento esistenziale di fronte all'Assoluto, opzione vissuta definitivamente; tradizione significa oggettivazione della fede.

potuto fare l'esperienza del trascendente, di una fede che trasforma e che salva¹⁴.

1.3 Negazione metafisica?

All'interno dello stesso buddhismo, come nel cristianesimo, le posizioni dottrinali, con il passare degli anni, si sono quanto mai differenziate, fino a dare origine a varie correnti spesso in antitesi tra loro anche se tutte si riconducono allo stesso filone di pensiero, avviato da Gautama Siddharta. Parlare di buddhismo *Hinayana*, *Mahayana* o *Vajrayana* o parlare di quello Tibetano, non è affatto la stessa cosa. Tuttavia, per ciò che riguarda la dimensione metafisica, possiamo rifarci ad alcune posizioni comuni attinte dai Sutra più antichi che, nel corso dei secoli, hanno dato vita a varie interpretazioni e approcci al trascendente. La dottrina dell'*Anātman* pone all'interno del buddhismo delle questioni di non facile comprensione che prestano il fianco a molteplici interpretazioni.

Nell'antico buddhismo la negazione di un sé individuale si riconduce alla constatazione che tutto è illusorio ed è questa constatazione che deve portare l'uomo al distacco dal mondo, inesorabile culla dell'esperienza della sofferenza. Con la meditazione poi si ha la possibilità di uscire da questo cerchio effimero che accumula *karman* e obbliga al *samsāra*. Qui la questione metafisica si fa ancora più sottile perché si impone una domanda: il fatto che non esista un sé individuale, ci obbliga a pensare che non ne esista neanche uno assoluto? La nostra riflessione su questo punto deve in ogni modo tenere presente che, in Oriente, l'idea di sé è intimamente legata alla realtà che noi esprimiamo con i termini di "trascendenza" o "Dio". Quando, infatti, nelle *Upanishad* si parla del sé, s'intende parlare sempre dell'*Ātman* che fa tutt'uno con l'idea di Assoluto. Su questo punto le posizioni dei pensatori si dividono nelle loro interpretazioni. C'è chi è disposto a non negare l'idea di un Assoluto e chi è proteso a una visione nichilista della vita. Chi si identifica in un sistema ateo o agnostico e chi non si chiude alla dimensione trascendente. Il dato certo è che, nei testi sacri, il Buddha si è sempre rifiutato di parlare di teorie metafisiche poiché esse, se pur avessero la loro attendibilità, non riuscirebbero a ri-

¹⁴ M. ZAGO, *Buddhismo e cristianesimo in dialogo*, Roma 1985, 294-295.

solvere il problema centrale dell'esistenza umana del dolore. Tuttavia sappiamo pure che il Buddha rifiutava la dottrina nichilista (*Ucchedavada*) tanto quanto rifiutava allo stesso tempo la dottrina che vedeva nel tutto un prolungamento dell'eterno (*Sassatavada*). La posizione più accreditata in tutto il buddhismo è che il loro Maestro ha voluto tenersi lontano dalle idee metafisiche e insegnare ai suoi discepoli solo una pratica spirituale di distacco per superare la finitudine di questo mondo. È ciò che si evince da un antico dialogo tra un monaco e Gautama Siddharta:

«Allora il monaco errante Vacchagotta si accostò all'Illuminato e chiese: "Dimmi, o Venerabile Gotama, esiste l'*Ātman*?" [...] Dopo essere stato così interrogato il Benedetto rimase in silenzio. "Forse, allora o Venerabile Gotama, non c'è l'*Ātman*?". Per la seconda volta il Benedetto rimase in silenzio»¹⁵.

Il famoso "silenzio del Buddha" sulla questione della trascendenza è stato spesso interpretato come la sua volontaria negazione. Siddharta non si rivolge mai a Dio nella sua ricerca di illuminazione, non cerca in Lui risposte e non parla mai di essenza divina nella propria dimensione personale. Il suo percorso inizialmente è tutto concentrato su una macerazione interna attorno al problema del dolore per il quale viene cercata una risposta che sia frutto di una meditazione profonda e di estenuanti digiuni. Ma proprio questi strumenti appaiono inefficaci al giovane principe dei Sakiamuni. Le antiche scuole induiste che dalla lettura dei Veda e dagli altri testi sacri traggono la loro dottrina, propongono un grande numero di divinità (ne sono riconosciute ben 330!) al di sopra delle quali il dio Brhama soprintende ogni parte della realtà e dell'esistenza dell'universo. Nell'induismo, tuttavia, la credenza della divinità è sempre impersonale e inconoscibile. Essa esiste in tre forme separate: Brhama, creatore; Vishnu, preservatore; e Shiva, distruttore. Queste tre facce di Brahma sono visibili anche attraverso la reincarnazione di esse in altre divinità. Il superamento dell'*Ātman*, così glorioso e indubitabile nella tradizione induista, porterà l'Illuminato a distanziarsi dalla stessa concezione religiosa induista. Non ponendo più i suoi riferimenti nei Veda e nell'*Ātman*, la nuova

¹⁵ *Samyutta-nikaya* 44,10.

dottrina buddhista verrà presto considerata eterodossa (*nastik*) lontana dall'antica tradizione vedica. Il nuovo movimento apportò innovazioni e riforme significative: rifiutò il sistema delle caste e abbandonò la lingua dotta del sanscrito sostituito dal pali, la lingua della gente.

Nelle due tradizioni principali del pensiero buddhista, il silenzio del Buddha sui grandi quesiti metafisici, su Dio e sulla realtà spirituale, è stato interpretato in due modi molto diversi. La scuola *Hinayana* (piccolo veicolo) ha visto nel silenzio del Buddha la negazione di tutto ciò che è metafisico, Dio *in primis*; mentre per la tradizione *Mahayana* (grande veicolo) il silenzio del Buddha è letto sulla scia dell'apofatismo già presente nell'induismo del «*neti, neti*» (il *Nirguna Brahman*: il *Brahman* non descrivibile), cioè dell'incapacità di pensiero e delle parole umane nel capire e descrivere il trascendente, l'inconosciuto, il totalmente altro. Il grande filosofo indiano Nagarjuna, massimo rappresentante della scuola buddhista Madhyamika (o Sunyavada), riprenderà il metodo apofatico, dando alla parola *sunya* (vuoto, nulla) il significato di «indescrivibile», al di là delle parole e delle quattro categorie dell'intelletto (*Catuskoti*): esistenza, non esistenza, ambedue, né l'una-né l'altra. Tutto quindi cadrebbe sotto la categoria del *sunya*, perché tutto è illusorio e irreal¹⁶. Tutto questo ha portato la gran parte degli studiosi a considerare che nel buddhismo vi sia l'espressione o di un ateismo oppure di una visione gnostica. Ci sono tuttavia studiosi che ritengono che per il Buddha era fondamentale mostrare soltanto una via di liberazione aperta a tutti e che rimaneva collocata all'esterno delle questioni metafisiche ed è questa, a nostro parere, la posizione più rispettosa del pensiero del principe dei Sakiamuni. Infatti ci chiediamo che senso avrebbe parlare di *nirvana* e di impegno a raggiungerlo se non esistesse una realtà ultima, sia pure essa da intendere in chiave negativa e cioè «indicibile» ma pur sempre una realtà con un suo nuovo *status* in cui c'è il «non nato, il non causato, il non creato, il non formato»? La negazione del carattere personale della trascendenza non è forse dettata dalla volontà di non oggettivare nessun tipo di realtà? Se tutto dovesse finire nel puro nulla, perché impegnarsi nella cosiddetta «via di mezzo» che seppure non prevede estenuanti mortificazioni contempla comunque un reale impegno ascetico? Noi pensiamo che il Buddha si limitò ad applicare al suo

¹⁶ Cf. T.R.V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1974, pp. 129 e ss.

tempo il detto di Wittgenstein: «su ciò su cui non si può parlare è meglio tacere».

2.1 Una mistica dell'indicibile

Se è ben noto che il silenzio del Buddha sull'esistenza dell'*Ātman* rimane un punto fermo della dottrina buddhista, è altrettanto di comune conoscenza l'ampiezza di indicazioni che l'Illuminato dà per raggiungere questo "stato superiore", non completamente chiarificato da un punto di vista speculativo. La cessazione della brama di vivere, l'estinzione del desiderio che genera sofferenza, l'ingresso nell'imperitura dimensione dell'*Anātmān*, restano dimensioni non pienamente tematizzate e che non hanno una propria definizione ontologica. Questa prospettiva, tanto lontana dalla mentalità occidentale sempre protesa verso la vita e sempre, alla fine, convinta della stabilità delle cose, resta non pienamente comprensibile per chi, come noi cattolici, poggia la speculazione teologica su argomentazioni metafisiche. Ma pensiamo che proprio qui il buddhismo possa trovare i suoi punti di contatto con il pensiero cristiano. Il buddhismo "svuota" per cercare un'altra pienezza, "toglie" tutto per creare un altro orizzonte di significato, "smaschera" ogni menzogna per venire a capo della verità, "demistifica" il mondo, le cose e le persone per creare una vera trasparenza spirituale. Alla base del percorso ascetico buddhista c'è un'antropologia che conduce a scoprire la precarietà e la provvisorietà della vita. Il mondo offre solo una realtà illusoria che promette felicità ma che pone l'uomo in uno stato di ignoranza rispetto a ciò che è. Le tre caratteristiche fondamentali di tale visione sono racchiuse nel *Tilākhana* che compendia in sé le tre angolature dell'umana limitatezza: L'*Anicca*, l'impermanenza; il *Dukkha*, la sofferenza-frustrazione; l'*Anatta*, il non-sé.

«Come un uomo che introduce una lampada in una casa buia e la lampada introdotta disperde il buio, produce chiarezza, fa apparire la luce e rende nitide le forme delle cose, così quando la comprensione nasce essa disperde il buio dell'ignoranza, produce chiarezza di chiara conoscenza, fa apparire la luce della conoscenza e rende chiare le nobili verità. Allora colui che attua la meditazione vede

attraverso la giusta comprensione l'impermanenza, il dolore, e il non sé (*anicca - dukkha - anatta*). Così, l'illuminazione è segno distintivo della comprensione»¹⁷.

La quarta nobile verità proclamata dal Buddha che si articola nell'ottuplice sentiero¹⁸, appare un vero percorso ascetico di spiritualità e di vita mistica. Si parla sì di una conoscenza, ma essa non è concettuale, frutto di studi e di ricerche intellettuali. È una conoscenza che contempla una realtà comprensibile attraverso un'esperienza personale e ascetica che conduce alla pace profonda.

Ciò che, per il buddhismo, è spiritualità e mistica, può trovare qualche somiglianza nel linguaggio teologico cristiano? Spiritualità e mistica sono spesso confuse perché simili ma non identiche. Mentre la spiritualità concerne l'intero processo di crescita spirituale nel rapporto con Dio e con gli altri membri della comunità, la mistica può essere considerata il culmine di questo processo perché intende l'unione interiore con Dio ad una profondità straordinaria, un'esperienza del divino ineffabile quindi di difficile descrizione. Per la teologia mistica cattolica solo quando si sperimenta la *patiens divina*, cioè l'essere presi da Dio, si può realmente parlare di unione mistica che rende l'uomo simile a Dio¹⁹. Questa unione è frutto di un cammino che non solo il monaco compie, ma ogni fedele che, nell'incontro trasformante con Dio, si unisce intimamente a Lui²⁰. Ma si può parlare di spiritualità e di mistica in un percorso ascetico che non ha ben delineata l'idea di Dio? Se l'obiettivo del mistico è l'unione intima con Dio, con chi o con cosa l'asceta buddhista vuole unirsi? La dimensione dell'*Anātman* può rappresentare l'orizzonte mistico che accomuna altre religioni nelle quali ci si riferisce ad una trascendenza personale?

Per trovare i punti per un comune dialogo tra il buddhismo e le grandi religioni, in particolare quelle dei tre grandi monoteismi, è ne-

¹⁷ *Milindapanha*, II, 14, in M.A. FALÀ, *Milindapanha. Le domande del re Milinda*, Roma 1982, p. 54.

¹⁸ L'*Ottuplice sentiero* o *Il nobile sentiero ad otto membra* (lo *Aryastangikamarga*) prevede i seguenti atteggiamenti ascetici necessari per una reale liberazione: Retta visione, retta intenzione, retta parola, retta azione, retto comportamento, retto sforzo, retta presenza mentale, retta concentrazione Cf. G. FILORAMO, *Buddhismo*, Bari 2007, p. 31.

¹⁹ Cf. DIONIGI L'AREOPAGITA, *Nomi divini*, II, 9, 648 B, in ID., *Tutte le opere*, Milano 1983.

²⁰ Cf. F. ASTI, *Teologia della vita mistica*, Città del Vaticano 2009, pp. 29-30.

cessario a nostro avviso riportare l'attenzione sulla radice etimologica del termine. Mistico deriva dal greco *muō* che significa "tacere", soprattutto riferito ai segreti dei misteri religiosi. In seguito è stato usato nel linguaggio religioso per indicare la realtà più profonda dell'essere umano, ciò che vi è in esso di più segreto e nascosto, non esposto né disponibile a essere manipolato dalla curiosità indiscreta e dagli interessi superficiali della massa²¹. Questo sentiero di esplorazione del mistero alto e trascendente, trova difficile espressione nelle parole, la cui inadeguatezza è compendiata dall'uso delle formule che procedono per sottrazione. Anche nella tradizione cristiana la conoscenza di Dio è spesso una non-conoscenza, una *docta ignorantia*. Proprio in questo buio in cui la mente è quasi cieca, come disse Eckhart, Dio splende. Come accade in alcuni procedimenti calcografici che ottengono la lettura desiderata calcando la luce sul nero, questa via apofatica prelude e apre alla teofania. L'apofatismo teologico, maggiormente presente nella tradizione teologica orientale, pensa che Dio non può essere raggiunto con dei concetti, ma solamente tramite l'esperienza, designando un «oltrepassamento della metodologia della conoscenza filosofica, come anche della via analogica delle affermazioni e la via della risalita alla causa»²². Dio è conoscibile solo attraverso l'esperienza personale e l'accettazione della sua chiamata, attraverso una comunione di amore. Nella mistica cristiana la parola cede il posto al silenzio e l'esperienza dell'estasi si conclude nell'unione spirituale e intima con Dio. Qui si fa strada un altro tipo di linguaggio che non si articola più con concetti e parole, ma attraverso una conoscenza ottenuta mediante un'esperienza indescrivibile. Nella fase dell'apofatismo si gustano i misteri semplici, assoluti e immutabili che Dionigi l'Areopagita descrive come il discorrere di Dio, fino a perdersi nel suo volto di caligine luminosissima²³. La profonda esperienza di Dio coincide con l'ingresso nella nube della non-conoscenza in cui le parole cedono il passo al silenzio adorante²⁴. Anche l'Apostolo nell'esperienza mistica riportata in 2Cor 12,3 riporta ciò che non è raccontabile e non si preoccupa nemmeno di farlo. Paolo si

²¹ Cf. G. SCATTOLIN, *Spiritualità in dialogo. La spiritualità come terreno di dialogo interreligioso*, 2010, p. 21.

²² Cf. C. YANNARAS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits ae-reopagitiques et Martin Heidegger*, Paris 1971, p. 86.

²³ Cf. DIONIGI L'AREOPAGITA, *Teologia mistica*, I, 1, 997 B.

²⁴ *Ivi* III, 1033 B-C.

limita a dire un “non so, lo sa Dio”, perché innanzi al mistero che lo trascende è cosciente di non poter racchiudere nelle parole l'esperienza vissuta. Egli è solo certo di aver compiuto un primo passaggio, poi un secondo e poi un terzo nell'esperienza mistica da lui chiamata “terzo cielo”²⁵. Nel linguaggio buddhista si richiama spesso l'esperienza della “chiara luce” (*prabhasvaracitta*) come raggiungimento di una luminosità interiore che si ottiene solo quando hanno cessato di articolarsi i pensieri grossolani. Sono molte le narrazioni riguardanti i grandi maestri *yoghin* che la sperimentarono in forma sublime al momento della morte. Ma il raggiungimento di questo stato sublime e tanto auspicato, frutto di lunghe meditazioni e di ascetico impegno, è solo uno stato che l'individuo si dà oppure è il sintonizzarsi in un filone nel quale il Buddha stesso ha abitato e che è come “sceso” su coloro che a loro volta diventano *Bodhisattva*? La stessa definizione di Illuminato presuppone una “fonte luminosa” che illumini? In caso contrario si parlerebbe di accensione di una luce nell'asceta e non di un'illuminazione. Inoltre i tanti sforzi che vogliono condurre allo stato di *nirvana* acquisterebbero veramente senso se tutto si dovesse dissolvere in un'assenza assoluta di essere, in un nulla cosmico che pone fine insieme alla brama dell'essere anche al suo senso più profondo e puro? A noi sembra che seppure un buddhista non parlerà mai di Dio e di eternità, potrà tuttavia esprimere nella sua sincera tensione spirituale quei *Semina Verba* individuati dal Concilio nelle altre religioni che nella fede cristiana sono portati a piena maturazione attraverso la divina rivelazione. Lo stesso Cristo ha parlato con il linguaggio delle parabole per veicolare una realtà che sfugge all'umana comprensione e che, probabilmente, abbiamo voluto eccessivamente concettualizzare. Il Nazareno si è sempre tenuto lontano dal linguaggio dei sapienti e dei dottori del tempo. La sua rivelazione è stata donata attraverso storie, indovinelli e immagini prese dal vissuto quotidiano che rendessero vicina la realtà del Regno dei Cieli che in Lui si dispiegava all'uomo. È lo stesso Signore che si preoccupava di trovare le parole giuste per parlare di ciò che gli Apostoli e il suo uditorio non potevano cogliere nella sua interezza: «A che cosa possiamo paragonare il regno di Dio o con quale parabola possiamo descriverlo?» (Mc 4,30). Il pensiero cristiano deve probabilmente ritornare alla semplicità del messaggio evangelico, che la speculazione teologica ha cercato di pene-

²⁵ Cf. S. AGOSTINO, *Commento alle lettere*, XII, 3.8

trare con le categorie filosofiche e metafisiche, ritrovando così nel linguaggio dei semplici, che è il linguaggio dei mistici, la luce della fede che illumina il cammino. Dobbiamo sempre ricordarci che lo stesso linguaggio teologico non deve avere la presunzione di descrivere Dio e di delinearne nella sua pienezza. Cristo ci ha parlato del Padre suo prendendo dalla sua personale e singolarissima esperienza che da sempre Lui viveva, ma neanche il suo annuncio ha voluto racchiudere il mistero di un Dio che trascende infinitamente le sue stesse narrazioni. Nel silenzio del non pienamente detto e spiegato, nelle immagini narrate del Vangelo che sono solo un balbettio e non la descrizione dell'Indescrivibile, è forse lì che si accende la personalissima ricerca che prepara la teofania di Dio.

2.2 Sconfiggere il nemico dell'uomo: se stesso

Individuato il nemico da sconfiggere, il proprio sé apparente e ingannevole, produttore della brama di vivere, il buddhismo procede alla demolizione di questo capitale nemico della libertà e della felicità dell'uomo. Il proprio sé crea vincoli con il mondo e con le realtà inferiori, non spirituali, trascinandoci nel vortice delle passioni egoistiche che distruggono la nostra esistenza. Per uscire da questo vortice di desideri è perciò opportuno liberarsi del proprio *ego* ed entrare in quegli atteggiamenti interiori che sono chiamati *brahmavihāra* (dimore divine della mente): l'amichevolezza, la compassione, abituarsi a gioire delle gioie dell'altro, l'equanimità. Sono questi atteggiamenti che, a loro volta fondati sulla calma e sulla riflessione, producono un distacco dalla nostra "egoità" profonda, favorendo un'apertura alla realtà infinitamente complessa e molteplice dell'illuminazione. In questo percorso nel buddhismo non esistono altre vie se non quella che ciascuno può compiere in modo individuale. La strada è stata tracciata, spetta ora a ciascuno percorrerla. Il Buddha descrive la situazione dell'uomo come di qualcuno colpito da una freccia. Esso non pensa alle cause ipotetiche del suo danno e non pone congetture su chi sarà stato colui che gli vuole male, su chi è il suo nemico. Deve solo darsi da fare per estrarre la freccia e curare la ferita²⁶. Per la prassi della vita, nella visione buddhista, la metafisica è superflua. Serve invece capire la si-

²⁶ Cf. *Majhima-nikaya* 63, 12.

tuazione in cui si è, raggiungere consapevolezza e cercare subito un rimedio.

«Alcuni pensano: “Voglio essere felice, voglio liberarmi dalla mia mente complicata. Ma chi o che cosa mi può liberare?”. Da un punto di vista buddhista, Dio non può liberarvi, Buddha non può liberarvi e un monaco non può liberarvi. La liberazione siete voi»²⁷.

La fede cristiana professa la salvezza come l'opera che Cristo, con la sua morte in croce, ha donato a tutti gli uomini. Ma la redenzione da Lui donata non esime il credente da una ricerca interiore di saggezza, da una profonda conversione. Lo stesso Gesù, nella sua predicazione, ha voluto smascherare una religiosità che poneva le sue sicurezze nelle tradizioni e nei precetti e che finiva per trascurare il comandamento supremo dell'amore. Il rischio che è sempre in agguato è quello di cadere in nuove forme di quietismo che esimono l'uomo da un'autentica e profonda conoscenza di ciò che permea il suo cuore. La retta comprensione e la retta intenzione, poste dal Buddha all'inizio della scalata dell'ottuplice sentiero, sono per tutti gli uomini, credenti e non, alla base di un reale cammino di umanizzazione e di felicità. Sono spesso le intenzioni nascoste nel profondo che muovono guerra alle nostre vite e il Vangelo è l'opera meravigliosa che smaschera le nostre ipocrisie purificando il cuore. È quello il luogo che bisogna veramente mondare dal veleno della doppiezza e dalla cattiveria, senza aspettare interventi miracolistici che attendono da Dio la liberazione dalle proprie frustrazioni e sofferenze trascurando un reale impegno individuale. Nel buddhismo la fede in Dio potrebbe addirittura rappresentare un problema per chi, trovando sicurezza nella religione, si esime da un cammino di saggezza e di ascesi mistica: questo lo porterebbe inevitabilmente a sentirsi imprigionato in quella sofferenza che proviene dalla brama a cui nessuno potrà porre argine.

«Se voi pensate che Dio o Buddha siano inerentemente esistenti, il problema dell'*ego* non si risolverà mai. Per cui è necessario sviluppare la saggezza. Dovete diventare completamente consapevoli

²⁷ LAMA YESCE – ZOPA RIMPOCE, *Il potere della saggezza. La scienza interiore del Buddha*, Pisa 2006, 184.

della realtà che si cela dietro le esperienze superficiali. Ad esempio quando capite che la gentilezza non è autentica ma è solo un pretesto, con la saggezza potete percepire la realtà al di là delle nuvole dell'ipocrisia»²⁸.

Il credere in una non “inerenza” di Dio e dell'Illuminato obbliga l'uomo a guardarsi dentro per risolvere le contraddizioni che porta in sé. Il cammino religioso buddhista è impennato nella continua tensione verso la sua realtà più profonda. L'uomo sperimenta che il suo vero essere è un continuo peregrinare verso se stesso. Nella comprensione che si ha della propria ricerca e della propria esperienza, il cristianesimo pronuncia il nome di Cristo, il buddhista non pronuncia alcun nome; tuttavia, pronunciando e non pronunciando, cristianesimo e buddhismo vanno fino in fondo, percependo l'apertura all'*ultimità*. In questa prospettiva finale, ci si sente prossimi, *con-comunicanti*, anche se i percorsi seguiti differiscono. Il buddhismo e il cristianesimo nell'orizzonte ultimo, che appare così diametralmente opposto, troveranno i punti più prossimi di contatto. Il buddhista cercherà quell'estremo svuotamento di tutto ciò che appesantisce la vita dell'uomo. All'opposto il cristiano sperimenta che “tutto è pieno” della presenza di Cristo che ha dato un senso a tutto, anche alla sofferenza e redime l'uomo salvandolo dalla tentazione del nichilismo. Il vuoto e il pieno sono i due estremi, eppure i due estremi si attraggono e si ritrovano. Il cristiano non potrà giungere alla pienezza di Cristo se non si svuoterà di se stesso: “Chi vuole essere mio discepolo rinneghi se stesso” (Mt 16,24) e il buddhista svuotandosi di tutto e azzerando ogni desiderio troverà la pienezza della gioia e della pacificazione profonda che il *nirvana* porta con sé.

Come il buddhismo richiama il cristianesimo a non cadere nella tentazione, combattuta dal Cristo, di non cercare ciò che inquina il cuore dell'uomo all'esterno di esso, aggrappandosi alle pratiche religiose che, senza amore e compassione, sono svuotate dal loro senso originario, così il cristianesimo indica al buddhismo il senso ultimo della ricerca che è dimorare nel cuore amorevole di Dio che Cristo ci ha descritto come un Padre misericordioso.

²⁸ *Ivi* 190.

«Le pratiche spirituali sono estremamente necessarie perché non siamo obbligati a meditare da qualche potere esterno, da altre persone da compiacere o da Dio. In effetti, dato che siamo gli unici responsabili della nostra sofferenza e dei nostri problemi, siamo anche i soli a poter risolvere la nostra situazione. Noi stessi abbiamo creato i problemi nei quali ci dibattiamo, e dipende solo da noi creare le circostanze per la nostra liberazione [...]. Se non osserviamo il nostro mondo interiore e cerchiamo di trasformare la nostra mente utilizzando tutte le nostre energie per cercare ripetutamente di cambiare solo gli aspetti esteriori della nostra esistenza, non elimineremo mai i nostri problemi. La nostra sofferenza non ha inizio, e se non pratichiamo un giusto metodo spirituale non avrà mai fine»²⁹.

Come afferma il teologo Dupuis, nonostante le differenze e tenuto conto del carattere singolare dell'autorivelazione di Dio in Gesù Cristo, sembra tuttavia legittimo rinvenire in questa tradizione mistica delle prefigurazioni e delle approssimazioni al mistero ultimo dell'Essere che si è manifestato in maniera decisiva e ultima in Gesù³⁰.

2.3 Unione mistica con la pura luce

«Le cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore d'uomo, Dio le ha preparate per coloro che lo amano» (1Cor 2,9). Innanzi alla rivelazione della vita ultraterrena nella quale il credente spera di poter realizzare l'unione con Dio, lo stesso Paolo ammette che la realtà a cui si riferisce è infinitamente superiore all'umana comprensione per cui sfugge pure alla razionale descrizione. È solo il passaggio al di là della morte che consentirà di immergerci in questo mistero di luce che verrà da noi conosciuto e percepito senza più veli, faccia a faccia. Nel prepararsi a quel momento, il credente sa bene che dovrà vivere con cuore vigilante nell'attesa dell'arrivo dello "Sposo".

In tutte le grandi religioni la morte è lo svelamento di ogni conoscenza che verrà pienamente dispiegata. Nella tradizione mistica mu-

²⁹ *Ivi*, p. 22.

³⁰ Cf. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, p. 362.

sulmana tutto il trascorso terreno è come un sonno che cesserà soltanto con l'arrivo della morte:

«Come ha detto l'Inviato di Dio: “Gli uomini dormono, e quando muoiono si svegliano”. Forse la vita terrena è come un sonno rispetto a quella dell'aldilà, e quando si muore le cose appaiono completamente diverse da come ne abbiamo testimonianza adesso. Ci verrà detto infatti: “Ti abbiamo tolto il velo che ti ricopriva e ora la tua vista è acuta”(Corano 50, 22)»³¹.

Nell'ebraismo il momento della morte è per l'uomo la possibilità di riacquistare pienamente la luce smarrita col peccato. Un antico *midrasch* racconta infatti che, l'Adamo primordiale fu creato come un essere luminoso e, nel momento del peccato, la sua luce non poté più risplendere perché la conseguenza del suo male gli procurò lo strato di pelle che celò il suo originario splendore, così da quel momento l'uomo nasce con una luce interna che resta però ancora offuscata in questa vita. Lui intanto, in attesa dell'eternità, ha la facoltà di far nuovamente brillare, in questa terra, la sua luce orientando nel bene i suoi sensi che, attraverso le sette aperture del volto (occhi, orecchie, bocca, naso), riporteranno all'esterno una parte della luminosità ricevuta alla creazione. In questo modo potrà diventare egli stesso una *menorha* splendente che riflette la luce dell'Eterno nell'attesa di immergersi, un giorno, nella sua luce³².

Il buddhismo con il suo percorso ascetico si propone di elevare l'uomo ad una chiara visione della vita che gli donerà l'accesso a quella realtà che il Buddha definisce ultra-terrena:

«Vi dico, o monaci, che ci sono due modi della retta visione: la convinzione che sia propizio dare elemosine e offerte, che le azioni siano buone o malvagie, porteranno frutto e saranno seguite da risultati... questa, o monaci, è una visione che, pur soggetta a imperfezioni, è meritevole, comporta frutti terreni e produce risultati buoni. Ma, al contrario, tutto quanto collegato con la saggezza, con la penetrazione, con la luce ultra-terrena, che

³¹ M. CAMPANINI, *Al-Gāzzalī. Le luci della sapienza*, Milano 2012, p. 14.

³² Cf. F. MANNES, *Shemà Israel. Le radici ebraiche della nostra fede*, Roma 2007, p. 2.

non è di questo mondo, ma al di sopra di questo mondo e connessa con il Sentiero»³³.

Tra le esperienze mistiche più intense e più note, diremmo quasi paradigmatica all'interno del cristianesimo, ricordiamo quella della trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor. Anche gli evangelisti parlano di una luce splendida, di vesti luminose e bianchissime non riproducibili attraverso interventi umani. Un'esperienza intensa e affascinante che fa esclamare di gioia l'apostolo Pietro: "È bello per noi restare qui" (Mt 17,4). Cristo riporta l'uomo alla sua originaria luminosità, quella con la quale Dio l'ha creato e l'ha voluto. In Lui, il Padre ci mostra ciò che ogni uomo è chiamato ad essere: chicco di grano, che si dona per amore fino a morire, portando molto frutto; vita che, spesa nella profonda compassione, sa donarsi senza misura. Gesù non cerca di superare la sofferenza eliminando i desideri, Lui semplicemente la assume, la guarda in faccia senza paura e la fa diventare il luogo della rivelazione di Dio. Attraverso essa il Nazareno santifica e illumina la vita. Il Crocifisso non subisce la sofferenza ma la accoglie e la redime dall'interno, trasformando l'assurdo in rivelazione apofatica che obbliga al silenzio grato, alla contemplazione profonda del Mistero che vuole comunicarsi proprio lì dove l'uomo più fugge: nell'esperienza del suo dolore.

L'uomo ha la possibilità di crocifiggere ciò che lo opprime sulla Croce di Cristo, in un'azione di superamento del proprio sé, del suo uomo vecchio, rinascendo in Lui come creatura nuova. Questo sarà possibile se accetterà di vivere amando realmente, non a parole ma con i fatti e nella verità (1Gv 3,18), incarnando il primo e il più grande dei comandamenti. È in questa tenace volontà di amare che si compendia tutto il messaggio cristiano ed è proprio su questo terreno comune che si incontra con il sentiero buddhista, che trova nell'amore la fonte della luce alla quale riportare ogni singola esistenza.

Buddhadāsa ha saputo riportare la complessità concettuale delle dottrine buddhiste all'essenziale: «il cuore del Buddhismo è la fine dell'egoismo», compensando il percorso dinamico delle quattro nobili verità in una semplice formula meditativa: «Conoscere l'egoismo,

³³ *Majjhima-nikāya*, III, 72 (*Mahācattārīsakasutta*), parafrasato da NYANAPONIKA, *Buddhist Dictionary*, Kandy 1980, p. 111.

conoscere la causa dell'egoismo, conoscere la fine dell'egoismo, conoscere la via che conduce alla fine dell'egoismo»³⁴.

Conclusione

Non si può negare che la dottrina buddhista dopo circa 2500 anni dalla nascita del suo fondatore sia ancora oggi capace di affascinare l'uomo e di venire incontro a molte delle sue esigenze. Da quando Clemente di Alessandria (150-215 d.C.) dette notizia dell'esistenza di indiani che adoravano il Buddha come un dio³⁵, non si immaginava certo che sarebbe stato quel culto, considerato decisamente esotico, ad essere, nel futuro Occidente, il protagonista del ribaltamento della stessa categoria di religione. Ciò che affascina soprattutto il cuore dei più giovani è l'esperienza di una ricchezza da ritrovare dentro di sé e che rende l'umanità e il creato degni di valore e di bellezza, la stessa bellezza che rapisce lo sguardo di Dio al termine della sua creazione che viene vista come "cosa molto buona" (Gn 1,31). Tale bontà dell'uomo e del cosmo, a volte celata da una cattiva lettura della dottrina del peccato originale, deve ancora essere contemplata e annunciata con decisione come via di incontro con Dio. Cristo stesso ha richiesto amore e rispetto per se stessi, per poter costruire l'amore verso il prossimo e verso Dio. La Rivelazione di Dio *ad-extra*, che Dio ha consegnato per mano degli Apostoli e dei Profeti, non è solo intervento dall'alto ma è svelamento di ciò che è già presente nel profondo del cuore dell'uomo:

«La giustizia che viene dalla fede parla così: *Non dire nel tuo cuore: Chi salirà al cielo?* Questo significa farne discendere Cristo; oppure: *Chi discenderà nell'abisso?* Questo significa far risalire Cristo dai morti. Che dice dunque?

Vicino a te è la parola, sulla tua bocca e nel tuo cuore: cioè la parola della fede che noi predichiamo» (Rm 10,6-8).

All'interno del proprio cuore ciascun uomo dovrà compiere il più importante pellegrinaggio della sua vita, per far sorgere e fiorire quelle virtù che ci permettono di vivere in piena armonia con noi stessi,

³⁴ I. BUDDHADĀSA, *La consapevolezza del respiro*, Roma 1991, 90.

³⁵ CLEMENS, *Stromata*, I,15,71.

con gli altri, con Dio. Nell'iconografia buddhista, ad esprimere la raggiunta armonia, viene spesso usato il fiore di loto che rappresenta proprio la conclusione di questa ricerca, perché, come esso sorge dall'acqua e da essa svetta sullo stelo senza esserne lambito, così pure l'uomo che raggiunge l'illuminazione, nasce e cresce nel mondo ma lo vince esprimendo in sé quella serenità e quell'equilibrio che caratterizza chi ha trovato il senso al proprio esistere. E come il fiore di loto raggiunge la sua bellezza attraverso una luce che il fiore stesso non può produrre, così l'uomo cercatore di senso approderà, nel suo cammino, a quella pura luce che si è rivelata e fatta conoscere nella storia, sul volto eterno del Cristo. La luce che viene nel mondo e che le tenebre non hanno vinto, quella Luce che splende e che ci dona sempre la possibilità di riacquistare la dignità di figli di Dio.

Summary: The spiritual path that led the young Siddhartha to become the Buddha (the Enlightened One), begins from the experience of pain present in human life. From here begins for him a journey of discovery that will lead to the denial of the *Atman*, the central concept of Hindu spirituality, by means of which it sketches out the individual spiritual principle, very similar to what Aristotelian-Thomistic metaphysics called "soul". This denial has led many to consider Buddhism as a predominantly atheistic system whose horizon is lost in the ocean of nothingness. The Buddhist position, however, should be reconsidered in the cultural and social context of nascent Buddhism and that of what it later became. Such an understanding will lead the A. in the present contribution to reconsider the denial of the *Atman* itself not as a preliminary to the denial of God, but as an introduction to an approach to transcendence different from that present in the great monotheistic religions. Such an approach can become for all seekers of the Eternal a bridge for dialogue and a place of meeting between them.

Parole chiave: anima, Buddhismo, anātman, via apofatica, negazione di Dio.

Key words: soul, Buddhism, anātman, apophatic way, denial of God.