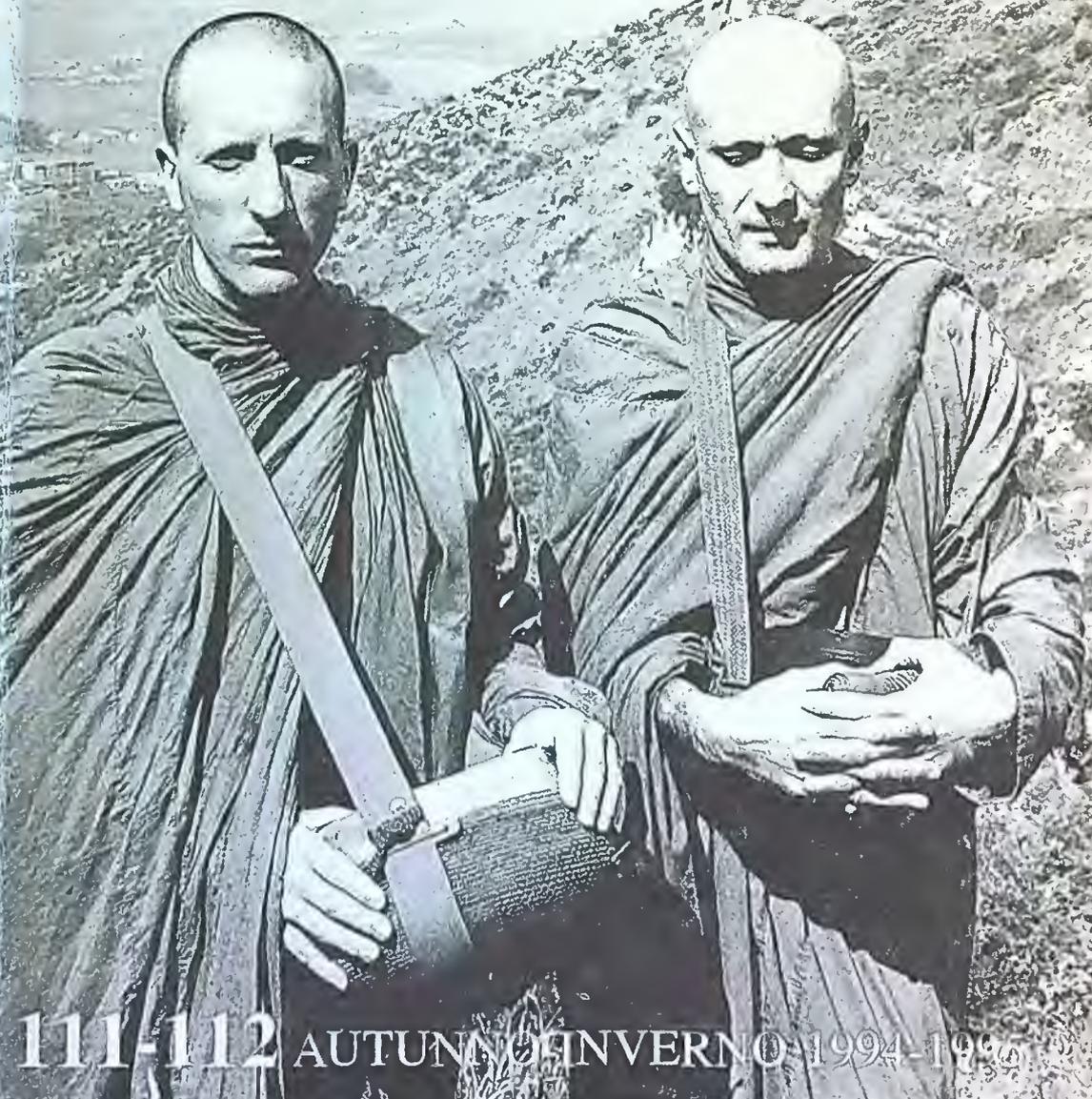


La Critica Sociologica



...zione nell'epistolario degli Sc...
...zione nell'epistolario degli Sc...

111-112 AUTUNNO/INVERNO 1994-1995

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

Abbonamento annuo L. 70.000 (IVA compresa)
una copia L. 19.000

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa L. 130.000
per i paesi extraeuropei L. 150.000

Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a « La Critica Sociologica »

Direzione e amministrazione, S.I.A.R.E.S. - S.a.s.

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. e fax 6786760

Partita IVA 01513451003

Stampa Tip. « Don Bosco » - Via Prenestina, 468 - Roma

Fotocomposizione San Paolo - Tel. 51.40.825 - Roma

Finito di stampare nel febbraio 1995

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967

Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

Spedizione in Abbonamento Postale — Gruppo IV — 50%
Taxe perceue - Tassa riscossa - Roma (Italia)

La Critica Sociologica

111-112 AUTUNNO-INVERNO 1994-1995
ottobre 1994-febbraio 1995

SOMMARIO

F.F. — La radice contadina degli operai italiani V

COSA È IL BUDDHISMO?

R. VENTURINI — Oggi, il risveglio 1

A. CATEMARIO — L'etica nel Buddhismo: fine o mezzo? 15

M. POLICHETTI — Il rito come liberazione 27

M.G. MARCHIANÒ — L'idea di natura illuminata nel Sutra del Loto 33

P. FILIPPANI RONCONI — Il bodhicitta e la « memoria » del risveglio 41

M. BIANCA — La sete dell'esistenza 46

A. MENGONI — L'uomo « ordinario » nel sentiero di liberazione 55

GIANPISTONE — Il Mandala 59

REALTÀ BUDDHISTE IN ASIA

V. LANTERNARI — Il movimento neo-buddhista di Ambedkar in India 61

J. LOPEZ-GAY — Kūkai fondatore della setta Shingon 69

M. MACIOTI — Un regno buddhista nell'Himalaya: il Buthan 75

PASSAGGIO IN OCCIDENTE

M. FUSS — Upaya e missione. Considerazioni cristiane sulla presenza del buddhismo in Europa 79

M. BERGONZI — Riflessioni sul buddhismo in Occidente 85

M. INTROVIGNE — L'ora di punta degli dei 102

B. FIORE — L'Unione Buddhista Italiana 119

M.A. FALÀ — Presenza e sviluppo del Buddhismo in Italia. L'UBI 121

MAESTRI SPIRITUALI DI OGGI

T. GUARESCHI — Una testimonianza 129

A. THANAVARO — La mente come strumento di ricerca interiore 136

NICHIREN DAISHONIN E IL SUO INSEGNAMENTO

Y. MATSUDO — La quintessenza del Buddhismo di Nichiren 140

Y. CAUSTON — La Soka Gakkai in Europa 148

F. CORRAO — La Soka Gakkai italiana 155

In copertina: Monaci. Buddismo Theravada.

LA I.S.G.: UNA RICERCA

M.I. MACIOTI — Una ricerca sul movimento della Soka Gakkai italiana	164
L. SEMPRINI — Il campionamento	170
F. MONTEMURRO — La codifica delle domande aperte	174
L. SEMPRINI — Diffusione in Italia e caratteristiche socio-demografiche	180
P.G. ROSSI — Benefici materiali, benefici interiori	187
B. SPIRITO — Percorsi individuali; desideri di mutamento	215
L. FERRAROTTI — Leggendo « DuemilaUno »	228
E. TEDESCHI — Leggendo « Il Nuovo Rinascimento »	234

MISCELLANEA

F.F. — Considerazioni sull'attualità del pensiero di Aldo Capitini	251
V. GAZZOLA STACCHINI — A proposito di Emilio Garroni	256
A.M. ISASTIA — Ernesto Nathan volontario della grande guerra .	264
SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	270

La radice contadina degli operai italiani

Bisogna imparare dalle piccole cose, dalle notizie di cronaca apparentemente insignificanti. I primi giorni del dicembre 1994 hanno registrato notizie e commenti a carico degli operai dello stabilimento Fiat di Termoli, in provincia di Campobasso. È uno di quegli stabilimenti d'avanguardia che la Fiat, a dimostrare a tutti la sua vocazione meridionalistica, ha di recente impiantato, con grande generosità ma naturalmente anche con l'occhio ai finanziamenti agevolati per il Mezzogiorno. È parso che questi operai, così lautamente beneficiati dall'azienda di Torino, abbiano, inaspettatamente, rifiutato di rinunciare al sabato libero dal lavoro anche se ciò comportava la chiusura di alcune linee di produzione del famoso motore Fire e — fatto scandaloso più che inaudito — la perdita di quattrocento posti potenziali di lavoro. Si sono mossi in molti: i dirigenti sindacali nazionali, che avevano già siglato l'intesa; le autorità provinciali e regionali, il sindaco naturalmente, vescovi e sacerdoti nonché il neo-cardinale mons. Tonini. Il no degli operai ha dato una scossa a tutta la comunità. Gli operai, secondo l'opinione locale e nazionale, « hanno sputato nel piatto ». Subito si è impostata una dotta discussione sulla solidarietà contro l'egoismo, si sono scomodati i valori etici a portata universale. È probabile che gli operai di Termoli facciano marcia indietro. Ma questa è forse una buona occasione per gettare uno sguardo meno emotivo e più seriamente attento ad una situazione che va al di là di Termoli e può far comprendere alcune caratteristiche importanti degli operai italiani.

In primo luogo, la busta-paga. A preti e predicatori, ai signori benestanti che vivono di rendita non viene in mente, ma è una realtà decisiva. La nuova organizzazione produttiva fa perdere agli operai gli straordinari. Ciò significa in media una decurtazione della busta-paga di circa trecentomila lire mensili. Non è una bazzécola. Per molti bilanci di famiglie operaie gli straordinari sono i mezzi ordinari per sbarcare il lunario. E poi c'è l'appezzamento da coltivare il sabato, la domenica, negli scampoli di tempo libero dal lavoro industriale. L'operaio italiano continua a essere un operaio-contadino. Non solo al Sud. Anche al Nord, nel Canavese, nella cintura torinese, a Valdarno. Uscirà fra poco, curato da Pietro Crespi e da me, un grosso libro di « storie di vita » operaie, per un arco di tempo di cento anni, dal 1892 al 1992. Nessun dubbio che l'operaio italiano abbia paura della « flessibilità ». Per decenni i sindacati stessi hanno resistito contro la mobilità del lavoro. Gli operai la temono come l'anticamera della cassa di integrazione e poi del pre-pensionamento e infine del licenziamento. Il lavoro viene tenuto fermo in mano come un tesoro, una fortuna che càpita

a pochi, un bene raro, da integrare con il lavoro contadino. Gli operai di Termoli non sono egoisti. Aiutano a capire il carattere del movimento operaio italiano, preoccupato fin dalle origini dell'imponibile di manodopera e, dopo la guerra, del blocco dei licenziamenti.

La parola operaia — è questo il titolo del libro mio e di Crespi — è un contributo alla storia del movimento operaio in Italia che si propone di rovesciare le impostazioni correnti e ormai tradizionalizzate. Nessuno può disconoscere l'importanza, spesso decisiva, del movimento operaio con riguardo alla modernizzazione del Paese e alle fasi più delicate del passaggio, da una democrazia di notabili ad un regime democratico socialmente orientato. Ma il movimento operaio è stato per lo più analizzato, esplorato e interpretato alla luce di schemi ideologici preconcepiuti oppure secondo un approccio puramente economico e giuridico o ancora in base ad un'impostazione storiografica di vertice, in cui, accanto ai documenti d'archivio, ci si limita a dar conto delle dichiarazioni dei dirigenti sindacali e politici. In questo libro, invece, il processo di industrializzazione italiano viene raccontato in prima persona da coloro stessi che l'hanno vissuto. Il lavoro in fabbrica e negli uffici e nei campi costituisce la materia prima delle « storie di vita » così come viene espressa direttamente dai suoi protagonisti. I risultati cui le dichiarazioni autobiografiche approdano sono per più d'un aspetto sorprendenti. Contrariamente a quanto poteva far supporre una visione ideologistica del movimento operaio, soprattutto quando sia acriticamente filtrata attraverso uno schermo dottrinario dogmatico e vietamente intellettualistico, i gruppi operai italiani emergono storicamente come un insieme sociale fortemente radicato nella realtà contadina e, anzi, trovano puntualmente nelle specifiche situazioni locali e nell'ambito familiare quella base di identità e quella sorta di « ammortizzatore segreto » delle crisi sociali ad ampio raggio, che in altri contesti sociali e storici hanno dato luogo ai noti fenomeni di sradicamento e di alienazione operaia.

Come spesso accade con le ricerche basate sui materiali autobiografici e sulle « storie di vita », questa ricerca è tipicamente « aperta » e si presenta come un rapporto di stato d'avanzamento. Un secondo volume offrirà ai lettori l'analisi delle « storie di vita » qui raccolte, considerate come un vero e proprio testo, da esplorarsi e interpretarsi nel suo intertesto e dal quale far emergere le « aree problematiche », vissute dagli individui, ma da collegarsi alle caratteristiche oggettive del contesto storico e politico in modo da cogliere il rapporto di reciproco condizionamento che intercorre fra esperienza individuale e momento storico ossia, detto con formule più consuete, fra dato strutturale e livello sovrastrutturale. Da questo angolo visuale, si rende evidente e si configura in piena luce il carattere originale dell'iniziativa operaia di base insieme con il ricco apporto che essa ha dato e continua a dare allo sviluppo della democrazia italiana.

F.F.

Cosa è il Buddhismo?

Oggi, il risveglio *

1. In questa mia introduzione poiché, dovrò limitarmi a lumeggiare soltanto alcuni degli aspetti essenziali della dottrina buddhista e della sua diffusione, cercherò di privilegiare quelli che ritengo possano facilitare la fruizione dei principi basilari del buddhismo.

2. Esplicita o implicita, una domanda è certamente presente alla mente di molti di voi: « Cosa è il Buddhismo? ». Il modo che mi sembra più corretto per rispondere a questa domanda credo possa essere questo: il buddhismo (analogamente a quanto può dirsi di molte dottrine religiose o filosofiche, cristianesimo compreso), è rappresentato: 1) dalle *interpretazioni* che, nel corso della storia, ha avuto l'insegnamento di Buddha Śākya-muni e 2) dalle *forme di vita religiosa* che a queste si riferiscono. Dico al plurale « interpretazioni » e « forme » perché in effetti — considerando una storia di ben 2500 anni — dobbiamo riconoscere di essere in presenza di una incredibile molteplicità di insegnamenti, di espressioni devozionali, di elaborazioni filosofiche, di fenomeni di inculturazione in paesi e tempi diversi, che caratterizzano questa tradizione sapienziale, costituendone l'indiscutibile fascino e la profonda ricchezza e, a un tempo, anche il motivo della complessità e dell'arduità del suo studio.

Proprio quest'ampia capacità di diffusione ha fatto del buddhismo una delle grandi religioni viventi dell'umanità, presente oggi anche nel mondo occidentale e nel nostro paese, al centro di un vivo interesse, testimoniato anche da questo convegno, interesse che sarebbe superficiale considerare a livello di una moda, sostenuta dall'attrazione per un messaggio esotico, capace di soddisfare solo un desiderio di evasività o un indistinto bisogno di un Dio alternativo. Se questo poteva avere qualche aspetto di verità nei decenni trascorsi, oggi sembra potersi affermare che il bisogno di conoscenza della tradizione buddhista abbia una ben diversa giustificazione e si situi a ben altro livello. Siamo infatti di fronte: 1) all'esigenza di una più profonda riflessione sui confini e sui connotati della spiritualità, 2) ai problemi e alle speranze del dialogo interreligioso e, infine, 3) alla ricerca, nei più diversi sistemi di pensiero dell'umanità, della possibilità di una

* Gli interventi che qui di seguito si propongono sono stati in buona parte elaborati a partire dal convegno *Oggi, il risveglio*, tenutosi al Centro Congressi dell'Università degli Studi di Roma, La Sapienza, nel maggio '94, per iniziativa di Maria I. Maciotti, della Facoltà di Sociologia.

sintesi culturale che il millennio che muore ha l'ambizione di offrire al futuro. Nel tramonto degli orizzonti di senso eurocentrici e nella crisi delle ideologie, tra il vuoto di valori della società consumistica e le minacce di integralismi e totalitarismi vecchi e nuovi, il buddhismo, con i suoi strumenti di interpretazione della realtà e della storia, e con l'indicazione di una compassione da praticare verso tutti gli esseri senzienti, sembra infatti in grado di rispondere ad attese autentiche, ben al di là delle pur presenti ingenuità domande di un superficiale turismo spirituale.

Il buddhismo, com'è noto, sorge in India in quel fervido periodo in cui fiorivano in Grecia, Socrate e in Cina, Confucio, un periodo in cui l'umanità faceva un incredibile salto nell'approfondimento della conoscenza di sé. Gli insegnamenti di questi maestri sembrano avere avuto in comune il fatto di porsi come riflessione critica su elaborazioni filosofiche e religiose precedenti, e come ricerca di saggezza, scuole di tolleranza, critica del dogmatismo, negazione di ritualismi ed esteriorità.

Dall'India, il buddhismo ha presto conquistato una immensa area di diffusione (possiamo ormai dire tutto il mondo), ovunque portando il suo messaggio di tolleranza, di rispetto della vita e della natura, di gentilezza e di eleganza, che ne hanno fatto per eccellenza la religione della pace e del dialogo: non si ricordano, infatti, né guerre né sacrifici di esseri viventi condotti nel nome di Buddha, né persecuzioni o conversioni forzate. La diffusione del buddhismo si è sempre basata non sulla presenza di uno spirito missionario invadente e organizzato, ma sulla segreta attrattiva dei suoi ideali di silenzio e di pace interiore, di gestione della sofferenza, di pazienza e di tolleranza.

Non legato a particolari etnie o culture, il Dharma di Buddha trascende il tempo e lo spazio, e sembra oggi capace di rispondere a molte esigenze dell'Occidente contemporaneo, facendo cadere quel pregiudizio che lo voleva estraneo e impraticabile alla mente occidentale. Vorrei ricordare quel che, anni fa, Erich Fromm scriveva su una possibile religione del futuro:

« Per coloro che vedono nelle religioni monoteistiche soltanto uno degli stadi dell'evoluzione del genere umano, non è troppo difficile convincersi che una nuova religione si svilupperà entro pochi secoli, una religione che corrisponda allo sviluppo del genere umano; il più importante carattere di questa religione sarebbe quello universalistico che corrisponderebbe all'unificazione dell'umanità che sta oggi verificandosi; esso racchiuderebbe gli insegnamenti umanistici comuni a tutte le grandi religioni dell'Oriente e dell'Occidente; le sue dottrine non contraddirebbero le conoscenze razionali dell'umanità odierna e l'accento sarebbe posto sulla pratica di vita piuttosto che su credenze dottrinarie. Una simile religione creerebbe nuovi rituali e nuove forme artistiche di espressione tali da produrre uno spirito di riverenza per la vita e la solidarietà dell'uomo. Naturalmente la religione non può essere inventata, essa si affermerà con la comparsa di un nuovo grande maestro proprio come ne sono apparsi nei secoli precedenti quando i tempi erano maturi. Nel frattempo quelli che credono in Dio dovrebbero esprimere la loro fede vivendola; quelli che non credono vivendo i precetti di amore e di giustizia, e rimanendo in attesa »¹.

¹ E. FROMM, *Psicanalisi della società contemporanea*, tr. it., Milano, Edizioni di Comunità, 1976, p. 338 s.

Queste parole (e potrebbero citarsene altre di Einstein o di Toynbee) sembrano appunto perfettamente attagliarsi alla dottrina buddhista, almeno per tre punti, sui quali vorrei ora brevemente richiamare la vostra attenzione, punti che sono importanti per il proseguimento del nostro lavoro.

Il primo è rappresentato dall'assenza, nel buddhismo, di un sistema dogmatico che non si armonizzi con il resto della vita e della cultura, assenza che può consentire ai cosiddetti « laici » di ritrovare la possibilità di una vita religiosa.

Il secondo è l'importanza della pratica: un'adesione al buddhismo non può essere un'adesione soltanto teorica, paragonabile all'iscrizione a un club o, tantomeno, rappresentare l'equivalente del prendere la tessera di un partito. Un — come si dice — « prendere rifugio » nel triplice gioiello della Legge (che governa la totalità del mondo), del Buddha (che questo Dharma ha interpretato, esposto e realizzato con la sua vita), e della comunità (di coloro che seguono la dottrina del Buddha), un prendere rifugio che non fosse accompagnato dalla retta pratica sarebbe un fatto soltanto illusorio. Il buddhismo, come dottrina di vita, non può ammettere divario tra la teoria e la prassi, per cui si configura come un modo di vivere, una via di trasformazione interiore in cui l'importanza non risiede nell'ortodossia, ma nell'ortoprassi.

Infine, il buddhismo sembra poter offrire un fondamento, che può essere largamente condiviso, alle condotte di solidarietà autorealizzativa, da vivere nella pratica della non-violenza, della benevolenza e della compassione, della gentilezza e del rispetto reciproci.

3. Numerosi pregiudizi hanno a lungo ostacolato una corretta interpretazione del buddhismo da parte della cultura occidentale e, tra essi, due in particolare mi sembrano largamente diffusi e profondamente radicati: il primo è quello che vede il buddhismo come dottrina pessimistica, in quanto in esso viene sottolineata la dimensione di sofferenza della vita umana e animale; il secondo è l'interpretazione del buddhismo come nihilismo per la identificazione, da esso operata, della Realtà ultima con ciò che è stato chiamato Shūnyatā o Vacuità.

Come la tradizione ci tramanda, il giovane principe Siddharta, dopo un'infanzia e un'adolescenza vissute negli agi della regale residenza paterna, « scoprì » il mondo della malattia, della vecchiaia, della morte; ne fu profondamente turbato e iniziò quel processo di trasformazione personale, che lo portò alla formulazione del suo messaggio di liberazione. La prima delle cosiddette « quattro nobili verità », di cui si sostanzia il suo insegnamento, è infatti la verità della sofferenza:

« La nascita è sofferenza, la vecchiaia è sofferenza, la morte è sofferenza; tristezza, lamenti, dolore fisico e mentale, angoscia sono sofferenza; la separazione da ciò che piace è sofferenza; non poter avere ciò che si desidera è sofferenza ».

Il Buddha, nel suo insegnamento, non come filosofo si rivolge all'umanità, ma come medico, dispensatore di un prezioso farmaco (il Dharma), capace di indicare all'uomo una via di uscita dalla sofferenza. Egli

fonda un ordine che non è una chiesa quanto, potremmo dire, un luogo di cura, una sorta di « sanatorio » per uomini e donne che aspirano alla liberazione spirituale. Vorrei, a questo proposito, ricordare che una delle forme in cui il Buddha è venerato in Estremo Oriente è proprio quella di Maestro della medicina². Il Buddha, infatti, richiama l'attenzione sulla centralità della sofferenza non per fondare una filosofia pessimistica, ma per offrire un insegnamento che sia un messaggio di liberazione e di speranza per gli uomini, ai quali viene proposto un cammino di autoreddenzione.

Se il punto di partenza del percorso spirituale del giovane principe Siddharta fu rappresentato dalla presa di coscienza della sofferenza, il punto di partenza del suo insegnamento come Buddha fu costituito dal richiamo all'esperienza diretta, non irretita da problemi metafisici che non possono avere soluzione. Consapevole del carattere interminabile del conflitto delle speculazioni, il Buddha lo supera portandosi, potremmo dire in termini kantiani, dal livello della metafisica a quello della critica, presentandosi pertanto il buddhismo non come una critica del reale, ma come una critica delle visioni del reale (del dogmatismo realista e di quello idealista, di quello eternalista e di quello nihilista, etc.). Gli « inesprimibili », elencati in molte scritture buddhiste, sono le domande che chiedono

se il mondo è eterno o non-eterno o entrambi o nessuno dei due;
se il mondo è finito o infinito o entrambi o nessuno dei due;
se il Tathāgata esiste dopo la morte o non esiste o entrambi o nessuno dei due;
se l'anima è identica al corpo o diversa da esso³.

Su di essi il buddhismo rimane in silenzio, avendo sempre presente la sua vocazione *terapeutica* della sofferenza e indicando una *pratica* che ha tutto il carattere dell'urgenza di un intervento medico che non consente indugi. La parabola della freccia avvelenata esprime bene questo atteggiamento:

È come se un uomo fosse ferito da una freccia avvelenata e i suoi compagni, amici e parenti mandassero a chiamare un chirurgo per curarlo e l'uomo ferito dicesse: « Oh, no! Non voglio che la freccia sia estratta finché non saprò chi mi ha ferito; se è un guerriero nobile, un bramino, un uomo comune o un servo; quale sia il suo nome e quello della sua famiglia; se è alto, di media statura o basso... ». Certamente un tale uomo morirà prima che si possa rispondere a queste domande.

Il silenzio del Buddha sulla Realtà ultima non è dunque un silenzio di rifiuto o un silenzio agnostico o strumentale, ma — per usare un termine della tradizione cristiana — un silenzio « apofatico », aspetto essenziale non solo dell'insegnamento, ma della stessa dottrina. L'inesprimibilità del-

² Nella statuaria giapponese son presenti famose statue dello Yakuski Nyorai o Buddha della medicina.

³ Cfr. T.R.V. MURTI, *La Filosofia centrale del Buddhismo*, tr. it., Roma, Ubaldini, 1983.

la Verità ultima non ha, cioè, origine da un'insufficienza conoscitiva umana, ma è un carattere costitutivo della verità stessa. Solo una via apofatica, una via *negativa*, può essere quindi proposta riguardo a essa, una via che si ponga al di là di tutti i dualismi propri dell'intelletto discorsivo e discriminante.

L'insegnamento supremo di tutti i Buddha è giocato continuamente nella dialettica tra verità convenzionale (e mezzi didattici « provvisori »), da un lato, e Verità ultima, inesprimibile, dall'altro. Leggiamo nel *Sūtra del loto*:

Questo Dharma è inesprimibile, è al di là del regno dei termini, [...] non è cosa che possa essere compresa mediante il ragionamento discorsivo e la discriminazione; solo i Buddha possono conoscerlo.

La Realtà ultima, essendo nel buddhismo definita come Vacuità, risulta non-oggettivabile, non concepibile, non raggiungibile dalla coscienza ordinaria. Non si ripeterà mai abbastanza che con Vacuità non si indica il *nulla*, ma la mancanza di esistenza intrinseca dei fenomeni, ossia l'aspetto relazionale e di interdipendenza della realtà fenomenica. Infatti, tutto ciò che consideriamo esistente vediamo che esiste in virtù di altro, di cause e condizioni, per cui nulla è autosufficiente ed esistente per sé, ma tutto è interconnesso. Passando a un piano esperienziale, se esaminiamo con attenzione la nostra vita non possiamo non constatarne i caratteri di transitorietà e interdipendenza: nasciamo, veniamo allevati ed educati da altri, tutta la nostra esistenza è in un incessante cambiamento e in un continuo scambio di sostanze, energia, informazioni con l'ambiente, per cui non possiamo concepire salvezza o liberazione che possa essere isolata dalla presenza, dall'azione e quindi dalla salvezza degli altri. La prima fondamentale illusione da cui liberarsi sarà dunque proprio quella di possedere un io permanente, separato, autosufficiente.

Lungi dunque dal sostenere posizioni nihilistiche, le varie forme di insegnamento buddhista, che hanno dato origine alle differenti scuole e tradizioni, si configurano come *upāya* (mezzi abili, mezzi didattici), mezzi utili, ma provvisori, approntati abilmente dal Buddha per la liberazione degli esseri non-illuminati. Una volta riconosciuta questa qualità di mezzi, essi continuano ovviamente a essere usati, ma con l'attenzione desta a non generare nuove forme di « attaccamento » e nuove « illusioni ». Lo stesso buddhismo, in quanto sistema dottrinale, può essere considerato *upāya*, da cui segue l'esortazione, diretta ai praticanti, a non attaccarsi neppure alle pratiche religiose e agli insegnamenti, cosa che conferisce al buddhismo un'identità *sui generis* e una forza critica eccezionale nell'ambito della vita spirituale e nel confronto con altre tradizioni. Tra le due sponde, quella delle illusioni e della sofferenza e quella del nirvana e della pace, gli insegnamenti e le pratiche della religione si offrono come un indispensabile traghetto, ma una volta attraversato il fiume non avrebbe molto senso continuare a portare la zattera sulle spalle.

4. Questo particolare carattere del buddhismo ha fatto da sempre porre l'interrogativo sul suo essere una filosofia o una religione o una filosofia religiosa o una religione atea e via discorrendo.

È stato detto, dal filosofo Whitehead, che il cristianesimo è una religione che ha cercato una metafisica attraverso la quale interpretarsi, mentre il buddhismo è una dottrina di vita che ha cercato di farsi religione per potersi esprimere. Dobbiamo riconoscere che il buddhismo ha usato felicemente il veicolo religioso, perché, anche se in esso possiamo trovare molti punti in comune, ad esempio con le dottrine etiche dell'antichità, queste sono oggi soltanto capitoli della storia della filosofia, mentre il buddhismo continua ad essere una grande, vivente realtà spirituale, in cui si riconoscono milioni di uomini. In verità, per rispondere a queste domande occorre interrogarci su quello che, parafrasando Roland Barthes, si potrebbe chiamare il « grado zero della religione ». Al suo grado zero il sentimento religioso sembra caratterizzarsi come sentimento di insoddisfazione nei confronti della realtà del mondo ovvero come convinzione che quella del mondo « ordinario » non sia l'unica realtà o, ancora, che il modo ordinario di guardare il mondo non sia l'unico modo. Attraverso un diverso atteggiamento e un diverso modo di guardare è infatti possibile intravedere una realtà altra o altri aspetti della realtà, stabilire con essi una qualche forma di comunicazione e, possibilmente, di comunione.

Come si esprime con grande semplicità un sociologo della religione, J.A. Beckford,

« sarà sufficiente definire la religione un interesse per un sentimento di universalità o per il significato ultimo delle cose »⁴,

significato che viene trovato quando si chiama in campo l'infinito e si comunica con una realtà assoluta, dotata di caratteri diversi dai caratteri della realtà fenomenica e finita.

Vorrei a questo punto ricordare due aneddoti che possono aiutare a comprendere la particolare modalità del buddhismo di essere religione.

Il primo si riferisce alla conversazione tra Bodhidharma (primo patriarca dello zen) e l'imperatore cinese:

L'imperatore Wu di Liang chiese a Bodhidharma: « Dall'inizio del mio regno ho fatto costruire molti templi, ho fatto trascrivere tanti libri sacri, ho aiutato numerosi monaci; quale pensi che sia il mio merito? ».

« Proprio nessun merito, Maestà! » rispose seccamente Bodhidharma.

« Perché? » chiese, stupito, l'imperatore.

« Tutte queste opere sono d'un ordine inferiore », rispose in modo significativo Bodhidharma, « le quali possono far sì che il loro autore rinasca nei cieli o sulla terra. Esse però recano ancora le tracce del mondo, sono come le ombre che accompagnano gli oggetti. Malgrado le apparenze esse non sono altro che delle irrealtà. Il vero atto che procura merito è pieno di sapienza pura, è perfetto e misterioso, la sua vera natura è fuori dalla portata dell'umano intelletto. Essendo tale, nessuna opera di questo mondo può condurre ad esso ».

Allora l'Imperatore Wu chiese a Bodhidharma: « Qual è il primo principio della santa dottrina? ».

⁴ J.A. BECKFORD, *Religione e società industriale avanzata*, tr. it., Roma, Borla, 1991, p. 15.

« È il vasto vuoto, Maestà, e nulla vi è in esso che sia da chiamarsi santo! » rispose Bodhidharma.

« E allora chi è colui che ora mi sta dinanzi? ».

« Non lo so, Maestà »⁵.

Il secondo aneddoto narra di un missionario cristiano che, vedendo un monaco cinese in preghiera, gli chiese:

« Chi stai pregando? ». « Nessuno », rispose il monaco.

« Per che cosa stai pregando? », precisò allora il missionario. « Per nulla » rispose ancora il monaco.

E mentre il missionario se ne stava andando con visibile disappunto, il monaco aggiunse: « Comunque, guarda che non c'è *nessuno* che sta pregando ».

Fondato sull'esperienza l'insegnamento, basato sulla diretta sperimentazione personale, al di fuori di dogmatismi e di interpretazioni ufficiali, il criterio di verifica che il Buddha indica a ciascuno, in quella sorta di manifesto del « libero esame » e all'antidogmatismo che troviamo nel *Kā-lāma Sutta*:

Non andate dietro a quello che udite ripetere

né alla tradizione

né alle dicerie

né alle congetture

né ai dogmi

né ai ragionamenti artificiosi

né alla propensione per quanto già familiare

né all'abilità apparente di un altro

né a considerazioni del tipo: « il monaco è il nostro maestro ».

Kālāmas, quando voi stessi riconoscete: « Queste cose sono buone, non riprovevoli, in qualche maniera lodevoli, una volta intraprese e provate portano a benefici e alla pace », [allora] accettatele e dimorate in esse.

A commento di questo sūtra vorrei ricordare il versetto, del Vangelo di Giovanni, che dice: « conoscerete la verità e la verità vi farà liberi » (Gv., 8, 32). Rovesciando queste parole, potremmo dire: « quel che vi fa liberi è la verità ».

5. Potrebbe sembrare in qualche modo in contraddizione con quanto detto fin qui, l'enorme sviluppo di sofisticate filosofie che si è avuto col passare dei secoli, in particolare con l'affermarsi di quella corrente tradizionalmente definita come *mahāyāna*, cioè grande via di universale liberazione, non più legata all'ascetismo monastico, ma aperta a tutti gli esseri senzienti, dotati tutti di quella luminosa e immacolata natura detta « natura di Buddha ». Nel buddhismo *mahāyāna* troviamo una forte accentuazione del carattere di Via di mezzo dell'insegnamento buddhista, in una visione

⁵ D.T. Suzuki, *Saggi sul buddhismo zen*, vol. I, Roma, Ed. Mediterranee, 1975, pp. 177-78.

dialettica sia della pratica religiosa che della dottrina. Sofferamoci su questo concetto di Via di mezzo.

Nei sūtra leggiamo che il giovane Siddhārta, nonostante si fosse sottoposto a pratiche ascetiche di estrema rigidità,

non riusciva a raggiungere la meta prefissa. Dopo sei anni di vita nella foresta, rigettò ogni pratica ascetica. Si bagnò nel fiume ed accettò una ciotola di latte da Sujata, una serva che viveva nel vicino villaggio:

È questa l'indicazione della Via di mezzo nella condotta, un insegnamento che vuole mostrare come la mortificazione della carne non sia meno dannosa della lussuria e che il desiderio stesso, dimensione fondamentale della vita, più che sradicato vada trasformato, utilizzandolo (secondo quanto diranno successivi interpreti del Dharma) come combustibile per l'illuminazione.

Sul piano dottrinale, la Via di mezzo sta nel trascendere le varie forme di dualismo (tra assoluto e relativo, tra soggetto e oggetto, tra nirvāṇa e saṃsāra...), affermando il Dharma non-duale, inteso non come metà convenzionale, ma come metà assoluta che elimina la nozione stessa di mezzo come opposto agli estremi. Poiché parole e intelletto discriminante appartengono al mondo dualistico (anzi possiamo dire che « generino » il mondo dualistico!), ne consegue che sono adatti a esprimere le verità convenzionali e « penultime », ma non la Verità ultima. Occorre, per questo, mettere in gioco un'altra modalità funzionale della mente: l'intuizione, capace di andar oltre i limiti dell'intelletto discorsivo, concettualizzante e dualistico, e adeguata a realizzare la rivelazione in noi di quella natura, profonda e inesprimibile, di cui consistiamo e in virtù della quale esistiamo.

Come sottolinea Suzuki,

l'idea fondamentale del buddhismo è di andare oltre il mondo degli opposti, un mondo costruito dalle distinzioni intellettuali e dalle passioni e realizzare un mondo spirituale di non-distinzione, che implica il raggiungimento di un punto di vista assoluto. Tuttavia l'Assoluto non è in alcun modo distinto dal mondo della differenziazione, poiché pensarlo così significherebbe collocarlo all'opposto della mente discriminante e creare in tal modo una nuova dualità. Quando parliamo di un assoluto noi pensiamo che, essendo la negazione degli opposti, esso debba essere visto in opposizione alla mente discriminante. Ma pensare così significa abbassare l'assoluto al livello del mondo degli opposti, con la necessità di un più grande o elevato Assoluto che li contenga entrambi. In breve, l'Assoluto è nel mondo degli opposti e non separato da esso. Ciò è apparentemente contraddittorio e non diviene mai comprensibile fintantoché rimaniamo in un mondo di opposti. Andare oltre questo mondo non aiuta e neppure stare in esso, di qui il dilemma intellettuale al quale ci sforziamo invano di sfuggire, [poiché] tutto ciò che uno può comprendere della verità deve venire dalla vita [...] e non da un mero discorso sull'Assoluto. [...] Per esprimere il punto in modo più diretto e preciso, la distinzione è non-distinzione e la non-distinzione è distinzione. Questo non è la negazione dell'intelletto o l'arresto del ragionamento, ma il tentativo di coglierne il fondamento per mezzo della negazione-affermazione. È solo attraverso questo doppio processo che l'intelletto può trascendere se stesso, poiché senza questo trascendimento l'intelletto non può mai liberare se stesso dalle contraddizioni che intesse nel suo stesso seno. [...] L'unione dei contrari, l'identità di distinzione e non-

distinzione, è raggiunta per fede, che è esperienza personale, apertura dell'occhio della saggezza trascendentale, pensiero di ciò che non è pensabile. [...] Quando la discriminazione è non-discriminazione e tuttavia discriminazione, noi abbiamo la perfetta illuminazione. Ciò è quel che può essere chiamato *coincidentia oppositorum*⁶.

Il buddhismo non è una religione del « libro », come, ad es., l'ebraismo o l'islam, né religione di un paese o di un popolo, come l'induismo o lo shintoismo, per cui, con incredibile capacità di assimilazione, si è potuto adattare a realtà culturali diverse, dando luogo a molte scuole e « veicoli », che hanno fatto del buddhismo una religione aperta, capace di risposte appropriate a condizioni le più diverse. Col passaggio al mahāyāna, si assiste a qualcosa di paragonabile al passaggio dal Vecchio al Nuovo testamento della tradizione ebraico-cristiana e a una dilatazione a livello cosmico dei concetti dell'insegnamento del buddhismo fondamentale, operata attraverso una serie di radicali trasformazioni. La stessa concezione buddhologica ne risultò profondamente modificata: infatti, il Buddha non è più considerato un semplice maestro umano, ma diviene essenza di tutta la realtà e coscienza dell'universo, per cui la sua non è vista soltanto come una illuminazione *nel* mondo, ma come la illuminazione stessa *del* mondo.

Anche l'ideale di perfezione non può essere più quello dell'asceta distaccato dal mondo, ma diviene quello del bodhisattva, che vive nel mondo, al servizio degli altri.

Il bodhisattva — scrive Murti — fa della salvezza di tutti il proprio bene. Pur avendone ogni diritto egli rifugge dal ritirarsi nello stato finale del nirvāṇa, preferendo per sua libera scelta di tribolare per un tempo indefinito anche per gli esseri che sono più in basso⁷.

È la compassione che si colloca al centro della pratica del bodhisattva, per cui tutto il cammino di purificazione spirituale subisce un profondo cambiamento di significato.

Quando, per il misterioso concorrere di cause esterne ed interne, l'individuo sente di non poter fare a meno di indirizzare tutte le sue energie verso il Buddha e il Buddha si volge verso l'individuo, si determinano il risveglio della « mente che aspira all'illuminazione » (*bodhicitta*⁸) e la decisione di seguire la via del Buddha⁹. È il momento della « conversione » o grande risoluzione, in cui il bodhisattva, sostenuto dalla fede nell'illumi-

⁶ D.T. SUZUKI, *The Essence of Buddhism*, Kyoto, Hozokan, 1968, pp. 18-21.

⁷ T.R.V. MURTI, *op. cit.*, p. 210.

⁸ Questa è la mente che, motivata da grande compassione, cerca l'illuminazione per poter beneficiare tutti gli esseri senzienti.

⁹ Scrive Murti, a questo proposito: « I Buddha sono l'ideale realizzato del devoto, il suo sé superiore. È come se l'attuale divenisse l'ideale, cosa che in effetti è, tenendolo costantemente dinanzi all'occhio della mente e venerandolo. La vera devozione è autodevozione; l'inferiore viene interamente trasmutato nel superiore, cosa che in effetti avviene; l'inferiore si abbandona e il superiore attrae e porta in alto l'inferiore » (*op. cit.*, p. 212).

nazione, fa i grandi voti ed è pronto a intraprendere il cammino di disciplina spirituale, consistente nella pratica delle pāramitā (o perfezioni o virtù).

Il bodhisattva possiamo quindi dire che « rinuncia » al nirvāṇa perché si emancipa dal raggiungimento di un falso obiettivo, vivendo l'unico vero nirvāṇa nel « ritorno » al mondo ordinario. Nel *Sūtra del loto* il Buddha afferma che il concetto di nirvāṇa (nella sua accezione di estinzione, assoluto, unità) è stato da lui impiegato per salvare gli uomini accecati dall'ignoranza e dominati dalla sete di esistenza:

per questa ragione ho escogitato un mezzo abile, proclamando la via che pone fine alla sofferenza e rivelandola mediante il nirvāṇa. Benché io proclami il nirvāṇa, questo non è vera estinzione. Tutte le cose, fin dal loro lontano inizio, sono sempre state di natura nirvanica.

Dal punto di vista della Via di mezzo, come commenta Nāgārjuna,

il saṃsara è in nulla differente dal nirvāṇa. Il nirvāṇa è in nulla differente dal saṃsara. I confini del nirvāṇa sono i confini [stessi] del saṃsara. Tra i due non c'è la minima differenza¹⁰.

Poiché la Via di mezzo si pone dunque come liberazione da ogni tipo di dualismo, compresi quelli di bene/male e piacere/dolore, dualismi in ultima analisi fondati sul dualismo radicale io/non-io, il nirvāṇa viene in sostanza a consistere nella liberazione dall'ego-centrismo, cioè dalla illusione dell'io separato e contrapposto al non-io. Secondo lo studioso giapponese Masao Abe,

il vero nirvāṇa è raggiunto solo emancipando se stessi anche dal nirvāṇa come trascendenza dell'impermanenza. In altre parole, è realizzato mediante un completo ritorno dal nirvāṇa al mondo dell'impermanenza, liberando se stessi sia dalla impermanenza che dalla permanenza, sia dal cosiddetto saṃsara che dal cosiddetto nirvāṇa. Pertanto, il genuino nirvāṇa è proprio la realizzazione dell'impermanenza come impermanenza. Se uno rimane nel nirvāṇa trascendendo il saṃsara deve ancora esser detto egoistico poiché altezzosamente risiede nella propria « illuminazione », separato dalle sofferenze degli altri esseri senzienti legati al saṃsara. La vera compassione può essere realizzata solo

implicando un dualismo, una distinzione tra soggetto e oggetto (l'obiettivo da raggiungere). Solo superando tutti i dualismi e, in particolare, quello tra soggetto e oggetto, sarà possibile tornare alla purezza originaria della natura fondamentale, che « precede » la distinzione stessa tra ignoranza e illuminazione.

Realizzando la vacuità di una illuminazione « separata » e trovando proprio in questa vacuità il fondamento della compassione, la missione del bodhisattva, purificatore del mondo inquinato dall'ignoranza e dall'egoismo, è quella di prendere su di sé la sofferenza degli altri e purificarla

¹⁰ NĀGĀRJUNA, *Madhyamaka Kārikā*, XXV, 20, 21.

senza lasciarsene contaminare. Come dice Saichō, fondatore (nell'anno 806) del Tendai giapponese:

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

6. Prima di concludere, ancora qualche altra considerazione sul tema del risveglio o dell'illuminazione.

L'illuminazione, intuizione non-duale della Realtà ultima e rivelazione della natura buddhica in noi, non è cosa che possa conquistarsi con l'intelletto: l'insegnamento può indicare la via, ma l'esperienza ciascuno deve viverla in prima persona, farla passare attraverso il proprio corpo. « Comprensione intuitiva della interiorità delle cose », « apertura all'occhio spirituale », « visione profonda della propria realtà », « consapevolezza della presenza nel mondo » sono espressioni che possono dare una qualche idea di cosa si intenda col termine illuminazione, cioè di quella

chiarificazione intellettuale [che], superando tutti i dilemmi, aiuta la mente a divenire calma e contenta, a essere in armoniosa relazione con il suo ambiente. Quando la chiarificazione raggiunge questo stadio è nota come illuminazione, che è pensare l'Impensabile, differenziare l'Indifferenziato, e il sollevarsi dell'Assoluto nella coscienza. Questo è anche noto come uno stato senza paura che origina dal grande cuore compassionevole di Kannon, Avolokiteśvara¹¹.

L'illuminazione (descritta come graduale o improvvisa: graduale, come la luce del sole nascente che progressivamente rischiarava un territorio; improvvisa come la subitanea accensione di una lampada che, d'un colpo, elimina il buio in un ambiente) è

una specie di catastrofe mentale che avviene d'un tratto, dopo un penoso e vano accatastare concetti e intellettualismo. La catasta ha raggiunto il limite, ora tutto l'edificio crolla, ma ecco che si dischiude un nuovo orizzonte. Quando la temperatura è arrivata ad un certo punto, l'acqua ad un tratto si gela, il liquido si trasforma in solido cessando di scorrere. Il *satori* sopravviene di sorpresa¹² quando sentite di aver esaurite tutte le risorse del vostro essere. Espresso in termini religiosi, esso è la rinascita; espresso in termini morali, è una *v*lutazione diversa della relazione in cui si sta col mondo. Nel modo in cui questo ora si presenta, scompaiono gli aspetti negativi creati dal dualismo, da ciò che, secondo la terminologia buddhista, è l'illusione (*māyā*) generata dal ragionamento e dall'errore. [L'illuminazione] comporta il dispiegarsi davanti a noi di un mondo nuovo, prima non percepito a causa della confusione della nostra mente dualisticamente orientata. [...] Il mondo non è più quello di prima; [...] ora tutte le sue antitesi e tutte le sue contraddizioni risultano conciliate ed armonizzate in un tutto organico e coerente¹³.

¹¹ D.T. SUZUKI, *op. cit.*, 1968, p. 25. Avalokiteśvara (giapp.: Kannon), è la personificazione della misericordia buddhista.

¹² Come non ricordare le parole del Vangelo (Mt, 24, 44): « nell'ora che non immaginate, il Figlio dell'uomo verrà » o di Paolo (I Tes., 5, 2): « il giorno del Signore verrà improvvisamente, come un ladro di notte »?

¹³ D.T. SUZUKI, *op. cit.*, 1975, pp. 246, 216.

L'essenza della pratica religiosa buddhista consiste proprio nell'acquisizione di un nuovo punto di vista, in quella conversione grazie alla

quale la vita ci si presenterà in modo più fresco, più profondo e più appagante. Ma questo è anche il massimo cataclisma spirituale che possa avvenire in una esistenza. Il compito non è facile; è una specie di battesimo del fuoco e per ottenerlo occorre portarsi avanti attraverso tempeste, terremoti, franamenti di montagne e sgretolamenti di rocce¹⁴.

Ma questo non contraddice l'affermazione dell'importanza del « ritorno » alla vita quotidiana, alla « realtà » del mondo di tutti i giorni: infatti, non è la realtà che cambia, ma il nostro punto di vista sulla realtà, con un salto paragonabile a quello di un cieco nato che improvvisamente acquista la vista. Se l'Assoluto è Vacuità, quindi vuoto anche del vuoto, la stessa trascendenza è trascesa e il mondo ordinario ritrovato e redento. È la « meravigliosità » delle cose realizzata dal Buddha, la rivelazione della Via di mezzo, del Dharma non-duale: dopo questa sorta di salto mortale in cui consiste l'illuminazione, ogni cosa è assolutamente la stessa e assolutamente diversa. Secondo il famoso detto del maestro Ch'ing-yüan (660-740):

Prima che per trent'anni avessi studiato lo zen, vedevo le montagne come montagne e le acque come acque. Quando giunsi a una conoscenza più profonda, vidi che le montagne non sono montagne e le acque non sono acque. Ma ora che ho raggiunto la vera sostanza del conoscere, sono in pace. Poiché ora vedo le montagne ancora una volta come montagne e le acque come acque¹⁵.

L'entità del cambiamento sarà proporzionale alla motivazione e all'impegno e, nelle sue realizzazioni più elevate, investirà l'esistenza nella sua totalità, promuovendo una libertà mai avvertita prima, un completo affrancamento della paura, una vita più « fluida », « fresca » e « senza sforzo »¹⁶ nella realizzazione delle proprie potenzialità. Con elementare genuinità le parole di Pao-tz'u Wen-ch'in († 928 d.C.)¹⁷ esprimono questo modo di sentire:

Bevendo del tè, mangiando del riso,
passo il tempo come viene;
guardando giù verso il torrente, guardando su verso i monti,
come mi sento sereno e disteso!

Eguale, i versi che accompagnano l'ultima di una serie di figure illustrative del percorso spirituale¹⁸:

Dovunque egli vada trova aria di casa;
come una gemma, egli spicca perfino nel fango,
come oro puro, risplende perfino nel fuoco;

¹⁴ *Ivi*, p. 214.

¹⁵ A.W. WATT, *La via dello zen*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 1976, p. 138.

¹⁶ Sono i termini spesso adoperati dai maestri zen.

¹⁷ Cit. in D.T. SUZUKI, *op. cit.*, 1975, p. 249.

¹⁸ « Ritorno al mondo » è l'ultimo « quadro » delle celebri *10 figure dell'uomo col bove*. Cfr. D.T. Suzuki, *op. cit.*, 1975, p. 348.

lungo la via senza fine di nascita e morte egli va, sufficiente a se stesso, con qualunque cosa si trovi associato, egli si muove distaccato e a suo agio.

Trascendere, gettare via la mente dualista e discriminante, superare affermazione e negazione, intelligenza e cultura, soggetto e oggetto, immergersi nel buio, morire a se stessi per rinascere; un gesto solo e tutto è trasceso, come quando si taglia una matassa di filo: un taglio solo ed è tutta tagliata.

Alla domanda di Jōshū¹⁹: « Cosa è il Tao? » (cioè il principio e la realtà fondamentale, la Verità suprema e la Via ultima), il Maestro Nansen rispose: « La mente comune è il Tao », cioè la mente quotidiana, senza nessuna discriminazione. Potremmo domandarci: « Se è così, perché abbiamo bisogno che i santi e i saggi ci guidino e ci illuminino? ». Dice il Maestro Shibayama:

Questo significa che per raggiungere la nostra vera mente comune dobbiamo trascendere la mente comune, e che per trascendere veramente la nostra mente comune e dualista serve una ricerca sincera e una disciplina faticosa. Quando avremo oltrepassato la barriera oltre la quale la nostra mente comune è tutt'altro che una mente comune, potremo tornare per la prima volta alla nostra vera mente comune originale, quella che ci mostra Nansen. « Il Tao è qui vicino, ma gli uomini lo cercano lontano », disse un vecchio saggio. È detto anche: « Il Tao non ci è mai lontano, nemmeno per un attimo. Se lo fosse non sarebbe il Tao »²⁰.

7. Vorrei concludere con un ulteriore richiamo all'importanza della pratica ricordando l'aneddoto in cui si racconta come il poeta cinese Po Chū-i (772-846, periodo della dinastia T'ang) rivolgesse al maestro Zen Niao-k'ē quella stessa domanda con la quale ho iniziato questo mio intervento, cioè come definire l'essenza dell'insegnamento del Buddha. Niao-k'ē rispose citando un versetto del *Dhammapada*:

non fare il male, compiere il bene, purificare la mente (*Dhp.*, 183).

Al che il poeta, un po' deluso: « Anche un bambino di tre anni può compiere questo insegnamento ». E il maestro di rimando: « Questo può essere compreso anche da un bambino di tre anni, ma metterlo in pratica è difficile anche per un uomo di ottanta ».

In altri termini, non è necessario per la nostra personale liberazione attendere complicate risposte che possono perfino produrre l'effetto di allontanamento da ciò che dobbiamo effettivamente mettere in pratica. L'« oggi », che compare nel titolo di questo convegno, ci richiama con forza a un risveglio che non va rimandato a domani, indugiando nella pigrizia

¹⁹ Chao-Chou (o, in giapponese, Jōshū, 778-897), maestro cinese ch'an, noto per la sua acutezza e il suo antiverbalismo.

²⁰ *Mumonkan: la porta senza porta*, testo e commento di Shibayama Roshi, tr. it., Roma, Astrolabio, 1977, p. 146.

dei nostri condizionamenti. Ricordo di aver letto, in un tempio di Kyoto²¹, un'iscrizione in cui era detto tra l'altro:

Sono vivo - sono questo momento;
il mio futuro è qui e ora,
perché se non sono in grado di reggere l'oggi
quando e dove potrà mai essermi possibile?

RICCARDO VENTURINI

²¹ Il Daisen-in.

L'etica nel Buddhismo: fine o mezzo?

Per cercare di comprendere dove si colloca l'etica nella dottrina buddhista occorre intendersi su alcune importanti distinzioni che riguardano ambedue i termini del rapporto. Dobbiamo cioè intenderci sulle differenze tra etica e morale, tra fini mondani ed extramondani, laicato e monachesimo, teoria e pratica ed anche categorie intra- ed inter-culturali (per non parlare della alternativa religione o filosofia a proposito di questa dottrina). Come è possibile ricavare da uno sguardo alla letteratura sull'argomento, non vi è univocità di interpretazione né di uso dei termini. Per esempio, il termine moralità è usato intercambiabilmente con etica mentre il « dono » talvolta sembra occupare un ulteriore spazio a sé stante; il comportamento in azione è scambiato per le convinzioni — considerate al di qua delle tensioni interne alla dottrina stessa — che esso presuppone; la separazione definita tra fini e mezzi è data per scontata come logica ed empirica, e, infine, la traduzione interculturale avviene in termini, a seconda delle posizioni, « troppo » occidentali o troppo « ineffabilmente » non occidentali. E confusione, polemiche e contraddizioni sono venute negli ultimi decenni ad invadere anche il campo dell'antropologia: alludo alla controversia che ha visto fronteggiarsi gli antropologi King e Spiro, da un lato, e gli indologi Aronson e Keown, dall'altro, a proposito di una presunta dualità della dottrina, morale e non-morale. Ma, ciò che più conta ai nostri fini, al di là di questa polemica, per alcuni autori — occidentali o orientali — il Buddhismo ha come meta il superamento della distinzione bene-male, come del resto ogni altra discriminazione; per altri, invece, esso non è che un sistema morale, mentre per altri ancora si tratta di una dottrina circoscritta all'individuo e pertanto « egoista », o, all'inverso, mira all'apertura della coscienza infinitamente al di là degli interessi singoli. Per alcuni, infine, e ritorniamo a King e Spiro, è una dottrina unitaria, mentre, per altri, bisogna distinguere due versioni, una laica e una monastica. E la polemica, cui mi riferivo prima, si è svolta soltanto intorno al Buddhismo Theravada! Che dire allora se estendiamo il discorso al Mahayana o al Tantrismo? E alle loro tante sette, scuole, correnti? In realtà, immergendoci in queste discussioni, che coprono, almeno in Oriente, un arco di tempo durato tanti secoli, ci si accorge che non esiste *un solo* Buddhismo, ma tanti, al punto da riconoscerne a volte con difficoltà una matrice unitaria. E tuttavia, nella maggior parte delle discussioni, è difficile che l'etica, come fine o come mezzo, sia estromessa del tutto dal discorso generale, anche se non dobbiamo escluderne la possibilità (si pensi ad un certo tantrismo).

A questo punto, vista anche l'abbondanza dei riferimenti relativi nelle Scritture, e limitandomi per lo più al Theravada, cercherò di intervenire a fini di chiarificazione con una serie di proposte interpretative, fondate sia sulla letteratura relativa all'argomento, sia sulla opportuna distinzione, come sopra accennato, di termini e concetti.

Vorrei premettere al mio discorso sostanziale un'avvertenza metodologica, che si riferisce all'uso interculturale delle categorie in antropologia. Anche qui naturalmente ci troviamo in piena controversia. Per esempio, a proposito della distinzione, che mi accingo a fare, tra etica e morale: valgono questi termini anche per l'India, o per la Cina, o per la Birmania, o il Giappone, o le tante culture dell'Asia (e oggi dell'Europa) dove è entrato il Buddhismo? Il discorso in questo caso è complicato proprio dalla molteplicità delle culture nelle quali si è innestato, dall'esterno eccetto che per l'India, il Buddhismo. Ma ne è anche facilitato perché in ciò appare una plasticità notevole di questa dottrina indiana, che risulta evidentemente traducibile in tante forme culturali diverse. D'altro canto, anche se si trattasse della sola India, dovremmo sempre stabilire se è possibile la traduzione di una concezione di vita da una cultura all'altra. La risposta in generale è fin troppo semplice: se non fosse possibile non si potrebbe fare antropologia. Certamente, concezioni e visioni del mondo, concetti e termini non trovano facili corrispondenti, come già avviene tra le sole lingue, e lo sappiamo bene anche all'interno della tradizione europea. Si tratta naturalmente di evitare la mera letteralità. E, venendo al nostro argomento, è la distinzione tra fini e mezzi meramente occidentali?

Bene, io penso che sarebbe impossibile qualsiasi dialogo interumano se rinunciassimo anche a « costruire », se non già a considerare per data, una struttura categoriale interculturale. Si tratta solo di essere consapevoli e pazienti e di rimanere in dialogo. Ed è in tale prospettiva che si svolgerà il mio discorso, proponendo più che affermando, ma non rinunciando a capire, specie in questo caso, nel caso cioè di una dottrina che, come il Buddhismo, non è più solo indiana, o solo asiatica, ma anche europea, anche occidentale: in una parola, universale¹.

E cominciamo col chiederci cosa intendere per etica, anche in base alla mera tradizione occidentale.

L'uso intercambiabile di etica, morale, moralità costringe in un'unica area due tipi di esperienza profondamente diversa: quella del bene, della virtù, della felicità, della saggezza, della spontanea scelta di una via ottimale di vita, e quella della rettitudine, del dovere, dei comandamenti cui obbedire pena la punizione (sociale, statale, divina e coscienziale), della obbligazione coercitiva. I primi filosofi occidentali, che usavano la parola greca etica, cercavano la « buona vita », la tradizione culturale europea, che pure l'ha usata, aveva peraltro a disposizione il termine latino di morale per

¹ Cfr. la cauta ma decisa trattazione che ne fa l'antropologo britannico M. CARRITHERS *The Buddha*, Oxford University Press, Oxford, 1983.

indicare i comandamenti da obbedire secondo coscienza (secondo, cioè, in termini moderni di scienza sociale, i valori normativi internalizzati). E tuttavia, da quanto è possibile ricavare dalla letteratura stessa, orientale (per quanto in traduzione) e occidentale, l'indefinitezza e mutevolezza di significato di moralità, morale ed etica sembra essere propria all'osservato come all'osservante, ed è, io penso, tipica, in termini evolutivi culturali, delle società agricolo-pastorali, al cui livello anche l'Occidente commerciale-industriale-postindustriale, a causa, almeno in parte, della religiosità tradizionale sopravvissuta, è rimasto finora (per ragioni che non è possibile discutere qui). Per esempio, Winston King, in vari punti, considera l'ideale della perfezione la meta della vita etica, per poi distinguere, seguendo la tradizione buddhista, la moralità, che egli chiama anche etica, come solo il primo dei tre stadi verso la perfezione: un'analisi del linguaggio, tipica dell'analisi etica contemporanea, non tollererebbe quest'uso indistinto². Un'altra puntuale confusione riguarda i referenti dell'azione etica, che — non si sa in base a quale ovvietà implicita — sembrano limitarsi agli altri umani, al massimo ai viventi tutti, escludendo sia se stessi che l'Assoluto³.

In altri termini, e a parte l'uso prevalente o le origini di esso, esistono due modi di orientare la condotta secondo valori: uniformarsi a prescrizioni particolari, prevalentemente proibitive, modo che chiamiamo morale, o scegliere itinerari globali di vita prevalentemente realizzativi, modo che chiamiamo etica⁴. La categoria più generale comune alle due qui distinte la chiamiamo moralità. Che cosa dunque vi è di simile al di qua delle differenze? Ora, a prescindere dall'eguaglianza di alcune prescrizioni, si tratta pur sempre di orientamenti della condotta affidati alla persona (il diritto se ne differenzia in quanto gestito dalla comunità).

Ad ogni modo, chiarito questo punto, certamente noi possiamo distinguere vari livelli nella moralità buddhista: abbiamo infatti i 5, gli 8 e i 10 precetti, che costituiscono in effetti uno stesso elenco progressivamente ampliandosi, ma anche questi precetti possono essere, in diversi contesti, a loro volta diversi⁵: « non uccidere », p.e., significa molto più che non ammazzare per chi è a un grado di sviluppo superiore al comune (in realtà è un « non nuocere » in generale)⁶. Quel che però sembra appartenere alla morale è quella stessa serie di proibizioni, ma a livello esterno, fisico. Ulteriormente entriamo già nel campo che chiamiamo etica. Inoltre, per il Buddhismo non vi sono mai comandamenti imposti, neanche al primo più grez-

² Per una ripresa recente e congeniale della distinzione v. J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992; per altri riferimenti bibliografici v.a. il mio *La contraddizione culturale nelle società complesse - L'etica universale*, Kappa, Roma, 1990, Cap. 4.

³ W.L. KING, *In the Hope of Nibbana*, Open Court, La Salle, 1964, p. 115 sg., *passim*.

⁴ V. invece la tradizione cristiana, inclusiva di tutte e tre i referenti, esemplificata nella classica opera, divisa appunto in tre parti corrispondenti alla triplice distinzione, di P. PALAZZINI, *Vita e virtù cristiane*, Edizioni Paoline, Roma.

⁵ Cfr. W.L. KING, *op. cit.*, p. 142.

⁶ V., p.e., l'esposizione che ne fa H. SADDHATISSA, *Buddhist Ethics. Essence of Buddhism*, Allen e Unwin, London, 1970, Cap. 4; v.a. W.L. King, *op. cit.*, p. 76 sgg.

zo livello della moralità per tutti, ma sempre precetti raccomandati, sempre al fine di salvarsi dalla sofferenza della vita (*kamma*)⁷. Come è noto a chi conosce la tradizione di visione del mondo indiana in generale, esiste infatti la credenza, già nell'Induismo ma sviluppatasi nelle sue eresie — Giainismo e Buddhismo — in una legge retributiva del bene e del male nel ciclo delle esistenze, per la quale una conseguenza negativa, che non è una punizione in senso proprio perché non vi è nessuno che la commini, o il suo contrario, si determina automaticamente nell'universo per come esso è costituito (l'universo, così, è non solo una realtà fisico-psichica, ma anche morale, pur essendo del tutto impersonale). Ma su questo — che è un momento importante nelle controversie su accennate — ritorneremo tra poco⁸.

Una conseguenza sul piano delle categorie interculturali di tutto ciò sembra essere la realizzazione che dobbiamo così allargare l'ambito della morale includendovi anche le ingiunzioni consigliate o comunque « convenienti » purché esternamente sanzionate per quanto impersonalmente (*kamma*) e la differenza dell'etica restringerla solo alla scelta fine a se stessa dell'orientamento « buono ». Da questo punto di vista, quindi, la distinzione tra il bene positivo e il bene negativo ha piuttosto a che vedere con questi due ambiti della moralità, identificati come i suoi due livelli e su cui torneremo dopo⁹.

Per esaminare, dunque, nella dottrina buddhista la moralità nei suoi livelli morale, etico e presuntamente « al di là del bene e del male », dobbiamo consultare: per l'indicazione a tutti, i Discorsi (*Sutta*), tra i quali norme e principi formulati ed esemplificati sono sparsi a piene mani e possono essere comunque riassunti ed elencati nei « precetti » (*sica*) e nelle « perfezioni » (*paramita*), oltre che negli « atteggiamenti sublimi » (*brahmavihara*); per i monaci, il Canestro (partizione del Canone) della disciplina (*Vinaya Pitaka*). Ma naturalmente anche il Canestro della dottrina (*Dhammapada*) è pieno di riferimenti per tutti, come è possibile trovare generalità anche nella stessa raccolta per i monaci¹⁰. E ciò per quanto riguarda la tradizione comune dell'Hinayana (Piccolo Veicolo), seguita dalla corrente Theravada (cui faremo principalmente riferimento): poi riserveremo qualche cenno anche al Mahayana (Grande Veicolo), la seconda corrente principale¹¹.

Nelle « perfezioni » (anche qui si distingue un elenco di 6 da quello più sviluppato di dieci) la generosità (« dono ») è distinta dalla moralità (e così le altre virtù come pazienza, coraggio, ecc.). A quel che mi risulta,

⁷ W.L. KING, *op. cit.*, p. 140.

⁸ Cfr. H. SADDHATISSA, *op. cit.*, pp. 23-28.

⁹ Vedine la discussione in W.L. KING, *op. cit.*, p. 143 sg.

¹⁰ V., oltre H. SADDHATISSA, *op. cit.*, Cap. 1, a. L. LOMBARDI VALLAURI, *Terre, Vita e Pensiero*, Milano, 1990, Cap. 19, p. 454 sg.

¹¹ Dobbiamo qui presupporre, per economia di spazio, la conoscenza delle principali correnti del Buddhismo. Per una distinzione introduttiva tra Hinayana e Mahayana v. E. CONZE, *A Short History of Buddhism*, tr. it. *Breve storia del Buddhismo*, Rizzoli, Milano, 1985, spec. Capp. 1, 2.

nessun autore contesta questa classificazione, che certo confonde abbastanza¹².

Ora, a parte la separazione tra moralità (*sila*) e le altre perfezioni, da un lato, e la meditazione (*samadhi*) e la saggezza (*panna*), dall'altro, e su cui torneremo dopo, vi sarebbero secondo alcuni, due finalità nella dottrina buddhista, che però King e Spiro, che ne hanno portato alla luce la contraddizione, separano troppo, i due indologi troppo poco, e cioè la rinascita migliore (kammatica) e la fine delle rinascite (nibbanica) e della prima almeno esistono pure varie versioni.

L'azione umana, in quanto intenzionata, secondo questa concezione interna alla dottrina, produce come causa, dunque, non soltanto un effetto puramente naturale, ma anche e soprattutto un effetto retributivo. Insomma un'azione intenzionale è sempre morale, cioè sempre buona o cattiva, e come tale produce un effetto corrispondente. Questo effetto si traduce pertanto in piacere o dispiacere. Una tale traduzione è dovuta all'importo di merito o demerito dell'azione stessa: e ciò spiega la distribuzione ineguale della sofferenza. E finché non si estingue l'attaccamento alla vita (presuntamente seconda essenziale finalità del Buddhismo teorico), le reincarnazioni non cessano ed in ognuna si porta il cumulo di merito-demerito incorporati nel particolare destino del soggetto agente, su cui però egli è sempre libero di intervenire agendo bene, e quindi acquistando meriti o demeriti. Intanto il male produce infelicità ed altro male¹³.

Il rapporto tra etica e dottrina buddhista, è così, con la messa a fuoco della concezione kammica, più complicato di quanto appaia di solito. Per lo meno questo si evince dalla polemica che ha visto contrapposti antropologi e buddhologi a proposito della presunta distinzione delle due finalità nel Buddhismo: come abbiamo detto, la rinascita in una condizione migliore (dottrina kammica) e la fine delle rinascite (dottrina nibbanica). Secondo King e Spiro le due finalità sono separate e, anzi, non soltanto in modo eterogeneo ma anche contrastante¹⁴. E pure se una tale differenziazione è soprattutto pratica, anche nella teoria, secondo King, vi è una tensione dicotomica¹⁵. Spiro poi arriva a supporre che inizialmente le due dottrine fossero distinte e che solo successivamente si sia cercato di integrarle (quando la originaria filosofia di élite diventò la religione di massa). Inoltre sarebbero due categorie sociologiche i referenti dell'una e dell'altra: della

¹² V.A. Keown, che vi si adatta, seppure con difficoltà ma senza commento (cfr. D. KEOWN, *The Nature of Buddhist Ethics*, Macmillan, London, 1992, p. 19).

¹³ Mi sembra che vada riconosciuto il merito a King e Spiro — soprattutto al secondo — di portare in primo piano la concezione del *kamma* (sanscrito: *karma*), di solito trattata fuggevolmente nella maggior parte degli studi, almeno occidentali, sul Buddhismo, a prescindere dalla loro interpretazione, che appare estremizzata (Spiro vi dedica specificamente ben tre capitoli). Ed è forse la posizione di vantaggio della ricerca sul campo che ha determinato questa scelta, data l'importanza che questa teoria riveste nel Buddhismo praticato prevalente.

¹⁴ Cfr. W.L. KING, *op. cit.*, Cap. 3, *passim*; M.E. SPIRO, *Buddhism and Society - A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, University of California Press, Berkeley, 1970, pp. 11 ss.

¹⁵ W.L. KING, *op. cit.*, Capp. 3, 4.

kammica i laici, della nibbanica i monaci¹⁶. Una, retta dalla meta del *kamma*, che ha come suo strumento la moralità, l'altra, da quella del *nibbana*, che ha la moralità solo come strumento preliminare, sostituito poi dalla meditazione, e che mira ad uno stato « al di là del bene e del male ». E qui possiamo ricordare che la moralità strettamente intesa non comprende (include solo divieti) ma semmai si associa al dono, alle altre perfezioni e agli atteggiamenti sublimi, che rappresentano la direzione positiva dell'azione¹⁷.

In ogni modo, il fedele è tutto preso dall'intento di compiere atti che gli procurano merito ed evitare quelli che gli procurano demerito. Ed anche in questo caso dobbiamo distinguere tra varie versioni. Il proprio *kamma*, che è cumulativo, comprende le conseguenze di singoli atti o quelle in stretto senso cumulative? Ora, tutte e due le varianti sembrano presenti in Birmania (dove ambedue gli antropologi hanno condotto la loro ricerca). Ed è inoltre possibile compensare il demerito con il merito? Secondo Spiro l'ortodossia vorrebbe che le conseguenze dei singoli atti non si estinguessero e che merito e demerito non si elidessero¹⁸. Ma le opinioni, anche di monaci, appaiono poco ortodosse, e perfino paradossali in quanto uniformantisi addirittura ad ambedue le versioni¹⁹. In ogni caso l'atto che produce il merito o il demerito produce, oltre alle conseguenze sulle condizioni di felicità o infelicità nella vita presente o in una futura, da un lato, anche la disposizione a compiere il bene o il male (*kusala* o *akusala*), pur se in ogni momento è possibile, almeno per l'uomo, usare la libertà per raddrizzare la bilancia. Anzi, come si può notare ancor più in tempi recenti, l'indubbio fatalismo del *kamma* si può rovesciare nel suo contrario per la sua stessa logica interna e favorire sia l'iniziativa individuale per migliorare la propria sorte che l'impegno sociale per la trasformazione dello *status quo*. In questa direzione, infatti, sembra muoversi oggi il mondo buddhista, stimolato dall'attivismo della attuale situazione mondiale²⁰.

E tuttavia, sempre secondo la dottrina del *kamma*, le buone azioni inducono, sì, condizioni migliori di vita, ma il relativo desiderio e appagamento costituisce per ciò stesso un intralcio (« una trappola », dice Spiro) al cammino verso la liberazione, che mira appunto alla eliminazione del desiderio e alla estinzione del *samsara* (ciclo delle rinascite)²¹. Secondo la dottrina del *nibbana* è proprio il distacco neutrale dalle cose che attraggono o respingono, che soprattutto King vede nella « virtù sublime » della equanimità (staccata in tal modo dalle altre tre, e cioè amore, gioia altruistica

¹⁶ M.E. SPIRO, *op. cit.*, p. 66 sg. Per l'attribuzione delle due dottrine rispettivamente a monaci e laici, v. W.L. KING, *op. cit.*, p. 168 sg.; M.E. SPIRO, *op. cit.*, capp. 2 e 3 (ma in Spiro l'attribuzione sociologica è più sfumata, proprio per il maggiore scetticismo dell'autore anche riguardo ai monaci).

¹⁷ V. a. H. SADDHATISSA, *op. cit.*, p. 100.

¹⁸ M.E. SPIRO, *op. cit.*, pp. 114-120.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 120 sgg.

²⁰ W.L. KING, *op. cit.*, p. 232 sgg.; v. a. Cap. 8.

²¹ M.E. SPIRO, *op. cit.*, p. 69.

e compassione, secondo un'interpretazione assolutamente ingiustificabile secondo i testi), che può garantire la liberazione dalla sofferenza. E per questo lo strumento, come si diceva, non sarebbe più la moralità, ma la meditazione²².

Ora, mentre la tradizione interpretativa del *nibbana* come stato « al di là del bene e del male » — insostenibile, come vedremo — vede comunque sempre una continuità tra l'importanza della moralità negli stadi iniziali del cammino e la sua estinzione in quelli finali, la ricerca indipendente di King e di Spiro vi aggiunge una discontinuità non nel mezzo ma nel fine.

Sembra probabile che un simile fraintendimento — perché di fraintendimento si tratta (vedi le critiche rivolte loro da vari autori) — sia stato originato, come suppone Keown, dai dati sociologici piuttosto che dalla lettura dei testi, consultati oltre tutto solo in traduzione e selezionati. Ma King e Spiro insistono, soprattutto il secondo, ad individuare due dottrine distinte e incompatibili, piuttosto che affrontare il solo vecchio problema del contrasto tra teoria e pratica, che pure esiste e rappresenta la più grande contraddizione²³.

Certo, soprattutto la ricerca di Spiro, per quanto intralciata da ostacoli di natura politica e perciò prematuramente interrotta²⁴, è ricca di utili informazioni sulla pratica di vita e sulle opinioni di monaci e laici in Birmania, ma sono abbastanza sconcertanti dal punto di vista del Buddhismo dottrinale i suoi risultati. Egli, che non si limita meramente agli aspetti comportamentali, ci delinea una figura di personalità socio-culturale di tipo dipendente, egocentrico, litigioso e anaffettivo. Il narcisismo dei monaci, poi, raggiunge punte anche maggiori rispetto alla media riscontrabile nella vita secolare, in quel paese come altrove. Essi sembrano invariabilmente occupati a mostrarsi competitivamente superiori gli uni agli altri e bramosi, in ciò, delle conferme dell'antropologo. Inoltre le loro liti per avidità meschina di posti e riconoscimenti sono talvolta giunte ad intralciare la stessa vita dei monasteri²⁵. E tuttavia bisognerebbe tenere distinta la pratica dalla teoria, non perché ciò sia desiderabile — tutt'altro, dal mio punto di vista — ma perché il vero problema non è dove appare — nella contraddittorietà della dottrina — ma altrove. Eppure Spiro tira in ballo la dottrina stessa di Buddha per esemplificare gli orientamenti « patologici » del Buddhismo.

In realtà, pur riconoscendo a Spiro il non piccolo merito di aver solle-

²² *Op. cit.*, pp. 44-53; W.L. KING, *op. cit.*, Cap. 5, §§ 2-5.

²³ V. i riferimenti bibliografici di queste critiche e la sua propria, che contiene anche, in positivo, l'interpretazione alternativa, in D. KEOWN, *op. cit.*, Cap. 4; v. a. H.B. ARONSON, *Love and Sympathy in Theravada Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1980, p. 2. Anche i riferimenti comparativi per altri paesi buddhisti, come Ceylon e Thailandia, sono in contraddizione: le due parti si appellano infatti, a lavori differenti, pure empirici, che testimoniano realtà reciprocamente contraddicentisi (v., p.e., in M.E. SPIRO, *op. cit.*, nell'indice analitico, i relativi riferimenti, e in D. KEOWN, *op. cit.*, il cap. 4, p. 87 sg.

²⁴ M.E. SPIRO, *op. cit.*, p. XII.

²⁵ *Op. cit.*, pp. 338-358.

vato per primo, con un lavoro e una metodologia qualificati come più che eccellenti da alcuni autori²⁶, un problema che è di tutte le etiche universali, e cioè la contraddizione tra teoria e pratica, non si può evitare di criticarlo almeno su due punti. Anzitutto manca nella sua esposizione ogni sensibilità agli aspetti elevati dell'etica buddhista e nessun cenno è fatto alla disciplina canonica dei monaci, che contiene, come in analisi di altri autori si può invece riscontrare, sottili e profonde individuazioni delle capacità danneggianti dell'ordinaria vita quotidiana a livello interpersonale, che portano alla necessità di superarle (e neppure è trattata adeguatamente, come almeno in King, l'esposizione dell'ordinamento monastico dal punto di vista della sua democraticità, da Spiro superficialmente negata al di là della forma)²⁷. E poi l'attribuzione dei tratti di carattere al monaco tipico (ottenuta, certo, attraverso la somministrazione di TAT e le interviste intensive per i livelli inconsci) è pesantemente tributaria dello scetticismo riduzionistico freudiano, da tempo messo in discussione dalla psicologia umanistica²⁸.

Perciò esaminiamo il più possibile con obiettività l'intera questione. Buddha stesso raccomanda, proprio in vista della liberazione, di fare il bene ed evitare il male, cioè di estirpare le tre radici del male, e quindi della sofferenza, vale a dire: *avidità, odio e illusione*²⁹. Inoltre, l'attribuzione ai laici dell'« etica kammica » e ai monaci di quella « nibbanica » sembra smentita non solo dalla testimonianza delle Scritture ma proprio anche dai dati — almeno da quelli di Spiro che sono quantificati: Buddha si rivolge a monaci raccomandando il bene contro il male, e così fa il celebre commentatore Buddhaghosa³⁰. Rivolto al suo famoso discepolo Ananda, inoltre, Buddha dice: « (...) La buona condotta morale conduce gradualmente fino alla vetta »³¹. Lo stato di *arahat* (il perfetto, secondo l'Hinayana) è *kusala* (buono, il bene): Buddha stesso vi si è identificato, come dice Ananda³². Ed è nel *nibbana* che *kusala* raggiunge la perfezione.

Ora, dato che *kusala* è usato, sebbene non molto nelle Scritture, anche in contesti non morali, come del resto il corrispettivo nelle lingue occidentali (un « buon » calciatore, un « buon » artigiano), esso è stato spesso tradotto come « abile » anziché « buono », ma « abile » non può avere quel duplice uso. Ciò sta solo ad indicare, nei traduttori, l'implicazione

²⁶ V., p.e., G. OBEYSEKERE, *Medusas's Hair*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, p. 42, che elogia proprio la validità di tali analisi.

²⁷ V., p.e., L. LOMBARDI VALLAURI, loc. cit.; W.L. KING, *op. cit.*, cap. 6, § 4; M.E. SPIRO, *op. cit.*, p. 310 sgg.

²⁸ V. A. MASLOW, *Toward a Psychology of Being*, Van Nostand, New York, 1962, tr. it., *Verso una psicologia dell'essere*, Astrolabio Ubaldini, Roma, 1971, cap. 6.

²⁹ *Majjhima Nikaya*, 15.

³⁰ M.E. SPIRO, *op. cit.*, pp. 80 sgg., 285 sgg. (la contraddizione è in parte spiegata dalla ipotesi dell'autore di una concezione del *Nibbana* come « Superparadiso »); *Anguttara Nikaya*, 58; BUDDHAGHOSA, *Visuddhimagga*, 16, 159.

³¹ *Anguttara Nikaya*, 2.

³² *Majjhima Nikaya*, 116.

anti-etica legata al concetto strumentale della vita morale, di cui qui ci stiamo occupando appunto respingendolo³³. Ma le qualità buone, le virtù morali (*kusala*) vanno coltivate insieme e in modo bilanciato con le virtù (capacità) intellettuali: Buddhaghosa, p.e., ammonisce esplicitamente di non sviluppare le virtù intellettuali a danno di quelle morali e viceversa, e, riferendosi a Buddha, indica le due insieme come l'emblema della vera perfezione. E la coltivazione delle virtù porta a conseguenze piacevoli, egli afferma, sia nella rinascita come nella sua estinzione³⁴. *Punna*, che si traduce « merito », si riferisce proprio ad esse. E « (...) *punna* — dice Buddha — è un altro nome per felicità »³⁵. Ma *punna* e *kusala* non si riferiscono a differenti azioni, bensì alle virtù e alle loro conseguenze: contrariamente alla loro separazione, avocata da coloro che vedono felicità nel *samsara* e liberazione nel *nibbana* i due termini indicano « due aspetti della stessa azione »³⁶. E se per l'*arahat* si può parlare solo di *kusala* e non più anche di *punna*, ciò è dovuto non al fatto che egli non cerchi più merito, ma al fatto che *punna* indica incremento o decremento di felicità, ciò che è escluso dal suo stadio, che ormai non progredisce più in *kusala* (ha ormai raggiunto la perfezione) e quindi non crea più *punna*³⁷. Ma andiamo a vedere questa conseguenza (*punna*) in rapporto alla rinascita.

Gli otto benefici della moralità (o meglio della moralità-dono secondo la confusa separazione buddhista della tradizione) al livello di *samsara* sono: assenza di rimorso, ricchezza, reputazione, sicurezza in pubblico, lucidità nella morte, acquisizione di affetto e rispetto e rinascita in cielo come divinità (*deva*)³⁸. Ora, per la tradizione buddhista, virtù morale e sue conseguenze piacevoli sono, sì, legate, ma in modo dottrinarmente marginale, mentre lo scopo primario della virtù (la purificazione) è quello di mettere nelle condizioni di raggiungere il *nibbana*)³⁹. Da questo punto di vista, certamente vi può essere la tentazione di fermarsi alle conseguenze piacevoli *samsariche* della virtù, che sono estrinseche, ma ciò si sa che impedisce la liberazione e dunque il cammino non illusorio della « via di mezzo » (l'« ottuplice sentiero » indicato ed esemplificato da Buddha — nei Discorsi e nel Dhammapada — per l'uscita dalla sofferenza) non potrà che procedere nella modalità del « non-attaccamento », verso la salvezza. E ciò perché l'attaccamento è radicato nell'illusione dell'io separato (secondo la famosa e fondamentale concezione dell'*anatta*), laddove la moralità, soprattutto al livello etico, ne fa uscire (niente può eliminare le radici del male come l'amore, dice il Buddha)⁴⁰.

³³ Cfr. D. KEOWN, *op. cit.*, p. 118 sgg.

³⁴ BUDDHAGHOSA, *Visuddhimagga*, 315; *Majjhima Nikaya Atthakatha*, 89 sgg.

³⁵ Cit. in D. KEOWN, *op. cit.*, p. 122.

³⁶ Cfr. D. KEOWN, *op. cit.*, p. 123.

³⁷ *Op. cit.*, p. 124.

³⁸ BUDDHAGHOSA, *Visuddhimagga*, 23.

³⁹ Cfr. D. KEOWN, *op. cit.*, p. 45.

⁴⁰ BUDDHAGHOSA, *Visuddhimagga*, 159; ANGUTTARA NIKAYA, 4; D. KEOWN, *op. cit.*,

In effetti, a livello dottrinario, come abbiamo visto, non vi è nessuna indicazione determinante di questa separazione delle due vite all'interno del *continuum*. Come nota Keown, però, non mancano pezzi di appoggio, non per la distinzione più particolare di due finalità — kammatica e nibbanica — nella dottrina, ma per quella tra mezzo e fine dell'etica, perché esiste, anche in passato, una tradizione a riguardo. Ma finora non si sono raffrontate le pezze di appoggio delle due interpretazioni per una verifica contestuale, che è proprio ciò che ha tentato questo autore, a cui rinviameo ⁴¹.

Un altro autore, Aronson, ha messo in luce, sulla base dei testi, come la conoscenza da sola non è la meta né la motivazione del Buddhismo, poiché esse sono invece nel sentimento, e precisamente nella « simpatia », che poi alimenterà le quattro « virtù sublimi » (amore, compassione, gioia altruistica, equanimità), e in particolare la compassione. È qui che vediamo il passaggio dalla morale all'etica, e cioè dal livello grezzo della moralità negativa, legalitaria, a quello sviluppato della moralità positiva, che ha superato l'illusione dell'egocentrismo — livello che tuttavia è continuo con il precedente — e che implica conoscenza ed empatia, soprattutto, questa, come compassione. E, in effetti, senza la compassione il Buddhismo non sarebbe neppure diventato possibile, o sarebbe rimasto un'impresa di Buddha privati (*pacceka buddha*). Aronson cita a tal proposito Buddha stesso: « Monaci, vi è un individuo che è sorto e venuto per il benessere delle moltitudini, per la felicità delle moltitudini, (...) a causa della simpatia (*anukampa* = mosso con, verso, in risposta a, gli altri) per il mondo ⁴². « Amore e compassione sono (...) la liberazione della mente » ⁴³. E la famosa parabola della zattera, la quale avverte di abbandonare la zattera dopo avere attraversato il fiume, interpretata dai sostenitori del carattere strumentale dell'etica come evidenza dell'abbandono della moralità per la meditazione, è interpretata da Keown, nel contesto di questa e di altre parabole in connessione, come indicante il « non-attaccamento » neppure nella dottrina della salvezza (*dhamma*), ma non specificatamente all'etica ⁴⁴.

Conoscenza e moralità sono indisciungibili: qui è la liberazione. E anzi, Buddhaghosa, che lo conferma, vede la moralità ancora più indispensabile e arriva a dire: « Se un uomo ha poca conoscenza ed è noncurante della sua virtù, è censurabile per mancanza di virtù e di conoscenza. Ma se egli è di poca conoscenza e tuttavia si cura della sua virtù, è da lodare per la sua virtù come se avesse anche conoscenza. Ma se è di vasta cono-

⁴¹ Occidentale come Orientale, ma più recente (e quindi col sospetto di un'influenza occidentale) che passata (si sa solo di un autore che sostenne questa veduta, ma che non ebbe quasi seguito): v. D. KEOWN, *op. cit.*, pp. 8-18 e 240 n. 4 (v., in italiano, tra altri, il testo tradotto di un noto studioso anglo-indiano come A.K. COOMARASWAMY, che scriveva negli anni più oscuri della teoria etica buddhista (*Buddha and the Gospel of Buddhism*, 1926, tr. it. *Buddha e la dottrina del Buddhismo*, Luni, Milano, 1994).

⁴² H.B. ARONSON, *op. cit.*, p. 3; sui Pacceka Buddha v. D. KEOWN, *op. cit.*, p. 42 sgg.

⁴³ D. KEOWN, *op. cit.*, p. 76.

⁴⁴ Per la prima interpretazione v., in italiano, A.K. COOMARASWAMY, *op. cit.*, p. 128; per l'intera discussione pro e contro e la nuova interpretazione, D. KEOWN, *op. cit.*, cap. 4, § 2.

scenza e noncurante della sua virtù è da biasimare per la sua virtù e come se non avesse neppure conoscenza »⁴⁵.

A questo punto può essere illuminante almeno un accenno al Mahayana, su cui peraltro si è poco studiato finora dal punto di vista etico. Mi riferirò a due momenti determinanti del suo sistema etico: l'accentuazione programmatica dell'altruismo e l'ambiguità della trasgressione permessa, anzi ingiunta (*upaya* = mezzi abili), laddove la coltivazione di sé venga a fronteggiarsi con i bisogni degli altri.

Prima di tutto, la corrente *mahayana* è consapevole di queste innovazioni ed anzi ne dichiara la superiorità rispetto all'*hinayana*, pur sostenendo trattarsi di una mera ripresa dell'insegnamento autentico del Buddha. Quadruplici superiorità: di classificazione, di norme separate per il fedele che non fa il cammino del *bodhisattva*, lo *sravaka* (che mira solo alla sua salvezza) e il *bodhisattva* (*bodhisattva* è colui che vuole diventare perfetto come l'*arahata* della tradizione, ma, a differenza di questo, è orientato essenzialmente alla salvezza di tutti gli esseri), in ampiezza, in profondità. Rilevanti qui mi sembrano due di queste innovazioni superiori: la classificazione delle regole — in temperanza, coltivazione della virtù e, ciò che più conta, altruismo — e l'innovazione in profondità: i mezzi abili, cioè la trasgressione permessa⁴⁶.

Ora, la suaccennata sensibilità dimostrata già nel *Vinaya* (il libro della disciplina) verso le situazioni più sottili e delicate del rapporto interpersonale, qui si accentua: la solidarietà con tutti gli esseri diventa in dettaglio vera e propria cura del loro corpo, della loro interiorità, della loro vita (non soltanto l'attenzione al rispetto dei sentimenti altrui, ma anche la partecipazione alle loro attività, il conforto per le loro traversie, la vicinanza ai loro dolori, l'empatia totale)⁴⁷.

Dicevamo dell'ambiguità dell'*upaya*: vi sono infatti interpretazioni permissive e interpretazioni restrittive, a volte nello stesso testo (v. il « Sutra dei mezzi abili »)⁴⁸. È ambigua anche la separazione fra trasgressioni maggiori e minori. Il Sutra sopradetto cita il Buddha stesso, che, in una vita precedente, avrebbe ucciso un malfattore per salvare cinquecento persone. Ciò si può anche discutere ovviamente, che però non si tratti di lassismo, bensì di profondo coinvolgimento altruistico è dimostrato da un'altra citazione di Buddha, che raccomanda perfino una trasgressione retribuita con l'inferno, e per un lunghissimo periodo, pur di non rinunciare al bene di un singolo essere⁴⁹!

Ma al di là di questi due punti determinanti per l'*ethos* altruistico che promana da questi testi, vi è nel *Mahayana* la riaffermazione continua del

⁴⁵ BUDDHAGOSA, *Visuddhimagga*, 136.

⁴⁶ Cfr. D. KEOWN, *op. cit.*, pp. 137-157.

⁴⁷ Cfr. soprattutto U. WOGIHARA (a cura di), *Bodhisattva Bhumi*, s.e., Tokio, 1930-'36.

⁴⁸ G.C.C. CHANG (a cura di), *A Treasury of Mahayana Sutras*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1983, p. 430, *passim*.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 279.

carattere bipolare della saggezza: *prajna* = conoscenza e *karuna* = compassione. E mentre forse, almeno secondo qualche autore⁵⁰, il *Mahayana* iniziale dei due poli accentuava il primo, successivamente sarebbe avvenuto l'inverso, così da avere « l'elevazione dell'amore o compassione allo stato di fine supremo »⁵¹.

Ma l'opera di Keown (e di Aronson e altri) è sufficiente, mi pare, a chiarire il problema, per il *Mahayana* come per l'*Hinayana*, e a chiudere sia con l'equivoco King-Spiro, sia — ciò che più conta — con quello dell'etica quale mezzo a fine, al cui interno si colloca il primo come sua versione particolare. Il fatto però è che ciò che ha determinato, assieme al nuovo interesse, il nuovo orientamento in senso etico è la rinascita dell'etica negli ultimi decenni, e non solo da noi. E le nuove interpretazioni sono stimulate dalla pressione attuale della cultura occidentale, all'interno e all'esterno di se stessa, per un'azione impegnata nella società, che, come ha mostrato soprattutto King, è, di conseguenza, crescente nel mondo buddhista odierno (almeno a giudicare dalla Birmania).

Io aggiungerei però, rinviando alla testimonianza di King, e aggiornandola⁵², che un merito dell'equivoco discusso sopra è stato quello di risollevarlo, sulla base di dati concreti, il problema del rapporto teoria-pratica. Il quadro del Buddhismo praticato è in effetti desolante (come vale del resto per il Cristianesimo e le altre etiche), pieno com'è di egocentrismo e ritualismo, compromesso e ipocrisia. Diventa inutile a questo punto la disquisizione sulla dottrina di fronte alla scarsa distinguibilità tra la vita ordinaria e la vita illuminata dalla scelta buddhista. Il problema che va affrontato quindi oggi non è quello dell'ortodossia teorica, bensì quello delle carenze di teoria applicativa, di gran momento in un contesto, come quello di fatto attuale, di cambiamento (v. Aronson) e di pressione della logica mondana edonistica ed egocentrica sulle intenzioni di crescita spirituale⁵³. E, al tempo stesso, di riattualizzazione del « risveglio buddhista », a livello non più solo asiatico o solo, per quanto riguarda l'Occidente, di una infima elitaria minoranza di intellettuali, bensì di un interesse crescente in strati sempre più vasti delle società odierne, come si può evincere, fra i mille segni al riguardo, dall'idea e dal successo del film di Bertolucci sul Buddha o dalle pubblicazioni di massa sulla sua dottrina reperibili in questi tempi persino nelle edicole di remoti villaggi.

Oggi, il risveglio, dunque: ma per un ennesimo oppiaggio dei popoli o per una nuova utopia di superamento dell'« illusione dell'io separato », e quindi per la pace nel mondo e la solidarietà di fondo con tutte le creature viventi?

ARMANDO CATEMARIO

⁵⁰ Cfr. H. DAYAL, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Routledge & Kegan Paul, London, 1932, p. 44 sgg.

⁵¹ Cfr. D. KEOWN, *op. cit.*, p. 161.

⁵² W.L. KING, *op. cit.*, cap. 8.

⁵³ Vedi tutto il movimento attuale dell'« Etica applicata » (cfr. P. SINGER, *A Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford, 1993).

Il rito come liberazione

La comprensione non approssimata delle seguenti affermazioni: *aurum noster non est aurum vulgi* od anche *hoc est enim corpus meus*, implica necessariamente non solo la conoscenza integrale dell'ambito culturale/tradizionale pertinente, ma anche la consapevolezza della eventualità di possibili deformazioni, qualora venga applicata all'analisi della fenomenologia delle religioni una indagine di tipo piattamente empirico che non tenga conto alcuno del monito epistemologico, condiviso e sostenuto d'altro canto dalla fisica sub-atomica, del rischio che la osservazione alteri il fenomeno analizzato quanto più esso sia sottile. A tal proposito, è di questi giorni la notizia della presunta scoperta del *top-quark*, ovvero la sesta particella che permette il completamento del cosiddetto « schema di riferimento standard » perseguito dalla fisica sub-atomica contemporanea. Gli stessi ricercatori parlano di « presunta » scoperta poiché, in questo ambito, basta la possibilità negativa di uno su quattrocento per essere costretti a esprimere riserve sulla validità di questa osservazione, stante l'estrema sottilità dei fenomeni analizzati.

Trasferendo questo concetto all'ambito della storia delle religioni, notiamo come compaia spesso nella manualistica un riferimento improprio al buddhismo definito come « religione della negazione ». È infatti frequente la distinzione delle varie ideologie religiose per categorie necessariamente sommarie. In alcuni testi vengono distinte: una « religione della lontananza e della fuga » (il confucianesimo o certe forme di ateismo); una « religione della lotta » (il manicheismo, il mazdeismo); una « religione della pace » (la mistica in generale e le sue forme quietistiche in particolare); una « religione dell'inquietudine » (i monoteismi ossessivi); una « religione dell'impulso e della forma » (una possibile interpretazione della religiosità greca antica); una « religione dell'infinità e dell'ascesi » (il monismo indiano); una « religione della volontà e dell'ubbidienza » (il cui modello storico è l'ebraismo); una « religione della maestà e dell'umiltà » (l'islamismo); una « religione dell'amore » (il cristianesimo); una « religione della negazione e della compassione » (il buddhismo). Ammettiamo che ci sorprende non più di tanto che possa emergere quale dato di questa ripartizione (che, non dimentichiamolo, tenta di essere obiettiva, cioè anche scientifica), come la religione « dell'amore » sia eminentemente il cristianesimo, così come del pari la religione « della negazione » il buddhismo.

Come ha brillantemente già esposto il professor Riccardo Venturini, spesso e volentieri, per fraintendimento o per scarsa conoscenza dei testi sacri, si è storicamente operata in occidente una riduzione di tipo appunto

nichilistico nei confronti del buddhismo, riduzione che si perpetua nella elencazione sommaria ora enunciata.

Tutto questo a riprova dell'estrema cautela che dobbiamo impiegare nell'avvicinarci a tutte le religioni, naturalmente ivi compresa la religione che costituisce l'oggetto di questo simposio.

Ciò premesso, si vuole in questa sede proporre come alcuni assunti fondamentali per contesti tra loro dissimili, ma pur sempre contigui al *Sacro*, assunti che ammettono l'esecuzione di un rito che trasformi qualcosa (un metallo, un cibo) in qualcosa di altro da sé (la trasformazione del piombo in oro, del pane in carne), attingano la loro efficacia in quanto simbolicamente alludono al processo psichico di trasmutazione dell'uomo in una divinità.

Per la Scuola Funzionalista è inoltre criterio di approccio legittimo, per comprendere una determinata religione, studiarne gli esiti visibili, la fenomenologia. La religione deve perciò essere studiata in azione. Poiché il comportamento umano è in larga parte determinato dalla sensibilità, ovvero dalle disposizioni mentali dell'individuo, è necessario scoprire quali sentimenti egli elabori in seguito alla adesione ad una determinata confessione ed alla sua pratica. Nell'analisi di ogni religione dobbiamo perciò innanzitutto esaminarne i dati sensibili specificatamente religiosi, principalmente dunque la ritualistica.

Come è ben noto, la Storia delle Religioni classifica i vari riti basandosi oltre che sulle meccaniche d'esecuzione, anche sulle teleologie loro inerenti. Oggetto di studio sono stati i riti che fondano il cosmo stesso o ne ristabiliscono l'ordine turbato da un qualche errore, che talvolta è proprio l'errata o mancata esecuzione del rito.

Non dimentichiamo che il termine sanscrito *karma* inizierà a significare la « legge di causa-effetto » in una fase già avanzata di speculazione del pensiero brahmanico. La parola *karma* letteralmente significa « fare », o anche « l'azione »; e l'azione per eccellenza in ambito vedico era ancora quella eseguita dal prestatore dell'opera sacra, dal *brahmano*, vero e proprio « tecnico del rito ».

Ora, la specificità che si intende qui valutare riguarda i riti della trasformazione dell'esecutore di una determinata liturgia nell'ente numinoso con il quale egli intenda instaurare, o riaffermare, una relazione.

È la lettura delle *Upanishad* che, enucleando la forse più sterminata plethora di sememi che implicano la metanoia, ci offre il *turning-point* nell'evoluzione delle concezioni legate alla logica della sacra prestazione o *liturgia*. Pur rimanendo infatti il sacrificio fatto cardinale della speculazione upanishadica, ne muta adesso in questa fase post-vedica inaugurata dai testi detti *brahmana* la materia, l'oggetto stesso della trasmutazione sacramentale. L'adepto che desideri inverare la realizzazione dell'identità tra il sé individuale ed il cosmo, dovrà d'ora in poi disporsi al sacrificio di questo segmento individuo che lo trattiene dall'esser l'ordine incommensurabile della consapevolezza. All'atto della metanoia, definita confessando *aham brahman asmi* (« io sono dio »), precede l'effettiva *mactatio* del « piccolo io »: « se il seme del grano non muore, come potrà mai recare nuovo frutto! ».

Anche il completo abbandono nella fede è preludio al sacrificio. L'aggiogamento delle preconcezioni personali alla disciplina logico-simbolica di un sentiero tradizionale aperto all'altro, al diverso da sé, è l'avvio alla definitiva estinzione del tranello solipsistico che ci fa ancora aggrappare alla mortificante estasi del null'altro che sé. Il progressivo smantellamento delle identificazioni del sé con i contenuti parziali della consapevolezza, l'abbandono dei propri abiti negativi, dei vizi in buona sostanza, raffinando la capacità logica dell'autoanalisi nella determinazione del proprio modo d'essere reale e dunque non allucinato da errate concezioni dell'io, costituirà il sentiero per il quale giungere all'autoimmolazione. Nel primo impulso della fede nella necessità del sacrificio si dovrebbe già sensibilmente esperire la modalità attiva della compassione simpatetica (*caritas/karuna*), quella solidarietà ontologica che esige di rivolgere la nostra tenerezza verso tutto quanto esiste. L'ascesi della carità accenderà infine il rogo ove consumare l'uomo vecchio.

L'aumento nell'impegno compassionevole verso il visibile incarnato potrà col tempo suscitare una tenerezza incontenibile al punto da interessarsi, con divorante passione, al non visibile, al disincarnato.

Nello stesso modo in cui l'amante non tollera d'essere separato dall'amato e tutto fa per ridurre il tempo della separazione, così alcuni sistemi psicosperimentali e tra tutti l'aspetto liturgico-iniziatico del *Buddhadharma*, il *vajrayana* preservato attraverso i secoli in Tibet, enunciano misteriose quanto affascinanti « vie brevi » per giungere alla teosi.

Come è noto, il buddhismo suole essere diviso in scuole, le principali delle quali sono il *theravada* (la « Dottrina degli Anziani ») ed il *mahayana* (il « Grande Veicolo ») che definisce il *theravada* come il « Piccolo Veicolo » (*hinayana*). Il *mahayana* si suddivide inoltre al proprio interno in due ulteriori « Veicoli »: una corrente che non esprime con forza la necessità di un approccio liturgico implicante l'uso di quelle discipline psicosperimentali cui prima si accennava, ed una corrente che invece impone l'uso di quelle stesse discipline esoteriche. Più di un termine definisce tradizionalmente quest'ultima forma di buddhismo. *Vajrayana* è solo uno di questi termini. *Vajra* è parola sanscrita che, a seconda dei contesti, significa tanto la « folgore » che il « diamante ». Come molti altri sememi propri al frasario buddhistico, *vajra* deriva dallo sfondo brahmanico prebuddhistico. Si tratta dunque della folgore del dio Indra, il re degli dei già descritto nei *veda* e nelle *upanishad*. Riguardo al buddhismo esoterico, il *vajra* ne diviene la pietra angolare, la pietra di fondamento. Nella lingua tibetana, la parola *vajra* viene tradotta *dorje*, ovvero l'eccellente delle pietre, volendosi rimarcare l'affermazione di un dato squisitamente metodologico. Guai infatti all'adepto che si incammini solamente attraverso uno dei due sentieri maestri che conducono verso la buddhità perfetta. Il praticante tantrico viene qui paragonato ad un uccello che per volare ha bisogno di tutte e due le ali. Quali sono queste due ali di cui ha bisogno il *bodhisattva*, il « Guerriero dell'Illuminazione »? L'ala del metodo, ovvero la compassione simpatetica (*karuna*) che dapprima si augura per gli esseri la privazione del dolore (e delle cause che lo determinano) e poi agisce in modo efficace

per garantire questo conseguimento altruistico; e l'ala della gnosi (*prajna*), ovvero la penetrazione intuitiva del modo ultimo d'esistenza dei fenomeni o *shunyata*, termine tradotto comunemente come « vacuità » che è però lungi dal significare una totale negazione d'essere. Si tratta in realtà della negazione dei modi d'essere apparenti, non del modo d'essere *tout-court*. Si tratterebbe in quest'ultimo caso di una affermazione semplicemente insostenibile, non potendosi comprendere d'altra parte come una dottrina, che vanta duemilacinquecento anni di storia, avrebbe potuto durare a lungo gabellando l'umanità riguardo ad una pretesa mera non esistenza di tutto. Il veicolo del *vajra* è insomma il veicolo di quella pietra (*lapis*) che, simboleggiando la negazione dell'unipolarità, riafferma incessantemente il bisogno che questi due atteggiamenti, quello gnostico-verticale e quello compassionevole-orizzontale procedano costantemente in una condizione di effettiva reciproca integrazione.

Altro termine equivalente per designare funzionalmente il buddhismo interno è *mantrayana*, il « Veicolo del Mantra ». Uno degli etimi accettabili di *mantra*, è quello che spiega questa parola sanscrita dividendola in due elementi: *man* per *manas* (mens) cioè « mente »; *tra* per *traya*, « proteggere ». *Manas-traya* è perciò la « protezione della mente ». In effetti, sin dai suoi primi passi il neofita ha bisogno in queste discipline d'una certa garanzia di tranquillità mentale che, lungi dall'essere fine a se stessa (si correrebbe il rischio di scivolare nel quietismo), viene considerata una cautela utile a propiziare la progressiva realizzazione di stati di realizzazione spirituale più profondi, ai quali si arriva cominciando da pratiche in fondo semplici come il *japa-mantra*, cioè la « ripetizione del *mantra* ». Altro termine con il quale è lecito designare la scuola è *vidyadharapitaka*, ovvero il « canone scritturale dei detentori di conoscenza ».

Questi ed altri sinonimi funzionali sono tramandati, generazione dopo generazione, dal lignaggio vivente degli adepti del buddhismo tantrico tibetano, i quali non mancano di illustrare i loro insegnamenti dando tradizionalmente un grande rilievo didattico all'etimologia dei termini sacri.

Nella tradizione *vajrayana* merita nel nostro discorso attenzione il dato della necessità imposta agli esecutori di alcuni riti di presumersi già divinizzati al fine di poter procedere alla loro esecuzione. Così come il piombo altro non sarebbe che oro malato e l'essere umano ordinario un Buddha che ancora non abbia attualizzato il folgorante potenziale della propria liberazione, in molte liturgie del buddhismo tantrico si opera come se le terre ed i cieli nuovi che verranno solo dopo la palingenesi promessa dal mito apocalittico, siano già sincronici al tempo prescritto per l'esecuzione.

La trasformazione rituale del contesto, ovvero dello spazio e del tempo liturgici, è ampiamente utilizzata nella tradizione tibetana. L'ambito ideologico proprio a tale tradizione verte da un lato sulla compassione simpatetica o *karuna*, che è il desiderio che tutti gli esseri siano privi del dolore e delle cause che portano all'esperienza del dolore; dall'altro versante viene sottolineata l'importanza della penetrazione intuitiva (*jnana*, *gnosis*) del modo ultimo d'essere dei fenomeni o, come già visto, *shunyata*. È quest'ultima a provvedere l'adepto della realizzazione profonda delle modalità ope-

native della mente liberata, modalità che lo porteranno al superamento del ciclo delle rinascite, o *samsara*, trasformandolo in un Buddha libero da ogni condizionamento e, proprio per via di questa sua emancipazione dal piccolo sé, finalmente in grado di realizzare il bene di tutti gli esseri trasmigratori. Sarà sempre opportuno leggere i sistemi psicosperimentali giunti in Tibet dall'India alla luce del codice binario espresso dalla compassione simpatetica e dalla visione del modo ultimo d'esistenza dei fenomeni, con tutto ciò che questo comporta quanto agli esiti nella morale e nella metafisica.

Anche la pratica del *deva anusmrti anupurva prayoga* o « addestramento periodico del rimembrare la divinità », che ci introduce alla disciplina tantrica dell'« orgoglio divino » (*devamana*), deve calarsi in questa strategia sublime che impone, una volta stabilite le ragioni pratiche del conseguimento del bene indefettibile ed eterno, di procedere verso quel bene guidati dalla gnosi. L'orgoglio divino, il sentimento cioè di essere indivisibili dalla divinità archetipica (*ishtadevata*) assegnata dal proprio mentore spirituale quale oggetto di familiarizzazione contemplativa, viene realizzato ovviamente per gradi. Se da una parte la piena attualizzazione dell'orgoglio divino viene considerata la fase più alta dello « stato di generazione » (*utpattikrama*), il primo dei due stadi in cui si suddivide il sentiero tantrico, dall'altra in alcuni cicli liturgici si chiede agli esecutori di ritenersi immediatamente, sin dall'inizio del rito, divinizzati.

Ciò può indurci a riflettere sulla condizione di strumentalità di questo divino autopercepirsi che lungi dall'essere considerato la *peak-experience* del sistema psicosperimentale ne appare essere il presupposto iniziatico per correttamente dedicarsi ad un rito efficace: *na devo devam arcayet* (« il non dio non veneri il dio », nella tradizione upanishadica), *to àghia to aghia* (« le cose sante ai santi », nella tradizione bizantina). La pratica dell'orgoglio divino, almeno all'interno del primo dei due livelli di realizzazione del *vajrayana*, si dimostra dunque essere tanto punto di arrivo che di partenza, ma in quest'ultimo caso vi è il rito di passaggio costituito dal permesso all'identificazione del proprio corpo ordinario con il corpo della divinità, permesso che il neofita riceve dallo ierofante in occasione delle promesse solenni nel corso di un'iniziazione (*abhisheka*) alla osservanza della pratica formale del tantra o *sādhana*.

Il corpo dell'uomo, epitome dell'universo, è in tale concezione concepito come una crisalide da cui, per utilizzare l'immagine dantesca, nascerà un giorno l'angelica farfalla. Non è, questa, una idea marginale rispetto ai contesti culturali nei quali, nel corso dei millenni, essa si è trovata ad essere presente, ma piuttosto una strumentalità, una fame di miglioramento da impiegarsi lungo il cammino di trasformazione che l'uomo biologico sta compiendo nel tempo per riuscire a conseguire il completo soddisfacimento delle proprie potenzialità naturali.

Per concludere, dopo avere accennato a tutto questo, appare legittimo osservare che la serie di scelte che possono indurre un occidentale a prendere serio interesse nelle dottrine soteriche del *vajrayana*, per quanto possano naturalmente variare da persona a persona, ruotano intorno ad un evento centrale: l'incontro con i Lama, i testimoni viventi della pratica del buddhi-

smo tantrico. Anche concedendo che la lettura di libri, l'ascolto della musica sacra, la visione di documentari o, in ultimo, di film siano elementi che possono tutti concorrere a far emergere una certa attrazione verso il Buddismo tibetano, è esclusivamente solo attraverso l'esperienza di un incontro personale con gli adepti tantrici tibetani, con la loro gentile lucidità di pensiero e potente compassione, che si può iniziare a distinguere, almeno al livello sociologico, il risveglio di un serio e definitivo interesse nel *vajrayana*.

Avevamo iniziato questa esposizione con un monito pertinente al campo della fisica sub-atomica; permettete di concludere citando uno dei maestri della psicoanalisi, C.G. Jung, che nel suo testo *Psicologia ed Alchimia* così acutamente ci consiglia:

« In questi campi non si può mai essere abbastanza prudenti: l'istinto di imitazione da un lato e dall'altro una bramosia veramente morbosa di appropriarsi di piumaggi altrui per camuffarsi esoticamente, inducono un numero troppo grande di persone a buttarsi su motivi « magici » di questo genere per farne un uso esterno, come di una pomata. Si fa di tutto, anche le cose più strane, pur di sfuggire alla propria anima ».

MASSIMILIANO POLICHETTI

L'idea di natura illuminata nel Sutra del Loto

Un prestigioso testo indiano, divenuto un oggetto di culto non solo religioso, giganteggia nella cultura giapponese degli ultimi quindici secoli. Il suo carisma oggi non accenna a scemare, e sarebbe fuori luogo ipotizzarlo data la speciale inclinazione dei giapponesi a tesoreggiare i beni nazionali a vantaggio della qualità complessiva della vita dei singoli e della collettività, visti come le facce di un unico specchio¹.

Arricchito da centinaia di commenti e interpretazioni dottrinarie, esegetiche, figurative², ma anche sociali e politiche, questo ipertesto religioso pervenuto dall'India in Giappone attraverso la Cina e la Corea tra il VI e il VII secolo — il suo primo commento è del principe reggente Shōtoku (574-622) — ha aggregato attorno a sé una comunità vastissima di fedeli che ha fatto di un fiore, il loto, il proprio standardo ecumenico. Circolò la voce, a metà degli anni Venti, che alcuni semi di loto rinvenuti in un tumulo funerario di cinquemila anni fa, ripiantati, producessero la meraviglia di un nuovo splendido fiore. Il loto in Oriente è associato alla buddhità per ragioni non meno radicate e profonde di quelle che in Occidente collegano la rosa al misticismo cristiano. In Giappone il carisma del loto si affida in gran parte al messaggio salvifico del *Sūtra del Loto* (sanscrito *Saddharma-pundarīka*, giapp. *Miōhō Renge Kyō* o *Hoke kyō*). Esso aduna in un unico testo i sermoni sugli *Innumerevoli significati*, sulla *Vera Legge* e l'*Universale virtù del bodhisattva*. Il *Loto* appartiene al canone *mahāyā-*

¹ Nella religione *shinto* lo specchio non solo rappresenta ma incarna la divinità, la cui essenza *vuota* è puro specchiante rispecchiamento. Nell'ideologia *shinto* dello Stato, i singoli si rispecchiano nella comunità ed essa nel suo sovrano (*tennō*), il Figlio del Cielo, cielo che Egli rispecchia sulla terra. N. STISKIN nel cap. *I tre tesori dello Shinto* di *Lo specchio divino*, tr. it., Ubaldini, Roma 1972, espone questa materia con efficace chiarezza. Lo *Shinto* rappresenta oggettivamente un grandioso tentativo culturale di ripristinare l'unità originaria di mente e natura, singolarità e totalità, essotericità e esotericità.

² Una ricchissima tradizione figurativa in Giappone si ispira e si appoggia al *Sūtra del Loto*. Il suo scopo primario fu di rendere intellegibile il testo attraverso figure, e rinvigorire la fede nel suo messaggio. I dipinti sono di tre tipi: *hensō*, illustrazioni/descrizioni del contenuto di uno o più d'uno dei 28 capitoli; *mandala* o schemi con immagini utilizzati nei riti; dipinti che si accompagnano al testo senza avere diretto rapporto con esso. I dipinti erano realizzati come opere a se stanti o sul frontespizio dei rotoli. Vd. in proposito T. MIYA, *Pictorial Art of the Lotus Sutra in Japan*, in *The Lotus Sutra in Japanese Culture*, Un. of Hawaii Press, 1989, a cura di G.J. TANABE, Jr e W.J. TANABE. Due volumi splendidamente illustrati sono: W.J. TANABE, *Paintings of the Lotus Sutra*, Weatherhill, Tokyo-Nuova York, 1988; e K. BUSAKU e T. YOSHIRO (a cura di), *Art. of the Lotus Sutra: Japanese Masterpieces*, tr. E.B. CRAWFORD, Kosei Publishing Co., Tokyo, 1987.

na o « grande veicolo » di trasmissione degli insegnamenti del Buddha storico Shâkyamuni, vissuto nell'India nord-occidentale, tra il VI e il V secolo a.C., morto a ottant'anni nel 486 a.C.³, e celermente riassorbito per i seguaci della sua dottrina nel gergo iperchiliastico di incarnazioni della buddhità universale⁴.

La relazione tra l'asceta (*muni*) Gotama Siddhartha del clan Srâkya e la buddhità (*buddhi*) intesa come quintessenza del mondo della vita, è analoga a quella che intercorre tra il frutto di una pianta attecchita in un certo ecosistema, e l'onnipervadente energia cosmica di cui quell'ecosistema è parte. Nella visione *mahâyânica* la buddhità non è infatti soltanto il traguardo spirituale di esseri, come il Buddha storico, slacciati dai vincoli karmici (di concatenazione di causa-effetto), ma lo stato di completezza senza origine dell'universo infinito.

Il Monier-Williams definisce il sostantivo femminile sanscrito *buddhi* il potere di formare e trattenerne concetti e nozioni generali, intelligenza, ragione, intelletto, mente, discernimento, giudizio. Il maschile *buddha*, identico in pâli (la lingua di trasmissione *hînayâna* o « piccolo veicolo » del credo buddista), proviene come *buddhi*, dalla radice indo-europea *bheudh* col significato di: essere sveglio, destarsi. Il verbo *budh* ricorre copiosamente nella letteratura vedica e sanscrita sia nel senso di levarsi, ravvivare, riacquistare coscienza dopo un deliquio, sia in quelli di osservare, notare, apprendere, comprendere, far espandere, suscitare un profumo, intuire, discernere. Il sostantivo *bodhi* (maschile e femminile) in ambito buddhista e jaina connota saggezza, perfetta conoscenza, intelletto illuminato. E *bodhi* è il nome dell'albero (*Ficus religiosa*) ai cui piedi Shâkyamuni ottiene la buddhità.

Nella tradizione *hînayâna* il raggiungimento di questo stato è di due specie: mentre i *pacceka-buddha* sono dei risvegliati ma non dei predicatori del *dhamma*, i *sammâsambuddha* si addossano la missione di facilitare la via al risveglio di tutti gli esseri, ruolo che nella tradizione *mahâyânica* è dei *bodhisattva*.

Nei tre sermoni del *Loto* il Buddha rivela la natura buddhica della forza che tiene insieme i mondi. I perni su cui essa si regge sono: causalità, impermanenza, vacuità. *Causalità* significa che tutte le cose e gli esseri sono concatenati attraverso la legge di causa-effetto. Nel mondo vegetale: dal vento al seme alla linfa all'albero al frutto alla terra al seme al vento. *Impermanenza* significa che tutte le cose e gli esseri hanno un'esi-

³ H. NAKAMURA post-data, situando l'anno di nascita nel 446 a.C. (Vd. voce *Buddhism* a sua cura, *Kodansha Encyclopedia of Japan*, vol. I).

⁴ In un passo del c. XVI « La rivelazione della vita (eterna) del *Tathagata* », il Buddha dice ai bodhisattva che per tre volte gli domandano di svelare loro il mistero della sua comparsa e ricomparsa nel mondo, che il « suo » risveglio non è avvenuto « quella » volta nei pressi della città di Gayâ, così come il suo accesso al *parinirvâna*, non è in « questo » tempo presente che sta per accadere, ma si tratta di un processo infinito che si è reiterato e continuerà a reiterarsi: « ... se contate un atomo di quegli infiniti mondi come un macrociclo del tempo — dichiara il Buddha — ebbene, il tempo in cui fui accolto nella buddhità, sorpassa quel macrociclo di eoni incalcolabili... ». Il concetto è ripreso e ribadito in altri passi.

stenza necessitata e condizionata al ciclo di nascita-morte-rinascita. *Vacuità* significa che tutte le cose e gli esseri sono degli aggregati di materia-energia (nell'uomo corpo-parola-mente), provvisti di un'identità temporanea senza sostanza.

Nel mondo della vita il dolore, la malattia, la morte sono gli effetti inevitabili di questo regime, e tuttavia la consapevolezza che una e identica è la Legge intrinseca a tutti gli esseri, solleva e redime la condizione del dolore, spalanca la via alla liberazione dai vincoli karmici, immedesima nella buddhità.

Nel *Sûtra* del *Loto* lo scenario in cui avviene questa decisiva trasmissione del *Dharma* ha una magnitudine cosmica. Esseri dei distretti visibili e invisibili dell'universo sono convenuti sul Picco dell'Avvoltoio (il monte Gridhrakûta nel nord-ovest dell'India). Esso domina le cime scintillanti delle catene più alte di questa terra. Partecipi dell'evento, il cielo e la terra si rendono fragranti e belli, si odono suoni meravigliosi e una pioggia di fiori cade dall'alto per esprimere il tripudio degl'istanti sospesi nei quali la buddhità si manifesta nel corpo trasumanato di Shâkyamuni. L'iconografia tradizionale raffigura il Buddha seduto in meditazione, perfettamente visibile e al tempo stesso risucchiato in una nebulosa di luce alla quale si affissano gli sguardi dei bodhisattva nominati ad uno ad uno, e nella sterminata marea di convenuti di ogni grado e condizione: dèmoni, dèi, animali, spiriti della terra e dell'aria, esseri agganciati ai cicli di morte e rinascita per miliardi di millenni (nel testo le misure temporali sono meticolosamente elencate).

La nebulosa di luce si precisa nel filamento di un raggio emesso dal centro della fronte di Shâkyamuni: esso trapassa cieli e mondi fino ad Avîci, l'ultimo degli inferni, squadernandoli nella loro intima essenza vuota. Accadono portenti, tra il Buddha e i bodhisattva corrono parole e silenzi; si narrano parabole, si annunciano profezie: spazi e tempi si compattano⁵ in uno scenario di visioni che straripano, che implodono nel proprio vuoto. Sette parabole costellano il *sûtra* degli *Innumerevoli significati* per aprire la mente attraverso altrettante storie esemplari: la parabola della casa in fiamme⁶, del figlio povero, delle piante — su cui il buddismo Tendai giapponese cementa la dottrina della natura « illuminata » — la parabola della città stregata, dove il Buddha rivela l'autentico significato del *nirvâna*⁷, le due parabole delle gemme nascoste, infine quella del medico saggio e dei figli stolti.

⁵ Vd. nota precedente.

⁶ È contenuta nella sezione antologica di P. MARTINETTI, *La sapienza indiana*, che la Celue Libri, Milano, ha riedito nel 1981.

⁷ In testi più antichi di quelli buddhisti *nirvâna* è riferito all'estinzione del fuoco rimuovendo la causa che lo attizza (*nir* = senza, *vâ* = soffiare). In pâli motivi presumibilmente etico-dottrinari si appoggiano a una diversa etimologia, che rinvia a *vrî* = coprire, piuttosto che a *vâ*. I significati codificati della parola sono: l'estinguersi di una luce o di un fuoco materiali; benessere, salute fisica (probabilmente riferiti al venir meno di febbre o altri stati patologici); il venir meno nel cuore dei tre « fuochi » che lo consumano: lussuria, accidia,

Inserita nel capitolo V del *sûtra* della *Vera Legge*, la parabola delle piante fu oggetto di diatribe, tornate dialettiche e interpretazioni di importanza cruciale, che confluirono nella dottrina della natura illuminata e nei suoi altissimi sviluppi poetici nel buddismo giapponese. Se ne dà qui una nostra versione dall'edizione a cura di Bunnô Katô, Yoshirô Tamura e Kôjirô Miyasaka, *The Threefold Lotus Sutra* (Kosei, Tokyo 1975)⁸.

La parabola delle piante

« Supponi Kasyapa⁹ che nei tremila mondi per mille volte avvorticati, crescano sui monti, lungo fiumi e correnti, per valli e contrade piante, alberi, boschi, foreste e erbe mediche di molte specie, dai nomi e colori svariati. Da una densa nube distesa come una coltre sul vasto cielo dei tremila mondi per mille volte avvorticati, piove acqua allo stesso tempo e in pari quantità. Il suo unido intride e nutre in modo equanime radici, steli, rametti, foglie di piccola, media e grande misura di piante, alberi, boschi, foreste, erbe mediche. Ogni albero secondo la propria differente capacità riceve quel nutrimento vitale. Si sviluppa, schiude i suoi germogli e produce i suoi frutti traendo vigore dalla pioggia di una sola vasta nube. Attecciti su un suolo comune e nutriti dalla stessa pioggia, tutti questi alberi e piante sono però diversi l'uno dall'altro.

Sappi Kasyapa che il Tathâgata¹⁰ è proprio lo stesso. Egli appare nel mondo come nel cielo affiora la grande nube colma di pioggia. Propaga il suo appello sconfinatamente nei distretti degli dèi, degli uomini, degli asura¹¹, così come la grande nube si stende come una coltre sui tremila mondi per mille volte avvorticati. Nella sterminata assemblea Egli fa risuonare questo annuncio:

“Sono il Tathâgata, l'Adorato, l'Illuminato, il Ben Dipartito, il Conoscitore del mondo, la Guida Impareggiabile, il Regolatore, il Maestro, il Buddha, il Venerato. A coloro che non sono ancora stati salvati, dà la salvezza; a coloro che non sono stati ancora liberati, dà la liberazione; a coloro che non sono stati ancora confortati, dà il conforto; a coloro

stupidità; dunque benessere spirituale, pacificazione, emancipazione, salvezza, beatitudine: condizioni che l'etica buddista ritiene raggiungibili *in pratica* e di cui scoraggia la considerazione in astratto.

⁸ La traduzione e il commento della Parabola delle Piante è nella Parte II del nostro, *Sugli orienti del pensiero. La natura illuminata e la sua estetica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1994. Nelle edizioni Il Nuovo Rinascimento, Firenze, è uscita nel 1988 la traduzione dei capitoli *Hoben* e *Juryo* del *Sûtra del Loto* (*Lectures on the Sutra*, Nichiren Shosky International Center, Tokyo 1984²).

⁹ Kasyapa, nel *Loto*, come Majusrî e Maitreya, è un bodhisattva-mahâsattva (un essere pienamente illuminato), col quale il Buddha interloquisce direttamente.

¹⁰ Sommo e ricorrente epiteto del Buddha Shâkyamuni, alla lettera « il così andato », « il così compiuto »: un essere che ha raggiunto la verità e che viene a proclamarla.

¹¹ Titani o spiriti di natura buona o perversa. Nella tradizione indù, gli *asura* sono nemici dei *deva* (dèi). Nella gerarchia buddista compongono la quarta classe di esseri senzienti.

che non hanno ancora raggiunto il nirvâna, procura il nirvâna. Questo mondo e i mondi avvenire li conosco come sono realmente. Onnisapiente o onniveggente sono il dischiuditore, il predicatore della Vita...”.

Fu in quel momento che migliaia di miriadi di milioni di miliardi di esseri delle varie classi vennero al Buddha per udire la Legge. Quindi il Tathâgata osservando le loro naturali inclinazioni, quali colmi, quali sprovvisti di zelo e a seconda delle rispettive capacità predicò la Legge in modi differenziati, e col massimo profitto ne gioirono sommamente. Quegli esseri, udita la Legge si rincuorano, e si accingono a nuove vite in condizioni nelle quali, rallegrandosi della Verità, udranno ancora la Legge. Non appena l'avranno riudita, essi saranno sciolti, e a seconda della capacità di sottemtersi alla Legge, a grado a grado entreranno nella Via.

Così come dalla grande nube piove su piante, alberi, boschi, foreste, fili d'erba, ed essi ne sono fecondati secondo la natura dei rispettivi semi, così la Legge predicata dal Tathâgata è di una sola forma e identico sapore ossia liberazione, distacco, estinzione e acquisto della pura conoscenza.

Perché ci sono esseri che odono la Legge, la custodiscono, la praticano reiteratamente al modo in cui lo ha fatto il Tathâgata, e ciò nonostante essi non arrivano a conoscere la loro natura autentica?

Perché solo il Tathâgata conosce il seme, la forma, l'incorporazione e la natura degli esseri, sa che cosa pensano, su che cosa riflettono, in che modo praticano, in base a quale legge fanno tutto questo e ottengono il loro fine. Essi non sanno se le rispettive nature siano superiori, mediane o inferiori proprio come non lo sanno le piante, gli alberi, i boschi, le foreste, le erbe mediche.

Il Tathâgata conosce questa essenziale Legge unitaria, ossia liberazione, distacco, estinzione, nirvâna della pace tranquilla e ritorno finale al vuoto. Il Buddha lo sa, e osservando le inclinazioni di tutti gli esseri, li sostiene e li protegge. È per questo che egli non dichiara subito e una volta per tutte la perfetta e completa saggezza.

Kasyapa! Voi tutti! È una cosa al massimo rara che siate capaci di conoscere la Legge predicata dal Tathâgata nel modo in cui Lui la scorge, che siate capaci di credere e capaci di riceverla. Perché?

Perché la Legge predicata dai Buddha, gli Onorati, come essi la vedono, è difficile da discernere e da conoscere.

In quel tempo l'Onorato, volendo riproclamare l'insegnamento, così disse in versi »¹².

Buddhità di alberi e piante

Una questione apparentemente di dettaglio nella storia della ricezione in Cina e in Giappone del *Triplice*, scaturì dalla parabola testé riportata.

¹² I versi in pracrito reiterano i passi in prosa sanscrita, con variazioni e orpelli poetici in un diffuso effetto di monotonia. Nella redazione del *Loto*, le parti in versi sono date per anteriori a quelle in prosa.

Come sottolinea William LaFleur¹³, si tratta del famoso dibattito occorso nell'anno terzo dell'era Owa (963) col patrocinio imperiale, tra dieci esponenti della Scuola Tendai guidati da Ryôgen (Jiei Daishi) (912-985), e altrettanti della Scuola Hossô guidati da Chûzan (935-976). Era compito dei due partiti stabilire se alla luce della dottrina enunciata da Shâkyamuni nel *Loto*, il mondo vegetale, alla lettera « alberi e piante » (cinese *ch'ao-mu*, giapp. *sômoku*) fosse da considerarsi « illuminato » (cinese *ch'eng-fo*, giapp. *jôbutsu*).

I primi a suscitare la questione in Cina tre secoli prima erano stati dei dialettici della Scuola San-Lun, della trafila *mâdhyamika* che risale in India a Nagarjuna. Logici sottili, Chi-t'sang (549-623) e i suoi accoliti, avevano fissato l'attenzione sul capitolo quinto del *Loto*, testè esaminato, dove Shakyamuni per rendere d'immediata comprensione l'annuncio che gli esseri senzienti possiedono natura buddhica, ricorreva alla similitudine della pioggia che nutre e dà vita ai vegetali più disparati senza distinguere tra alberi e arbusti, foreste e singoli fili d'erba. Ma « alberi e piante » sono o no da considerarsi senzienti? — si chiedevano quei logici —. L'espansione degli argini della buddhità promulgata nel *Loto* non nascondeva per caso una limitazione nel caso non si riconoscesse ai vegetali lo stesso titolo alla sensibilità degli esseri animati?

Il verdetto di Chi-t'sang fu a favore del sì: « alberi e piante » possono in teoria conseguire la buddhità. Non disse di più, ma i presupposti per uno sviluppo in senso universalistico della dottrina del *Loto* bastò a incoraggiare ulteriori sviluppi della discussione negli ambienti T'ien-t'ai. Il nono patriarca Chan-jan (711-782) vi si cimenta dalla parte più ardua: ammette che « alberi e piante » sono insenzienti ma questo argomento è trasformato dalla sua dialettica in un punto di forza. In due magnifici passi riportati da LaFleur, ecco come Chan-jan ragiona:

« Sappiamo infatti che la singola mente di ogni singolo granello di sabbia, possiede la natura mentale di tutti gli esseri senzienti e di tutti i Buddha... Perciò quando parliamo dell'intero mondo vivente perché dovrebbe fare eccezione il singolo, minuscolo granello di sabbia? A quale titolo la natura illuminata... dovrebbe essere privilegio di "noi" e non di "altri"? Nella comunità del Loto tutto è comprendente senza divisioni. Così come non c'è acqua senza onde, non ci sono onde senza l'umido; l'umidità a sua volta non distingue il limpido e il fangoso, né le onde cessano di essere tali sia terse che torbide. Con la trasparenza o l'opacità non c'entra il comune disporre di una natura identica »¹⁴.

Altrove Chan-jan ribadisce la sua posizione:

« L'uomo dalla mente unificata sa dall'inizio alla fine che la Verità

¹³ Nel primo di due ampi saggi sul valore buddhista della natura nell'opera poetica in *waka* (componenti di 31 sillabe), del monaco Tendai Saigyô (1118-1190): W.R. LAFLEUR, *Saigyô and the Buddhist Value of Nature*, Parti I, II, « History of Religions », vol. 13, 2 novembre 1973 e vol. 13, 3 febbraio 1974.

¹⁴ Il passo è tratto dallo *Chin-kang Pi* e commentato da Fung Yu-lan in *A History of Chinese Philosophy*, cui LaFleur nel suo testo rinvia.

è non-duale e che nessun oggetto esiste fuori della mente. Chi può dunque distinguere tra animato e inanimato? Che differenza c'è tra i quattro tipi di atomi nel caso di alberi, fili d'erba e del suolo che in modo equanime li nutre? Che si levino appena da terra o si ergano a grande altezza con vigore, non approderanno gli uni e gli altri all'Isola Preziosa (Nirvâna)? Schioccando le dita e giungendo le palme, non sarà per tutti loro raggiunta la condizione per la buddhità? Che accettino la dottrina dei tre veicoli o dell'unico, non per questo contravverranno al concetto originario (della Buddhi). Come dunque si può ancora sostenere che gli esseri inanimati non abbiano natura-di-buddha?»¹⁵.

Il primo pensatore a utilizzare l'espressione: « buddhità di alberi e piante » (*mokuseki busshô*) fu Saichô Dengyo Daishi (766-822), il fondatore della Scuola Tendai. Ma l'impulso decisivo allo sviluppo della dottrina della natura illuminata fu di Kûkai (Kôbô Daishi) (744-835), l'iniziatore della Scuola Shingon. In un suo trattato si legge: « Se alberi-e-piante conseguono il risveglio, come non lo potrebbero gli esseri che provano sentimenti? »¹⁶.

La buddhità degli esseri insenzienti è asserverata nella *Trasmissione del Segreto Tesoro* con il seguente ragionamento:

*« I Cinque Grandi Elementi in cui consiste il Corpo della Legge (Dharmakaya) toccano del pari lo spazio (kokû) così come alberi-e-piante (sômoku), ovvero sia kokû che sômoku sono il Dharmakaya. Se con l'occhio fisico si scorge l'aspetto grezzo di alberi e piante, è con l'occhio buddhico che si coglie la loro forma sottile. Perciò senza alcuna alterazione delle cose come stanno, alberi-e-piante vanno considerati in possesso della natura-di-buddha »*¹⁷.

Kûkai, osserva LaFleur, dissolve di netto la vecchia distinzione tra esseri senzienti (*yujô*) e inserzienti (*mujô*), puntando sulla indifferenziazione originaria tra materia (i quattro elementi + lo spazio) e mente, secondo la formula del Buddismo esoterico: la mente non è che materia / la materia non è che mente.

In termini equivalenti Kûkai sostenne che alberi-e-piante « sono » lo stesso corpo simbolico del Buddha reso trasparente all'occhio che sia già illuminato.

Agli « orienti » dello spazio fisico

La dottrina del *Loto* insegna che le percezioni vanno rettificata dal punto di vista della non-dualità. La percezione incorrotta e unitaria del cosmo viene da una purificazione dei sensi e della mente ottenuta attraverso

¹⁵ *Ivi*, p. 386.

¹⁶ *Kûkai: Major Works. Translated, with an account of His Life and a Study of His Thought*, a cura di Y.S. HAKEDA, New York, 1972.

¹⁷ *Ivi*, vol. 2, p. 37.

so discipline e pratiche di asceti legate alla montagna. Esperienze visionarie di respiro cosmico si succedono nel *Sûtra del Loto* di capitolo in capitolo. Lo scenario più celebrato dall'iconografia è quello del Buddha in meditazione sul Picco dell'Avvoltoio, nell'istante in cui un raggio di luce soprannaturale emesso dalla sua fronte illumina i diciotto mondi verso Oriente e gli altri distretti dell'universo fino ai più remoti inferni. Quella luce annuncia alla sterminata assemblea di santi e discepoli che il Buddha sta per impartire un insegnamento incomparabile. Prende forma nel *Loto* l'idea di una « terra mentale » (*mindscape*), situata agli « orienti » dello spazio fisico. Ad essa accedono coloro che si sono interiormente purificati, coloro che amano la natura e ne sono riamati.

GRAZIA MARCHIANÓ

Per saperne di più

Il Centro Studi e Documentazione del Gruppo Solidarietà ha realizzato una BANCA DATI sui problemi del disagio sociale.

I temi oggetto della documentazione sono i seguenti:

anziani, alcoolismo, carcere, chiesa, disagio giovanile, disagio psichico, famiglia, handicap, minori, internazionale, omosessualità, pace, prostituzione, politiche e servizi sociali, sanità, tossicomane, volontariato.

Il Centro dispone di una biblioteca formata da:

- 2.500 libri (oltre 1.000 con abstract)
- 370 riviste
- 2.400 articoli catalogati
- oltre 1.000 documenti (progetti, servizi, ecc...).

La catalogazione computerizzata oltre che con i necessari parametri indicativi viene fatta utilizzando un thesaurus di oltre 300 parole chiave.

Due specifiche BANCHE DATI, riguardano la LEGISLAZIONE nazionale e regionale sui temi oggetto della documentazione e un elenco di oltre 8.000 ASSOCIAZIONI italiane che lavorano sugli stessi temi.

Le banche sono disponibili su floppy disk e prevedono un aggiornamento semestrale. Possono essere richieste anche separatamente.

Per informazioni: *Centro Studi e Documentazione Gruppo Solidarietà, Via Giovanni XXIII, 26, 60030 Moie di Maiolati (AN). Tel. 0731/703327.*

Il bodhicitta e la « memoria » del risveglio

La teoria del *bodhi-citta*, assieme a quella dell'*āśraya-parāvṛtti*, rappresenta una delle concezioni fondamentali del Buddhismo mahāyāna e, in particolare, della scuola *Vajrayāna*, quella corrente che potremmo denominare di « idealismo magico », che diede origine alle varie sette tantriche del Tibet e dell'Estremo Oriente, in particolare quelle dei *bKa'rgyud-pa* e degli *rñin-ma-pa* nel Paese delle Nevi, del *Chen-yen (Shingon)* e *T'ien t'ai (Tendai)* in Cina e Giappone.

Etimologicamente, *bodhi-citta* significa « il pensiero del risveglio » allusivo al fatto che ogni creatura, che proceda sul sentiero conducente alla *bodhi*, cioè all'« illuminazione » o « risveglio », lo fa perché oscuramente o chiaramente « ricorda » di essere « già stata » risvegliata, in una condizione metafisicamente anteriore allo scorrere del tempo e degli eventi, con cui si misura l'illusoria vicenda umana, il *samsāra*. Per questo motivo, nella condizione iniziale della decisione di conseguirlo, il *bodhi-citta* si manifesta come « voto », *praṇidhāna*, a cui segue il « procedimento », *prasthāna*, che conduce l'asceta alla cosiddetta « cognizione di tutte le forme » (*sarvaākāra-jñatā*). In particolare, il *Vajrayāna* assume il *bodhicitta* come *bodhicitta-vajra*, cioè come la essenza ineffabile (*vajra*, diamante/fulgore) di un atto che è contemporaneamente coscienza (*citta*) dell'illuminazione (*bodhi*) e il medesimo processo per cui esso si attua nel myste che si volga a realizzarlo, come la propria primordiale coscienza, l'« adamantino supporto », *Vajradhara*, del Tutto, a partire dal quale procede per alterazione fenomenica della sua inalterabile essenza, il mondo delle forme e degli enti. Quindi, nelle scuole vajrayāna, il *bodhicitta* non è soltanto presente al principio ed alla fine del gesto cosmogonico, simboleggiato dal rifrangersi della Luce di coscienza primordiale, il *prabhāsvaraṃ cittam*, tib. *ód-gsāl*, nei cinque colori archetipi propri ai cinque *Tathāgata*, ma è anche identico a se stesso e presente lungo tutti i momenti ed i gradi della manifestazione, che si inverano sui tre piani esistenziali del *dharma-kāya*, « corpo della Legge », sul quale vigono i *Tathāgata*, quali archetipi della realtà esistenziale, del *sambhogakāya*, « il corpo di comunione », che è il piano proprio ai Bodhisattva e, infine, il *nirmāṇa-kāya*, il « corpo della manifestazione », ove essa giunge al suo limite fisico, quello della realtà fisico-sensibile oggettivata. Su quest'ultimo piano si attua la manifestazione spazio temporale dei Buddha umani, che si incarnano di tempo in tempo per offrire una nuova formulazione del Dharma, la « Legge », secondo le mutate disposizioni interiori dell'Umanità. Conviene aggiungere, ad illustrare la presente tesi che — come si dimostra in seguito — il *bodhicitta*, rappresenta

nell'economia soteriologica del Vajrayāna, la « presa di coscienza », per cui si attua il cosiddetto *āśraya-parāvṛtti*, la « revulsione dell'appoggio », « appoggio » costituito dalla coscienza oggettivante il mondo. Questo termine rappresenta il punto di arrivo estremo a cui giunge il *Vijñāna-vāda* o *Yogācāra*, il sistema idealistico del Buddhismo mahāyāna, cioè il *bāhyārtha-śūnyatāvāda*, « teoria della vacuità dell'oggetto esteriore », i cui capisaldi furono formulati dai fratelli Asaṅga e Vasubandhu, discepoli del leggendario Maitreya, vissuto fra il III e il V sec. a.C., probabile personificazione dell'omonimo Buddha venturo. In pratica si tratta di una teoria molto semplice, i cui principi sono racchiusi nella « ventina » (*viṃśikā*) di Vasubandhu. Il Buddhismo, sin dai suoi inizi aveva attribuito fondamentale importanza al « flusso » (*santāna, santatī*) della coscienza (*vijñāna, citta*), la quale, mentre da una parte assicura una relativa continuità alla personalità empirica dell'uomo, dall'altra conferisce fattezze percepibili e concrete al mondo esteriore, fino al punto di potersi affermare che tutto l'esistente null'altro è che « presa di coscienza » (*vijñapti-mātra*).

Lo Yogācāra e, prima di esso, il Mādhyamaka, aveva affermato non potersi conoscere alcunché, se prima non si possiede — almeno come principio — la coscienza di se medesimo. L'autocoscienza è, quindi, il solo mezzo per giungere alla conoscenza del mondo, fondata come è sull'intuizione della propria identità con esso. Ora, al di là dalle sei forme proprie della coscienza sensoria — ed al mentale — (*mano-vijñāna*) attive allo stato di veglia, ne esiste una settima che assicura la continuità della personalità empirica di là dalle interruzioni cagionate dal sonno, catalessi, deliquio eccetera. Ma, di là da tutte queste, se ne ammette un'altra, la cosiddetta « coscienza-deposito » (*ālaya-vijñāna*), « deposito » di tutti i reali ed i possibili, fondamento noético di tutta la personalità soggettiva e al tempo stesso del medesimo mondo che si pone dinnanzi come oggetto. Ciò spiega la congruenza fra soggetto ed oggetto della conoscenza e ancora di più, l'« occasione », il *samaya*, per cui il seme delle azioni passate si ripresenta come « frutto », *phala*, secondo la legge del *karman* e, quindi, anche la particolare disposizione psico-fisico, *samskāra*, che si riceve nella vita successiva di ciascheduno.

L'*ālaya-vijñāna*, questa « coscienza-deposito » che trascende la bipolarità di soggetto e oggetto dell'esperienza conoscitiva, è concepito, quindi, come il vero fondamento della realtà attraverso i suoi diversi gradi di manifestazione, in quanto nulla può emergere nella coscienza, se non è già potenzialmente presente in essa medesima. Quindi, a che pro postulare l'esistenza, tanto meno la sussistenza *in assoluto* di un mondo esteriore, se nulla può avere esistenza oggettiva al di fuori della coscienza che se lo pone come tale?

I *Vijñāna-vādin*, pertanto, svilupparono un sistema secondo il quale tutto il reale null'altro è che l'attuarsi del pensiero secondo i tre piani: « immaginario », *parikalpita*, cioè soggettivamente patito come incombente realtà del mondo: « relativo », *paratantra*, in quanto sperimentato dall'asceta secondo il reciproco condizionamento degli infinitesimi attimi della sua parvenza, i cosiddetti *dharma* e, infine, « assoluto » (*pariniṣpanna*),

allorché, svincolato dalle forme empiricamente assunte in seguito all'illusione, la *māyā*, esso si rivela come di per sé « vuoto » (*śūnya*), di là dai due poli di *samsāra* e di *nirvāṇa*, i quali magicamente si convertono in un'istanza di pura consapevolezza priva di contenuto. L'atto per cui si attua questa esperienza è denotata come « revulsione dell'appoggio », *āśrayaparāvṛtti*, l'« appoggio » essendo dato, come già accennato, dall'illusione che il *vijñāna* alimenta in noi di un mondo oggettivo contrapposto alla nostra soggettività, da cui nasce la nostra « immaginaria » conoscenza del medesimo. In tale prospettiva, i *dharma* e tutti gli elementi dell'esistenza da loro derivati altro non sono che « modificazioni » (*pariṇāma*) coscienziali, attraverso le quali si attua la negazione empirica della vacuità, la *śūnyatā*/negazione, che pur resta metafisicamente inclusa nella medesima vacuità che contraddice.

Alla realizzazione pratica di questo tema provvede l'elaborazione gnostica, quindi in senso strettamente esoterico, del *Vajrayāna* come si caratterizzò nei suoi sviluppi in India himalayana, indi nel Tibet e nella Cina, con le sue propaggini in Corea e nel Giappone, attraverso le scuole Shingon e Tendai. Ai Tantra, di cui si sostanzia la dottrina del Vajrayāna, noi dobbiamo la congruenza fra la parousia della Buona Legge secondo il triplice corpo suaccennato di *dharma*, *sambhoga* e *nirmāṇa-kāya*, i piani archetipici sui quali operano, rispettivamente, i *Tathāgata*, i *Bodhisattva* ed i *Buddha* umani, e i tre o quattro livelli di coscienza specificati dal Vedānta e dallo Yoga, di veglia (*jaḡratā*), cui è propria l'esperienza del mondo spaziotemporale paralizzato nella dimensione fisica, sogno (*svapna*), che apre l'ádito al mondo immaginale, cui è proprio l'ámbito sottile (*sūkṣma*) dell'energia cosmogonica, e, infine, la condizione di sonno profondo, *susupti*, per la quale, a livello di « corpo causante » (*kāraṇa-śarīra*), operano gli archetipi della realtà come vocalità creatrice delle forme e dei temperamenti. Tre forme di coscienza trascese, alla loro volta, dalla quarta, il *turīya*, pura coscienzialità priva di oggetto, che si attua nel cosiddetto *Sahajākāya*, « il corpo innato », immanente come puro potere conoscitivo in ognuno dei tre « corpi » precedenti. Quest'ultimo è il piano, metafisicamente « perpendicolare » rispetto agli altri tre, sul quale opera il potere « seminale » (il *Tathāgata-garbha*, il « germe dei *Tathāgata*) del *bodhicitta* che, come accennato in principio, è il ricordo di essere già illuminato, prima di iniziare il cammino verso il Risveglio, prima ancora dello stesso fluire del tempo. È questo il motivo per cui nello Zen si dice che « il *satori* è anteriore allo *zazen* », anteriore cioè al mettersi a sedere per meditare. Il *bodhicitta* è presente, inconosciuto, in ogni attimo della percezione e intelligenza del mondo, allorché il pensare, istante per istante si inverte come *identità fra sé e il mondo*. Non è fuori di luogo ricordare come nella *sāndhya-bhāṣā*, cioè nel « linguaggio crepuscolare » cioè esoterico (a.e. nella *Sekōddeśa-ṭīkā*), il termine di *bodhicitta*, significhi anche il « seme » umano, certamente con riferimento alle dottrine della « mano sinistra ». Né si dimentichi che in ámbito hindu, ad esempio nella *Chāndogya-upanisad* (VIII, XIII, 1-2) si riconosca la « memoria » come fondamento della coscienza, quindi dell'esistenza. *Smarānanda*, « beatitudine della memoria » significa cor-

rentemente nei Tantra hindu — ad es. nel Vijñāna-bhairava, śl. 68 ss. — non tanto « beatitudine della memoria » quanto « beatitudine dell'amore », riferendosi al fatto che in quella particolare circostanza ci si ricorda di « essere-uno con l'altro », attuando il senso profondo della *karuṇā*, la « compassione », che il Mahāyāna considera come il « mezzo », lo *upāya* per eccellenza, per la realizzazione della Gnosi, la *prajñā*. Il *sahaja-kāya* è praticamente l'attuazione della Luce Essenziale di coscienza, il *prabhāsvaracittam*, tib. *ód gsal*. Prenderne coscienza significa attuare la « revulsione dell'appoggio », lo *āśraya-parāvṛtti*, la cui *dynamis* si identifica al *bodhi-citta*, oggetto di queste note.

Si tratta, riassumendo, dell'atto per cui colui che inizia il cammino della Liberazione ha una specie di memoria spirituale dell'essere « già liberato » in una condizione anteriore alla sua esistenza temporale. Esso è, perciò, auto-trasparenza di coscienza priva di oggetto, e contemporaneamente, il processo mediante cui essa progressivamente s'invera per il myste che compia a ritroso il processo della sua manifestazione nel mondo degli enti e delle forme. Lo stesso meditante è, nella sua intima realtà, *bodhi-citta*, folgorazione di pensiero assoluto, quindi, attuazione della vacuità totale (*śūnyatā*).

Queste brevi note servono alla migliore intelligenza della traduzione del testo che si presenta in seguito, il commento di Ratnākaraśānti al *Khasamatantra*, édito da Giuseppe Tucci (in « Asiatica-Festschrift, Friedrich Weller, Leipzig 1954, pp. 765-7 ») nelle redazioni sanscrita e tibetana.

« Qui il beato *Vajradhara* (« Supporto adamantino ») è la *bodhi* di tutti i Buddha e questa è caratterizzata per essere « la revulsione dell'appoggio » (*āśraya-parāvṛtti*). L'« appoggio » è il corpo (*śarīra*) e questo è tripartito nei seguenti.

A tale proposito, nella misura in cui è il supporto (*ādhāra*) dei semi dei dharma condizionati dai *kleśa* (difetti innati) (*sāṃkleśka-dharma-bīja*) e dei complessi che essi producono, detti « squilibrati » (*dauṣṭhulya*), esso è relativo ad una successione di atti di coscienza che ne costituisce il sostegno. Allorché invece, di là da questo supporto, avviene la distruzione radicale di questi « semi » (text. « *tāsām* » pro « *teṣām* »), in seguito all'incrollabile e lunga pratica della Nobile Via, si instaura una condizione di « non-supporto » (*anālakhyasya sataḥ*), per cui tramontano le percezioni (*viñāpti*, « informazioni ») relative alla parvenza di « fondamento » [cosciente] (*pratiṣṭhā*), « corpo » [sogettivo] (*deha*) e « fruimento » [delle percezioni] (*bhoga*), e la nascita dei dharma condizionati dai *kleśa* di altra specie. La disciplina di sospensione (*nivṛtti-niyama*), per questo essere che è diventato puro come cielo totalmente limpido e che è essenziato di luce (*prakāśātma*) infinita [di coscienza], è la regola di azione (*pravṛttiniyama*), che è « revulsione » (*parāvṛtti*). Questa è la « revulsione dell'appoggio » [dato dagli elementi] contrapposti (*dauṣṭhulya*), che è propria ai Buddha, la quale per loro viene denominata « ámbito incondizionato » (*anāśrayo dhatuḥ*), poiché essa si attua come i « semi » (*bīja*) dei dharma buddhici incondizionati.

Orbene, ma anche la Via di costoro è un « appoggio », la cui « revulsione » è l'infinita cessazione (*ātyantikī nivṛttiḥ*) di essere secondo la forma empirica, mondana (*laukikena rūpena*), che è attività (*pravṛtti*), invece,

nell'ambito dell'infinitamente trascendente (*lokottareṇa ca-ātyantikena*). La medesima quiddità relativa a tutti i dharmas (*sarva-dharma-tathatā*) è anch'essa per loro un « appoggio », la cui « revulsione » è la infinita ed immediata purificazione di tutte le « ostruzioni avventizie » (*āgantuka-āvaraṇa*). Quella che, per i Buddha, è la « revulsione » dell'appoggio dato, sia dalla postura, che dalla Via, che dalla quiddità, questa è la loro Illuminazione. Ed invero, il *dharmakāya* che è il corpo dei Dharmas dei Buddha, quando viene assunto quale « supporto » allora si dice *svābhāvika-kāya*. Poiché immediatamente Egli si installa nella propria natura essenziale di quiddità e di luce (*tathatā-prakaśayoḥ svarūpe avastanāt*), allora questi è il beato *Vajradhara* caratterizzato dalla *Bodhi* dei Buddha, per sua natura « *kha-sama* » (« identico all'etere di luce »), cioè la cui natura è lo *svābhāvika-kāya*, per cui, essendo la Sua essenza quiddità (*tathatāsvabhāvāt*) delle Luci totalmente purificate, infinite e immanifeste (*nirābhāsānanta-suviśuddha-prakāśanām*). Esso è, invero, « *khasama* ». Quanto al *sāmbhogika-kāya*, se lo si considera dal punto di vista della varietà delle sue forme (*ākāra-vaicitryād*), per quanto attiene ad ognuna delle forme non è, invero, « *kha-sama* », ma, allorché queste vengono considerate come luce riflessa (*yathā-pratibhāsam*), esso è proprio « *kha-sama* »: il *dharmakāya*, proprio a cagione della sua « realtà-*khasama* » (*khasama-tattvena* = per la realtà di essere simile all'etereo spazio, *kha*), sperimenta i dharmas senza esserne coinvolto (*an-āvṛtta*), mentre il *sāmbhogika-kāya*, da parte sua, [li] definisce (*paricchinattī*) nell'atto stesso in cui ne fluisce l'esperienza diretta (*anubhavasya niṣyandatvāt*). E in che modo [ne] ha l'esperienza diretta? In seguito al fatto che determina secondo inessentialità le loro parvenze, relative a soggetto di esperienza (*grāhya-grāhaka-tat-pratibhāsānān asattayā paricchedāt*). Per gli ingenui l'accertamento proprio al fluire dell'esperienza di « vaso » eccetera è fondato sul concetto di « essere » (*sattayā*), dato che per gli ingenui la forma di « vaso » costituisce un'immediata esperienza più pregnante, [di esso], però la formulazione di « essere » si determina in base ad un altro essere in forza dell'abitudine basata sull'esercizio di un precedente accertamento (= « secondo *regressum in infinitum* »). Al contrario, per i Buddha perfino il *sāmbhogika-kāya* è inespriabile (*ajalpa*): la forma che gli è propria si determina secondo inessentialità invero, (*asattayaiva paricchinattī*). Questa determinazione, o definizione (*pariccheda*), in questo caso viene intesa nel senso della parola *pratibhāsa* (« luce riflessa di coscienza »). Questo *pratibhāsa* ha due aspetti: « percezione » (*saṃvedana*) e « designazione » (*upalakṣaṇa*). Per questo motivo, anche il *sāmbhogika-kāya*, allorché i Buddha lo assumono quale « luce riflessa », è « *kha-sama* », e tanto più è « *khasama* » il *nirmāṇa-kāya*, a cagione del fatto che si definisce secondo inessentialità perfino ciò che si è manifestato (*nirmita*) come « uomo eccetera », dato che esprime forme proprie alla *Māyā*.

Il *Vajradhara* è, pertanto, il generatore dei Buddha tutti ed il loro essere « *kha-sama* » (« identici al puro spazio-etere luminoso ») è inerente al fluire della Sua realtà (*tan-niṣyandatvāt*). Così è la dimostrazione ».

La sete d'esistenza

La *sete d'esistenza* si presenta come il concetto chiave, originario e iniziale della dottrina buddista dell'analitica esistenziale incentrata sulla nozione di superamento del dolore e della sofferenza e quindi del raggiungimento dello *stato di estinzione o nirvana*.

Prima di procedere vorrei sottolineare che i concetti di dolore e di sofferenza nella dottrina buddista vengono considerati come sinonimi e che entrambi fanno riferimento a due fenomeni molto diversi: la sofferenza psichica e il dolore fisico. In questa concezione dolore fisico e dolore psichico, se così li vogliamo chiamare anche se non correttamente, vengono equiparati in quanto portano ad analoghe condizioni negative per la vita umana.

La nozione di *sete di esistenza* compare come un elemento fondamentale nell'analisi del processo che dà luogo al dolore e alla sofferenza. I testi della dottrina buddista partono dalla constatazione della presenza del dolore e della sofferenza nell'umanità e da questa constatazione si muovono verso l'identificazione delle cause del loro insorgere nell'uomo. In questo senso, l'epistemologia della dottrina buddista, come è noto, procede in modo del tutto particolare. In prima istanza vi sono le osservazioni empiriche che vengono considerate come « oggettive » in quanto intersoggettivamente osservabili: ogni uomo non solo può osservare la sofferenza nel mondo, ma la può osservare anche sulla sua persona. Si tratta, quindi, di una conoscenza che ha un fondamento empirico intersoggettivo. In base a queste osservazioni vengono formulate generalizzazioni di carattere induttivo che dovrebbero valere per tutti gli uomini in riferimento alla presenza della sofferenza come caratteristica, induttivamente formulata, della condizione dell'uomo nel mondo. Una generalizzazione induttiva che appare accettabile in riferimento alla presenza del dolore e della sofferenza nella vita umana, tuttavia, tale generalizzazione non appare accettabile una volta che venga riferita ad ogni condizione della vita umana; in altri termini, non sembra sia possibile accettare che la sofferenza sia non solo il carattere dominante della vita umana ma anche la caratteristica di ogni condizione umana e che, quindi, nella vita umana vi sia solo la dimensione del dolore e della sofferenza.

In effetti, la generalizzazione sulla presenza della sofferenza nella vita umana negli scritti attribuiti a Buddha viene utilizzata come oggettivazione a ogni evento umano.

Al di là di prospettive di carattere soggettivo, si può dire oggettiva-

mente, e ciò significa anche da un punto di vista fisiologico e neurofisiologico, che oltre alle condizioni di sofferenza empiricamente accertabili, ve ne sono altre che sono presenti nella vita umana e sono anch'esse empiricamente accertabili come quelle del piacere, della soddisfazione e della tranquillità è della « norma » fisica o psichica in cui non sono presenti componenti di sofferenza o di dolore.

Di ciò parlerò ancora nel seguito, per ora vorrei soffermarmi sul processo che parte dalla sofferenza e porta alla sua causazione.

Il dolore, formulato come generalizzazione sugli eventi umani, appare con un carattere proprio di ogni condizione dell'uomo; per cui, come ho detto, la generalizzazione sulla presenza del dolore viene utilizzata in modo per così dire pregiudiziale, in riferimento a tutte le condizioni umane riassunte nei cinque oggetti dell'umano attaccamento: cioè al corpo, alle sensazioni, alle rappresentazioni, alle formazioni e alla coscienza. In tal senso: « La nascita è dolore, la vecchiaia è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore, l'unione con ciò che non si ama è dolore, la separazione da ciò che si ama è dolore, non soddisfare il proprio desiderio è dolore ». In termini diversi, tutto ciò che è sete di esistenza è dolore, o meglio, la sete di esistenza è ciò che dà origine al dolore. Come dirò ancora, in base a queste riflessioni la vita in se stessa è dolore, per cui seguire il desiderio di vivere significa procurarsi dolore; la volontà di vivere sarebbe così la fonte primaria del dolore.

In questa prospettiva, diventa chiaro che il dolore appare come un parametro aggettivante di fondamento, basato sulla generalizzazione della presenza del dolore nel mondo, non solo in quello umano. Tuttavia, se è legittima questa generalizzazione non appare altrettanto legittimo il suo uso come predicazione riferibile a ogni condizione umana. In effetti, negli scritti a cui sto facendo riferimento, non v'è in alcun modo la specificazione della ragione per cui quegli eventi umani che non appaiano in modo esplicito come appartenenti alla dimensione della sofferenza fisica e psichica, in realtà siano anch'essi caratterizzati dal dolore e dalla sofferenza; ciò vale per la nascita o per il piacere, ma in ultima istanza, per ogni altro riferimento a condizioni umane che non sono caratterizzate in modo esplicito dal dolore e dalla sofferenza.

Al di là di questa difficoltà teorica riferita all'uso pregiudiziale della generalizzazione sul dolore, la logica buddista non può che porsi e chiedersi la ragione di questo stato di cose: cioè, della presenza del dolore che si fonda sulla sete di esistenza, ma questa a sua volta deve essere ulteriormente fondata.

La fondazione del dolore sulla sete d'esistenza la si comprende entro la teoria del « Legame di causalità dell'origine », la *patikkasamuppada*, detta anche la formula dei « Dodici Nidana ».

In senso epistemologico questa formula si costituisce come una serie di asserzioni legate tra loro da un nesso di dipendenza, più che di casualità, per cui anche le diverse condizioni di esistenza danno luogo o producono altre. Tuttavia, sebbene non si tratti di vera e propria causalità, il nesso tra gli eventi a cui si fa riferimento nei Dodici Nidana ha il valore della

determinazione e della necessità; infatti, se così non fosse l'intera argomentazione cadrebbe e non si potrebbe arrivare ad affermare e a causare la presenza del dolore nel mondo umano.

La generalizzazione empirica sul dolore, in tal modo, si sostanzia e si rafforza con un argomento logico che ha una forma di natura derivativa concatenata, che potrebbe essere riformulata come catena deduttiva. La presenza del dolore in tal modo non è sostenuta solo a livello osservativo, ma anche teorico attraverso una concatenazione di derivazioni che in questo caso devono necessariamente avere un punto di partenza che deve possedere un valore oggettivo. Solo così la oggettività della premessa della catena argomentativa quasi-deduttiva, può essere trasmessa a ciò che viene derivato, sino alla conclusione, la presenza del dolore, a cui viene assegnato un valore oggettivo.

Lo schema quasi-logico globale riferito alla presenza e alla causazione del dolore si fonda quindi su diversi elementi: a) la osservazione del dolore, b) la generalizzazione induttiva sulle osservazioni della presenza del dolore, c) la costruzione di una argomentazione, che in termini di teoria dell'argomentazione, appare come un'argomentazione quasi-logica di carattere derivato quasi-deduttivo che viene utilizzata per fondare l'asserzione sulla presenza del dolore espressa con la generalizzazione induttiva. Non si tratta, come ho detto, di una catena logica in quanto non vi sono nessi deduttivi tra le diverse affermazioni, ma di una argomentazione quasi-logica che potremo chiamare argomentazione derivativa in cui da una premessa se ne fa discendere un'altra, senza che la seconda derivi logicamente dalla prima. Il *nesso è di derivazione* per cui la seconda asserzione ha un nesso con la prima in quanto in esse v'è la presenza di un termine comune ad entrambe: questo termine compare nella posizione di complemento oggetto nella prima e di soggetto nella seconda. Questo schema quasi-logico ha un valore di forza argomentativa, e quindi retorico, a partire dalla validità della affermazione iniziale. La catena derivativa, come vedremo, porta alla asserzione sulla presenza del dolore che non è causato da ciò che procede immediatamente, bensì dall'intera catena derivativa.

Questa catena derivativa, a sua volta, non ha solo un valore quasi-logico, ma anche ontologico, nel senso che in ogni passo viene formulata una asserzione su una particolare condizione ontologica, cioè considerata come stato dell'essere: l'ignoranza, le formazioni, la conoscenza, i nome e corpo, i sei domini, il contatto, la sensazione, la sete o desiderio, l'attaccamento, l'esistenza, la nascita e, infine, vecchiaia, morte, sofferenza, lamento, dolore, afflizione e disperazione.

L'argomentazione derivativa parte quindi da una affermazione ontologica che si colloca come premessa iniziale, da cui derivano, usando lo schema argomentativo derivativo, le asserzioni riferite alle diverse condizioni ontologiche. Come ho già accennato, il valore della premessa è enucleato nella oggettività di quanto viene affermato che è reso esplicito nella applicazione di un complemento oggetto a un soggetto della prima asserzione: ciò che viene considerato oggettivo non è solo il soggetto, ma anche il complemento oggetto; per questo la prima asserzione fa riferimento alla

oggettività dell'ignoranza e a quella delle formazioni. Da qui lo schema quasi-logico e ontologico prosegue sino alla asserzione sulla presenza del dolore.

Questo schema, tuttavia, non si ferma alle asserzioni sulla presenza del dolore ma, come vedremo, continua in modo inverso dando luogo a una circolarità logica e ontologica.

Quella che ho chiamato catena argomentativo-derivativa viene presentata nel modo seguente, in cui il dolore viene considerato come un fatto oggettivo, cioè presente realmente in quanto oggettive sono tutte quelle condizioni da cui « proviene » e deriva il dolore.

La catena derivativa, logica e ontologica allo stesso tempo, viene intesa, come è noto, nel modo seguente:

« Dall'ignoranza provengono le formazioni (sankara); dalle formazioni proviene la conoscenza (vinnana); dalla conoscenza provengono nome e corpo; dai nome e corpo provengono i sei domini (cinque sensi più l'intelletto); dai sei domini proviene il contatto (tra i sensi e i loro oggetti); dal contatto proviene la sensazione; dalla sensazione proviene la sete (o desiderio); dalla sete proviene l'attaccamento (all'esistenza, upadana); dall'attaccamento (all'esistenza) proviene l'esistenza (bava); dalla esistenza proviene la nascita; dalla nascita provengono vecchiaia e morte, sofferenza e lamento, dolore, afflizione e disperazione ».

Questa argomentazione a sostegno della oggettività della presenza del dolore parte dalla ignoranza o *aviggia*.

L'*aviggia* può essere interpretata in almeno due modi: in senso gnoseologico o in senso ontologico. In senso gnoseologico essa è assenza di conoscenza e, in particolare, ciò significa non conoscenza delle quattro verità: « *Non conoscere il dolore, o amico, non conoscere l'origine del dolore, non conoscere la soppressione del dolore, non conoscere la via che porta alla soppressione del dolore* ». Dal modo in cui viene concepita l'*aviggia* deriva un percorso di carattere etico-esistenziale che si rivolge ancora una volta all'inizio della catena derivativa negando l'ignoranza; percorrendo tutta la catena in senso etico-esistenziale si arriva alla negazione del dolore.

Da un punto di vista ontologico l'ignoranza può essere intesa come il non-essere o il nulla da cui deriva l'essere con tutte le formazioni e da queste tutto ciò che concerne la vita umana. Questo Nulla, però, non va inteso come assenza di essere, bensì come Essere Eterno e in tal modo vengono meno le difficoltà legate al totale annichilimento di tutte le cose e quindi poi anche di ogni uomo. L'Essere Eterno è nulla se confrontato con l'essere che ne è derivato per il fatto che è privo di aggettivazioni e quindi poi di formazioni, inclusi i singoli esseri umani; per questo la via all'indietro parte dalla condizione di ignoranza dell'esistenza umana caratterizzata dal dolore e si muove verso il nulla inteso come annientamento del *jiva*, della singola formazione, del *sankara*, quindi di ogni individualità e in ciò risiede la beatitudine.

L'individualità, infatti, è parte dell'essere, dell'illusione, e proprio nella individualità si annidano i caratteri tipici della condizione umana. L'Essere Eterno non è costituito da individualità, né di *sankara*, ma è un essere che non è individualizzabile, bensì è pieno senza differenziazioni.

L'Essere Eterno è il luogo della non ignoranza e delle non formazioni in cui tutto si confonde e solo in questo senso è concepibile come Nulla, ma non come assenza di essere.

L'Essere che non è eterno è l'essere di per sé costituito dall'ignoranza e dalle formazioni e appare come una condanna a cui sono soggetti gli esseri umani sin tanto che sono legati ad esso: solo separandosi dall'essere la condanna viene meno. L'essere è l'illusione nel quale credono di vivere realmente gli uomini che sono spinti dalla sete d'esistenza.

In senso filosofico la condanna ha un valore puramente esistenziale in quanto fa sì che l'esistenza come parte dell'essere porti con sé tutti quei caratteri che gli sono propri, inclusi la limitazione, il dolore e, in ultima istanza, la decadenza di ogni ente dell'essere, cioè la morte fisica, che nel caso di un essere cosciente come l'uomo porta le conseguenze del massimo dolore e della massima sofferenza.

L'Essere Eterno, o Nulla come è stato inteso, dà luogo all'essere, ma perché ciò sia avvenuto non è reso esplicito nei testi buddisti; analoghe concezioni erano presenti nel pensiero vedico precedente al Buddha in cui questo passaggio dall'Essere Eterno all'essere era avvenuto in base a un processo teologico. Se viene meno questo intervento teologico la soluzione non può che essere di natura filosofica, o meglio metafisica per cui viene considerata come supposta una realtà ultima che dà luogo a un'altra derivata che può o meno tendere, come accade per esempio nella teoria emanazionista di Plotino, a un ritorno alla condizione ontologica primaria e originaria.

Nel buddismo non troviamo né l'una né altra soluzione per cui l'intero processo che dall'ignoranza porta alla esistenza umana con tutte le relative conseguenze, è comprensibile se la base da cui si parte, cioè l'ignoranza o Nulla, viene intesa come premessa argomentativa e come condizione gno-seologica ed etica: l'ignoranza è la condizione del non sapere riconoscere i caratteri essenziali dell'uomo, il suo legame contingente con il mondo e le sue possibilità di separarsi da esso attraverso il raggiungimento di uno stato particolare della coscienza per raggiungere l'Essere Eterno, che in tal senso è connubio tra essere e conoscere.

L'ignoranza, e specificatamente l'ignoranza delle quattro sante verità, è il perno su cui si ripete in senso opposto il processo negativo che porta alla negazione del dolore e che si fonda sulla conoscenza della illusorietà dell'essere rispetto alla realtà dell'Essere Eterno.

Anche in questo caso il processo argomentativo quasi-logico parte ancora dall'ignoranza intesa in questo caso non come elemento primario di partenza del Nulla, ovvero della realtà illusoria mondana, quanto del percorso che porta alla negazione della sete d'esistenza e quindi conduce al *nirvana*.

Ignorare l'essenza della realtà, vuol dire disperdersi in essa, o meglio farsi irretire dalle ingannevoli sembianze mondane a cui conduce la sete d'esistenza imperniata sulla individuazione.

Se viene negata la premessa dell'argomentazione che porta al dolore vengono negate tutte le asserzioni che seguono e quindi anche la oggettività di quanto viene in esse affermato.

L'ignoranza viene negata dal totale annientamento del desiderio, per questo si può dire che nel processo di derivazione del dolore il punto focale e centrale è il desiderio, o meglio la sete d'esistenza; da questa deriva il dolore e la morte; se si nega il desiderio e quindi la sete di esistenza si nega l'ignoranza, ma in che senso?

Si può dire che negando il desiderio d'esistenza se ne comprende la sua illusorietà e in tal modo si nega l'ignoranza dell'essenza della realtà mondana. Negando l'ignoranza si apre un percorso fondato su una negazione ripetuta di tutto ciò che deriva dall'ignoranza. Anche in questo caso si tratta di un analogo processo derivativo che assume una forma negativa anziché positiva: non pone una nuova condizione, ma ne nega una nuova. Negando la ignoranza vengono negate le formazioni, e quindi le forme d'esistenza e da qui il processo segue sino alla negazione del dolore. Il percorso negativo viene indicato nel modo seguente.

« Ma se l'ignoranza è soppressa dal totale annientamento del desiderio, ciò produce la soppressione delle formazioni; con la soppressione delle formazioni è soppressa la conoscenza; con la soppressione della conoscenza sono soppressi nome e corpo; con la soppressione dei nome e corpo sono soppressi i sei domini; con la soppressione dei sei domini è soppresso il contatto (tra i sensi e i loro oggetti); con la soppressione della sensazione è soppressa la sete; con la soppressione della sete è soppresso l'attaccamento (all'esistenza); con la soppressione dell'esistenza è soppressa la nascita; con la soppressione della nascita, sono soppresse vecchiaia e morte, sofferenza e lamento, dolore, afflizione e disperazione. Tale è la soppressione di tutto l'impero del dolore ».

Nel processo di estinzione della sete sono coinvolti, da un lato, i concetti di desiderio e di attaccamento e, dall'altro, le otto vie che portano all'annientamento del desiderio.

Il concetto di desiderio ha una duplice connotazione: esso è riferito alle singole condizioni in cui è presente il desiderio e alla struttura esistenziale del desiderio come corsa affannosa senza mai appagamento, da cui deriva la sofferenza dell'inappagamento. L'inappagamento di per se stesso genera sofferenza in quanto, come dice Schopenhauer, l'uomo si trova sempre nella condizione di essere mancante e la mancanza genera sofferenza, ma allo stesso tempo dà luogo ad altro desiderio che a sua volta porterà sofferenza e così di seguito sin tanto che si è soggiogati dalla logica desiderante.

Il desiderio nel suo processo continuo porta anche a quello che viene definito *attaccamento all'esistenza, o upadana*. L'attaccamento all'esistenza dà luogo all'esistenza e questa ancora una volta, innestata sul desiderio, porterà a nuova e continua sofferenza. La logica sembra stringente ma, come vedremo tra poco, lo è solo se si parte dalle premesse delle argomentazioni che, come si è detto, non portano necessariamente a sostenere che la vita di per se stessa sia fondata sulla sofferenza e sull'illusione.

L'*upadana* è proprio ciò che lega l'io all'esistenza che gli è correlata ontologicamente e in tal senso solo una scissione ontologica o psichica che separi l'io esistenziale dal sé, come assenza di un io, può fare in modo

che il sé possa svincolarsi dall'illusione del mondo e in tal modo, negando l'individualità concreta, possa confondersi nell'infinità dell'Essere Eterno.

L'*upadana* o attaccamento accade per il fatto del desiderio, per il fatto di fondarsi sulla virtù e le osservanze monastiche ed ancora per il fatto di credere in un Io come individualità inserita nell'essere.

La negazione dell'attaccamento è possibile solo negando la sete d'esistenza e in tale direzione, come è noto, vi sono le otto diramazioni del sentiero sacro mirate a negare la sete (*vaccha*) e a estinguere l'*upadana*, o fiamma di vita, e quindi la soppressione del dolore.

Queste diramazioni sono caratterizzate dalla purezza delle intezioni e del comportamento per cui si ha la *fede pura*, la *volontà pura*, la *parola pura*, l'*azione pura*, i *mezzi d'esistenza puri*, l'*applicazione pura*, la *memoria pura* e la *meditazione pura*.

Le diramazioni del sentiero sacro sono percorribili in base a tre categorie morali fondamentali: la rettitudine, la meditazione e la saggezza.

La purezza delle otto vie è naturalmente riferita all'allontanamento dal mondo che non significa abbandono da esso bensì solo distacco che non nega la vita, ma solo la sete d'esistenza e quindi il desiderio di vivere.

All'interno della logica relativa all'analitica esistenziale a cui ho fatto riferimento nelle linee essenziali che interessano in questa sede, ciò che è più rilevante è la coppia di concetti di esistenza e di sete d'esistenza.

La nozione di sete d'esistenza appare in un duplice modo: come origine della vita e come continua spinta a continuare a vivere. Nel primo senso, che vorrei dire metafisico, la sete o desiderio d'esistenza appare come una spinta che dà luogo alla vita e ad ogni singola vita umana; nel secondo senso si presenta come la spinta a continuare a vivere seguendo la via dell'illusione, cioè le esigenze provenienti dal mondo dell'essere.

Al di là di una ottica metafisica, ci si può chiedere se sia possibile distinguere la vita dalla sete di vivere. Infatti, la vita come processo che si sviluppa nel tempo e nello spazio appare proprio il risultato di una spinta che la genera continuamente e senza di essa la vita stessa verrebbe meno. In altri termini, sete d'esistenza ed esistenza sono tutt'uno, per cui non sembra sia possibile che la vita continui ad esserci nel mondo se non v'è la spinta della sete d'esistenza. In tal modo, la negazione della sete d'esistenza potrebbe significare la negazione della vita stessa. Se la negazione della sete d'esistenza viene attuata in questo modo, allora l'estinzione della sete d'esistenza è attuabile solo con la negazione della vita, con la morte e quindi con l'annullamento di qualsiasi desiderio di vivere. In effetti, se l'estinzione della sete d'esistenza deve essere tale da non lasciar spazio all'insorgere di qualsiasi forma di sofferenza, allora è necessario che non vi sia alcuna quantità di sete di esistenza, e quindi di desiderio di esistere; se non v'è alcuna quota di desiderio di vivere allora anche la vita viene meno. La sofferenza, allora, non potrà mai essere evitata sin tanto che vi sia la vita e la sua negazione totale non può essere costituita che dall'annichilimento della individualità e quindi con la morte che potrebbe significare *nirvana* e dispersione del sé nel suo nulla o, se si vuole nell'Essere Eterno privo di individuazione.

Naturalmente, ciò è consequenziale a una concezione che considera il desiderio di vivere, la sete d'esistenza, come inevitabile fonte di sofferenza; in base al legame intimo tra esistenza e sete d'esistenza la vita non può che essere sofferenza sin tanto che sia presente al mondo.

Per questo, ritornando a quanto è stato accennato sin dall'inizio, solo considerando la vita in se stessa come sofferenza è possibile considerarla come qualcosa da cui ci si deve allontanare raggiungendo una forma paradossale in cui v'è una vita senza vita, cioè una vita senza lo slancio di vita, per adoperare una espressione di Bergson, cioè una vita che non è vita per il fatto che la vita è di per se stessa espressione continuata dello slancio vitale, del desiderio di vivere o della sete d'esistenza come la si vuole chiamare.

Solo considerando la sofferenza come un aspetto da cui si deve necessariamente sfuggire e come elemento centrale della vita è possibile pensare alla sua negazione, proprio come accade negli stati patologicamente depressivi in cui la vita appare solo come fonte di sofferenza.

La constatazione della presenza della sofferenza nell'esistenza non porta necessariamente e direttamente alla constatazione che tale sofferenza sia derivata dalla volontà di vivere.

La sete d'esistenza, che in questa sede intendiamo come una forza più debole della volontà di vivere, anche se svolge analoghe funzioni, ha la sua ragion d'essere nella vita stessa che dà luogo a forme differenti che sono anche diametralmente opposte come la sofferenza e il piacere. La sofferenza, poi, appare come un fattore inevitabile per il modo stesso in cui la vita si è costituita e si costituisce continuamente come fenomeno che si contrappone al mondo dell'inerte, della materia inorganica. Dire vita significa dire anche contrapposizione e lotta contro l'inerte e ciò porta a disordine che può assumere la forma specifica della sofferenza: la sofferenza come stato di alta entropia e quindi di disordine rispetto all'armonia del vivente. Il disordine nel mondo vivente è per così dire costitutivo dell'ordine, come quest'ultimo porta con sé il disordine, per cui ordine-armonia-piacere e disordine-disarmonia-sofferenza sono inscindibili a livello costitutivo e ontologico del mondo vivente. Tuttavia, è certo che l'uno e l'altro si presentano in forme distinguibili, in tempo e spazio vitali, tali da costituirsi come stati diversi e contrapposti della coscienza. In questi termini la sete di esistenza, come dimensione della continuità e dello slancio che mantiene l'esistenza, è ineludibile e appare come ciò che non solo dà luogo e mantiene l'esistenza, ma permette la sua espressione nelle forme più diverse.

Se la sete di esistenza è la forza che dà luogo alla vita, allora in che modo può essere superata? Il suo superamento non può avvenire in senso ontologico né esistenziale, ma è solo la sua rappresentazione coscienziale che può essere modificata. In tal senso si può intendere la negazione della sete di esistenza, non come negazione ontologica ma come negazione della rappresentazione della sete di esistenza nella coscienza; se viene così intesa non viene meno l'esistenza concreta, ma le sue forme esteriori e quindi anche quelle legate alla mondanità che in tal modo appaiono come strati inferiori della coscienza che possono legare l'esistenza solo alle sue forme

esteriori, o cosali, per cui l'esistenza stessa viene ridotta a cosalità: a cosa del mondo priva della coscienza. In questi termini può essere intesa l'esistenza vissuta solo nella dimensione della sete di esistenza, al di là della sua presa di coscienza e della presa di coscienza di questa sete. Se la sete di esistenza viene colta e appercepita dalla coscienza, allora la stessa sete non è più legata alla cosalità, né appare così la vita che ne deriva; al contrario la sete di esistenza appercepita dalla coscienza viene vissuta all'interno di essa e non appare come volontà di vivere unicamente come trapasso nel mondo cosale, ma stato di coscienza che si costituisce come esistenza. Da qui l'esistenza cosale viene negata e si affaccia l'esistenza non cosale, vissuta al di là della dimensione cosale e interamente entro la coscienza. In ciò si costituisce il processo che giunge al *nirvana*, non come nulla ma come negazione della sete di esistenza cosale e di affermazione della esistenza coscienziale, in cui la sete è forza della vita della coscienza o, se si vuole dello spirito, così come poteva essere intesa da Theillard de Chardin o da Bergson.

In questa prospettiva, appare intenzionale il *distacco dal mondo* che non è detto che sia costituito dal vivere al di fuori delle cosalità del mondo, al contrario essa appercepita dalla coscienza diventa cosalità di coscienza e non più struttura del mondo fisico.

Intesa in questo modo la sete di esistenza porta a diverse condizioni di distacco dal mondo, ma sempre entro e non fuori di esso; tuttavia, all'interno non di un mondo cosale ma di un mondo appercepito da una coscienza e fatto proprio da questa.

In questa dimensione in cui viene negata la sete di esistenza riferita al mondo cosale, ma non quella riferita alla coscienza, la sete di esistenza si concilia con l'esistenza stessa e il distacco dal mondo appare riferito alla cosalità e non alla realtà in senso lato.

Una forma di distacco dal mondo di tipo coinvolgente in quanto la coscienza è pienamente coinvolta per allontanare il sé dai legami con la cosalità del mondo in se stessa per far sì che essa si renda tutt'uno con la coscienza e solo in questo modo la vita concreta mondana non viene negata ma superata con un distanziamento che si costituisce come appercezione della pienezza del sé. La sete di esistenza svolgendosi entro la coscienza non è più isolata dalla esistenza concreta e in tal modo, si può dire, che il sé superi la sofferenza come stato di disordine in cui esistenza e sete di esistenza sono in conflitto tra loro.

Una condizione questa che si può raggiungere in modo complesso e tortuoso, che la tradizione buddista, non meno di altre tradizioni spirituali, ha indicato come l'unico e vero percorso di ogni uomo che può essere intrapreso percorrendo quelle otto vie che sono fondamentali per allontanarsi dal mondo della cosalità operando sulla coscienza senza negare tuttavia la vita. In tal senso, la sete di esistenza è tutt'uno con l'esistenza vissuta nell'ambito della dimensione della coscienza e con un distacco coinvolgente con il mondo della cosalità.

MARIANO L. BIANCA

L'uomo « ordinario » nel sentiero di liberazione

Ciò che noi siamo, in ogni momento della nostra esistenza è, secondo una precisa analisi delle filosofie orientali, e di quella buddhista in particolare, una somma esponenziale di tutti i momenti di esistenza del nostro passato, anche antecedenti alla nostra venuta in questo mondo. La teoria della Legge del Karma (cioè di Causa ed Effetto) è, su questo punto, assai chiara e, infatti, si può veramente comprendere come una continuità progressiva di tendenze, pensieri, azioni e volizioni produca poi una condizione di « status-quo » riconoscibile come l'attuale nostro stato di esistenza. Il fatto che ognuno di noi si trovi in una determinata sfera sociale, culturale, politica e lavorativa o addirittura in una precisa condizione psicofisica è dovuto massimamente agli adeguati comportamenti sia in questa che in altre vite precedenti in cui avevamo esistenza, magari in altre forme e con destini diametralmente diversi.

È possibile, quindi, che il livello in cui la nostra mente attualmente si trova, possa condizionare quasi totalmente la persona in cui siamo incarnati e, d'altro canto, possa essa stessa essere condizionata dal ruolo che, di conseguenza, assumiamo. È possibile, anche, che lo stato di manifestazione attuale sia, in qualche modo, uno stato di attesa, una condizione limbica, in cui la nostra potenzialità mentale, magari molto elevata, aspetti soltanto una situazione particolare, una fulminea maturazione di una causa preesistente, per far emergere, da uno stato, per così dire, ibernato o congelato, una straordinaria capacità di Coscienza che, improvvisamente, prenda atto della sua assoluta Realtà Non-Duale.

È opportuno, perciò, credere veramente alle sapienti parole del Buddha quando dice che, in realtà, siamo tutti, a nostra volta, dei potenziali Buddha, anche se, momentaneamente, avvolti dalle tenebre di una primordiale ignoranza che ci impedisce il riconoscimento di questa sostanziale e profonda Natura e ci spinge verso l'illusorio stato di una falsa identificazione nella persona che crediamo di essere ed in rapporto con una realtà, a sua volta illusoria, di un mondo preconstituito e prefabbricato secondo regole comportamentali del tutto egoistiche e fondate sulla prevaricazione individuale. In effetti, in questo rapporto con la realtà cosiddetta terrena, peraltro riconosciuta ed accettata in questo modo, quasi universalmente, si sono formati, nella nostra mente, dei parametri di appartenenza a questo o quel « normotipo » in cui tacitamente ci riconosciamo o, almeno, ci adattiamo a farci riconoscere. Noi ci vediamo e ci sentiamo come maschi o femmine, giovani od anziani, italiani o stranieri, maestri o discepoli, intel-

ligenti o incapaci, ricchi o indigenti, socialmente arrivati o ambiziosi di divenirlo. Insomma, in questa universale manifestazione socio-antropologica, noi siamo inderogabilmente catalogati in categorie che permettono analiticamente una schematica rappresentazione di appartenenza ad un modello in cui noi ci sentiamo o veniamo identificati.

Nella visione Buddhista dell'esistenza, al contrario, a queste categorie viene riconosciuto un valore meramente convenzionale o relativo dato che, dal punto di vista assoluto o ultimo, nessuna qualità risulta immutabile o permanente ed ogni cosa è catalogata in un certo modo solo in relazione al suo opposto, infatti possiamo continuamente assistere al successivo spostamento nel tempo, di una qualità nel suo opposto o di una categoria nell'altra.

Cosicché mentre da una parte l'aspirazione all'evoluzione della coscienza tende, in egual maniera, a privilegiare una interiore scalata verso l'alto, questa stessa aspirazione produce un naturale e spontaneo abbandono dei mondani valori di riferimento. In altre parole, più vi è crescita a livello interiore profondo e più si perde interesse verso l'arrivismo sociale e verso l'arrembaggio di potere nelle posizioni dominanti del mondo.

Nel Buddhismo tutto ciò risulta essere assai chiaro e innumerevoli esempi testimoniano che gli Esseri giunti ai vertici spirituali e i Saggi realizzati ed illuminati hanno manifestato una forte indifferenza nei confronti del loro ceti sociale, a volte anche molto elevato, che impersonavano o che le istituzioni dominanti (spesso gli stessi genitori) ambivano a far loro raggiungere. Lo stesso Buddha, che al secolo era riconosciuto col nome di Siddharta Gotama, era figlio di un Re, ma non ci pensò due volte a gettare, come suol dirsi, alle ortiche il suo ruolo di principe onorato dai sudditi, idolatrato dalla famiglia e invidiato da moltissimi individui. Infatti, quando Egli, dopo il suo lungo training purificatore, arrivò alla somma comprensione della verità, non provò nessun rimpianto nell'abbandonare tutto il luccichio dorato della reggia paterna e si adattò, molto serenamente, alla semplice vita da monaco e asceta vagabondo, unendosi spesso ad altri commiserevoli esseri umani in cui Egli vedeva chiaramente una perfetta somiglianza e una reciproca identità di mente incarnata del tutto simile a Lui, come cellule di uno stesso corpo o onde di uno stesso mare. Qualcosa del genere si può dire anche di altri famosi esempi spirituali nella stessa tradizione cristiana, come San Francesco o San Paolo, ecc.

Vi furono esempi comunque che, anche con differenti situazioni di partenza, non hanno invalidato la regola del disinteresse verso la gratificazione mondana. Nel Buddhismo Zen è famosa la figura di Hui-Neng, il Sesto Patriarca che appunto fu riconosciuto tale, dopo aver vissuto, fino a quel momento, in una tranquilla e semplice condizione di umile cuoco analfabeta. Ma, quando il Quinto Patriarca, presentando la sua dipartita da questo mondo, si era messo in cerca di un erede della tradizione per poter lasciare in mani sicure l'altissimo insegnamento spirituale della Scuola Dhyana (Zen), trovò in quell'umile cuoco la più elevata mente di quell'epoca, un vero Buddha in incognito e lo nominò, senza alcun ripensamento, suo successore diretto. Ed oggi sappiamo che tale nomina fu ben meritata

in quanto Hui-Neng è universalmente riconosciuto, da tutti i seguaci dello Zen Cinese, Coreano, Giapponese e Vietnamita, come uno dei più alti pensatori spirituali della Cina nonché rappresentante e pioniere della Scuola « Improvvisa » che insegna a riconoscere la propria reale natura buddhica proprio nell'attuale esistenza della mente e del corpo che possediamo.

È pur vero che, anche abbandonando volontariamente ogni vacua gloria mondana, si può incappare involontariamente nella più nobile gloria delle sacre gerarchie religiose, in quanto la notorietà e la fama, lasciate decisamente uscire dalla porta principale del nostro ego, potrebbero subdolamente rientrare attraverso la finestra. E questo rischio è veramente probabile tanto è vero che la storia ci fornisce parecchi dati di fatto in questa direzione. Nell'India del passato, non a caso divisa in caste sociali, quella sacerdotale (Brāhmana) era considerata la più elevata tra le quattro suddivisioni e, pertanto, apportava una posizione, tutto sommato, invidiabile e ricercata dai suoi appartenenti. Nello stesso Tibet, fino a pochi decenni orsono, il potere temporale, oltre a quello religioso, era detenuto dalla classe sacerdotale dei Lama ed il loro capo spirituale, il Dalai-Lama, era riconosciuto anche come l'indiscusso capo politico da tutta la popolazione. Altrettanto si può dire nelle civiltà occidentali, dove la gerarchia ecclesiastica della religione a noi più vicina è sempre stata ai vertici della nobiltà e del comando, in posizione preminente perfino nei confronti delle gerarchie economiche e militari.

Naturalmente il vero ricercatore spirituale sa come tenere a bada e sotto controllo questa eventuale possibilità. Egli riesce ad evitare di rimanere coinvolto nel desiderio di gratificazione e di sete di potere che potrebbe sorgere dalla scoperta di capacità mentali e dai risultati di continuative pratiche spirituali. Egli, con la costante consapevolezza, mantiene in atto la risoluta proposizione di non perseguire scopi personali ed anzi, la forte visione unitaria lo spinge, ancor più altruisticamente, verso un comportamento del tutto ispirato al bene dei suoi simili che, secondo la visione Buddhista, sono molto più importanti di lui stesso e, specialmente secondo il Buddismo Tibetano, sono la vera causa di merito della sua liberazione.

Ecco che, allora, questa breve riflessione diventa un messaggio di speranza per tutti quegli uomini « comuni » che, seppur privi di titoli onorifici od accademici, sentono in loro un forte spirito animatore ed una grandissima volontà di poter essere utili alla causa di salvezza per tutti gli esseri sofferenti. Questi uomini ordinari, come disse il grande filosofo indiano Aurobindo, con la loro pura motivazione, saranno capaci di diventare dei « superuomini », cioè uomini « nuovi » che, consapevoli della loro natura divina, rivolgano la loro attenzione non al proprio ego, vorace e distruttore, ma alla continua, nobile, giusta e necessaria osservazione dei propri stati mentali e riconoscendo questa stessa mente, come è stato detto proprio dallo stesso Dalai-Lama, « la fonte di tutte le felicità, creatrice di tutti i buoni propositi oppure, se mal usata, la generatrice di tutte le loro disgrazie ».

Quindi ognuno di noi, nobile o plebeo, famoso o sconosciuto, superando le proprie illusioni mentali e le rispettive credenze di giudizio —

perversi meccanismi indotti dalla ignoranza delle verità trascendenti — può divenire un messaggero della parola del Buddha, un amplificatore delle sue verità, nutrendosi di comprensione e compassione e realizzando pacificamente che il vero scopo della vita non è il perseguire ciecamente l'adesione agli impulsi primordiali della nostra animalità, successivamente convertita alle regole sociali di un mondo frastornante, arrivistico ed affaristico, ma bensì utilizzare al meglio le proprie capacità interiori, latenti o manifeste, onde rendersi veramente utili in questo mondo e armonizzando la nostra esistenza con quella di tutti gli altri esseri viventi.

Attraverso la conoscenza del Sentiero di Liberazione propugnato dal Buddha, che è poi conoscenza di se stessi e del vero modo di esistenza di tutte le cose, si può e si deve arrivare in cima alla scalata della nostra vita, accettando pazientemente tutti i ruoli e tutte le difficoltà in essa contenuti, ma anche rendendola profondamente significativa affinché il messaggio soteriologico del Beato e di tutti i Vittoriosi non vada perduto e, soprattutto, perché tutti noi, gli umili e i potenti, i poveri ed i facoltosi, i sudditi ed i governanti uniti in un unico assieme si riesca a far rifulgere lo splendore della Coscienza Universale dell'intera umanità direzionata verso un unico scopo di fratellanza, di pace, di reciproca intesa e comune possibilità di salvezza.

ALBERTO MENGONI

Il mandala *

Ogni luogo « altro » voluto e manifestato in una penetrazione del momento sacro in uno spazio profano, è sempre stato considerato un « centro ». L'uomo lo ha anche costruito, edificato, materializzato ma i pochi, capaci di oltrepassarne i propri umani confini, lo hanno con ritmi puntuali eternizzato in immagini, visioni, colori, testi e suoni rendendolo un nutrimento divino completo, ai molti, a tutti coloro che nel sacro confinano le incertezze, i dubbi, le lacerazioni dell'esistere. La costruzione di spazi sacri veniva ad essere e sarà una sorta di cosmogonia, una creazione sempre rinnovata del mondo, dell'uomo che nelle sue acque si specchia. Le religioni, nelle loro molteplici espressioni storiche, racchiudono un numero considerevole di costruzioni rituali di un « centro ». Un esempio è il mandala. Questo termine per le traduzioni tibetane è a volte « centro » o « ciò che circonda ». Esso può essere una serie di cerchi, concentrici o meno, iscritti in un quadrato; in questo diagramma prendono posto le varie divinità della volta celeste. È dunque un'immagine del mondo, un pantheon simbolico. Il momento di condivisione tra profano e divino è marchiato dall'iniziazione; è, questa, una delle forze di riappropriazione del cosmo, una precisa e solenne teatralizzazione composta di strati, spessori proponibili solo in regole di natura, puntuali e nel loro ripetersi ne muteranno le sfumature, i ritmi dei colori, i suoni, le movenze solari o lunari. L'iniziazione, per quello che riguarda il mandala, consiste nella penetrazione nelle sue differenti zone e negli accessi ai suoi diversi livelli. Rito di « entrata » è anche la cadenzata marcia intorno ad un tempio, ad un'altra struttura imponente nella sua riconosciuta sacralità, o il sofferto attraversamento di un labirinto. Il rito del mandala è il viaggio iniziatico verso la conoscenza, la messa in luce delle nicchie più recondite dell'Io. Il mandala difende l'iniziato o colui che lo ha « costruito » da ogni forza esterna e nociva; è l'aiuto per la volontà di stabilire il proprio grado di concentrazione e concentrazione è trovare il proprio centro. Visto dall'alto, ogni tempio indiano è un mandala. Ci sono anche coloro che vogliono cercare, sperimentare una forse più autentica religiosità, forse la più individuale; e progettano il loro spazio rituale: un mandala. Essi vogliono, in tale modo, forgiare la valenza spirituale del proprio microcosmo di appartenenza. Se il mandala « concen-

* Il maestro Gianpistone, cui si deve questa nota sul significato del *mandala*, ha esposto durante il convegno « Oggi, il risveglio » 19 suoi lavori ispirati appunto al *mandala*.

tra », vuol anche dire che preserva dalla dispersione. Ogni essere umano, anche inconsciamente, vuole il centro, soprattutto il suo Centro, forza unica a conferirgli completezza, identità sacrale. Terra e Cielo sono i ritmi di sviluppo dell'uomo; egli è posto tra queste due geometrie, la fisica e la spirituale, la terrena e la divina. L'uomo, aprendo le braccia a disegnare una croce, è l'armoniosa e sofferta fusione tra cielo e terra, tra lui e il divino. Questo, tra i più ancestrali, è il dono supremo e di scambio tra uomo e cosmo; esso sancisce l'offerta di appartenenza al Tutto, dove alla base di una sua comprensione c'è l'esercitato reale. La croce è veicolo di totalità, del movimento all'infinito, della constatazione che tutto viene creato, distrutto e ricreato e la sacralità è negli attimi e rituali di passaggio da una fase ad un'altra, come gli anelli di una infinita catena. Mandala è danza e quindi è creatività, distruzione, circolarità dell'essere e del morire; come la danza, è avvicinamento al divino. Shiva, dio della danza, è Morte-Vita. Il giro su se stesso significa trasformazione, purificazione, se viene ripetuto è perdita della coscienza (del concetto spazio-tempo) e acquisizione dell'estasi.

Il mandala è atto di dono che si riceve, per poi ridistribuirlo, nell'attimo di comunione con la sacralità di cui, in una puntuale legge di natura, l'intero essere è invaso e quell'attimo è l'essenza pura di una grazia antica. Questo dono scorre inesorabilmente come fiume al quale la volontà primaria ha dato l'energia di un elemento purificatore e incessantemente inafferrabile. Esso è nutrito da valenze al di là del naturale nel suo percorso dalla sorgente di origine a torrente, cascata, fiume, per sfociare nello spazio dell'Immenso, specchio cosmico dove la Memoria ferma e lustra i suoi tempi affinché l'uomo possa chinarsi ad abbracciarne l'essenza per garantirsi a sua volta un riconoscimento per sé nel presente e per chi si fermerà dopo di lui e così fluidamente nel ciclo dell'eternità.

Quel punto o centro diventa, per potenza di metamorfosi, luogo predestinato di culto. Esso lo diventa anche tramite la successiva potenza del dono, del suo scambio, momenti entrambi generati da un Progetto primario, portatore di regole e toni di una Geometria all'origine dell'universo.

GIANPISTONE

Realtà buddhiste in Asia

Il movimento neo-buddhista di Ambedkar in India per l'emancipazione degli intoccabili

Come noto, il Buddhismo (d'ora in poi: B.), sorse in India fra il VI e il V secolo a.C., quando il Buddha (lo « Svegliato ») Shakyamuni, già principe Siddharta, annunciò il suo messaggio di « Risveglio » (Bodhi), nel 525 a.C. Da allora si diffuse attraverso varie scuole, seguenti dottrine differenziate che diedero vita a una molteplicità di indirizzi dottrinali anche antagonisti fra loro. Comunque in questa prima fase di sviluppo prevaleva in tutti gli indirizzi il carattere ascetico, e nell'insieme questo periodo si connota col nome convenzionale di « Piccolo Veicolo », o Hinayana. Di fatto era una religione, in questa lunga fase, ristretta a gruppi ascetici, del genere della « setta » iniziatica, sottoposti a vita monacale, in rigoroso ritiro. Come noto, il nucleo fondamentale del messaggio buddhista originario consiste nel richiamo a prender coscienza piena della « verità » essenziale inerente alla realtà dell'esistenza: ossia la verità del dolore, della sofferenza, della malattia e della morte. Per cui il principio-chiave della dottrina e della fede buddhista è quello di seguire gli insegnamenti del « Maestro », il Buddha, intesi a liberarsi dal dolore. Chiaramente il nucleo religioso del Buddhismo è tale da parlare a linguaggio di per se stesso universale, al di sopra delle demarcazioni etniche, sociali, storiche, culturali. Proprio per questo suo caratteristico potenziale universalista, questa religione facilmente trovò un successo grandioso quando l'imperatore Asoka, nel III sec. a.C., si adoperò per diffonderlo ed espanderlo nei più vari paesi dell'Estremo Oriente, organizzando una intensa attività missionaria.

Ma dal I sec. d.C. venne sviluppandosi una diversa fase del B., detta del « Grande Veicolo » o Mahayana, caratterizzata da profonde trasformazioni dottrinali, aperte ad una religione di salvezza più popolare, volta al culto di personalità mistiche o enti divinizzati, i Bodhisatva, intesi come altrettante reincarnazioni del Buddha originario, e che avrebbero portato agli uomini sollievo dai mali, fino alla salvezza, a condizione di prestar loro il dovuto culto. Assistiamo dunque ad un processo di riadattamento, di una religione senza dèi, basata sul culto del fondatore, originariamente impegnata nell'ascesi e nella chiusura tutta spirituale dell'individuo solitario, ad una religione aperta collettivamente alla speranza di salvezza e di soccorso da parte di enti che l'uomo si accinge a venerare, i Bodhisatva. Il parallelo col cristianesimo, che passa dal purissimo monoteismo d'origine giudaica al culto popolare dei santi, sembra agevole.

La nuova formulazione della dottrina buddhista porta questa religione

a espandersi in qualche misura anche nella stessa India, fino ai secoli V-VI d.C. Tuttavia nella sua madrepatria, l'India, il B. aveva trovato, fin dall'origine, una precisa remora alla sua espansione e ad un totale successo diversamente da quanto si verificò invece negli altri paesi d'Estremo Oriente dov'esso pervenne e trovò una ospitalità immediatamente favorevole. Fatto sta che la religione tradizionale degli Indù, il Bramanesimo, poi istituzionalizzato come Induismo, trovava una sua fortissima base nel sistema gerarchizzato della società locale, divisa nelle note 4 caste dei Bramani, Ksatria, Vaysia, Sudra. Si tenga presente che non per caso la casta prima e più prestigiosa è quella dei Bramani, cioè dei sacerdoti del culto induista. L'egemonia dell'Induismo era assicurata dunque sopra il Buddhismo, dalla stessa struttura della società locale. Da questo fattore si stabilì fin dai primissimi tempi, dalla nascita del B., un rapporto con esso, da parte dell'Induismo, antagonistico. La religione induista politeista, legata a culti antichissimi, del resto avente parecchi tratti dottrinali comuni anche al B. (che li ereditò dalla comune base del Bramanesimo), mal tollerava di venire a patti con una religione che in origine negava ogni divinità, insisteva sull'esperienza del dolore, imponeva una concentrazione interiore scevra da interventi divini, seguendo una vita ritirata in solitudine ascetica, monacale, e che, soprattutto si volgeva a tutti gli uomini senza distinzione di ceto sociale, prescindendo tassativamente dalle differenze di casta. Era una differenza, questa, che si presentava potenzialmente minacciosa sul piano sociale, in quanto disconosceva una fondamentale caratteristica strutturale propria della India tradizionale, ed esautorava dal suo prestigio arcaicissimo la classe chiusa dei bramani. Anche sul piano dottrinale si rilevano importanti differenze tra l'Induismo e il B., in rapporto al fatto che mentre l'Induismo, come è proprio di tante religioni etniche tradizionali, dà spazio a problemi e miti cosmologici e cosmogonici, che nulla hanno a che fare con gli aspetti umani più specificamente importanti per il B., quest'ultimo osserva criticamente che sterili sono i quesiti posti dall'Induismo circa l'origine del mondo, circa il dilemma della sua eternità o finitezza. Tali quesiti — per il B. — non toccano la sostanziale realtà dell'uomo che vive sotto gli stimoli assillanti e insidiosi del « desiderio », dell'« attaccamento », e ne subisce gli effetti nella sofferenza. Dicevamo tuttavia, che esistono fra le due religioni di cui c'interessiamo in questo contesto, importanti componenti dottrinali comuni, dovute alla comune matrice del Bramanesimo. Così, comuni a entrambe le religioni sono il principio e la nozione di *Karma* come « azione, o frutto dell'azione », e di *Samsara* o « catena delle esistenze ». Ma il B. rifiuta energicamente la nozione di *Atman*, nell'Induismo indicante « l'io spirituale sia a livello individuale che a livello universale ».

I rapporti antagonistici con l'Induismo inducono un lento declino del B. in India specialmente dal secolo VII. Ma il colpo di grazia che porta definitivamente il B. a riversarsi interamente verso i paesi esterni orientali Cina, Giappone, Mongolia, Indocina ecc., è dato dalla invasione islamica dell'India nel XII secolo, che portò alla nascita del Sultanato di Delhi, fino alla formazione dell'impero Mogol del XVI secolo, con le persecuzioni antibuddhiste.

Abbiamo qui sommariamente rammemorato alcuni salienti caratteri differenziali su piano dottrinale e antagonistici su piano sociale, tra Induismo e Buddhismo, con chiaro riferimento al movimento socio-religioso sorto in epoca modernissima, a metà del nostro secolo XX in India, ad opera del fondatore Bhimrao Ranji Ambedkar: cioè il risorgere d'un nuovo Buddhismo dalla carica programmaticamente contestativa a livello sociale e castale. È la prima volta con questo movimento, infatti, che l'India vede messo alla sbarra in modi forti e politicamente efficaci quel sistema di caste che ne caratterizzò l'intera storia millenaria, condizionandone una continuità rigorosa e imponendo nella mentalità collettiva il segno di un tradizionalismo che noi occidentali tendiamo a indicare come conservatorismo, assicurato e garantito dalla tenace e salda struttura d'un sistema di caste, che trova fatica ancor oggi ad essere realmente superato, benché proprio per merito personale di Ambedkar esso sia messo in crisi dalla nuova Costituzione dello Stato: almeno in riferimento al « punto più nero » dato dal problema degli intoccabili. Infatti la nuova Costituzione elimina formalmente il principio dell'intoccabilità.

Notiamo subito che il Neo-Buddhismo di Ambedkar è ad un tempo un richiamo ad un'antica religione locale, indiana, quindi etnica ed etnicista — contro certe mode « moderniste » che in India avrebbero potuto essere rappresentate dall'Islam. Ma in contrasto con ciò, il Neo-Buddhismo di Ambedkar richiama la lotta anti-induista, implicita nella storia dei rapporti tra queste due religioni entrambe d'origine locale: ma una (il B.) « fondata » da un Maestro proprio in contrasto con la prima, a sua volta risalente alle più antiche origini vediche.

Ambedkar era di nascita un intoccabile. Egli sperimentò su se stesso che cosa significava essere un intoccabile in India. L'intoccabilità impone sulla persona il marchio d'una condizione degradante, rivoltante per chi maturasse una concezione moderna, dunque criticamente orientata in senso sociale, della persona umana nella sua pari dignità. L'intoccabilità rappresenta una ideologia socialmente denigratoria della persona umana, che fa dell'uomo che ne è investito una creatura dal contatto « inquinante », « contaminante »: come fonte di una « sporcizia » neppure soltanto fisica, ma magicamente connotata d'un potere contagioso, pernicioso. Donde la necessità urgente di ricorrere a rituali di purificazione contro gli effetti di un inopinato e malaugurato contatto inavvertitamente subito.

Mary Douglas ha bene delucidato l'intrinseco nesso che lega l'esperienza primitiva di « contaminazione » d'ordine magico con quella del pericolo, nel libro che significativamente colloca nel titolo i due nomi, *Purezza e Pericolo* come un binomio indivisibile. È per questo che dobbiamo ora renderci conto da vicino del senso da dare al nuovo Buddhismo di Ambedkar, in una prospettiva di analisi storico-sociale e antropologica che valorizzi una visuale orientata in senso dinamista.

Come noto, le disuguaglianze sociali determinate dal sistema di caste in India trovano la loro punta estrema nella condizione di discriminazione e di abiezione inumana riservata alle cosiddette « caste schedate », cioè agli intoccabili. E precisamente nel confronto degli intoccabili (da chia-

marsi oggi ex-intoccabili), si applica storicamente quel principio d'origine magico-religiosa, antichissimo, che si riporta all'ideologia della « contaminazione », per la quale ogni contatto di gente delle caste ordinarie, con un « intoccabile » — anche un contatto indiretto: p. es. ricevere un piatto di cibo da lui, o sedere a tavola con lui/lei —, richiede una pratica di purificazione o « decontaminazione ». Gli intoccabili dunque, fino all'avvento di Ambedkar e alla nuova Costituzione indiana del 1947, che discende proprio dall'iniziativa di questo leader politico, ma poi divenuto leader social-religioso, erano esclusi dal sistema quadripartito delle caste ufficiali. Per istrada, l'intoccabile doveva osservare una debita distanza da ogni persona di casta che si trovasse a transitare, avvertendo la propria presenza con una sorta di campanello d'allarme. L'intoccabile era addetto alle mansioni più abiette, come quella di raccogliere ed eliminare carcasse di animali dai villaggi e dalle vie della città, di scaricare immondizie. E poiché essi sono per natura esseri « impuri », sono le uniche persone autorizzate a mangiare la carne degli animali e a trattare le pelli per la concia.

È bene precisare poi che, come perlopiù accade fra gruppi sociali per antica tradizione indotti in una condizione di emarginazione e sottomissione, socialmente riconosciuta dall'intera popolazione come prodotto di una ideologia ufficialmente dominante, gli intoccabili avevano maturato ormai una autopercezione d'inferiorità assunta come geneticamente e biologicamente determinata. Una percezione d'inferiorità dunque rassegnatamente accettata come « dato naturale ». E proprio tale precondizione d'ordine psicologico-sociale, doveva costituire una delle remore interne, ben grave, nei confronti del programma di emancipazione degli intoccabili messo in atto dapprincipio da Ambedkar. Infatti egli doveva combattere unitamente contro le resistenze conservatrici delle caste ufficiali, ma anche contro la forza d'inerzia inerente alla stessa classe degli intoccabili. E fu questa combinata resistenza, contrapposta alla sua iniziativa politica volta al riscatto della classe degli intoccabili, che dovette suggerirgli l'idea di ri-orientare il movimento orientato nel primo periodo in senso squisitamente socio-politico come vero e proprio partito delle caste schedate, in una direzione sicuramente più congeniale alla cultura indù degli stessi intoccabili: cioè dandogli una carica religiosa, un fondo religioso. E la scelta del Buddismo era certamente la più felice e garantita per il successo del movimento. I motivi stavano nella storia dei rapporti plurisecolari con l'Induismo, come sopra li abbiamo illustrati. Ma dare al movimento un'impronta religiosa significava conferirgli, in nome del Buddismo come religione provocatoriamente umanitaria e universalista contro l'Induismo compromesso dal suo veleno « castale », un valore assoluto, indiscusso.

Si noti oltre tutto che l'apertura di Ambedkar si colloca nel momento nel quale l'India si era mossa verso l'indipendenza, e verso le nuove idee moderne di libertà. Queste certo erano insite nello stesso Gandhismo, anche se Gandhi, pur sensibile al problema degli intoccabili, non ebbe la forza di affrontare il nodo attaccandolo alla radice: cioè dalla rivolta contro il sistema di caste.

Dunque Ambedkar è colui che in India per primo affronta con metodo

e spirito radicale il nodo dato dalla condizione socialmente abnorme, aberrante, di miseria, segregazione, discriminazione e autodenigrazione fisica e morale degli intoccabili. Questo leader, venuto alla ribalta nell'era di Gandhi — dal quale malgrado le differenze e i contrasti ebbe a trarre stimoli decisivi — era nato a sua volta da famiglia di intoccabili del gruppo Mahar nel 1891 nel Maharastra (India occidentale). Fortunatamente egli, per la protezione personale ricevuta da un nobile locale, ammiratore delle sue doti caratteriali, ebbe la possibilità di aprirsi in Occidente, a New York dove trascorse un periodo di studi, verso una visuale laica criticamente orientata verso un'etica sociale spregiudicata, contraria ad ogni forma di sopraffazione, specialmente se fondata su un piano ideologico. Egli ebbe a promuovere dagli anni '20 una serie d'interventi politici volti a porre in discussione a livello di partiti governativi la condizione degli intoccabili. Questa veniva presentata da lui come « vergogna » dell'India. Si scontrò con Gandhi, del quale egli coglieva la frustrante inerzia su piano politico riguardo agli interventi da lui stesso ritenuti più opportuni e più radicali. In occasione di uno scontro particolarmente duro col Mahatma, Ambedkar finì per cedere soltanto dinanzi alla decisione di Gandhi di ricorrere a un digiuno così prolungato, da porre in pericolo la sua vita. Cedette dunque in forza del gran rispetto dovuto al grande leader della rivoluzione non-violenta dell'India.

Ma allorquando Ambedkar, dopo tenaci e prolungati tentativi di azione socio-politica maturò il convincimento definitivo dell'insuccesso di tanti sforzi, addivenne alla decisione ardimentosa e insieme originale di richiamarsi ad una componente specialmente congenere al carattere costitutivamente religioso dell'India: e che avrebbe certamente conferito una grande forza al suo programma di redenzione della classe degli intoccabili. Vista fallita l'azione svolta sul piano della politica attiva, Ambedkar intuì che solamente un movimento religioso avrebbe potuto vincere le resistenze, soprattutto interne ma anche esterne, alla emancipazione di quella classe sociale. È così che Ambedkar indisse, in data 14 ottobre 1956, la riunione di centinaia di migliaia di intoccabili, e dinanzi a questa assemblea, con solenne ritualità pronunziò la seguente formula di abiura dell'Induismo e di conversione al Buddhismo: « Io abbraccio la religione del Buddha a causa della odiosa condotta perseguita dagli Indù per millenni nei nostri riguardi. Ho deciso di scegliere qualcosa di meglio dell'Induismo e di divenire missionario buddhista. Fra 10 o 15 anni questa conversione di massa avrà raggiunto l'India intera. Io rinunzio agli dei dell'Induismo Brahma, Vishnu, Ram, Krishna, e aderisco al Buddhismo ». La folla delirante lo imitava convertendosi.

Il significato del neo-Buddhismo di Ambedkar, ossia di questo recupero d'una antica religione dell'India poi di fatto largamente estromessa dal territorio del paese, sta nel bisogno, fattosi urgente, di far valere una rivendicazione d'ordine sociale — quella della riabilitazione d'una categoria sociale — come questione d'ordine anzitutto etico-religioso di valore supremo. Il Buddhismo viene rivalorizzato per il suo fondamento più nobi-

le che lo caratterizza: quello dell'eguaglianza fra gli uomini dinanzi al comune destino del soffrire e dello sforzo di vincere la sofferenza. Contro l'Induismo politeista e conservatore, il Buddhismo assume una carica di rivoluzione sociale nel nome di un umanesimo nuovo. L'India religiosa trova tra gli intoccabili, con il neo-Buddhismo di Ambedkar, il modo di riempire di nuova linfa vitale il vuoto religioso rappresentato da una tradizione induista protratta nei secoli, ma per gli intoccabili rivelatasi ormai come responsabile della loro ideologica abiezione sociale ed umana. L'opposizione al Buddhismo, già sistematicamente sostenuta e attuata dall'Induismo per secoli, nel nome di un sottinteso conservatorismo di classe, per la prima volta viene smascherata e denunciata nella sua valenza più compromettente in senso strutturale: quella che fa dell'Induismo una religione di classe, anzi di casta. Soltanto il richiamo universalista e sovrumano del Buddhismo poteva avere una forza efficace nel sottoporre a pubblico giudizio questa religione, del resto ricca di contenuti salvifici sul piano dell'interiorità individuale.

Si può dire che il neo-Buddhismo di Ambedkar, che sancisce il primo avvio ad un processo di emancipazione della classe sociale infima e più bistrattata nella storia dell'India, dà il segnale di quel processo di modernizzazione al quale la civiltà dell'India sempre più, negli ultimi tempi, si rende conto di doversi avvicinare, per trarne elementi di sintesi culturale, in una ineludibile tendenza al dialogo fra Oriente e Occidente.

Ambedkar moriva nel 1956, pochi mesi dopo la clamorosa conversione di massa degli intoccabili al neo-Buddhismo. A lui si deve se la Costituzione della nazione include il principio dell'abolizione dell'intoccabilità.

Certamente il processo di effettiva eliminazione delle inveterate consuetudini mentali e comportamentali nella massa della popolazione, e fra gli stessi ex-intoccabili, è soggetto a quegli effetti di vischiosità che si uniscono a tutti gli stereotipi mentali ormai da lunga data tradizionalizzati: una vischiosità dura ad estinguersi. Ma con il Buddhismo di Ambedkar è ormai messo in questione lo stesso sistema di caste, del quale risalta sempre più netta la inconciliabilità con i principi di una moderna democrazia.

Oggi ci è facile guardare il caso Ambedkar — col neo-Buddhismo da lui fondato — come risposta ad un grave problema d'identità civile e umana di genti — gli intoccabili — cui quella identità era istituzionalmente rimasta sottratta. In questo senso il neo-Buddhismo dell'India segna un recupero d'identità civile, e d'un significato esistenziale perduto. Così anche ci riesce possibile interpretare un fenomeno che ci riguarda da vicino, noi italiani e generalmente noi europei occidentali. Mi riferisco alla recentissima diffusione del Buddhismo in Occidente a livello di un ceto sociale specialmente medio-borghese o colto: una diffusione che sembra connotarsi perfino come fenomeno di massa, soprattutto per l'evidente influenza esercitata su esso dai media, cine, TV e stampa. Ma pur oggi notiamo, alla base di questo per noi nuovo richiamo ad una religione alternativa, per di più universalista, carica di potenziale soteriologico, aperta a proporre condizioni di rasserenamento, un omologo bisogno ed una omologa ricerca di recupero d'identità umana, di significanza esistenziale. E alla

base di tale bisogno e di questa ricerca non troviamo certamente la sopraffazione di un ceto o d'una casta sociali. Vi troviamo la colpevole incapacità collettiva, dell'umanità tutta — società, nazioni, organismi internazionali — di unirsi per affrontare insieme, organicamente, rischi, limiti e ostacoli ormai estesi su piano planetario, e che impongono il superamento di tutti i vecchi particolarismi etnici, culturali, religiosi, in un non più rinviabile affratellamento di popoli.

VITTORIO LANTERNARI

Riferimenti bibliografici

Al movimento socio-religioso di Ambedkar, l'Autore dedicò una ricostruzione storica più dettagliata, nel contesto dei movimenti di rinnovamento indiani, quello emancipazionista di Gandhi e quello di riscatto della casta infima dei sudra, i contadini nullatenenti, di Vinoba Bhave. Si veda in:

V. LANTERNARI, *Occidente e Terzo Mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, Dedalo, Bari, 1967, pp. 37-75, 475-478.

Inoltre, si segnalano:

Ambedkar, società e storia moderna dell'India

F. BRAUDEL, *Il mondo attuale*, vol. I, *Le civiltà extraeuropee*, Einaudi, Torino, 1966.

M. DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Penguin Books, Harmondsworth, 1970, Trad. ital. *Purezza e Pericolo*, Il Mulino, Bologna, 1975.

L. DUMONT, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, 1966.

M.K. GANDHI, *Il tormento dell'India*, Tirrena, Napoli, 1932.

B.G. GOKHALE, *Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar: Rebel against Hindu Tradition*, in: B.L. SMITH (Ed.), *Religion and Social Conflict in South Asia*, Brill, Leiden, 1976, pp. 13-26.

H.R. ISAACS, *India's Ex-Untouchables*, John Day, New York, 1965.

D. KEER, *Dr. Ambedkar: Life and Mission*, Bombay, 1962.

O.M. LYNCH, *The Politics of Untouchability. Social Mobility and Social Change in a City of India*, Columbia University Press, New York, 1969.

J.M. MAHAR, *The Untouchables in Contemporary India*, Univ. of Arizona Press, Tucson, 1972.

J.P. MENCHER, *The Caste System Upside Down, or The Not-So-Mysterious East*, « Current Anthropology », vol. 15.1974.4, pp. 469-493.

R. SEGAL, *The Crisis of India*, Penguin Books, Harmondsworth, 1965.

TH. G. SPEAR, *The Oxford History of Modern India: 1740-1947*, Oxford Univ. P., 1965.

D. VISCA, « Intoccabili », « razzismo » e discriminazione, « Studi e Materiali di Storia delle Religioni », 56.1990, pp. 403-427.

E. ZELLIOT, *Buddhism and Politics in Maharashtra*, in: D.E. SMITH (ed.), *South Asia Politics and Religion*, Princeton Univ. Press, 1966.

Religioni dell'India e Buddismo

- A. BAREAU, *Il Buddismo indiano*, vol. 14, *Storia delle Religioni*, a cura di H. CH. PUECH, Laterza, Bari, 1978, pp. 1-68.
- —, *Il Buddismo di Ceylon e del Sud-Est Asiatico*, vol. 15, *op. cit.* a cura di PUECH, Laterza, Bari, 1978, pp. 95-118.
- A. BRELICH, *L'India vedica; Il Buddismo*, in: *Introduzione alla Storia delle Religioni*, Ateneo, Roma, 1966, pp. 189-201, 264-283.
- P. DEMIÉVILLE, *Il Buddismo cinese*, vol. 16, *op. cit.* a cura di PUECH, Laterza, 1978, pp. 67-139.
- C. FORMICHI, *Il pensiero religioso nell'India prima del Buddismo*, Zanichelli, Bologna, 1925.
- D. GELLNER, *Buddhism and Hinduism in Nepal Valley*, in: S. SUTHERLAND, L. HOULDEN, P. CLARKE (ed.), *The World's Religions*, Routledge, London, 1988, pp. 739-755.
- J. GONDA, *Les religions de l'Inde*, vol. I, *Védisme et Hindouisme ancien*, Paris, 1962; vol. II, *L'Hindouisme récent*, Paris, 1965.
- FR. HARDY, *The Classical Religions of India*, in: *The World's Religions*, *op. cit.*, pp. 569-645.
- W.J. JOHNSON, *Theravada Buddhism in South-East Asia*, in: *The World's Religions*, *cit.*, pp. 726-738.
- P.-B. LAFONT, *Il Buddismo Vietnamita*, vol. 15, *op. cit.*, a cura di PUECH, Bari, Laterza, 1978, pp. 119-138.
- G. REMONDEAU-B. FRANCK, *Il Buddismo Giapponese*, vol. 17, *op. cit.* a cura di PUECH, 1978, pp. 35-66.
- B. SIKLÓS, *Buddhism in China; Buddhism in Japan*, in: *The World's Religions*, *cit.* 1988, pp. 756-7??.
- L. SUALI, *Gotama Buddha*, Zanichelli, Bologna, 1934.
- J. VAN BRAGT, *Buddismo*, in: *Grande Dizionario delle Religioni*, Cittadella, Assisi; Fiemme, Casal Monferrato, 1988, pp. 254-263.

Kūkai (774-835), fondatore della setta Shingon

Il nome che gli era stato dato alla nascita era Mao. Dopo una prima illuminazione nella sua gioventù, alla età di 24 anni, adottò il nome di Kūkai per sottolineare il cambiamento radicale della sua vita. L'ideogramma *kū* significa il vuoto, *kai* il mare, forse voleva significare l'immensità dell'oceano scoperto. Ma oggi è meglio conosciuto nella storia del buddhismo come Kōbō Daishi, il grande maestro della legge, nome postumo concesso dall'imperatore nel 921.

Ho scelto questo tema, prima di tutto per i valori della tradizione buddhista che iniziò, lo Shin-gon (o Vera Parola), seguita oggi da più di 16 milioni di giapponesi. Questi valori sono di grande attualità e in alcune forme vengono cercati e vissuti nel buddhismo che è penetrato nell'occidente. Lo Shingon è una delle scuole del buddhismo esoterico, insieme al Tendai. Un secondo motivo per la scelta del tema è stato il fatto che Kūkai aprì la prima scuola universitaria nel Giappone, nel monte Kōya, e vorrei esporre le sue teorie sull'educazione dentro un centro universitario come è La Sapienza. Finalmente, la mistica dello Shingon è stato oggetto di alcune ricerche personali.

Il periodo politico-culturale chiamato Nara finì nel 781, e la capitale del Giappone fu trasferita a Kyōto. Da parte delle autorità politiche si cercò una riforma profonda del buddhismo, e l'imperatore inviò in Cina i migliori monaci, come Saichō fondatore nel Giappone del buddhismo Tendai, che convertì il monte Hiei in centro di espansione di un autentico buddhismo. Kūkai fu inviato anche in Cina, e là scrisse il « Trattato delle tre religioni » (*Sangoshiiki*), nel quale prova che il buddhismo può essere vissuto insieme al confucianesimo e al taoismo¹. Kūkai ha avuto sempre

¹ Ancora viene discusso quando Kūkai scrisse questo libro se prima della partenza per la Cina o in Cina. Io credo che fu scritto in Cina in contatto con le grandi religioni sulle quali parla. È curioso che questa opera non si trovi nella collana *Taishō Shinshū Daizokyo*, nuova ediz., Tokyo, 1962, che contiene tutti i testi buddhisti cino-giapponesi. Vedere il testo in *Kōbo Daishi zenshū* (Opere complete di K.D.), I, Kyoto, 1910; una breve descrizione in NAKAMURA HAJIME, *Shin-Bukkyōjiten* (in giapp.), Tokyo, 1967, 203. (Per conoscere il suo contenuto leggere il testo della nostra nota 10).

Sulla personalità e vita di Kūkai, H. BOHNER, *Kōbō Daishi*, in *Monumenta Nipponica*, 6, 1943, 266-313, B.L. SUZUKI, *Impressions of Mahāyāna Buddhism*, London, 1940, 115-122; *Daishi and His Shingon Doctrine*, Wakayama, 1952; Y. MATSUNAGA, *Kōbō Daishi-Kūkai* (in giapp.), Tokyo, 1984, e le storie generali sul buddhismo giapponese.

un atteggiamento non polemico, ma di integrazione dottrinale, talvolta sincretista.

Si recò in Cina nell'804 dove rimase per due anni. Qui studiò la dottrina Shingon sotto il maestro Hui-kuo che gli diede il compito di diffonderla in Giappone. L'incontro con Hui-kuo segnò Kūkai per tutta la vita. È proprio questa una delle caratteristiche dei grandi « maestri » buddhisti cino-giapponesi. Hui-kuo gli insegnò la dottrina dei « tre misteri » (sanmitsu), e gli fece conoscere l'importanza del mandala, infatti Kūkai portò dalla Cina due mandala che dopo presenteremo.

La dottrina dei « tre misteri », cuore del Shingon, deve essere collocata dentro la scuola del buddhismo esoterico, chiamato « dottrina segreta » (mikkyō), una corrente molto particolare all'interno del buddhismo classico dal quale si distingueva, pur non separandosene. La corrente esoterica, pur essendo presente già agli inizi della diffusione del buddhismo, si era evidenziata in India solo nel secolo VI d.C., ma senza legarsi a un gruppo con una fisionomia particolare. A differenza dell'« essoterismo » (kenkyō), che è l'insegnamento pubblico del buddhismo, la dottrina « mikkyō » invece presenta riti e credenze che, proprio per il loro diretto collegamento con il mistero ultimo dell'esistenza, o dell'assoluto, non potevano essere svelati che parzialmente e dopo un lungo training spirituale sotto la guida di un maestro. I riti hanno una funzione speciale. Credo che questo aspetto dal « ritualismo » può avere oggi una grande forza di attrazione religiosa. I testi « mikkyō » erano stati introdotti in Cina già nel III secolo, ma fu solo dopo l'VIII che essi divennero oggetto di maggior interesse grazie all'intervento di capi straordinari come Shan-wu-wei, che tradusse in cinese il sutra di Mahāvairocana, o sutra del Grande Sole o Grande Illuminatore, conosciuto in giapponese con il nome di Dainichi-kyō². Questo sutra considera come « divinità » centrale e allo stesso tempo principio metafisico ultimo, Vairocana-tathāgata (Dainichi nyōrai), o il Buddha eterno, cosmico, Sole immortale. Tutta la sua dottrina viene spiegata alla luce del dharmakāya, aspetto impersonale e allo stesso tempo assoluto di Buddha, una verità senza inizio e senza fine. Tutti gli altri buddha procedono da lui, e tutte le cose dell'universo costituiscono il corpo di questo Buddha³. Un'altro testo decisivo per lo sviluppo del Shingon fu il Budaishin-ron, in giapponese; questa opera era attribuita a Nāgārjuna, tradotta in cinese da Amoghavajra, e la sua tesi principale è la possibilità dell'illuminazione in questo mondo. Kūkai scrisse un commentario a questo sutra che suona

² Il titolo completo è *Mahāvairocanābhisambodhi*, la traduzione cinese di Shan-wu-wei è del 724, testo nel *Taishō*, o.c., vol. 18, numero 848; c'è un'altra traduzione di Amoghavajra, ib., nn. 856, 857, un primo commentario fatto da Kūkai nel *Taishō*, 58, n. 2211. Nelle nostre lingue, vedere RYUJIN TAJIMA, *Étude sur le Mahāvairocanasutra. Dainichikyō, avec la traduction commentée du premier chapitre*, Paris, 1936.

³ Dietro questa dottrina è facile scoprire la teoria dei « tre corpi » di Buddha, il « dharmakāya », « nirmanakāya » o corpo storico, temporale nel quale si è manifestato Sakyamuni, e « sambhogakāya » o corpo glorioso. Vedere la nostra opera *La Mistica del Buddismo*, Madrid, 1974, p. 9 con le note, in concreto la nota 7, dove viene presentata una bibliografia.

così, « Commentari sulla forma di diventare buddha attraverso il corpo umano »⁴.

Adesso presenteremo brevemente i « tre misteri » del Shingon. La retta parola (*mantra*), i retti gesti (*mudrâ*), e il retto pensiero (*dhyâna*). La salvezza non è un fatto del dopo morte, ma incomincia già qui, perché l'illuminazione si può trovare già adesso, a partire dal nostro corpo. Questa fu la grande novità dello Shingon. In concreto, la nostra parola ha un valore cosmico, universale, perché è parola del Buddha Mahâvairocana, e se viene rettamente pronunciata fa svegliare in noi la natura, il potere e la luce eterna di Buddha, e siamo « illuminati », salvati. Certi gesti del nostro corpo, in concreto la posizione delle nostre mani (in giapponese *in*, o *kei-in*; « *kei* » significa « alleanza », « *in* » segno, sigillo, con la gestualità possiamo fare questa alleanza con il cosmo e il buddha universale), fa svegliare nel nostro corpo la natura del vero Buddha, e così rimaniamo uniti al Buddha eterno. Due capitoli del Dainichi-kyô descrivono particolarmente questi *mudrâs*⁵. E finalmente il nostro pensiero, o retta meditazione, fa svegliare la illuminazione del Buddha in noi, e così rimaniamo perfettamente illuminati, diventando buddha. Nello Shingon si formò una frase ripetuta costantemente, « *nyû-ga* »: « *nyû* » significa penetrare, « *ga* », l'io, e vuol significare l'intercompennetrazione tra il Buddha e l'io. Credo che oggi nell'Occidente questo tipo di esoterismo e la filosofia sottostante sia di attualità. Leggiamo un testo dell'autore Saunders, « Il ritualismo del Shingon tenta attraverso la recita dei *dharanis* e dei *mudras* accompagnata dai *mudras*, unire l'uomo con lo Spirito Supremo. Tutto viene completato con un sistema particolare di meditazione sui *mandala*, in modo che i poteri dell'oggetto di meditazione sono trasmessi alla persona che medita. Anche certe forme di respiro producono uno stato di coscienza che permette uscire da se stesso, e dalla sensazione di vivere in questo mondo per vivere uniti a quello che è l'Unico. Uno stato nel quale non esiste pensiero né non pensiero, uno stato con le sei felicità proprie del corpo, della mente, che ci capacita per ottenere i poteri magici »⁶. Grazie a uno studio di Mario Marega, conosciamo una descrizione accurata di un rituale dello Shingon diviso in 35 gradi, nei quali continuamente si intrecciano la pratica dei tre misteri, ossia, la recita di certe formule, i gesti della mano e la meditazione. La guida del maestro è indispensabile⁷.

⁴ Testo nel *Taishô*, 77, n. 2428, p. 381 ss., il titolo giapponese è *Sokushin-jôbutsugi*, una spiegazione nel nostro art. *La « Mística Còsmica » del Shingon*, in *Studia Missionalia*, 26, 1977, 220ss.

⁵ Leggere i capitoli IX, XIV; dentro il testo cinese, *Taishô*, 18, n. 848, principalmente le pp. 24, 36, 37.

⁶ E.D. SAUNDERS, *Mudrâ. A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculptures*, London, 1960, p. 27. Le « sei felicità » si riferiscono ai *sad abhijñah*, in giapponese *rokutsu*, poteri propri dei buddha e dei santi (gli occhi possono vedere ogni cosa, gli orecchi sentire ogni cosa, penetrare nel profondo degli altri, capacità di pensiero, ricordo delle esistenze previe, a la perfetta sapienza).

⁷ MARIO MAREGA, *Saggio sui riti esoterici della setta buddista giapponese Shingon-shû*, in *Annali Lateranensi*, 13, 1949, 24-25.

Kūkai portò dalla Cina due mandala ricevuti da Hui-kuo. Il mandala della matrice o del grembo (*taizōkai*), espressione della compassione del Buddha, e il mandala del diamante (*kongōkai*). Il primo non soltanto simboleggia la compassione ma effettivamente l'uomo che medita dinanzi a questo mandala è accolto nel ventre materno della divinità che lo protegge, portandolo man mano nel regno dell'illuminazione. Il mandala del diamante è così definito per l'immagine che la saggezza ha al diamante; tale saggezza è quella assoluta, la perfetta conoscenza che ogni uomo può ottenere eliminando le passioni e anelando all'essenziale⁸. Apparentemente questi due mandala sono rappresentazioni dei buddha e bodhissattva, sostanzialmente rappresentano l'universo, così come era concepito nell'India antica, con *Mahāvairocana Tathāgata* o *Dainichi* al centro. Il principio di selezione e negazione sono esclusi perché nel mandala ogni cosa ha il suo posto, ogni cosa è espressione parziale della verità, anche un albero o un filo di erba. Secondo il professore Matsunaga Yukei, uno dei maggiori esponenti del buddhismo esoterico del Shingon, il mandala « è l'espressione della natura pluralistica dell'universo, che al tempo stesso esalta l'importanza dell'individualità »⁹. Tutte le figure del mandala differiscono l'una dall'altra nella forma, nel colore e nella gestualità, ma tutte tendono all'unità simboleggiata da Dainichi, il Grande illuminatore. Il mandala più che un dipinto ha la funzione di un « icona » che non soltanto rappresenta qualcosa ma diventa fonte di forza trasformatrice.

Nel luglio dell'818 la corte concesse a Kūkai di stabilirsi insieme ai suoi discepoli sul monte Kōya, noto per la bellezza del paesaggio. Due anni dopo, Kūkai vi si recò dando inizio alla costruzione dei templi. Il monte Kōya divenne il centro del gruppo Shingon. Nell'828, a 56 anni, Kūkai inaugurò la « Shūgei Shuchi-in », la prima scuola popolare del Giappone. Per « Shūgei », Kūkai intendeva lo studio e la ricerca di tutto ciò che ha a che fare con l'uomo, mentre con « shuchi » voleva indicare la saggezza del Buddha che è anche quella dell'uomo quando ricerca la verità.

Kūkai viene considerato come l'inventore dell'alfabeto giapponese, abile calligrafo, poeta, filosofo; ma adesso vorrei indicare alcuni lineamenti meno conosciuti del suo sistema pedagogico. Fu un grande innovatore nel campo dell'educazione. La prima regola della sua scuola fu quella di accettare tutti indiscriminatamente, senza distinzioni di classe, in una epoca in cui l'educazione era esclusivamente riservata alle classi nobili. Tutti gli uomini hanno la stessa dignità, spiega Kūkai, perché tutti partecipano dell'Assoluto. (È la base ideologica del *Dainichi-kyō*). Kūkai ha una grande fiducia nell'uomo, perché già partecipe della buddhità. In questo differisce

⁸ Fra i numerosi articoli, vedere R. TAJIMA, *Les deux grands mandalas et la doctrine de l'esoterisme Shingon*, Paris, 1959. ALICIA MATSUNAGA, *The Buddhist Philosophy of Assimilation*, Tokyo, 1969, pp. 199-205. In italiano abbiamo la classica opera di GIUSEPPE TUCCI, *Teoria e pratica del mandala*, Roma, 1969.

⁹ Queste idee sono prese dalle biografie di Kūkai, cfr. seconda parte della nota 1. Nel monte Kōya (che abbiamo visitato con speciale interesse scientifico) si possono acquistare alcuni scritti principalmente dei professori S. Takagi, Y. Matsunaga, che espongono i lineamenti per l'educazione secondo Kūkai.

dal buddhismo tradizionale che pone invece l'accento più sulla miseria che sulla dignità dell'uomo¹⁰. La seconda regola fu quella di non indirizzare lo studio in una sola direzione, ma allargare gli orizzonti prendendo in considerazione il confucianesimo, il buddhismo e il taoismo. (Questa era la tesi del suo primo libro già citato). Lo scopo dell'educazione non è quello di passare al giovane un'ideologia o anche una religione, ma tirare dal suo cuore (educazione = da *educere*) quello che c'è dentro la sua capacità, la sua originalità. L'attenzione e il rispetto all'uomo è una regola fondamentale. Ci sono delle condizioni necessarie nel processo educativo, come il luogo che deve essere adatto alla concentrazione e alla meditazione; il maestro più che uno specialista deve essere in grado di discernere su tutto ciò che concerne la esistenza umana; le discipline da insegnare che possono provenire anche dai paesi stranieri; cibo e vestiti a sufficienza e dentro un ambiente che aiuti alla formazione. Viene evitato un ascetismo esagerato.

La preoccupazione maggiore doveva essere quella di insegnare ai giovani la strada per raggiungere la salvezza: il senso religioso è il fondamento di tutta l'educazione. Secondo KûKai, la perfezione passa attraverso dieci livelli. Nel primo l'uomo pensa solo a se stesso, come gli animali. Nel secondo ha già un cuore aperto e caritatevole nei confronti del prossimo. Nel terzo riconosce che al di là di sé c'è una realtà più grande che è quella del divino. Nel quarto livello lavora per dominare le passioni. Nel quinto cerca la strada della virtù. Nel sesto si fa carico delle sofferenze altrui. Nel settimo scopre la dimensione di eternità dentro il proprio cuore. Nell'ottavo comprende che sé e il mondo sono parte di un tutto. Nel nono scopre che ogni cosa è legata da un destino comune. Nel decimo conosce la saggezza e la misericordia di Dainichi, il Grande Buddha Illuminatore. Il maestro deve seguire da vicino lo studente che diventa alunno nel vero senso della parola, e di una forma esoterica, ossia, in segreto, e con una formazione personale pian piano gli insegna i « riti » che prima abbiamo indicato, e in concreto l'accesso al mistero dei mandala. È importante segnalare che nel cammino dell'educazione, insieme con le scoperte intellettuali, d'illuminazione, nasce la misericordia (in giapp., *jihî*, in sans., *karuna*). Non è una formazione individualistica ma aperta a tutti e a tutto. L'educazione si concretizza nello svegliare nell'uomo i poteri salvifici del

¹⁰ C'è un altro punto, già accennato nel primo libro scritto da Kûkai, nel quale lo Shingon si stacca dal buddhismo tradizionale: la nozione di « vuoto » e quella della « divinità ». « La corrente *mikkyô* è nata per incorporare le religioni non-buddhiste dentro la luce della verità », « prima del *mikkyô*, e in altre scuole del buddhismo, le nozioni di vuoto (*kû*) e di niente (*mu*) vengono sottolineate, insegnando un concetto negativo della verità, e negando la esistenza di una divinità personale. Ma il *mikkyô* è sufficientemente aperto ad accettare la nozione di un Dio personale e la pluralità dei déi », queste sono le conclusioni di un seminario sul Shington, vedere HARESAKU MASAHIDE, *Encounter with empathic, Personal God. A Seminar on Shingon Mikkyô*, in *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, 11, 1987, 11-25, le nostre citazioni nelle pp. 31-32.

Buddha Dainichi, poteri che corrispondono ai suoi tre grandi misteri, partecipati dall'uomo.

Ecco alcune idee sulla vita, e le opere e il sistema educativo di Kūkai. La sua ideologia viene conservata nella setta da lui fondata, il Shingon.

JESÚS LÓPEZ-GAY, S.J.

IL POLITICO

171

(Ottobre-Dicembre 1994)

Dino Cofrancesco, *Raymond Aron: lettura dei classici e teoria dei generi politici*

Angelo M. Cardani, *I problemi della transizione per le imprese russe*

Franco M. di Sciullo, *Per una redditizia occupazione dei poveri. Locke, Defoe, e l'istituzionalizzazione dei poveri non occupati*

Paolo Pieraccini, *I Luoghi Santi e la rivendicazione italiana del Cenacolo*

Luisa Domenichelli, *Il ruolo della Corona nella costituzione federale belga del 1993*

Tommaso Edoardo Frosini, *Gaetano Mosca commissario del Collegio Ghislieri*

Recensioni e Segnalazioni

Indice generale dell'annata 1994

Direzione e redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia, Strada Nuova 65, Casella postale 207, 27100 Pavia

Amministrazione: Dott. A. Giuffrè editore, Via Busto Arsizio 40, 20151 Milano

Abbonamenti 1995: Italia lire 85.000. Estero lire 128.000.

Ridotto studenti lire 70.000

Un regno buddhista nell'Himalaya: il Bhutan

Il Bhutan è un paese della taglia della Svizzera, incastrato tra l'India (Sikkim compreso) e la Cina (Tibet). Ha circa un milione di abitanti ed è paese himalayano (*ChomoLhari*: 7.300 m.), con pianure semitropicali al Sud (i *Terai* con i *Duar*).

Secondo la tradizione, il fondatore della scuola buddhista dei *Drukpa Kagyupa* è *Zangpa* di *Ghya* (1161-1211). Questi — dopo esser stato ordinato con il nome *Yeshe Dorje* — fonda nel 1205 un monastero in Tibet e, sentendo brontolare il tuono, lo chiama *Druk* (il tuono è, nell'immagine popolare, la voce del drago, *druk*). Sin dal 13° secolo, la nuova scuola dei *Drukpa* (copricapi rossi) domina la regione meridionale del Tibet, con il centro del suo potere nel monastero di *Ralung* (esistente sin dalla fine del 12° sec.). Alla morte del fondatore, gli succede un nipote, *Dharma Senghye*. È durante il regno di quest'ultimo (1211-1237), che la nuova dottrina penetra nelle valli del Bhutan occidentale. È a questo periodo che risale la fondazione del monastero di *Tango*, nella valle di *Thimphu*, la capitale del Bhutan di oggi.

Un secolo dopo, nel 1345, per la prima volta, un occupante del trono dei *Drukpa* si reca in visita nel Bhutan. Passano altri due secoli e mezzo, e nasce in seno alla famiglia dei *Ghya*, nel 1594, *Ngawang Namgheyel*: è il futuro *Shabdrung* (« Quegli ai cui piedi ci si prostra »). A quel tempo il Signore dei *Drukpa*, e Principe-Abate di *Ralung*, è il nonno di *Ngawang Namgheyel*. Questi prende la guida dei *Drukpa* alla morte dell'avo (1606), e si trasferisce a *Ralung*.

Coinvolto in pericolose dispute con il potente Signore della provincia di *Zang*, lo *Zang Desi*, *Ngawang Namgheyel* decide, all'età di 20 anni, nel 1616, di rifugiarsi nella terra del Sud (il Buthan) dove sa che i suoi avi hanno fatto molti proseliti per la dottrina dei *Drukpa*. La tradizione vuole che la via verso il Sud gli fosse indicata da un enorme corvo, apparsogli in sonno.

Lo *Shabdrung* si installa a *Paro*, nel Monastero di *Druk Choeding*, costruito dal nonno.

Nel 1620 lo *Shabdrung* costruisce il monastero di *Ceri* e vi risiede, ma è in lotta continua non solo con i tibetani, ma anche con l'opposizione bhutanese (« i 5 gruppi di Lama »). Nel 1623 lo *Shabdrung* si ritira in una grotta sopra *Ceri* e vi resta per tre anni; terminato il suo ritiro, ottiene la sottomissione di vari altri gruppi di Bhutanesi.

Nel 1627 due gesuiti portoghesi, i Padri *Cacella* e *Cabral*, sono i primi

europei ad arrivare in Bhutan. Lo *Shabdrung* li ospita nel monastero di *Ceri* e cerca di trattenerli — probabilmente per motivi di prestigio — il più a lungo possibile. I due gesuiti resteranno vari mesi con lo *Shabdrung*, prima di ripartire alla volta del Tibet. Un raro ritratto dello *Shabdrung* ci è pervenuto nella « Relação » del Padre Estevão Cacella, relazione il cui originale è conservato a Roma, nell'Archivio dei Gesuiti. Cacella chiama lo *Shabdrung* « il Re » e nota che egli è anche « il Lama in capo » (unicità dei poteri temporale e religioso).

Nel 1629-1630 lo *Shabdrung* costituisce il suo primo *dzong*¹, quello di *Simtokha*; nel 1637 quello di *Punakha* e nel 1638 quello di *Wangdi Phodrang*. Nel frattempo ben tre invasioni tibetane, appoggiate dall'opposizione bhutanesa, vengono respinte. Mentre lo *Shabdrung* continua l'unificazione del Paese, i tibetani lanciano invano altri due attacchi, seguiti nel 1644 da una vera e propria invasione dell'esercito mongolo-tibetano (in Tibet lo *Zang Desi* è scomparso, e il potere è nelle mani dei *Gelugpa* — i copricapi gialli — con il 5° Dalai Lama, appoggiato dai mongoli). Lo *Shabdrung* riesce invariabilmente a respingere gli invasori.

Nel 1641 lo *Shabdrung* prende possesso dello *dzong* di *Thimphu*, *dzong* che ancora oggi è il centro dell'amministrazione civile e della vita monastica della capitale del Bhutan. L'ultima grande opera dello *Shabdrung* prima della sua morte nel 1651, fu di organizzare un sistema di Governo binario (*cioesi*). Lo *Shabdrung* era, come si è detto, il « Re » e il « Lama in capo ». I monaci erano organizzati secondo il modello di *Ralung*: un *Je Khenpo* (Abate in capo) assicurava la disciplina dei monaci e curava la purezza dell'istruzione religiosa (*cioe*). L'amministratore degli affari politici (*si*) — anche incaricato della gestione delle proprietà e degli averi dei monaci — era il *Desi*. Tale era il *Cioesi Nyiden* (sistema duale di governo).

Il paese era suddiviso in tre grandi regioni affidate alle cure di un *Penlop* (governatore). Un'altra carica importante era quella di *Dzongpon* (capo dello *dzong*).

Questa forma di governo doveva durare sostanzialmente intatta per tre secoli, fino all'avvento della monarchia nel 1907.

Il decimo giorno del terzo mese dell'anno del Consiglio di Ferro (1651), lo *Shabdrung* entrò in clausura assoluta nello *dzong* di *Punakha*, per non uscirne più. La sua morte fu tenuta segreta per oltre cinquant'anni.

Quindici generazioni di *Ghya* avevano assicurato la continuità e supremazia dei *Drukpa*, sin dal 13° secolo, grazie ad una tradizione di successione per « consanguinità » (e non per « reincarnazione »). Lo *Shabdrung* aveva detto a Padre Cacella che si sarebbe « tagliato i capelli » (avrebbe cioè preso i voti di celibato) non appena avesse avuto un figlio maschio per succedergli. Ebbe infatti varie mogli, e finalmente nel 1631 nacque l'erede maschio, *Jamper Dorje* (nel 1632 lo *Shabdrung* pronunciò i voti).

¹ Gli *dzong* sono edifici a duplice funzione civile e religiosa; essi hanno dato il nome alla lingua nazionale (*Dzonghka*), assai prossima al tibetano. Gli *dzong* sono il simbolo della teocrazia *Drukpa* che a sua volta ha dato il nome al Bhutan: *Druk-yul*.

Purtroppo questo ragazzo risultò esser di salute gravemente debole, tanto da non essere in grado di succedere al padre. Lo *Shabdrung* adottò quindi un figlio che suo cugino aveva avuto con una sua (dello *Shabdrung*) prima moglie. Questo figlio adottivo — *Tenzin Rabghey* — fu educato personalmente per sei anni dallo *Shabdrung*. *Tenzin Rabghey* succedette allo *Shabdrung* solo nel 1680, in qualità di *Ghyeltshab* (rappresentante dello *Shabdrung*).

Tenzin Rabghey si ritirò nel monastero di *Tango* nel 1695 e vi morì, senza erede maschio, l'anno seguente. La sua morte segnerà la fine della tradizione dei *Ghya*, di successione per consanguineità. Fu trovato un bimbo adatto, *Kunga Ghyeltshen*, che fu il primo sovrano dei *Drukpa* ad esser identificato con il sistema della reincarnazione. Quando il ragazzo ebbe preso i voti — diventato *gelong* o monaco professo — il *Je Khenpo* lo portò a vedere i resti dello *Shabdrung*. Si era intorno all'anno 1705, e solo allora fu annunciata ufficialmente la morte dello *Shabdrung*.

Nelle decadi seguenti, la dinastia *Drukpa*, forse perché non abituata alla successione per reincarnazione, fu scossa da una serie di lotte intestine, con almeno tre reincarnazioni — del pensiero: *Shabdrung Thugrul*; della parola: *Shabdrung Sungtrul*; del corpo: *Shabdrung Kutrul* — che si contendevano la successione (*gyeltshab*).

Sembra probabile che intorno al 1745 venisse ufficialmente recepita la teoria della triplice reincarnazione dello *Shabdrung*. Il decimo *Je Khenpo* così lo codifica in una sua opera del 1759: « Quando lo *Shabdrung* cessò la sua meditazione, tre raggi di luce emanarono dal suo corpo, dalla sua parola e dal suo pensiero. Essi illuminarono il Sikkim, il Bhutan, il Tibet ».

A queste tre linee di successione, se ne aggiunsero altre due e cioè le reincarnazioni di *Jampel Dorje* (*Ghyelsey Trulku*) e di *Tenzin Rabghey* (*Tritul*). Queste cinque linee — o piuttosto quattro, ché quella del Sikkim si perse quasi subito — continuarono ad avere gran prestigio religioso, ma il potere effettivo passò nelle mani dei *Desi* (i *Deb Raja* degli inglesi). Si noti comunque che fu solo nel 1791 che per la prima volta tutte e quattro le linee di successione furono reincarnate nel Bhutan.

Il potere dei *Drukpa* si era esteso già all'epoca dello *Shabdrung* dal Bhutan occidentale di oggi, a quello centrale (la regione di *Bumthang*). Ma il Bhutan orientale (la regione di *Tashigang*) fu annesso solo intorno al 1656, quando lo *Shabdrung* era già morto. Religiosamente parlando, la dottrina *Drukpa* fu accettata solo nel Bhutan occidentale e centrale, mentre ancor oggi il Bhutan orientale resta essenzialmente *Nyingmapa* (eccettuato *Merak Sakteng* che è della scuola *Gelugpa* del monastero di *Tawang*²).

In pratica fin verso il 1807 il *Tritul* fu la reincarnazione religiosa più importante; in seguito emerse invece lo *Shabdrung Thugrul* (il *Dharma Raja* dell'India britannica) e le altre incarnazioni persero molta della loro importanza.

² *Tawang*, nell'*Arunachal Pradesh* indiano, era stato fondato da un monaco *Nyingmapa* bhutanesi intorno al 1615, ed aderì ai *Gelugpa* solo una cinquantina d'anni dopo.

Intorno al 1815 (visita in Bhutan di K.K. Bose, dell'India britannica) il potere è diviso tra lo *Shabdrung Thugtrul* e il *Desi*. Ma mezzo secolo dopo, durante la visita in Bhutan dell'inglese A. Eden, sono in pratica i due governatori (*Penlop*) di *Paro* e di *Tongsa* a dividersi il potere. A. Eden nota a proposito del *Penlop* di *Tongsa* che questi — *Jigme Namghvel* — è de facto la prima autorità del Paese. Ed infatti il figlio del *Penlop* di *Tongsa* — *Ughyen Wangciuk* — diventerà, nel 1907, il primo Re del Bhutan.

Intanto si estinguono le ultime incarnazioni dello *Shabdrung*: l'ultimo *Shabdrung Thugtrul* muore nel 1931, mentre l'ultimo *Shabdrung Sungtrul* del quale si ha notizia è già morto nel 1917.

Il Sovrano che attualmente regna in Bhutan è il quarto della dinastia dei *Wangciuk*: trattasi di *Jigme Senghye Wangciuk*, nato nel 1955 e uno dei sovrani più a lungo regnanti al mondo (è sul trono dal 1972). Il Re (*Druk Ghyalpo*) ha quattro mogli (quattro sorelle) e vari figli, tra i quali l'erede al trono, il quattordicenne Principe *Dasho Jigme Khesar Namghyal Wangciuk*.

Il Bhutan di oggi è un Paese essenzialmente agricolo, con un ambiente quasi vergine, ed un turismo assai limitato. Il buddhismo lamaista (*Tantrico*) — *Vajrayana* o *Veicolo di Diamante* — è ben impiantato nel paese, dove fa parte della cultura *Dzongkha* (tibetana). Il paese del Drago ha l'impronta del sacro: ovunque si possono ammirare *dzong*, *lhakang* (monasteri) e *stupa*, mentre sventolano allegramente da alti pali le bianche bandiere di preghiera.

Ma è proprio la religione buddhista combinata con la tradizione e i costumi ancestrali bhutanesi (*Driglam Namsha*) ad aver creato di recente serie difficoltà con dissidenti nepalesi (*induisti*) tra le popolazioni del *terai*. Occorre sperare che questo bel paese — unico regno buddhista del Nord — trovi una sua via di convivenza in un'Asia pluriculturale.

MANFREDO MACIOTI

Bibliografia

- Y. IMAEDA, *La constitution de la Theocratie Brugpa au dixseptième siècle*, Université Paris 7, 1987, manoscritto (Tesi di dottorato).
FR. POMMARET, *History of Bhutan*, Thimphu, 1988, manoscritto.

Passaggio in Occidente

Upaya e missione. Considerazioni cristiane sulla presenza del buddhismo in Europa

L'invocazione « Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo » esprime veramente l'origine della missione cristiana che trova la sua origine nel mandato missionario di Gesù: « Andate, fate diventare miei discepoli tutti gli uomini del mondo, battezzateli... » (Mt 28, 19). Già nello stesso concetto cristiano di Dio unico e allo stesso tempo trinitario si trova la nozione di un dio che si esprime nella sua dinamica « *ad extra* ». La missione, di conseguenza, si colloca prima della sola fondazione di chiese; è proprio l'espressione della identità del cristianesimo ed è un concetto teologico, non territoriale, perché strettamente legato alla nozione di Dio. Il dio trinitario in sé è missione, è scambio dell'amore verso le altre persone della trinità e verso il mondo.

Nello stesso modo anche il buddhismo è dal suo inizio una religione missionaria. Il famoso mandato missionario lo rivela: « Andate, o monaci, per il benessere di molti, per la compassione con il mondo, proclamate il dharma ». Bisogna solo ricordare gli sforzi missionari del buddhismo di tutti i tempi, specialmente nel primo periodo sotto l'imperatore Aśoka che faceva del buddhismo una religione mondiale, quando mandò i suoi emissari verso la Sri Lanka, la Birmania, ma anche verso le sponde del Mediterraneo fino all'Epiro. Potremmo ricordare anche un recente tentativo missionario che è stato fatto a partire dal 1893 con la presenza di due esponenti buddhisti, del monaco singhalese Dharmapala e il rappresentante dello Zen, Soyen Shaku, accompagnato a sua volta da D.T. Suzuki, al « Parlamento delle religioni del mondo » di Chicago. Questi eventi hanno dato inizio all'ultima tappa nella diffusione buddhista verso il mondo cristiano dopo la conquista di tutte le grandi culture dell'Asia.

Vorrei brevemente presentare questi due concetti di missione. Il mio punto non è soltanto di parlare di una presenza numerica o della distribuzione territoriale del buddhismo in Europa. Vorrei andare piuttosto in fondo al problema dell'interazione delle due religioni, cioè parlare del significato teologico del concetto di missione nel buddhismo e nel cristianesimo. Inoltre presenterò l'idea di una missiologia comune di buddhisti e cristiani di fronte alle grandi sfide del mondo attuale.

« Upaya » nel buddhismo

La parola sanscrita « upaya » deriva dalla radice « i » « andare », « muoversi », ed insieme alla preposizione « upa » esprime un concetto

dinamico « andare sotto ». Questo concetto è simile alla nozione « ipostasi », « sostanza » della filosofia greca. Allo stesso tempo appare anche l'enorme differenza tra i due mondi, perché « ipostasi » in greco deriva dal composto « ipo-stasis », cioè indica un concetto statico « stare sotto », « sostenere ». Tutta la filosofia occidentale verte su questo termine della « so-stanza » come ultimo fondamento della realtà, mentre lo stesso concetto nel buddhismo è altamente dinamico ed è intraducibile in una terminologia occidentale. In mancanza di un termine equivalente si potrebbe forse tradurre con « epi-fania » ricorrendo alla simbologia della luce quale energia dinamica. M. Pye¹, studioso inglese, la definisce *il germinative principle*, potenza creativa della prajña e karuná, cioè potenza creativa e rivelatrice dello stesso dharma nei suoi aspetti di saggezza e compassione. Vediamo che anche nel buddhismo il termine « missione » non comprende soltanto la diffusione territoriale della religione, ma è proprio inerente al dharma stesso ed ha un significato costituente per la religione buddhista. Upaya significa vedere dietro le tante vie e scuole del buddhismo l'« unica via » (*ekayána*). Upaya è l'autoespressione del dharma, in quanto quest'unica realtà si manifesta in un aspetto altamente dinamico. In ultima analisi, tutti i fenomeni del mondo sono caratterizzati da « cosietà » (*tathatā*) in quanto senza alcun fondamento statico sono inserite nella catena dinamica dell'origine condizionata (*prāṭīyasamutpāda*) nel ciclo del divenire e scomparire. Upaya, in un ultimo aspetto, diventa « l'inculturazione » (*upaya-kausālya*), cioè il mezzo giusto e adatto per presentare la dottrina del Buddha alle diverse classi e capacità della gente ed inserirla nelle diverse culture. Nagarjuna spiega nel suo *Madhyamaka-śāstra*: « I Buddha insegnano agli esseri viventi la dottrina, dipendente da due verità; l'una è la verità delle vicende del mondo, l'altra quella del significato supremo »².

Il buddhismo in sé conosce tale dinamica del dharma che poi si trasforma in una dimensione missionaria della sua proclamazione. Ricordando Aryadeva, il famoso discepolo di Nagarjuna, che nel *Catusataka* dice « a uno straniero non si può spiegare una cosa se non nella sua lingua; così non si potrebbe spiegare niente agli uomini senza l'uso della lingua comune ». La proclamazione del dharma viene fatta in modo contestuale, inculturato.

Specialmente il Sutra del Loto (*Saddharmapundarīka Sutra*), nel suo secondo capitolo, spiega il concetto dell'upaya. Il Buddha proclama:

« Da quando sono diventato Buddha ho predicato ed insegnato con diversi argomenti e varie parabole senza stancarmi. Con infiniti metodi giusti (*upaya*) ho condotto gli esseri a togliere ogni attaccamento perché il Tathāgata è perfetto in ogni misura nella upaya e nella paramita della sapienza ».

Il Buddha stesso è upaya; è la manifestazione del dharma e lo porta al mondo, facendo del dharma la sua missione:

« Il re del dharma, che distrugge ogni esistenza,
Appare nel mondo,

¹ *Skilful Means*, London, 1978.

² G. ROSENKRANZ, *Upaya-kausālya*, in: *Theologische Literaturzeitung*, 1960, 815-822.

Corrispondente alla natura degli esseri
Predica il dharma in diversi modi...
Quando lo ascoltano i saggi,
Possono credere e giudicare;
Gli stolti invece dubitano e si girano,
Lo perdono per sempre.
Perciò io predico a loro secondo le loro capacità.
Con diversi argomenti,
Per condurli alla giusta visione »³.

In seguito nel buddhismo si è sviluppato un metodo missionario forse più caratterizzato da passività e ricettività degli uomini che dalla proclamazione attiva. La verità appare facendo appello alla disponibilità di accoglierla; la testimonianza dei monaci lancia un silenzioso invito di venire e vedere invece di una sistematica attività di persuasione. La proclamazione missionaria del buddhismo si costituisce così quale complementare al cristianesimo i cui metodi sono piuttosto segnati dal mandato missionario esplicito ed attivo.

In un primo esame sull'incontro tra buddhismo e cristianesimo potremmo sottolineare la comune premura per la spiritualizzazione della cultura europea. Oggi non ci vuole una guerra interstellare tra diversi mandati missionari concorrenti, ma, in seguito al Concilio Vaticano II, si crea un'atmosfera di teologia dialogica. In vari modi il Concilio⁴ ha affermato la sua relazione con altre realtà spirituali nell'analogia dei cerchi concentrici che s'estendono dal rapporto ecumenico tra le chiese cristiane attraverso la graduale relazione con le religioni bibliche e non-bibliche e il dialogo con le culture fino al rapporto con chi segue sinceramente il dettame della coscienza. I preoccupanti segni del tempo dell'uomo che sta perdendo la sua anima religiosa nel consumismo e materialismo non richiedono un proselitismo esclusivo, ma un impegno comune per la vita nella sua pienezza, per la testimonianza contestuale. L'attuale clima spirituale in Europa sembra caratterizzato dalla complementarità tra missione in senso di ricettività (l'enorme sete di valori autentici) e proclamazione esplicita.

La « missione » nel cristianesimo

La Chiesa continua la missione di Cristo. Gesù dice al Padre: « Io ti ho fatto conoscere a loro e ti farò conoscere ancora. Così l'amore che hai per me sarà in loro ed anch'io sarò in loro » (Gv 17, 26). La missione interiore in Dio stesso, il rapporto trinitario d'amore tra Padre e Figlio nello Spirito Santo, porta ad un'azione esteriore, alla comunicazione dello stesso amore verso tutto il creato e in seguito alla fondazione della Chiesa. La Chiesa viene perciò costituita nella missione del Figlio, frutto della rela-

³ *Saddharmapundarika-Sutra* V.

⁴ Cfr. *Lumen gentium* 16; *Gaudium et spes* 40.

zione d'amore con il Padre, relazione altamente dinamica; lo Spirito Santo che l'accompagna fino alla fine dei tempi ne è segno e garante. La missione anima la Chiesa e la Chiesa anima la missione. Come strumento universale di salvezza la Chiesa è l'epifania di Dio tra gli uomini e la missione continua l'incarnazione di Cristo per l'autentica promozione umana e la salvezza di tutte le generazioni. Anche nel cristianesimo la missione esprime tale relazione essenziale tra Dio e mondo nel suo aspetto dinamico di trasformare con amore la caducità della materia in vista al « regno » escatologico nel quale « Dio è tutto in tutto ». Lo Spirito Santo echeggia nel momento quando il vangelo della risurrezione sta per entrare nel mondo delle genti. Nell'audace testimonianza della comunità di Pentecoste, « tutti li sentiamo parlare ciascuno nella sua lingua le grandi cose che Dio ha fatto » (At 2, 8), il dono liberante dello Spirito che trascende ogni barriera culturale ed umana, si realizza nel mistero dell'annuncio ed ascolto, nel dono e nell'opera della verità.

Per cogliere meglio tale mistero della sapienza ispirata vorrei confrontare i due doni della missione dello Spirito Santo e del Buddha. In primo luogo appaiono qui i due doni del Buddha che sono sapienza e misericordia (*prajñā e karunā*). H. Dumoulin, l'eccellente studioso del buddhismo giapponese, considerando i diversi aspetti della personalità del Buddha si trova di fronte alla difficoltà di applicare le categorie comuni della scienza comparata delle religioni:

« Il Buddha sembra formare una categoria particolare e propria dell'Oriente che non trova un suo adeguato riscontro nella scienza delle religioni dell'Occidente, categoria che nella complessità dei suoi elementi si apre, però, alla trascendenza »⁵.

A questo punto vorrei proporre, anche in vista di un dialogo con il cristianesimo, la categoria dell'« uomo ispirato » per il Buddha; termine ovviamente in contrasto con « l'incarnato », Gesù, e allo stesso tempo complementare allo « svegliato » (Buddha). Nel Buddha s'incontrano in un'unica maniera una estrema disponibilità umana maturata attraverso la sua lunga preparazione ascetica e culminata nella consapevolezza di un vuoto esistenziale e l'improvvisa irruzione della Realtà, l'autocomunicazione del Dharma. Questi due momenti tendono nella loro dinamica esistenziale verso una proclamazione esplicita nella *Buddhavacana*⁶ (« voce sacra del Buddha »), nella sua predica, per l'unico motivo di una compassione con il genere umano. Il suo messaggio al mondo, il Dharma, è verità trascendentale che opera in modo autonomo nell'uomo proprio nell'ispirazione, ma sempre legata alla sua mediazione attraverso i discorsi del Buddha o delle sacre scritture. Buddha si distingue da un profeta il quale riceve da Dio un mandato determinato per l'annuncio della potenza divina a tutto il popolo in uno specifico contesto storico, senza però l'intenzione di raccogliere seguaci, come pure si differenzia dalla figura di un mistico che serba la sua visione di Dio nell'intimo del suo cuore senza rivelarla al mondo.

⁵ H. DUMOULIN, *Buddhismo*, Brescia: Queriniana, 1981, 81.

⁶ Cfr. M. FÜSS, *Buddhavacana and Dei Verbum*, Leiden: Brill, 1991.

Buddha, invece, corrisponde proprio alla figura dell'uomo ispirato in quanto ha portato al mondo la parola sacra del Dharma, la ha « generata », e proprio in questa dinamica si manifesta una stretta analogia con il cristianesimo. Infatti, il teologo e poi cardinale H. de Lubac chiama il buddhismo « l'evento spirituale più grande della storia »⁷ ed afferma la sua importanza per i cristiani. Formalizzando tale dialogo in due figure chiave delle rispettive tradizioni, potremmo vedere questo augusto personaggio del Buddha proprio accanto alla figura della Madonna⁸. Tale analogia aiuterebbe a vedere che tutte e due portano al mondo il Logos-Dharma, la parola sacra, in una comune dinamica generatrice. Allo stesso tempo appare anche l'estrema diversità e complessità degli elementi in quanto nella Madonna il Logos diventa carne, cioè entra nella persona unica di Gesù di Nazaret definitivamente nella nostra storia umana, mentre in Buddha il Dharma rimane parola ispirata, cioè ispira la proclamazione ed esperienza interiore. In questa analogia appare la stessa dinamica di una compassione universale di salvezza sia nell'estrema vicinanza sia pure nel contrasto. È probabilmente questa mutua complementarità che oggi rende l'incontro così attraente agli uomini ed invita ad esplorare le profondità del dialogo.

Come allora vedono oggi i cristiani la presenza buddhista in Europa?

Lasciando da parte ovviamente le differenze dottrinali che sarebbero da discutere in dialoghi tra esperti, vorrei puntare in primo luogo sulla collaborazione, sulla complementarità nell'impegno missionario. In quello che è stato detto sopra si nasconde quasi una comune missiologia tra buddhisti e cristiani, partendo dalla consapevolezza che i due concetti di « missione » e « upaya » sono radicati proprio nell'essenza delle due religioni, sia nella dimensione trinitaria sia nella spinta di compassione inerente al dharma. Alcuni studiosi parlano oggi di un macro-ecumenismo, di una comune testimonianza spirituale di fronte alla irreligiosità del mondo moderno. Ricordo solo una parola dell'instancabile promotore del dialogo interreligioso, Mons. Pietro Rossano, segretario del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, che vedeva l'urgente necessità « di aumentare il peso dello spirituale nel mondo »⁹ con la comune testimonianza tra buddhisti e cristiani. Per illustrare questa comune missiologia va certamente considerato che nel punto geografico di congiunzione tra Oriente

⁷ H. DE LUBAC, *Aspetti del Buddhismo*, Milano: Jaca Book, 1979, XVII: « A parte il fatto unico, in cui noi adoriamo la traccia e la presenza stessa di Dio, il buddhismo è senza dubbio l'evento spirituale più grande della storia ».

⁸ Per un approfondimento cfr. M. FÜSS, *Buddha und Maria: Dynamische Leere als Ikone des Dialogs*, in: *Studia Missionaria* 43 (1994) 211-244.

⁹ P. ROSSANO, *I perché dell'uomo e le risposte delle grandi religioni*. Cinisello Balsamo: Paoline, 1988, 15.

ed Occidente, ad Istanbul, sorge, per una circostanza provvidenziale, la patriarcale basilica di Santa Sofia. Questo venerato tempio ci parli oggi di nuovo in vista ad un incontro tra cultura e religioni nella nuova casa europea. Il famoso mosaico bizantino della « *Sedia sapientiae* », raffigurante la Madonna col bambino sul trono, è il segno, forse, di questo comune impegno missionario, della comune testimonianza. Nell'intimo scambio dinamico del dare e ricevere tra una madre umana ed il figlio divino in questo mosaico, e di tutte le mamme e figli nel mondo, si intuisce il cammino della sapienza e si potrebbe pensare che tale sapienza non sarà mai frutto di un solo ragionamento umano bensì una viva sintonia con la creatività e dinamica trascendentale. Dalle sottili considerazioni filosofiche e teologiche vorrei, infine, ritornare alla ferialità della nostra vita giornaliera e a questa comune testimonianza di buddhisti e cristiani. La suprema sapienza, la *Sedia sapientiae*, e questo vorrei proprio sottolineare, non si trova nei più alti circoli filosofici se non viene realizzata nella vita di ogni giorno. L'immagine della Madonna col bambino della basilica di Costantinopoli è figura di questa realtà reciproca della vita tra donare e ricevere. Vivere in sintonia con l'ultima Realtà nelle vicende del focolare domestico, questo illustra la più profonda radicalità di tale sapienza nella compassione con le vicende del prossimo. Modello di vita non è il cittadino che si fa ingannare dalle molteplici attrazioni effimere, ma il contadino la cui vita si svolge tra l'osservanza del cielo ed i duri doveri della terra. Sapienza e compassione costituiscono gli elementi complementari di tale liturgia nella quotidiana coltivazione e consacrazione della terra. Accentuando sapienza e compassione quale due modi della missione sia del buddhismo sia del cristianesimo per il mondo cambiato dell'Europa d'oggi. Quello che conta è comunque la disponibilità dell'uomo, questa apertura verso un'ultima dimensione della nostra esistenza che è puramente dono. Buddha ha parlato con grande intensità di questa disponibilità e ricettività in un uomo che è vuoto di se stesso. Il cristianesimo sottolinea la stessa verità quando parla della purezza del cuore quale condizione necessaria per vedere Dio (*Mt 5, 8*) e ricevere i doni dello Spirito. Nonostante le differenze sostanziali delle due tradizioni bisogna allora in questa comune missiologia accettare la sfida della comune testimonianza davanti ad un mondo che lo sta per dimenticare.

In questo le due tradizioni s'incontrano: nella donazione di se stesso realizzano il dono gratuito dell'esistenza. In questo senso potremmo applicare ancora un'altro simbolo dell'ambiente della propagazione buddhista, particolarmente sentito nella tradizione Theravada: la figura del *kalyanamitra*, di un'amicizia spirituale tra due persone che s'accompagnano sulla strada della vita e s'aiutano a vicenda nella realizzazione religiosa. Tradizionalmente legate ad una sola religione, gli amici spirituali si scoprono oggi nella comune responsabilità attraverso le frontiere che dividono. Tale via che s'estende nel cristianesimo tra il fuoco del cuore dei discepoli di Emmaus (*Lc 24, 13ss*) e l'affidarsi alla guida dello Spirito (*Gv 16, 13*), indica la direzione di fedeltà alla propria via, senza alcun sincretismo, nell'apertura verso l'autentica esperienza religiosa dell'altro.

MICHAEL FUSS

Riflessioni sul Buddhismo in Occidente

I. Il valore transculturale del Buddhismo

I.1. Il buddhismo è l'unica religione indiana che abbia valicato i confini della propria terra di origine per diffondersi in tutto il continente asiatico, divenendo una religione universale.

Tale processo storico ha implicato un graduale svincolamento dal proprio originario *background* etnico-geografico e lo sviluppo di una sapiente elasticità di adattamento culturale culminata infine in ciò che è stato chiamato « *umanesimo asiatico* »¹.

Molteplici sono stati i fattori culturali, sociali, economici e politici che hanno propiziato questa apertura ad una dimensione universale, ma — al fine di comprendere in profondità tale processo — è necessario investigare quali siano stati i caratteri *all'interno* dell'insegnamento buddhista che hanno costituito l'*humus* di una così vasta fioritura transculturale.

I.2. Il buddhismo non nasce come una religione arcaica, esclusivamente vincolata a un determinato ambito etnico-culturale, ma come una *riflessione critica* sui limiti del preesistente *establishment* religioso, percorsa fin dall'inizio da uno slancio universalistico.

In contrapposizione ad approcci che proponevano come via di realizzazione spirituale o la pedissequa conformità a codificati formalismi liturgici (ritualismo), o l'adesione acritica a codici morali privi di fondamento sapienziale (moralismo), o la mortificazione del corpo dualisticamente scisso dallo spirito (ascetismo), o l'astratta postulazione di principi metafisici ormai svincolati da ogni concreta esperienza (speculativismo metafisico), o la ricerca fine a se stessa di stati alterati di coscienza (sperimentalismo meditativo di stampo yogico), il Buddha opera una *radicale inversione di prospettiva*²: anziché procedere da lontani e astratti principi assoluti quali dio, l'anima, la sopravvivenza dopo la morte, *brahman*, *ātman*, ecc., egli parte da ciò che è più direttamente accessibile all'esperienza di ognuno, vale a dire la *condizione esistenziale* dell'uomo, la nostra comune esperienza di esseri umani sofferenti e condizionati, posti di fronte al grande enigma della vita e della morte.

¹ Cfr. MARIO BUSSAGLI, *Che cosa ha veramente detto: Buddha*, Roma, 1968, p. 106.

² Cfr. CORRADO PENSA, « Uomo e liberazione nel buddhismo theravāda », in AA.VV., *Uomo e società nelle religioni asiatiche*, Roma, 1973, pp. 44 sgg.

Questo atteggiamento empirico rende il buddhismo una religione che si rivolge universalmente ad ogni uomo nella sua più comune e condivisa esperienza: il dolore, la mancanza di libertà, la sfida del nostro *essere-per-la-morte*³.

I.3. Una prima conseguenza di tale inversione di prospettiva è la *centralità del lavoro meditativo sulla mente* come campo privilegiato di trasformazione spirituale⁴: l'interesse del praticante si sposta dal culto di divinità trascendenti o dalla celebrazione di riti esteriori all'analisi delle strutture condizionate della psiche, al confronto con gli ostacoli interiori, alla trasformazione della coscienza, e infine alla scoperta dell'intrinseca purezza originaria della mente luminosa (*pabhassara-citta*).

Evidente appare anche qui, dunque, il carattere universalistico dell'insegnamento buddhista: la pratica spirituale da esso promossa ha infatti come campo d'azione primario il lavoro su elementi comuni a tutti gli esseri umani (desiderio, attaccamento, avversione, paura, ecc.), venendo così a dipendere meno da fattori più limitanti in quanto culturalmente condizionati, come specifiche liturgie, simbologie o iconografie legate a contesti storico-geografici contingenti.

I.4. Una seconda conseguenza di questa inversione di prospettiva è l'insistenza sulla *relatività di tutte le convinzioni e opinioni*, di tutti gli assunti filosofici. Fin dai testi più antichi del Canone pāli il Buddha insiste sulla necessità di purificare e svuotare la mente di tutte le « convinzioni » (*dhiṭṭhi*), di tutti gli assoluti filosofici e concettuali che fanno da schermo a una visione diretta della realtà così com'è.

Ogni concetto è in realtà un pre-concetto (basato su convenzioni linguistiche, culturali, ecc.) che distorce una pura visione della realtà e genera conflitti fra opinioni diverse. Da questo punto di vista, il non-attaccamento buddhista è anzitutto libertà da ogni ideologia che pretenda di affermare: « Questa è la verità, tutto il resto è menzogna ». Il *Sutta Nipāta* è molto esplicito in questo senso:

Veramente non ci sono al mondo, eccetto che nella coscienza, tante diverse verità fisse. Ma gli stolti, creando sofismi sulla base delle loro opinioni, proclamano la duplice teoria del vero e del falso. (886)

Poiché non è facile vincere l'attaccamento alle opinioni, analizzi l'uomo questo aggrapparsi alle idee. (...) Nell'uomo che si è purificato non si trova alcuna opinione preconcepita. (785-6)

Non esistono vincoli per chi è distaccato dalle concezioni. (875)⁵.

Ne consegue che per il Buddha il suo stesso insegnamento, nella misura in cui è veicolato da immagini, parole e concetti, ha un valore puramente

³ Per un'analisi del pensiero buddhista in chiave esistenzialistica cfr. STEPHEN BATCHELOR, *Flight: An Existential Conception of Buddhism*, Kandy, 1984; ID., *Alone With Others*, New York, 1983.

⁴ Cfr. CORRADO PENSA, *op. cit.*, pp. 45-6; 50-1.

⁵ *Il Sutta in sezioni*, Torino, 1961 (trad. di V. Talamo).

strumentale per raggiungere la liberazione; è, per usare una famosa metafora, una *zattera* per attraversare il fiume, da non portare sulle spalle una volta raggiunta l'altra riva:

Io certo non affermo « Questa è la verità », come a vicenda l'un contro l'altro sostengono gli stolti: ciascuno di essi tiene per verità la sua opinione e perciò giudica stolto l'altro. (882)⁶.

O monaci, persino rispetto a questo insegnamento così puro e chiaro, se vi ci attaccate, se vi ci aggrappate, se lo trasformate in qualcosa da accumulare o trattènere, non comprendete che è simile ad una zattera per attraversare il fiume, e non a un oggetto da possedere⁷.

In realtà, il *nirvāṇa*, l'« incondizionato » (*asaṅkhata*), il « senza-morte » (*amata*), è inconoscibile attraverso il pensiero concettuale (*atakkavacara*), e può essere realizzato solo quando la mente si purifica e si svuota di tutte le convinzioni (*dhiṭṭhi*), cosicché possa albeggiare, in tale nudità, una consapevolezza non-dualistica e aconcettuale (*prajñā*).

I.5. Questo fondamentale atteggiamento pragmatico e apofatico del Buddha sarà poi sistematicamente sviluppato nei successivi sviluppi storici del buddhismo mahāyāna, specialmente dalla scuola madhyamika di Nagarjuna⁸.

Si parlerà allora di una *doppia verità*: la *verità relativa* (*samvṛti-satya*), ossia l'insegnamento buddhista che, attraverso specifiche « forme » meditative, concettuali, filosofiche, può soltanto *indicare* l'incondizionato, come il dito indica la luna (con la consapevolezza che il dito *non* è la luna); e la *verità assoluta* (*paramārtha-satya*), al di là di ogni parola e di ogni pensiero, realizzabile soltanto quando la mente ha attinto la « vacuità » (*sūnyatā*) di ogni schermo concettuale che ne velava la diretta visione del *nirvāṇa*.

I.6. La centralità che assume dunque per il buddhismo l'esperienza della *vacuità* come libertà da ogni forma limitata e come matrice di comprensione sapienziale (*prajñā*), relativizza radicalmente ogni attaccamento a specifiche forme religiose, filosofiche, liturgiche, iconografiche o meditative.

Se, in altri termini, scopo del sentiero è portare la mente ad una *suprema nudità spirituale*, ad un « vuoto » capace di accogliere l'intuizione non discorsiva del mistero che si apre al di là di nascita e morte, allora non è tanto importante quali siano, al livello di « verità relativa », le forme specifiche usate per intraprendere questo *iter* di spoliazione interiore, visto che alla fine vanno comunque *tutte trascese*: le dita che indicano la luna possono essere tante e diverse tra loro.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Majjhima Nikāya*, I 260 (PTS).

⁸ Cfr. NAGARJUNA, *Le stanze del cammino di mezzo*, Torino, 1961 (a cura di R. Gnoli); T.R.V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism*, London, 1960; P. WILLIAMS, *Mahāyāna Buddhism*, London & New York, 1989 (trad. it. Roma 1990), pp. 55-76.

Di qui la estrema *versatilità* del buddhismo ad adattarsi a contesti culturali, storici e geografici molto diversi tra loro: se quello che conta è la dimensione della vacuità, non vale la pena di attaccarsi a forme religiose non più adeguate alle nuove situazioni storiche e culturali.

Di qui anche la peculiare *abilità nei mezzi* (*upāyakaśalya*) per escogitare, al livello di verità relativa, una grande varietà di « linguaggi » capaci di veicolare l'insegnamento in contesti tipologicamente diversi: pratica meditativa, riflessione filosofica, condotta etica, approccio devozionale, complesse strutture simboliche, liturgiche e iconografiche, sono tutte vie relative per compiere il salto oltre la forma, nel mistero della « verità assoluta », vuota di ogni segno distintivo.

I.7. Questo spiccato *antidogmatismo* spiega come mai il buddhismo abbia potuto, ogni volta che è entrato in contatto con civiltà diverse da quella di origine, rinunciare con tanta disinvoltura a forme religiose ormai desuete o inadatte al nuovo ambiente culturale e assumerne di nuove, tratte dal materiale religioso che di volta in volta incontrava lungo il suo cammino: dalle divinità *bön* in Tibet alla filosofia taoista in Cina, alle « arti » giapponesi alla psicologia occidentale. In tal modo, ha saputo intelligentemente rimettere in discussione le forme precedentemente acquisite, spogliandosi di ciò che non era più adeguato alle nuove situazioni, per adottare forme culturali capaci di meglio veicolare nel nuovo ambiente l'originaria comprensione dell'insegnamento.

Ciò implica la radicata *consapevolezza critica* che ogni definita formulazione religiosa (sia essa liturgica, filosofica, iconografica, psicointegrativa, simbolica), in quanto condizionata da un certo ambiente culturale, geografico, etnico e da un dato momento storico, non è che un « linguaggio » relativo e momentaneo, attraverso cui può manifestarsi una verità universale al di là di forme fissate una volta per tutte. Il *Dharma* (l'essenza della verità) è sempre identico, ma al di là delle parole.

La coscienza della relatività di ogni definita espressione religiosa ha fatto sì che il buddhismo si sia potuto spogliare senza eccessivi traumi di ciò che in un nuovo ambiente culturale potesse suonare « esotico » e abbia potuto individuare quegli aspetti della nuova cultura che potessero diventare un giusto veicolo di espressione, lasciandosi fecondare creativamente da essi e tenendo sempre presente l'esigenza di riportare l'uomo alla sua *esperienza universale*: il dolore e la fine del dolore, la vita, la morte e ciò che è al di là di nascita e morte.

Adattandosi agli ambienti culturali delle più diverse aree geografiche, il buddhismo ha così elaborato *nuove forme vitali* che si sono via via differenziate in una grande varietà di espressioni, pur mantenendo integra l'essenza originaria dell'insegnamento.

II. Il Buddhismo e l'Occidente contemporaneo

II.1. La pluricentenaria elasticità e disponibilità a rimettere in discussione le proprie forme culturali ha rappresentato per il buddhismo un'ere-

dità preziosa nell'affrontare l'incontro con una civiltà complessa e in rapida trasformazione come è l'Occidente contemporaneo⁹.

Ciò che più colpisce è infatti la estrema *flessibilità e diversificazione di approcci* che il buddhismo rende accessibile all'Occidente: dall'amplissima gamma di concezioni filosofiche, religiose, psicologiche, etiche, letterarie e figurative all'altrettanto vasto repertorio di tecniche meditative (attenzione al respiro, visualizzazioni, consapevolezza aperta, meditazione in azione, *mantra, mudrā, mandala, ecc.*): dalla scelta fra vari stili di vita spirituale (laica, monastica definitiva o a tempo determinato, eremitica) alle diversificate forme di allenamento meditativo (seduta formale quotidiana, ritiri intensivi brevi o lunghi, di gruppo o individuali); dalle articolate mappe degli stati di coscienza meditativi alle molteplici sfumature che regolano il rapporto fra discepolo e maestro.

Di fronte a tanta dovizia di formulazioni, occorre a questo punto chiedersi quali siano gli aspetti del buddhismo verso cui l'Occidente contemporaneo si è mostrato più ricettivo e permeabile. Ma, per capire a fondo la dinamica di tale incontro, è necessario prima investigare brevemente alcune conseguenze implicite nei sistemi di valori che informano la civiltà occidentale moderna.

II.2. Scrive T. Roszak:

La repressione della sensibilità religiosa negli ultimi secoli della nostra cultura è stata un'appendice della necessità economico-sociale tanto quanto qualsiasi atto di oppressione di classe e di sfruttamento fisico (...). Se non siamo abituati a considerare questa cruda secolarizzazione della coscienza una questione politica, è dovuto — in parte — al fatto che il danno subito ha travalicato le comuni barriere di classe; si è abbattuto con pari pesantezza sia sull'*élite* sociale sia sulle masse¹⁰.

Dal positivismo scientifico (per cui esiste solo ciò che è misurabile e quantificabile attraverso strumenti esterni) al mito illuministico del « progresso » (che sancisce la ottimistica ed irreversibile evoluzione dalle tenebre superstiziose della religione a un umanesimo totalmente laico e materialista), dal riduttivismo psicologistico (che riconduce ogni anelito verso il trascendente a un *regressus ad uterum*) alla lettura marxista della religione come « oppio dei popoli » (semplice sovrastruttura di più concrete realtà socio-economiche), dalla secolarizzazione e demitizzazione di alcune chiese spesso trasformate in meri istituti di assistenza sociale (dove la contemplazione è riservata a pochi « specialisti » silenziosi e invisibili nei loro eremi)

⁹ Per una trattazione sul buddhismo in Occidente, con particolare riferimento agli sviluppi recenti, cfr.: M. BERGONZI, « Il Buddhismo in Occidente », in AA.VV. (a cura di H.C. Puech), *Storia del buddhismo*, Roma-Bari, 1984, pp. 305-96. Sul buddhismo in America, cfr.: E. McCLAY LAYMAN, *Buddhism in America*, Chicago, 1976; R. FIELDS, *How the Swans Came to the Lake*, Boulder, 1981; G. KUBOSE, *American Buddhism: A New Direction*, Chicago, 1976; C. PREBISH, *American Buddhism*, Belmont, 1979. Sul buddhismo in Europa, cfr. S. BATCHELOR, *The Awakening of the West*, London, 1994. Vedi anche le rispettive bibliografie.

¹⁰ T. ROSZAK, *Where the Wasteland Ends*, New York, 1973, pp. XV sgg.

all'anacronistico fondamentalismo di altre chiese (che si erigono a unici intermediari fra il fedele e la dimensione del sacro), dal razionalismo laico (che ritiene irrazionale ogni forma di conoscenza a-razionale o meta-razionale) all'edonismo consumistico (i cui valori ultimi sono il benessere materiale e l'interesse personale), tutti i principali sistemi di valori predominanti nell'Occidente contemporaneo hanno rinforzato una massiccia *repressione della sensibilità religiosa*: della possibilità, cioè, di sperimentare direttamente, senza intermediari, l'apertura a una dimensione « sacra » che trascenda i limiti del proprio « io » ristretto. Come scrisse R. Laing:

La nostra civiltà non reprime soltanto gli « istinti » e la sessualità, ma anche ogni forma di trascendenza. (...) Il nostro stato « normale » e « ben adattato » non è, molto spesso, che una rinuncia all'estasi, un tradimento delle nostre più vere potenzialità; (...) molti di noi riescono fin troppo bene a costruirsi un falso io, per adattarsi a una falsa realtà ¹¹.

Negli ultimi anni si è però andata sempre più delineando una progressiva *crisi* di tali sistemi di valori, man mano che la fede ottimistica nei loro ideali cedeva il passo alla realtà deludente dei loro esiti: così, per esempio, l'edonismo consumistico ha prodotto una pericolosa forma di cinismo antisociale, lo scientismo amorale ha permesso terrificanti catastrofi ecologiche, e le varie « chiese » — cristiane o marxiste che fossero — hanno dovuto intraprendere un processo di revisione critica in direzione di una maggiore flessibilità e tolleranza ideologica.

Una delle risposte a tale crisi dei valori è stata la progressiva *riemersione di una nuova sensibilità religiosa* orientata verso un'esperienza del sacro vissuta in modo diretto ed autentico. Ciò ha comportato da un lato una critica serrata al tradizionale *establishment* religioso cristiano (accusato di rigido dogmatismo, astrattezza teorica, eccessiva secolarizzazione e istituzionalizzazione), dall'altro il fiorire di un nuovo interesse per la contemplazione e la meditazione, sia all'interno delle stesse chiese cristiane, sia *al di fuori* di esse.

In tale prospettiva, le soteriologie orientali — e il buddhismo in particolare — hanno rappresentato per alcuni occidentali un terreno religioso « vergine », non minato da pregiudizi e antiche ferite, capace di stimolare e ispirare la ricerca del sacro ¹².

II.3. Se ora compariamo la situazione storico-religiosa che si è venuta delineando nell'Occidente contemporaneo con quella in cui fiorì il buddhismo delle origini, emergono alcune analogie in base alle quali potremmo quasi parlare di un *isomorfismo storico-culturale*: anche nell'India del

¹¹ R. LAING, *The Divided Self*, London, 1964 (trad. it. Torino, 1969), p. I.

¹² Per un approfondimento di tutti gli argomenti toccati in questo paragrafo, cfr. le seguenti opere con le rispettive bibliografie: M. BERGONZI, *Inchiesta sul nuovo misticismo*, Roma-Bari, 1980; A.N. TERRIN, *Nuove Religioni*, Brescia, 1985; G. FILORAMO, *I nuovi movimenti religiosi*, Roma-Bari, 1986.

VI-V sec. a.C. infatti — come abbiamo visto — si era verificata una crisi del tradizionale *establishment* religioso, alla quale il buddhismo tentava di dare risposta attraverso una riflessione critica sui limiti del ritualismo, del moralismo, dell'ascetismo e dello speculativismo metafisico, riconducendo l'esperienza religiosa alla concreta situazione esistenziale umana.

Non a caso, dunque, anche nell'Occidente contemporaneo — travagliato dalla crisi di desueti modelli religiosi tradizionali — il buddhismo costituisce uno degli interlocutori privilegiati per la ricerca di nuove prospettive spirituali. E gli aspetti del buddhismo verso cui l'Occidente contemporaneo risulta più ricettivo sono proprio quelli presenti fin dalle sue origini:

a) La *tendenza antidogmatica*, che, nell'elaborare nuove formulazioni concettuali e nuove norme, non perde la coscienza della loro relatività e della loro funzione puramente soteriologica, restando dunque aperta ad una riformulazione del buddhismo che vada incontro alle esigenze e ai linguaggi della nuova cultura con cui entra in contatto.

b) La *tendenza al pragmatismo empirico*, che, evitando ogni astrattezza metafisica, privilegia la pratica interiore e offre sofisticati strumenti meditativi per accedere ad un'esperienza diretta del sacro, sancendo la priorità della contemplazione sulla liturgia e il ritualismo.

c) La *tendenza antiautoritaria*, che argina i rischi di un centralismo clericale istituzionalizzato e coltiva la tolleranza verso una pluralità di indirizzi religiosi all'interno e all'esterno del buddhismo, aprendosi al dialogo interreligioso.

d) La *tendenza sapienziale*, che privilegia la coltivazione di modalità di comprensione intuitive e metarazionali (*prajñā*) accanto all'uso del pensiero discorsivo-razionale, ricorre a un linguaggio più di tipo psicologico che religioso-devozionale e preferisce parlare più in termini di nescienza/sapienza che di peccato/redenzione.

III. I rischi del riduzionismo

III.1. Naturalmente l'incontro fra realtà così diverse e complesse come il buddhismo asiatico e l'Occidente contemporaneo non può andare esente da *equivoci e fraintendimenti*. Le prospettive filosofico-culturali predominanti in Occidente, infatti, si trasformano sovente in veri e propri *filtri* attraverso cui vengono selezionati e percepiti in maniera distorta soltanto alcuni aspetti del buddhismo, a discapito di una comprensione più globale di esso, generando una pericolosa forma di *riduttivismo etnocentrico*.

Così, per esempio, alcune forzate analogie fra il buddhismo e la filosofia di Schopenhauer hanno portato in passato all'equivoco — duro a morire ancor oggi, nonostante tutte le evidenze contrarie portate dagli studi specialistici in materia — secondo cui il buddhismo sarebbe un sistema fondamentalmente pessimistico e negatore del mondo; in linea con tale errata interpretazione, le descrizioni che i testi buddhisti danno nel *nirvāṇa*

in termini apofatici (ossia dicendo ciò che *non* è) sono state prese per una forma di nichilismo assoluto¹³.

III.2. Accade spesso che non solo i detrattori del buddhismo, ma anche alcuni suoi entusiasti sostenitori siano incorsi in forme più o meno striscianti di riduttivismo culturale. Un tipico esempio è costituito dall'equivoco del cosiddetto *buddhismo scientifico*¹⁴.

Fiorito soprattutto nella prima metà del nostro secolo, quando il positivismo scientifico e il mito del progresso erano al loro apice, questo equivoco — tuttora parzialmente in auge — ha attecchito in ambienti intrisi di razionalismo laico, critici nei confronti della religione (illuminsticamente considerata niente più che una superstizione) e chiusi ad ogni trascendenza. Ai loro occhi il buddhismo appariva appetibile proprio perché veniva considerato non una religione, ma un asettico stile di vita (ateo e puramente etico) capace di ridurre al minimo la sofferenza individuale e sociale anestetizzandola grazie ad un esercizio « scientifico » della razionalità, per certi versi simile in questo alla filosofia stoica o epicurea.

In tal modo veniva magnificata la componente empirica, pragmatica e razionalista del buddhismo, a scapito però del suo forte slancio mistico e spirituale, tutto proteso a realizzare un *nirvāṇa* che — lungi dal rappresentare il nulla — è visto come una dimensione di suprema libertà, al di là di nascita e morte.

III.3. Una riedizione più moderna e aggiornata di « buddhismo scientifico » è quella del *riduttivismo psicologistico*, che vede nel buddhismo soltanto un'efficace psicoterapia, sulla base di una lettura troppo letterale della metafora medica adottata dal Buddha per esporre le Quattro Nobili Verità: nascita della sofferenza (diagnosi), causa della sofferenza (eziologia), fine della sofferenza (guarigione) e via che porta alla fine della sofferenza (terapia). Il buddhismo — anche qui ateo e privo di ogni trascendenza — sarebbe dunque un mero sistema di *igiene mentale* per anestetizzare il dolore psichico.

Tutto l'equivoco sta nel significato da attribuire al termine « sofferenza »: la sofferenza di cui parla il buddhismo (*dukkha*) non è — o non è soltanto — il disagio psichico o patologico di cui si occupa la psicoterapia, bensì la profonda *insoddisfazione esistenziale* di chi si rende conto che, essendo nato, deve necessariamente morire e che in nessuna esperienza condizionata che la vita gli offre (per quanto piacevole sia) può trovare quella felicità assoluta e permanente di cui ognuno di noi va sempre in cerca: una insoddisfazione, dunque, che soltanto una *risposta autenticamente religiosa* può placare, attraverso l'apertura al mistero di ciò che non nasce e non muore.

¹³ Per una approfondita analisi di tali fraintendimenti, cfr. G.R. WELBON, *The Buddhist Nirvāṇa and Its Western Interpreters*, Chicago-London, 1968; M. BERGONZI, « Il buddhismo in Occidente », in AA.VV. (a cura di H. Puech), *Storia del buddhismo*, Roma-Bari, 1984, pp. 317-21, 327-29 e 335-38.

¹⁴ Cfr. M. BERGONZI, *op. cit.*, p. 339.

III.4. Esistono poi forme di riduzionismo che stravolgono completamente i fini del buddhismo, piegandolo alle esigenze di sistemi di valori diversi: è il caso, per esempio, di alcune sette che, sposando una mentalità di tipo esoterico-occultista con i valori dell'edonismo consumistico occidentale, trasformano il buddhismo in una forma di « magia bianca » per allontanare il malocchio e avere successo in ambiti mondani come il denaro o la carriera.

Persino in chi, richiamandosi alla compassione buddhista, si dedica a nobili ideali di servizio sociale può manifestarsi il rischio di un'insidiosa forma di riduzionismo, se l'aiuto offerto al prossimo non si accompagna ad un impegno di trasformazione interiore: il « buddhismo impegnato » rischia in tal caso di ridursi a un semplice istituto di assistenza sociale, senz'altro utile e meritorio, ma limitato rispetto al grande progetto di un'affrancamento totale dalla sofferenza. Se, infatti, aiutare veramente qualcuno vuol dire metterlo in grado di non aver più bisogno d'aiuto, allora aiutare qualcuno in senso radicale buddhista significa fargli raggiungere la liberazione.

III.5. Un'ultima riflessione va fatta a proposito del perverso riduzionismo operato sovente sul buddhismo da parte dei *mass-media*, nell'ambito di un paradosso implicito nella dinamica stessa delle comunicazioni di massa.

Come è noto, i giornali e la televisione sono diventati sempre più un *filtro* che media tra noi e la realtà. Purtroppo l'eccessiva mole d'informazioni elaborata attraverso i *media* induce spesso una funesta tendenza a ipersemplicificare, banalizzare e omogeneizzare i fenomeni descritti: da questo punto di vista, va da sé che anche il buddhismo — una volta ruminato e digerito dai *media* — può essere stravolto e ridotto ad una semplice moda.

Ed ecco il *paradosso* di cui si diceva: su quegli stessi *mass-media* che ogni cosa banalizzano e appiattiscono a moda superficiale, compaiono di tanto in tanto articoli che si erigono a fustigatori dei costumi, stigmatizzando l'oggetto di tali mode. Sorge allora legittimo un dubbio: l'oggetto (nel nostro caso il buddhismo) contro cui tuona il moralista di turno è veramente così banale in realtà o è stato soltanto *reso* tale dai *media* grazie ad una perversa illusione ottica? I *media* che criticano un certo fenomeno, riescono a vederlo per quello che è in realtà, oppure ne scorgono soltanto una sfocata immagine, già in precedenza distorta, banalizzata e appiattita dal loro stesso specchio deformante?

Mi sembra questo un dubbio cruciale su cui riflettere attentamente. Perché, se è vera la seconda ipotesi, allora ci troveremmo di fronte ad un fenomeno inquietante di *narcisistico solipsismo mediale*: i *media* prima creano immagini distorte e banalizzate di ciò che accade, poi le mercificano, riducendole a materiale di consumo, e infine — dimentichi di tale operazione — condannano le mode da essi stessi create senza rendersi conto che il bersaglio della propria critica non è più la realtà oggettiva (ormai irrimediabilmente persa di vista), bensì soltanto le proprie distorte immagini riflesse.

Nel nostro caso: prima trasformano il buddhismo in una moda superficiale e poi volgono la propria critica non già — come dovrebbero — al processo perverso per cui loro stessi hanno creato tale moda fittizia, ma al fenomeno in sé, che però non hanno mai conosciuto nella sua reale consistenza, perché non hanno mai veramente guardato con attenzione al di fuori del proprio orizzonte narcisistico.

Grazie a tale rimozione, per cui la mano destra non sa quello che fa la sinistra, i *media* possono dimenticare le proprie carenze strutturali attraverso un'illusorio senso di dirittura morale, ottenuto puntando il dito accusatore fuori di sé. Ma il prezzo pagato è troppo alto: la realtà va perduta per sempre.

VI. Le prospettive di un incontro

VI.1. Come si è detto in precedenza, la flessibile adattabilità culturale del buddhismo gli ha permesso di assumere creativamente forme nuove e originali ogni volta che si è radicato in civiltà diverse da quella d'origine, senza però stravolgere il nucleo originario del proprio insegnamento. Dalla fusione del messaggio buddhista con le caratteristiche tipiche delle varie civiltà via via incontrate, sono nate così forme anche molto diverse di buddhismo, che possiamo pertanto chiamare « cinese », « tibetano », « coreano », « giapponese », « birmano », e così via. Sorge allora la domanda: quali sono le caratteristiche peculiari del *buddhismo occidentale*?

Attualmente non è possibile rispondere in maniera esauriente a questo interrogativo, dato che ci troviamo di fronte a un processo ancora *in fieri*, troppo precoce perché si possano intravedere i contorni di un quadro d'insieme. Occorsero secoli prima che, una volta entrato il buddhismo in Cina (una civiltà altrettanto complessa di quella occidentale), potesse fiorire una forma originale di *Dharma* autenticamente cinese come il ch'an; e, nonostante la maggiore velocità dei sistemi di comunicazione, nulla ci induce a pensare che in Occidente i tempi saranno più brevi¹⁵.

Esistono però alcune tendenze, scaturite dall'incontro del buddhismo asiatico con l'Occidente contemporaneo, che già prefigurano i tratti frammentari di un possibile « buddhismo occidentale ».

VI.2. Notiamo anzitutto in Occidente una *valorizzazione della vita laica*. Scrive Corrado Pensa:

Nei paesi del sud-est asiatico il laico, spesso, anche se non sempre, si presenta come una figura di sostegno, laterale, che pratica *sila*, la virtù, *dana*, la generosità, ma non pratica *samādhi*, la meditazione, o lo fa solo in modo occasionale, per esempio nei giorni delle osservanze e lascia il grosso del lavoro spirituale al monaco.

¹⁵ Per un parallelo fra la diffusione del buddhismo in Cina e nell'Occidente contemporaneo, cfr. S. BATCHELOR, *The Faith to Doubt*, Berkeley, 1990 (trad. it. Roma, 1989), pp. 109-25.

Quindi, la possibilità di impegnarsi da laici in un cammino interiore meditativo si può definire un fatto nuovo che sta emergendo col fiorire del buddhismo in Occidente »¹⁶.

Fatte le dovute eccezioni, il buddhismo asiatico si è quasi sempre fondato su una struttura di tipo monastico. Casi di maestri sposati o di laici che abbiano raggiunto l'illuminazione sono possibili, ma per lo più la via di accesso alla liberazione passa attraverso il monastero.

Il monaco è colui che dedica la propria intera esistenza alla ricerca spirituale: il celibato e l'assoluta povertà lo esonerano da ogni impegno mondano, e gli permettono di dedicare tutto il proprio tempo allo studio e alla meditazione. Il laico dal canto suo, costantemente assorto negli impegni lavorativi e famigliari, spesso analfabeta o poco istruito, è tenuto al rispetto delle fondamentali norme di condotta etica e può avanzare sul sentiero della liberazione seguendo gli insegnamenti dei monaci e accumulando meriti attraverso le elemosine a sostegno dei monasteri, in modo da avere la possibilità — in una futura rinascita — di entrare anch'egli nell'ordine monastico e raggiungere finalmente l'illuminazione.

Attualmente questa impostazione della comunità buddhista (*sangha*) sembra sempre più superata dalle profonde trasformazioni sociali che stanno percorrendo i paesi asiatici, e da più parti (soprattutto in Thailandia e in Giappone) comincia a manifestarsi una rivalutazione del ruolo dei laici. A maggior ragione inadeguato risulta il vecchio schema nell'Occidente contemporaneo, dove il laico che si rivolge al buddhismo è solitamente una persona di buon livello culturale, interessata alla pratica meditativa, motivata a raggiungere la liberazione in questa vita, ma convinta che la via monastica non costituisca una scelta obbligatoria e che l'insegnamento buddhista si possa efficacemente coniugare anche con gli impegni lavorativi e famigliari.

Rispetto al modello asiatico, dunque, il buddhismo in Occidente sembra proporsi una *doppia sfida* per una ridefinizione dei ruoli del laico e del monaco¹⁷.

Da una parte, il laico deve inventare e sperimentare una sua *specificata via alla illuminazione*, che tenga conto degli impegni famigliari e lavorativi, ma nel contempo in qualche modo orienti l'intera esistenza verso la ricerca spirituale¹⁸. Sarebbe infatti irrealistico pensare che una breve seduta meditativa giornaliera e qualche ritiro di tanto in tanto siano sufficienti a indurre un'autentica e profonda trasformazione spirituale: in qualche modo, per essere efficace, la via del laico deve *interiorizzare l'assoluta dedizione del monaco*¹⁹, e trasformare ogni elemento della vita quotidiana in occasione di pratica.

¹⁶ Cfr. C. PENSA, *La tranquilla passione*, Roma, 1994, pp. 88.

¹⁷ Per un'analisi critica di queste problematiche cfr. S. BATCHELOR, « Monks, Laity and Sangha », *Reality* n. 4 (Winter 1983-4), pp. 4-5; Id., « A New Concept of Sangha », *Reality* n. 5 (Dec.-June 1984-5).

¹⁸ Per una trattazione di questo nuovo modello di « laicato spirituale » cfr. C. PENSA, « Spiritualità buddhista laica in Occidente », in *op. cit.*, pp. 88-93.

¹⁹ Vedi B. DAVIS, *Monastery Without Walls*, Berkeley, 1990.

Dal canto suo, il monaco vede ridimensionato in Occidente il proprio primato rispetto al laico: deve quindi da un lato riconoscere l'autonomia specifica di una via spirituale laica prestandole tutto il sostegno necessario, e dall'altro *ridefinire* il proprio ruolo alla luce del nuovo contesto. La scelta monastica sarà allora la testimonianza simbolicamente pregnante di una *dedizione totale* ai valori della liberazione, ma potrà essere feconda e vitale solo nella misura in cui saprà adattarsi alle nuove sfide del mondo occidentale: il che comporta in qualche modo anche una *interiorizzazione della dimensione laica*, nel senso di apertura massima al mondo « profano » fuori del monastero, per testimoniare in modo efficace i valori eterni della pace coltivata nel silenzio profondo di un *claustrum* interiore²⁰.

VL.3. Le riflessioni del precedente paragrafo rivelano una tendenza che, pur essendo già presente nel buddhismo, viene particolarmente accentuata nell'Occidente contemporaneo: l'abolizione della dicotomia sacro/profano e la *sacralizzazione dell'esperienza ordinaria*²¹, per cui ogni momento della vita — doloroso o piacevole che sia — diventa occasione per una piena partecipazione alla realtà. Come afferma una poesia zen:

*In primavera, centinaia di fiori.
In autunno, una luna del raccolto.
D'estate, una brezza fresca.
D'inverno, ti accompagna la neve.
Se non hai la mente ingombra di cose inutili,
Ogni stagione è per te una buona stagione*²².

I più autorevoli esponenti del buddhismo in Occidente sono pertanto concordi nell'insistere sulla necessità di non confinare il lavoro interiore e la pratica meditativa nei « tempi forti » delle sedute formali e dei ritiri intensivi, per non perpetuare appunto la *spaccatura dualistica* fra ciò che è sacro e ciò che è profano. Il momento della pratica è sempre *l'hic et nunc*: ogni più piccola attività della vita quotidiana, dal lavare i piatti al fare una telefonata, può trasformarsi in preziosa occasione di pratica.

La chiave di volta per realizzare una meditazione ininterrotta è l'esercizio dell'*attenzione cosciente o consapevolezza*, che nel buddhismo assume un ruolo fondamentale. Scrive a questo proposito Thich Nhat Hanh:

Quando il sole splende di continuo su un fior di loto, esso si apre tutto, rivelando il seme nel proprio cuore. Allo stesso modo, attraverso l'attività dell'osservare, la realtà gentilmente si rivela. (...)

Intorno a noi la vita zampilla di miracoli: un bicchier d'acqua, un raggio di sole, una foglia, un bruco, un fiore, risate, pioggia. Se vivi nella consapevolezza, è facile scorgere miracoli ovunque²³.

²⁰ Per una disanima sui valori e i significati della figura del monaco cfr. R. PANIKKAR, *Blessed Simplicity: the Monk as Universal Archetype*, New York, 1982 (trad. it. Assisi, 1991).

²¹ Cfr. AA.VV. (a cura di J. Welwood), *Ordinary Magic: Everyday Life as Spiritual Path*, Boston & London, 1992.

²² MUMON, *The Gateless Gate* (a cura di N. Senzaki & P. Repts), Tokyo, 1957 (trad. it. 1980, p. 42).

²³ T.N. HANH, *The Sun My Heart*, Berkeley, 1988 (trad. it. Roma, 1990), pp. 32 e 40.

La tendenza a trasferire la contemplazione dalla palestra del monastero ad un *contesto laico e urbano* ha portato vari esponenti del buddhismo in Occidente a elaborare creativamente nuove pratiche meditative e nuove strutture di supporto (gruppi, centri urbani non residenziali, ecc.) appositamente orientate al risveglio di un *sentimento religioso del quotidiano*²⁴.

VI.4. Da questo punto di vista, un campo privilegiato di pratica meditativa particolarmente sottolineato nel buddhismo occidentale è quello dei *rapporti interpersonali*²⁵.

Qui abbiamo un esempio della feconda interazione fra buddhismo e Occidente contemporaneo: è innegabile infatti che il rapporto interpersonale rappresenti una palestra ideale per l'allenamento di fondamentali virtù buddhiste come la benevolenza (*mettā*), la compassione (*karuṇā*), la gioia empatica (*mudītā*) e l'equanimità (*upekkhā*), ma è altrettanto innegabile che la capillare attenzione rivolta al rapporto interpersonale da parte di vari esponenti del buddhismo contemporaneo sia dovuta ad una *sensibilizzazione psicologica* indotta dalle psicoterapie occidentali, che hanno messo a loro disposizione un utile bagaglio di esperienze, teorie e pratiche.

Secondo tale prospettiva, la relazione interpersonale diviene una vera e propria palestra di allenamento interiore e nel contempo una preziosa cartina al tornasole per valutare il livello effettivo della propria maturità spirituale.

VI.5. Sempre sulla spinta di una maggiore attenzione prestata alle concrete realtà del mondo « profano », si va sempre più affermando in Occidente il cosiddetto *buddhismo impegnato*, che attraverso varie organizzazioni internazionali coniuga l'interesse per il lavoro interiore con un concreto impegno di servizio sociale in vari campi (ecologia, pacifismo, assistenza a carcerati, anziani, morenti, ecc.)²⁶.

Pur agendo prevalentemente sul piano della realizzazione spirituale, infatti, un buddhismo maturo — con la sua insistenza sul trascendimento dei limiti egoici (*anāṭṭa*), sulla interdipendenza di tutti i fenomeni (*paṭicca-samuppāda*), sul rispetto per ogni creatura e sulla compassione (*karuṇā*) — incrementa la sensibilità per l'ambiente e acutizza il disagio per gli squilibri sociali e ambientali. Di qui la tendenza a forme organizzate di servizio sociale e talora anche di protesta non violenta²⁷.

²⁴ All'avanguardia in questa direzione sono le iniziative promosse da insegnanti di meditazione come Thich Nhat Hanh, Corrado Pensa, Larry Rosenberg e Charlotte Joko-Beck.

²⁵ Cfr. per es.: C. JOKO BECK, *Everyday Zen*, San Francisco, 1989 (trad. it. Roma, 1991), pp. 75-101; C. PENZA, « La relazione coniugale come via di crescita nel Dharma », *Paramita*, anno XIII, n. 52 (ott.-dic. 1994), pp. 3-11.

²⁶ Sul buddhismo impegnato cfr. per es.: T.N. HANH, *Love in Action*, Berkeley, 1993; ID., *Peace is Every Step*, New York, 1991; C. TITMUS, *The Profound and the Profane*, Totnes, 1993; AA.VV. (a cura di C. Whitmyer), *Mindfulness and Meaningful Work*, Berkeley, 1994.

²⁷ Citiamo per esempio Christopher Titmuss nel campo dell'assistenza carceraria e del lavoro con i gruppi pacifisti ed ecologici, Stephen Levine nel campo dell'assistenza ai malati terminali e Jon Kabat-Zinn nel campo dell'assistenza ai malati di dolore cronico. Cfr. C. TITMUS, *The Profound and the Profane*, Totnes, 1993; S. LEVINE, *Who Dies?*, New York, 1982; J. KABAT-ZINN, *Full Catastrophe Living*, New York, 1990 (trad. it. Como, 1993).

L'incontro fra Occidente contemporaneo e buddhismo sembra particolarmente evidente nel campo dell'*ecologia*: da un lato c'è la nascente consapevolezza ecologica occidentale, dovuta ad una riflessione critica dell'approccio scientifico e tecnologico; dall'altro c'è l'antico rispetto buddhista per gli equilibri della natura, nato dalla consapevolezza meditativa della totale interdipendenza di ogni fenomeno (*paṭicca-samuppāda*)²⁸.

Il buddhismo può dunque arricchire l'approccio razionalista e scientifico dell'Occidente attraverso una *prospettiva ecologica integrale* che coinvolga la sensibilità stessa degli individui, smascherandone il fittizio autoincapsulamento in un « io » separato e risvegliando in essi la *percezione diretta* dell'interdipendenza di ogni fenomeno.

Lo stesso tipo di *sensibilizzazione all'interiorità* il buddhismo si propone di esercitare in ogni forma di servizio sociale. Da molte parti si è constatato che nei gruppi impegnati in attività che coinvolgono il pacifismo, la salvaguardia ambientale o i servizi assistenziali, un attivismo meramente esteriore e un'attenzione esclusivamente orientata alla risoluzione materiale dei problemi non possiedono sufficiente efficacia se non vengono accompagnati da un corrispondente lavoro introspettivo di ciascun membro del gruppo su se stesso e sui rapporti con gli altri, nonché da una più vasta prospettiva ideale che dia senso all'azione specifica.

A lungo andare, un'attenzione rivolta soltanto all'azione esterna genera facilmente impotenza, avversione, conflittualità, o il ricorso a mezzi impropri. Soltanto se inserita nel contesto di una significativa visione spirituale, di una pratica introspettiva, di un'integrale « ecologia della mente », di una vivida consapevolezza che le ideali mete esterne vanno perseguite applicando anche nel microcosmo dei rapporti quotidiani gli stessi nobili principi di comprensione, amore e rispetto che in tali mete vengono ravvisati (perché il mezzo è il fine, e il fine *non* giustifica il mezzo), soltanto così l'azione sociale può assumere un vero *spessore di vita*. E su questo il contributo del buddhismo può essere molto prezioso²⁹.

VI.6. Inversamente, un importante contributo che l'Occidente contemporaneo ha offerto al buddhismo è la possibilità di un dialogo, prima impensabile, fra le sue varie correnti interne.

Fin dai tempi del famoso documento ecumenico in quattordici punti dottrinari elaborato dalla « Società Teosofica » e sottoscritto nel 1890-1 da delegazioni buddhiste di Ceylon, Birmania e Giappone³⁰, l'Occidente si è fatto mediatore di un *dialogo interbuddhista* divenuto via via più fitto e stringente col diffondersi del buddhismo in Occidente in tutta la varietà delle sue forme.

Tradizioni buddhiste che in Asia per secoli erano rimaste impermeabili l'una all'altra, ignorandosi a vicenda, una volta trapiantate in Occidente

²⁸ Per una esauriente trattazione su buddhismo ed ecologia cfr. AA.VV. (a cura di M. Batchelor & K. Brown), *Buddhism and Ecology*, London, 1992.

²⁹ Cfr. a questo proposito R. WALSH, *Staying Alive*, Boulder, 1984 (trad. it. Assisi, 1991).

³⁰ Cfr. M. BERGONZI, *op. cit.*, pp. 341 sg.

hanno cominciato a incontrarsi, a dialogare, ad influenzarsi vicendevolmente, alla ricerca di un linguaggio comune che trasmettesse con efficacia l'essenza dell'insegnamento, al di là di barriere ideologiche o steccati settari.

Da questo punto di vista, organizzazioni come l'« Unione Buddhista Europea » o riviste come per es. *Tricycle* e *Paramita* sono all'avanguardia nel promuovere il dialogo interbuddhista e rappresentano iniziative del tutto impensabili in un contesto asiatico tradizionale.

VII. Buddismo e psicologia della religione

VII.1. Si è visto in precedenza che il buddhismo risulta particolarmente in sintonia con le nuove istanze che percorrono la contemporanea ricerca occidentale di spiritualità. Esso propone infatti — con l'ausilio di articolate tecniche meditative — un'esperienza diretta del sacro al di là di dogmi, teorie e speculazioni astratte; inoltre considera fondamentale lo sviluppo di un *conoscenza trasformativa* che non agisca soltanto al livello intellettuale, ma permetta anche una radicale ristrutturazione di tutto l'orientamento esistenziale dell'individuo.

Da questo punto di vista è semplicistico accusare il buddhismo di « irrazionalismo »: la sua antica letteratura religiosa, filosofica ed epistemologica testimonia una conoscenza sofisticata dei procedimenti logici e dialettici (silogismo, *reductio ad absurdum*, ecc.) e tiene in gran conto il metodo razionale. Accanto al pensiero discorsivo viene però sviluppata un'altra modalità conoscitiva, più diretta e immediata, accessibile solo a una mente purificata da tutte le proiezioni emotive e concettuali che si sovrappongono alla realtà. Alla luce di tale limpida consapevolezza, la mente si apre allora ad una dimensione sacra di comunione con la vita nella sua indivisa totalità.

Per accedere al sacro diventa dunque necessario partire da se stessi, dalle proprie confusioni mentali, aprendosi un varco attraverso le ostruzioni: tramite la consapevolezza meditativa, la mente si libera dai propri condizionamenti, instaurando una percezione radicalmente diversa della realtà.

VII.2. Ed è proprio sul tema cruciale del *decondizionamento mentale* che si situa il punto d'intersezione fra buddhismo e psicologia occidentale, da cui sono scaturiti alcuni dei frutti più fecondi dell'incontro fra buddhismo e Occidente contemporaneo. Purtroppo l'argomento è talmente vasto e complesso, da richiedere una trattazione a parte, impossibile in questa sede³¹.

Sorvolando dunque sui contributi fondamentali che il buddhismo ha dato all'elaborazione occidentale di una coerente psicologia degli stati di coscienza meditativi e mistici — teorizzando per esempio la interazione dinamica fra quiete concentrata (*samatha*) e visione profonda (*vipassanā*) — e tralasciando anche tutto il complesso problema circa convergenze e

³¹ Per una bibliografia sull'argomento, vedi M. BERGONZI, *op. cit.*, p. 366.

divergenze fra meditazione e psicoterapia, qui ci limiteremo a segnalare soltanto il contributo che il buddhismo può offrire alla comprensione di tre fattori — strettamente interconnessi — che rivestono grande importanza nella *psicologia della religione*, ma che vengono spesso grossolanamente fraintesi, specialmente in Occidente: il non-attaccamento, l'amore e la consapevolezza.

VII.3. Uno dei concetti più equivocati (spesso proprio dagli psicologi occidentali) è quello di *non-attaccamento* o *distacco*, comunemente scambiato per freddezza e indifferenza. Il non-attaccamento di cui parla il buddhismo è invece uno stato di *servida partecipazione* di tutto il proprio essere al momento presente, senza che interferisca il passato con tutto il suo fardello di pregiudizi, immagini, ricordi, aspettative.

Non attaccamento significa libertà dalla compulsiva e meccanica reazione agli stimoli del desiderio e dell'avversione, libertà dai rigidi schemi emotivi e concettuali che ingabbiano la nostra visione della realtà, libertà dai ruoli incapsulanti, da ogni congelamento della vita. Diventa così possibile una vivida, sensibile e fluida partecipazione del proprio essere al continuo scorrere della vita, percepita con una consapevolezza della situazione d'insieme, non più soltanto in base alla parziale ed angusta prospettiva entro cui si agitano i desideri e le paure dell'ego. Allora qualsiasi situazione è vissuta con pienezza, come dice l'abate zen Obora:

*Ridere senza lasciarsi alle spalle alcuna traccia di riso,
Piangere senza che poi resti traccia di lacrima,
Godere senza che alcunché di quel godimento resti dietro,
Questo è uno stato di leggerezza³².*

Senza distacco, non è possibile un *amore puro*, cioè disinteressato, perché l'oggetto d'amore sarà sempre considerato in base alle paure, alle aspettative, ai desideri e alle manipolazioni dell'ego.

E l'amore non può nemmeno prescindere da un elemento d'intensa *consapevolezza*: quando diamo a qualcosa o a qualcuno tutta la nostra attenzione, quando osserviamo con la totalità del nostro essere, emerge un senso di viva sollecitudine che costituisce il germe dell'amore puro. Scrive a questo proposito Hermann Hesse:

L'osservazione non è certo ricerca né critica, bensì nient'altro che amore. La più alta e la più desiderabile condizione della nostra anima: amore senza desiderio³³.

La psicologia buddhista ha il merito di aver liberato il concetto di distacco da ogni forzata associazione con l'automortificazione fine a se stessa e di aver nel contempo chiaramente individuato il comune terreno esperienziale che funge da tessuto connettivo fra consapevolezza e amore.

La meditazione come mezzo di affrancamento e di ricerca spirituale tende appunto a sviluppare uno stato di non-attaccamento e attenzione.

³² T. LEGGET, *The Tiger's Cave*, London, 1967.

³³ H. HESSE, *Il mio credo*, Milano 1980, p. 30.

Qualsiasi esperienza si affacci alla coscienza — piacevole o spiacevole che sia — viene accolta senza resistenza, osservata con interesse e lasciata andare con naturalezza, senza alcun tentativo di trattenerla. Tale processo diviene un *scuola di vita*: anziché cercare freneticamente di sfuggire al contatto diretto con la realtà (fuga attraverso ricordi, aspettative, fantasie, concetti), il meditante impara ad aprirsi e osservare.

Secondo l'approccio meditativo buddhista lo *strumento dell'attenzione* non è affatto dato per scontato: esso può essere coltivato ed allenato fino a limiti sconosciuti in Occidente. La consapevolezza viene affinata e approfondita finché non giunge ad intridere di sé qualsiasi aspetto della vita. Man mano che la mente si libera dalle proiezioni emotive e concettuali attraverso cui filtra e distorce la realtà, emerge una consapevolezza sempre più pura e oggettiva, che permette l'osservazione diretta della vita, ossia non più mediata da nomi, ricordi, concetti, opinioni, associazioni. Allora la mente può osservare in perfetto silenzio e la consapevolezza rivela il proprio *sfondo*: una dimensione luminosa (*pabhassara-citta*), sconfinata, innocente, al di là dei limiti dell'ego.

Dalla consapevolezza dei processi psico-fisici con cui normalmente ci identifichiamo si passa così all'*incondizionato* (*asankhata*). Un cammino che Dogen sintetizza in poche, pregnanti parole:

Conoscere la Via è conoscere se stessi.

Conoscere se stessi è dimenticare se stessi.

*Dimenticare se stessi è essere illuminati da tutte le cose*³⁴.

MAURO BERGONZI

³⁴ DOGEN, « Dimenticare il sé », in *Entering the Stream* (a cura di S. Bercholz & S. Chodzin Kohn), Boston, 1993 (trad. it. Firenze, 1994, p. 225).

« L'ora di punta degli dèi ». Nuove religioni giapponesi di origine buddhista e non buddhista in Europa

1. Le nuove religioni giapponesi: uno sguardo d'insieme

Nel 1990 veniva pubblicato a Tokyo un importante dizionario delle nuove religioni (che faceva seguito ad altre compilazioni del genere, edite a partire dal 1973): si trattava di un'opera di 1147 pagine, che elencava oltre trecento movimenti religiosi¹. Benché venissero elencati anche alcuni gruppi di origine cristiana o indiana, la grande maggioranza dei gruppi era effettivamente di origine giapponese. Probabilmente oggi l'opera avrebbe bisogno di essere aggiornata: visitando nel 1991 l'Università di Tokyo constatavo, con uno specialista giapponese, che alcuni gruppi nuovi, attivi da qualche anno e che avevano cominciato a svolgere propaganda anche in Europa, non figuravano ancora nel dizionario del 1990. In questo contributo mi propongo di offrire un quadro d'insieme — per quanto questo possa apparire scontato agli specialisti — sulle nuove religioni del Giappone, facendo quindi cenno alla loro espansione missionaria — particolarmente in Europa — e infine alle differenze (spesso meno rilevate di quanto non avvenga per i caratteri comuni) che è possibile osservare in Europa fra i movimenti di origine buddhista e quelli di origine non buddhista.

« Nuove religioni » traduce l'espressione giapponese *shinshukyo*, che ha sostituito nell'uso scientifico quella, di tono dispregiativo, *shinkoshukyo* (« religioni nate da poco »). Gli specialisti giapponesi oggi distinguono tuttavia fra *shinshukyo* (« nuove religioni » nate nel secolo scorso o nei primi decenni del nostro) e *shinshinshukyo* (« nuove religioni nuove » nate poco prima o dopo la Seconda guerra mondiale). Questa distinzione ha conosciuto qualche tentativo di applicazione anche ai nuovi movimenti religiosi in Occidente.

Le nuove religioni giapponesi costituiscono un fenomeno di notevoli dimensioni, che secondo alcuni studi coinvolgerebbe dal cinque al dieci per cento della popolazione del Giappone. Dal punto di vista sociologico, rappresentano la risposta di importanti settori della società giapponese a tre successive epoche di crisi: la fine dell'epoca di Edo e l'inizio dell'epoca

¹ NOBUTAKA INOUE - MITSUGI KOMOTO - MICHIEITO TSUSHIMA - HIROCHIKA NAKAMAKI - SHIGERU NISHIYAMA, *Shinshukyo Jiten*, Kobundo, Tokyo, 1990.

Meiji (1805-1868), la fine del XIX secolo e l'epoca intorno alla Seconda guerra mondiale. Questi momenti di crisi, che scandiscono la trasformazione del Giappone da società preindustriale a paese leader in molteplici settori dell'industria e della tecnologia, generano anche un'insicurezza e una domanda di certezze, che solo in parte trova risposte nella tradizionale organizzazione religiosa shintoista e buddhista. Alcune nuove religioni — come Oomoto fra le due guerre mondiali e oggi la Soka Gakkai — si inseriscono direttamente (non senza problemi) nella vita politica, spesso agitata, del paese².

Caratteristiche comuni

Benché notevolmente diverse a seconda dell'origine (buddhista e non buddhista), le nuove religioni giapponesi presentano alcune caratteristiche comuni:

a) l'importanza attribuita al fondatore (elemento che contrasta con la religiosità giapponese tradizionale), venerato come *kami* (spirito divino) vivente già durante la sua vita e tanto più dopo la morte³;

b) un rapporto con il mondo degli spiriti, che affonda le sue radici nella religiosità popolare giapponese e nello sciamanismo (anche se non sono mancati contatti di alcune nuove religioni giapponesi con lo spiritismo occidentale)⁴: gli spiriti sono spesso visti come la causa di molteplici problemi fisici e spirituali dei viventi, che le nuove religioni insegnano a risolvere;

c) la promessa di « benefici pratici » (*gensei riyaku*) come la guarigione, la felicità e anche la prosperità economica, che le nuove religioni insegnano a perseguire attraverso gesti e rituali semplici la cui efficacia, promettono, può essere verificata;

d) il millenarismo, con profezie più o meno precise sulla fine di questo mondo ricavate da nuove rivelazioni, che una divinità ha trasmesso al fondatore;

² La bibliografia sulle nuove religioni giapponesi è molto ampia; se ne troverà una rassegna, per quanto riguarda le opere pubblicate in lingue diverse dal giapponese fino al 1983, in H. BYRON EARHART, *The New Religions of Japan. A Bibliography of Western-Language Materials*, Center for Japanese Studies, The University of Michigan, Ann Arbor (Michigan) 1983. Manca un'opera d'insieme recente, e ancora utili sono le osservazioni di HARRY THOMSEN, *The New Religions of Japan*, Charles E. Tuttle Company, Rutland (Vermont) - Tokyo 1963; e di H. NEILL MCFARLAND, *The Rush Hour of the Gods. A Study of the New Religious Movements in Japan*, Macmillan, New York-Londra 1967 (l'opera che rese celebre — con riferimento all'esplosione delle nuove religioni giapponesi — l'espressione « ora di punta degli dei »). Cfr. anche il mio *Le nuove religioni*, SugarCo, Milano 1989, pp. 327-352.

³ Cfr. SUSUMU SHIMAZONO, « The Living Kami Idea in the "New Religions" of Japan », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 6, n. 3 (settembre 1979), pp. 389-412.

⁴ Cfr. da ultimo, con riferimento all'espansione in Brasile, RONAN ALVES PEREIRA, *Possessão por espírito e inovação cultural. A experiência das japonesas Miki Nakayama e Nao Deguchi*, Aliança Cultural Brasil-Japao - Massao Ohno, San Paolo, 1992.

e) un'*organizzazione rigida* (anche qui in contrasto con le abitudini religiose prevalenti nella storia del Giappone), talora con caratteri e linguaggio pressoché paramilitari, che trasmette ai fedeli delle nuove religioni un forte senso di appartenenza;

f) il *pellegrinaggio* alla sede centrale del movimento (a cui spesso è attribuito uno speciale significato nella storia del mondo: si dirà, per esempio, che è il luogo della creazione dell'uomo), che entra così in concorrenza con i tradizionali pellegrinaggi shintoisti e buddhisti (ma insieme assume — a differenza di questi ultimi — un significato universale, perché le nuove religioni giapponesi tentano di attirarvi fedeli provenienti da ogni parte del mondo);

g) il *sincretismo* fra temi buddhisti, shintoisti, cristiani e anche tratti dalla religiosità popolare e dell'esoterismo occidentale (che alcuni fondatori di nuove religioni conoscevano piuttosto bene), favorito dalla mentalità giapponese per cui « si nasce shintoista e si muore buddhista » (e oggi — spesso — ci si sposa cristiano, celebrando il matrimonio all'occidentale in una chiesa protestante), cioè è normale appartenere contemporaneamente a più di una religione⁵. Non mancano però nuove religioni che condannano il sincretismo come la Soka Gakkai, che si presenta come puramente buddhista e immune dalle tendenze sincretistiche che caratterizzano altri gruppi.

a) Nuove religioni di origine non buddhista

Preferisco parlare di « origine non buddhista » piuttosto che di « origine shintoista », perché si tratta di fenomeni sincretistici dove la componente shintoista non è necessariamente prevalente. L'origine shintoista è evidente nella più antica delle nuove religioni giapponesi, Kurozumikyo, fondata dal prete shintoista Munetada Kurozumi (1780-1850) intorno al culto della dea Amaterasu; ma è già meno ovvia nel successivo grande movimento Tenrikyo, fondato nel 1838 dalla contadina visionaria Miki Nakayama (1798-1887), che conta oltre tre milioni di membri ed è il modello di molte nuove religioni per le istituzioni educative e culturali che ha costruito nella sua città santa di Tenri, non lontano da Kyoto. Alla stessa epoca appartengono le origini di Konko-kyo, creato nel 1859 da Bunjiro Kawate (1814-1883): più piccolo di Tenrikyo in Giappone (circa settecentomila membri), ma con un'espansione missionaria analoga soprattutto negli Stati Uniti. In questi movimenti cominciano a venire in primo piano rituali che mirano insieme alla salvezza del mondo e ai « benefici pratici » da assicurare ai fedeli: il « servizio » (*tsutome*), una danza sacra celebrata a Tenri, e la « preghiera di guarigione » (*sazuke*) in Tenrikyo, e la « mediazione » (*toritsugi*), un dialoto rituale con un dirigente del movimento, in Konko-kyo.

⁵ Cfr. sul punto IAN READER, *Religion in Contemporary Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1989.

Il passaggio dalla prima alla seconda generazione (quella delle *shinshinshukyo*) di nuove religioni giapponesi si compie in Oomoto, un movimento fondato tra la fine del secolo scorso e gli inizi del nostro da Nao Deguchi (1836-1918) e dal genero Kisaburo Ueda, detto Onisaburo Deguchi (1871-1949). Figura carismatica e per molti versi straordinaria, Onisaburo condusse Oomoto a un grande successo (furono suoi discepoli molti fondatori di nuove religioni successive), ma — con i suoi tentativi di inserirsi attivamente anche nella vita politica — si rese sospetto all'autorità imperiale, che finì per perseguitare non solo Oomoto (oggi molto ridotta nel numero di aderenti) ma tutte le nuove religioni giapponesi: lo stesso fondatore della Soka Gakkai morì in carcere. Dopo la seconda guerra mondiale la libertà religiosa prevista dalla nuova costituzione permise la fioritura delle *shinshinshukyo*, tutte influenzate da Tenrikyo e da Oomoto anche se talora con caratteristiche proprie (come Seicho no Ie, creata da Masaharu Taniguchi [1893-1985], dove è evidente l'influenza di idee filosofiche e religiose occidentali). I grandi temi delle nuove religioni — i benefici pratici, il rapporto con il mondo degli spiriti, il grande centro di pellegrinaggio — si ritrovano nel modo più tipico in gruppi come la Tensho-kotajingu-kyo, la « religione della danza » fondata dalla « profetessa di Tabuse » Sayo Kitamura (« Ogamisama »: 1990-1967); come PL Kyodan, la « Chiesa della perfetta libertà », creata nella sua forma attuale da Tokuchika Miki (1900-1983); come la Sekai Kyusei-kyo, la « Chiesa della messianità mondiale » fondata da Mokichi Okada (1882-1955) e oggi scossa da vari scismi. Questo gruppo ha diffuso (anche fuori dal suo ambito) una pratica di trasmissione della luce sacra (*johrei*), che assomiglia all'analogo *okiyome*, o trasmissione della « luce di verità », praticato da Sukyo Mahikari e dai suoi scismi. Sukyo Mahikari — fondata da Kotama Okada (1901-1974), omonimo ma non parente di Mokichi Okada — è oggi al centro di numerosi studi, perché fra le nuove religioni giapponesi sembra — come vedremo, e insieme alla Soka Gakkai — quella che si è imposta con maggiore successo in Europa e in particolare nell'Europa latina (Francia, Belgio vallone, Italia).

b) Nuove religioni di origine buddhista

Comprendono principalmente i gruppi ispirati all'insegnamento del monaco Nichiren (1222-1282) che, per le loro caratteristiche e per le modalità con cui svolgono un'azione missionaria e di propaganda, sono classificati correntemente in Giappone fra le nuove religioni (e in parte accettano questa qualifica), il che non avviene per gruppi di altre tradizioni buddhiste, particolarmente per i gruppi zen (che pure talora sono attivi in Occidente). Le principali nuove religioni che si ispirano a Nichiren sono la Soka Gakkai, la Reiyukai e la Rissho kosei-kai, ma esistono anche nuove religioni di origine buddhista che non si richiamano a Nichiren come Shinnyoen fondata nel 1939 da Shinyo Ito e da sua moglie. La Soka Gakkai (« società per la creazione dei valori ») è stata fondata nel 1930 dal filosofo dell'edu-

cazione Tsunesaburo Makiguchi (1871-1944) e organizzata principalmente dal successore Josei Toda (1900-1958). La Soka Gakkai — la più grande delle nuove religioni giapponesi con oltre dieci milioni di membri nella terra di origine, e con un'importante attività missionaria e culturale fuori del Giappone promossa soprattutto dall'attuale presidente Daisaku Ikeda — si è presentata come organizzazione laicale della Nichiren Shoshu, una delle branche in cui si divise il buddhismo di Nichiren, che origina dal suo discepolo Nickiko (1246-1332). Nel 1990-1991, tuttavia, sono emersi gravi contrasti fra i religiosi responsabili della Nichiren Shoshu e i laici che dirigono la Soka Gakkai, che hanno portato a una separazione. La Soka Gakkai si è resa nota anche in Occidente per la pratica del *daimoku*, il canto ripetuto delle parole *Nam myoho renge kyo* (« affermo la mia devozione alla legge mistica del *Sutra del Loto* », la scrittura buddhista considerata da Nichiren superiore a ogni altra); in Giappone è notissima per la sua teoria dell'*obutsu myogo* (« non separazione fra religione e società »), che ha portato all'impegno nella politica da cui è nato il Komeito (oggi almeno formalmente indipendente), tra i maggiori partiti giapponesi per numero di deputati⁶. La Reiyukai (poco meno di tre milioni di membri), e il suo scisma di successo, la Rissho kosei-kai (quasi cinque milioni), rappresentano versioni più « moderate » del buddhismo Nichiren, caratterizzate da un minore esclusivismo dottrinale e da una volontà di promuovere un dialogo con il cristianesimo, dialogo di cui il presidente della Rissho kosei-kai, Nikkyo Niwano, è diventato uno degli esponenti buddhisti più noti.

2. Le missioni dei nuovi movimenti religiosi giapponesi in Occidente e in Europa

L'espansione in Occidente delle nuove religioni giapponesi risale all'epoca Meiji, ma è rimasta a lungo confinata alle comunità giapponesi d'oltremare (soprattutto in California, in Brasile e nelle Hawaii). Successivamente — non senza un parallelo con la politica imperiale giapponese — le missioni delle nuove religioni giapponesi si diressero verso la Cina (con una presenza importante a Taiwan), la Corea e la Thailandia. È in questi paesi asiatici che, tra la prima e la seconda guerra mondiale, per la prima volta un numero significativo di non giapponesi si convertì alle nuove religioni del Giappone (mentre in Brasile e negli Stati Uniti si trattava ancora di conversioni pressoché isolate). La sconfitta militare giapponese nella seconda guerra mondiale segnò una battuta di arresto anche per l'espansione delle nuove religioni (che peraltro, come abbiamo visto, erano state perseguitate nello stesso Giappone durante la guerra), e in Corea i contatti fra

⁶ Sulla politica della Soka Gakkai prima degli anni '70 cfr., in chiave problematica, lo studio di JAMES W. WHITE, *The Sokagakkai and Mass Society*, Stanford University Press, Stanford (California) 1970.

le comunità locali e le sedi giapponesi dei movimenti si interruppero per qualche decennio. Nella Cina continentale la presenza delle nuove religioni giapponesi (dove la sola Tenrikyo aveva centosettanta chiese, più trentanove a Taiwan, nel 1944) è quasi cessata⁷.

A partire dalla fine degli anni '50, le nuove religioni giapponesi erano tuttavia pronte a riprendere l'espansione all'estero. Il movimento espansivo divenne numericamente importante negli anni '60, e nel decennio successivo — nonostante la persistenza di sentimenti anti-giapponesi — anche i contatti con la Corea, Taiwan e altri paesi dell'Asia Orientale vennero ristabiliti. Per quanto riguarda la situazione attuale, tutti gli specialisti rilevano la difficoltà di fornire delle cifre esatte perché — come abbiamo accennato — il concetto di « appartenenza » non è così chiaro in molti gruppi religiosi giapponesi come è in altri di origine occidentale, e — con qualche eccezione — le doppie appartenenze sono frequenti. Sembra tuttavia fuori di dubbio che il paese con il maggior numero di aderenti alle nuove religioni fuori dal Giappone sia il Brasile. Secondo un'inchiesta giornalistica del marzo 1990 gli aderenti alle nuove religioni giapponesi in Brasile sarebbero più di tre milioni, circa il due per cento della popolazione brasiliana⁸. Shimazono considera queste cifre « considerevolmente esagerate » e ritiene più verosimile che i membri brasiliani di nuove religioni giapponesi si aggirino fra uno e due milioni. La cifra è comunque considerevole, se si considera che i brasiliani di origine giapponese — non tutti, naturalmente, aderenti a nuove religioni — sono soltanto ottocentomila (a cui si possono aggiungere altri trecentomila brasiliani di « origine mista », cioè parzialmente giapponese)⁹. Dopo il Brasile si colloca la Corea, dove le nuove religioni giapponesi conterebbero oltre un milione di aderenti sia secondo fonti governative coreane, sia sommando le statistiche fornite dagli stessi movimenti. Seguono gli Stati Uniti, con circa quattrocentomila membri, e la Thailandia, con circa settantamila. Per quanto riguarda questi paesi, si deve tuttavia considerare che — benché un gran numero di nuove religioni giapponesi mantengano una presenza, particolarmente in California e nelle Hawaii¹⁰ — la grande maggioranza degli aderenti negli Stati Uniti appartiene ad un solo movimento, la Soka Gakkai, e lo stesso si verifica in Thailandia per le Sekai Kyusei-kyo.

Per quanto riguarda i movimenti, il più diffuso fuori dal Giappone è senza dubbio la Soka Gakkai che nel 1992 (dopo lo scisma dalla Nichiren Shoshu) dichiarava 1.260.000 membri fuori dal Giappone in 115 nazioni¹¹. Questa cifra supera di poco quella dichiarata alla fine del 1989 da

⁷ SUSUMU SHIMAZONO, « The Expansion of Japan's New Religions into Foreign Cultures », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 18, n. 2-3, giugno-settembre 1991, pp. 105-132 (p. 112).

⁸ *Veja*, 28 marzo 1990.

⁹ S. SHIMAZONO, *op. ult. cit.*, pp. 107-108.

¹⁰ Per la California cfr. KEIICHI YANAGAWA (ed.), *Japanese Religions in California. A Report on Research Within and Without the Japanese-American Community*, Department of Religious Studies, University of Tokyo, Tokyo, 1983.

¹¹ *Nikkei Weekly*, vol. 30, n. 1 (15 agosto 1992), p. 530.

Seicho no Ie (1.257.907 membri stranieri), che ha tuttavia una diffusione geografica meno internazionale giacché 1.200.000 di questi fedeli sono concentrati nell'America Latina, la grande maggioranza in Brasile¹². Nessun altro movimento sembrerebbe superare il milione di aderenti fuori dal Giappone, ma in una fascia tra i trecentomila e i cinquecentomila si collocano Tenrikyo e PL Kyodan, e in una fascia fra i centomila e i trecentomila la Sekai Kyusei-kyo e Sukyo Mahikari, quest'ultimo rilevante per la distribuzione geografica in oltre settantacinque paesi¹³. Shimazono, nel 1991, aveva qualche difficoltà a stimare la presenza all'estero della Reiyukai e della Rissho Kosei-kai, che vanno comunque aggiunte al novero dei gruppi con una presenza internazionale rilevante.

Oomoto ha avuto una grande importanza internazionale prima della seconda guerra mondiale, ma questa si è oggi molto ridotta¹⁴, mentre per quanto riguarda Konko-kyo l'espansione non è a sua volta modesta ma si concentra quasi esclusivamente sulla popolazione di origine giapponese in vari paesi¹⁵. Quest'ultima osservazione ci permette di fare cenno a una distinzione importante, che serve a interpretare le cifre e le statistiche. Si possono distinguere le nuove religioni del Giappone — quanto ad atteggiamento e strategia missionaria — in tre gruppi. Il primo gruppo concentra le sue missioni soprattutto sulle comunità di origine giapponese che vivono all'estero. Queste comunità possono in seguito operare da catalizzatore per attirare nuovi membri che non sono di origine giapponese, ma il processo — benché antico quanto alle origini — non ha ancora dato risultati straordinari. Un esempio di movimento di questo primo tipo è Konko-kyo: per esempio negli Stati Uniti, secondo un'indagine del 1981, « tutti i suoi membri erano nippo-americani »¹⁶. L'espansione spettacolare di Seicho no Ie, con i suoi milioni di membri in Brasile, non deve fare dimenticare che secondo uno studio del 1967 il 99% dei suoi membri brasiliani era di origine giapponese (talora di seconda o terza generazione), e che secondo Shimazono la percentuale di brasiliani di origine non giapponese è sì salita negli ultimi venticinque anni, ma soltanto di qualche punto e molto lentamente¹⁷. Nakamaki nel 1989 concludeva per PL Kyodan che il novanta per cento dei suoi membri all'estero era di origine giapponese¹⁸. In questo caso, peraltro, una percentuale del dieci per cento di membri stranieri

¹² S. SHIMAZONO, *op. ult. cit.*, p. 107.

¹³ S. SHIMAZONO, *op. ult. cit.*, pp. 106-109.

¹⁴ Cfr. JEAN-PIERRE BERTHON, *Omoto. Espérance millénariste d'une nouvelle religion japonaise*, Atelier Alpha Bleue, Parigi 1985; Id., « Fondatori di nuove religioni in Giappone: il caso di Oomoto », in M. INTROVIGNE (a cura di), *Le nuove rivelazioni*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1991, pp. 167-180.

¹⁵ Cfr. NOBUTAKA INOUE, « The Dilemma of Japanese-American Society: A Case Study of Konkoko in North America », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 18, n. 2-3, giugno-settembre 1991, pp. 133-150.

¹⁶ *Ibid.*, p. 147; con qualche eccezione, questa conclusione sembra valida ancora oggi.

¹⁷ S. SHIMAZONO, *op. ult. cit.*, p. 110.

¹⁸ HIROCHIKA NAKAMAKI, *Nihon shukyo to nikkei shukyo no kenkyu*, Tosui Shobo, Tokyo, 1989, p. 417.

di origine non giapponese è già significativa e mostra i seri sforzi che questo movimento ha compiuto — particolarmente in America Latina — per espandersi al di là del suo bacino etnico di origine.

PL Kyodan si pone così in una posizione di transizione rispetto al secondo gruppo di nuove religioni giapponesi, che comprende Tenrikyo e la Sekai Kyusei-kyo, che hanno cercato un'espansione fra la popolazione di origine non giapponese. Questi gruppi — tuttavia — benché siano riusciti ad aprire missioni (in qualche caso con diverse migliaia di aderenti) in numerosi paesi del mondo, Africa compresa, hanno scelto — o hanno dovuto scegliere — di privilegiare l'Estremo Oriente (Corea, Taiwan, Thailandia) e le comunità di origine estremo-orientale (cinese e indocinese), ancorché non strettamente giapponese, che vivono in America Latina e negli Stati Uniti¹⁹.

Infine, un terzo gruppo di nuove religioni giapponesi ha cercato di portare decisamente l'attività missionaria fra i gruppi che non sono di origine giapponese. Benché all'origine l'attività in Brasile si svolgesse soprattutto fra i nippo-brasiliani, la Soka Gakkai ha scelto questa strada da molti anni, e lo stesso vale per Sukyo Mahikari. Non a caso, sono questi i due gruppi con la maggiore presenza in Europa.

Per quanto riguarda l'Europa, Shimazono nel 1991 considerava la presenza delle nuove religioni giapponesi in genere « insignificante nei numeri se la si paragona con le Americhe e l'Asia Orientale e Sud-Orientale »²⁰. In assoluto — considerato che sono pochi in Europa i nuovi movimenti religiosi con un numero di aderenti particolarmente elevato²¹ — i risultati ottenuti non sembrano totalmente insignificanti. La Soka Gakkai ha in Europa fra ventimila e trentamila membri²², e gli iniziati attivi in Sukyo Mahikari sono tra diecimila e ventimila²³. Altri gruppi considerano importante l'Europa e mantengono quelle che Tenrikyo chiama « stazioni missionarie », quasi per segnare la carta geografica con una presenza, ma il numero di aderenti rimane nell'ordine delle centinaia di persone. È il caso della Reiyukai, della Sekai Kyusei-kyo, di PL Kyodan, dello stesso Tenrikyo, di Shinnyo-en. Per quanto riguarda Sekai Mahikari Bunmei Kyodan (la branca dissidente del movimento fondato da Kotama Okada, che si è separata da Sukyo Mahikari dopo la morte del fondatore), la Tenshokotai-jingu-kyo, Seicho no Ie e Cosmo Mate (una delle nuove religioni giapponesi più recenti), si tratta di una presenza poco più che simbolica. Non si deve tuttavia dimenticare che alcuni gruppi — particolarmente, e

¹⁹ Cfr. ELIZABETH RICHARDS, « The Development of Sekai Kyusei-kyo in Thailand », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 18, n. 2-3, giugno-settembre 1991, pp. 165-188.

²⁰ S. SHIMAZONO, *op. ult. cit.*, p. 107.

²¹ Cfr. M. INTROVIGNE - JEAN FRANÇOIS MAYER (a cura di), *L'Europa delle nuove religioni*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1993.

²² BRYAN WILSON - KAREL DOBBELAERE, *A Time to Chant. The Soka Gakkai Buddhist in Britain*, Clarendon Press, Oxford, 1994, p. 13.

²³ CATHERINE CORNILLE, « Different Forms of Spirit Mediation in Mahikari and Shinnyo-en: Shamanism East and West », *Syzygy: Journal of Alternative Religion and Culture*, vol. 1, n. 4 (primavera 1992), pp. 355-366 (p. 355).

su vasca scala, la Rissho Kosei-kai, ma anche la Reiyukai, PL Kyodan, la Sekai Kyusei-kyo e ora nuovamente Oomoto, che cerca di rinverdire i suoi successi europei dell'epoca fra le due guerre —, se non hanno una presenza rilevante in termini missionari, svolgono tuttavia importanti attività culturali e di dialogo interreligioso, per cui i loro nomi non sono del tutto ignoti sulla scena europea.

3. Nuove religioni giapponesi buddhiste e non buddhiste in Europa: un confronto

Catherine Cornille ha scritto nel 1992 che « la divisione delle nuove religioni giapponesi in shintoiste e buddhiste viene proposta soprattutto per comodità di classificazione. In realtà tutte le nuove religioni giapponesi sono sincretismi di elementi shintoisti, buddhisti, sciamanisti, confuciani e cristiani »²⁴. Nello stesso lavoro Catherine Cornille proponeva un paragone fra due nuove religioni giapponesi da lei osservate a lungo in Europa: Sukyo Mahikari (di origine non buddhista) e Shinnyo-en (di origine buddhista), rintracciandone le origini comuni nello sciamanismo. Tuttavia Shinnyo-en sembra avere piuttosto « popolarizzato l'aspetto eziologico dello sciamanismo tradizionale », nel senso che si serve degli insegnamenti sciamanisti sul mondo degli spiriti per proporre una « metafisica elaborata » che spiega i misteri del mondo, mentre « Mahikari ha sottolineato l'aspetto taumaturgico », proponendo una soluzione rapida, pratica, « magica » e « infallibile » dei problemi di benessere e di salute attribuiti all'influenza perturbatrice degli spiriti²⁵. Queste diverse caratteristiche spiegherebbero il maggiore successo di Sukyo Mahikari, i cui membri europei per la grande maggioranza non sono di origine giapponese, mentre in Europa « il successo di Shinnyo-en si è soprattutto limitato a giapponesi che vivono all'estero »²⁶.

Le conclusioni di Catherine Cornille — largamente condivisibili per quanto riguarda il parallelo fra Sukyo Mahikari e Shinnyo-en — debbono essere probabilmente riviste se si paragona Sukyo Mahikari non con Shinnyo-en (la cui presenza in Europa è ridotta) ma con il suo autentico concorrente nella diffusione organizzata²⁷ di temi religiosi di origine giapponese in Europa, cioè la Soka Gakkai. Il parallelo può essere proposto a partire dallo studio della stessa Cornille sull'inculturazione di Sukyo Mahikari in Euro-

²⁴ C. CORNILLE, *op. cit.*, p. 364.

²⁵ *Ibid.*, p. 364.

²⁶ *Ibid.*, p. 356.

²⁷ Per quanto riguarda la diffusione *non* organizzata, che non richiede cioè di aderire a uno specifico movimento o struttura, occorrerebbe seguire i percorsi di diffusione in Europa del buddhismo zen e di altre forme giapponesi di buddhismo, nonché della macrobiotica e dei reiki.

pa²⁸, nonché dalle osservazioni di Jean-François Mayer sullo stesso movimento in Svizzera²⁹; personalmente, ho anche condotto una osservazione partecipante di circa un mese della comunità di Sukyo Mahikari a Torino nel 1988, con successive ripetute visite a gruppi di questo movimento in Giappone, negli Stati Uniti, nella Svizzera italiana, in Inghilterra e in Lussemburgo tra il 1988 e il 1991. Per quanto riguarda la Soka Gakkai, un saggio è stato pubblicato sulla sua attività in Francia da Louis Hourment nel 1990³⁰, e diversi studi hanno interessato la Gran Bretagna³¹, fino al recente lavoro, particolarmente completo, di Bryan Wilson e Karel Dobbelaere³². In questa sede, naturalmente, ci è possibile formulare soltanto qualche osservazione comparativa di carattere molto generale.

Esaminiamo, anzitutto, alcune caratteristiche che sembrano comuni.

a) Sia la Soka Gakkai che Sukyo Mahikari appartengono al gruppo di nuove religioni giapponesi che hanno pianificato e organizzato un'espansione all'estero lungo linee diverse rispetto ai tradizionali *networks* di emigrati giapponesi o discendenti di emigrati giapponesi a cui si erano rivolti grandi movimenti come Tenrikyo o Seicho no Ie nelle loro precedenti missioni. Entrambi i movimenti — nonostante la sproporzione fra i rispettivi numeri di seguaci in Giappone (dove la Soka Gakkai è la più grande fra le nuove religioni, e Sukyo Mahikari non è fra le prime cinque) — hanno anche percepito una certa saturazione nelle possibilità di espandersi ulteriormente nella terra di origine negli anni '60-'70, e hanno cominciato a guardare con maggiore speranze di espansione all'estero.

b) Entrambi i movimenti hanno compreso — a differenza di altre grandi nuove religioni giapponesi — che le condizioni socio-economiche di alcuni paesi europei non erano poi così diverse da quelle del Giappone degli anni '50 e '60 (gli anni della loro massima espansione in patria), e che quindi l'avventura europea valeva la pena di essere tentata.

c) Tanto la Soka Gakkai quanto Sukyo Mahikari hanno adottato l'atteggiamento tipicamente giapponese in Europa (che si ritrova anche nelle multinazionali dell'economia, e non solo nelle religioni) che consiste nello svolgere le loro attività in modo « discreto », « cercando — come Catheri-

²⁸ CATHERINE CORNILLE, « The Phoenix Flies West. The Dynamics of the Inculturation of Mahikari in Western Europe », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 18, n. 2-3, giugno-settembre 1991, pp. 265-285.

²⁹ Cfr. JEAN-FRANÇOIS MAYER, « Nouvelles voies spirituelles en dehors de la tradition chrétienne en Suisse », *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue suisse de sociologie*, 3 (1990), pp. 640-650.

³⁰ LOUIS HOURMENT, « Transformer le poison en élixir: l'alchimie du désir dans un culte néo-bouddhique, la Soka Gakkai française », in Françoise Champion - Danielle Hervieu-Léger (a cura di), *De l'Émotion en religion. Nouveaux et traditions*, Les Éditions du Centurion, Parigi, 1990, pp. 71-119.

³¹ Cfr. per es. PEGGY MORGAN, « Methods and Aims of Evangelization and Conversion to Buddhism, with Particular Reference to Nichiren Shoshu Soka Gakkai », in Peter B. Clarke (ed.), *The New Evangelists. Recruitment Methods of New Religious Movements*, Ethnographica, Londra, 1987.

³² B. WILSON-K. DOBBELAERE, *op. cit.*

ne Cornille ha scritto a proposito di Sukyo Mahikari — di farsi notare il meno possibile »³³. La Soka Gakkai, naturalmente, è molto più visibile con le sue attività culturali e le iniziative pubbliche del suo presidente, ma per quanto riguarda il clamore che circonda le attività specificamente religiose e missionarie siamo agli antipodi degli Hare Krishna o anche soltanto dei Testimoni di Geova. La propaganda avviene soprattutto attraverso relazioni personali e familiari, e rimane circondata da una grande discrezione.

d) Entrambi i movimenti insistono sul tema della reincarnazione, e possono approfittare del fatto che questo tema sembra accettato in Europa da un numero crescente di persone che pure si dicono cristiane³⁴.

e) Venendo a una caratteristica su cui esiste qualche controversia fra gli studiosi, entrambi i gruppi sembrano beneficiare di una immagine positiva del Giappone — che nell'immaginario collettivo sembra superare quella più antica del « pericolo giallo » — che si è diffusa largamente in Europa. Gli studiosi che dubitano della relazione in realtà si riferiscono al fatto che — benché i riferimenti e la terminologia giapponese continuino ad essere onnipresenti — sia la Soka Gakkai che Sukyo Mahikari si presentano oggi ai loro aderenti europei come religioni non specificamente giapponesi, ma universali.

f) Un elemento ancora più controverso è se sia davvero comune alla Soka Gakkai e a Sukyo Mahikari una certa tolleranza nei confronti delle altre religioni, e particolarmente del cristianesimo. Sukyo Mahikari aderisce certamente — come risulta anche dalla mia osservazione personale — alla pratica tipica delle nuove religioni giapponesi di origine non buddhista di permettere la doppia appartenenza, e insiste che il cattolico che riceve l'iniziazione nell'« arte di Mahikari » non è affatto tenuto a smettere di frequentare la Messa domenicale. Benché la Chiesa cattolica, dal canto suo, non veda affatto di buon occhio le doppie appartenenze — e insegnamenti come la reincarnazione facciano senz'altro problema — non mancano cattolici praticanti (e perfino almeno un sacerdote, in Belgio)³⁵ che hanno partecipato o partecipano regolarmente alle attività di Sukyo Mahikari. La Soka Gakkai, al contrario, è sempre stata citata come esempio di una nuova religione giapponese diversa, che non ammette la doppia appartenenza. Secondo Shimazono, mentre Seicho no Ie, la Sekai Kyusei-kyo e PL Kyodan « permettono ai loro membri di appartenere contemporaneamente, per esempio, alla Chiesa cattolica », « la Soka Gakkai chiede un impegno esclusivo. I suoi membri devono troncare le relazioni con la loro religione tradizionale »³⁶. Certamente questo atteggiamento sembra prevalente in Giappone, a anche in Brasile dove la Soka Gakkai ha iniziato ad operare prevalentemente all'interno della comunità nippo-brasiliana. Le

³³ C. CORNILLE, « Different Forms of Spirit Mediation in Mahikari and Shinnyo-en: Shamanism East and West », *cit.*, p. 362.

³⁴ Per i percorsi attraverso cui la credenza della reincarnazione si è diffusa in Europa cfr. M. INTROVIGNE (a cura di), *La sfida della reincarnazione*, Effedieffe, Milano, 1993.

³⁵ Cfr. MARCEL RASKIN, « Témoignage », *Mahikari* 1 (aprile 1983), pp. 39-40.

³⁶ S. SHIMAZONO, *op. ult. cit.*, p. 123.

critiche anche aspre alle altre fedi sono sempre state una caratteristica del metodo di proselitismo della Soka Gakkai chiamato *shakubuku*. Ma in Europa (e negli Stati Uniti) le cose sono meno semplici. Già negli anni '70 Ellwood notava che, a differenza di quanto avveniva in Giappone, negli Stati Uniti i dirigenti della Soka Gakkai presentavano il loro messaggio come « una filosofia che si può praticare rimanendo un buon protestante, cattolico o ebreo. Si insegna che in un paese non buddhista come l'America, la Nichiren Shoshu viene ad abbellire le altre fedi, non a sostituirle »³⁷. Nello scisma del 1990-91 che ha diviso la Soka Gakkai dalla Nichiren Shoshu, i preti buddhisti di quest'ultima hanno rimproverato all'organizzazione laica di avere sostituito allo *shakubuku* tradizionale il metodo più gradualista detto *shoju*³⁸. Sembra, in effetti, che l'atteggiamento della Soka Gakkai — così come Wilson e Dobbelaere lo hanno studiato in Inghilterra³⁹ — sia caratterizzato da un notevole « gradualismo ». La tesi secondo cui si potrebbe rimanere contemporaneamente buddhisti della Soka Gakkai e cristiani viene proposta o lasciata intendere nei contatti iniziali. Successivamente — senza che vengano esercitate le pressioni particolarmente forti che altri autori hanno notato in Giappone — il convertito comprende da solo che l'impegno con la Soka Gakkai deve essere esclusivo. Se l'itinerario è questo, le differenze rispetto a Sukyo Mahikari rimangono, ma non sono radicali. Anche in Sukyo Mahikari — come ha notato Mayer — la « doppia appartenenza » è spesso lo stadio iniziale, ma « un esclusivismo crescente » si rivela « a mano a mano che l'adesione si prolunga nel tempo ». Mayer ha constatato che tra i fedeli svizzeri di Sukyo Mahikari « un certo numero (...) si era staccato dalla sua Chiesa di origine prima di incontrare il movimento, ma altri, particolarmente nelle regioni cattoliche, avevano proseguito parallelamente la loro pratica religiosa anteriore in modo più o meno regolare. Tuttavia, nel corso degli anni, si manifestava un distacco crescente e l'incompatibilità delle due vie spirituali finiva per diventare evidente. Abbiamo anche incontrato casi di persone presso le quali la tardiva presa di coscienza dell'incompatibilità ha finito per suscitare una rottura con Mahikari per rimanere fedeli all'eredità cristiana »⁴⁰. Sia presso la Soka Gakkai che presso Sukyo Mahikari sembra quindi che un *graduale* distacco dalla religione d'origine costituisca la regola, anche se in Sukyo Mahikari esistono casi (come quello del sacerdote belga che ho citato) di doppie appartenenze evidenti (anzi, nel caso del sacerdote, clamorose) che permangono negli anni. Questi casi, che tendono oggi a divenire minoritari anche in Sukyo Mahikari, sono pressoché inesistenti nella Soka Gakkai.

g) Soprattutto, la Soka Gakkai e Sukyo Mahikari hanno in comune

³⁷ ROBERT S. ELLWOOD, JR., *The Eagle and the Rising Sun. Americans and the New Religions of Japan*, Westminster Press, Philadelphia, 1974, p. 103.

³⁸ *Issues between the Nichiren Shoshu Priesthood and the Soka Gakkai*, SGI Headquarters, Tokyo, 1992, I, p. II.

³⁹ B. WILSON-K. DOBBELAERE, *op. cit.*, pp. 28-29.

⁴⁰ JEAN-FRANÇOIS MAYER, *op. cit.*, pp. 647-648.

il carattere pratico della religiosità che propongono. A differenza di altri nuovi movimenti religiosi — e anche di alcune nuove religioni giapponesi — non offrono (se non a chi le cerca specificamente) complesse visioni di carattere cosmologico o dottrinale, ma una ricetta semplice per una vita più piena e felice, per la guarigione, per il benessere: il canto del *Nam myoho rengo kyo* per la Soka Gakkai è l'*okiyome*, la « trasmissione della luce » per Sukyo Mahikari. Gli studiosi che parlano di un carattere « magico » di queste pratiche utilizzano un riferimento alla « magia » che andrebbe precisato. Secondo Hourment lo stile della Soka Gakkai francese è « opposto » rispetto ai gruppi di quella che Françoise Champion ha chiamato « nebulosa mistico-esoterica ». La Soka Gakki « parla il linguaggio del rafforzamento della volontà, del dinamismo, dell'orientamento verso l'azione concreta », mentre i gruppi magico-esoterici permettono « un cammino autogestito in cui lo scopo trova il suo senso nell'essere personalizzato »⁴¹. Ma soprattutto i gruppi magico-esoterici propongono normalmente affreschi più o meno grandiosi della storia dell'universo e degli uomini, mentre presso la Soka Gakkai (come presso Sukyo Mahikari) gli « insegnamenti » non mancano, ma non sembrano il motivo principale dell'adesione. Entrambe le religioni sono piuttosto « religioni dell'esperienza »⁴².

Veniamo ora ad alcune caratteristiche degli atteggiamenti missionari e delle proposte della Soka Gakkai e di Sukyo Mahikari così come si manifestano in Europa, che presentano invece tra loro differenze più o meno rilevanti.

a) Wilson e Dobbelaere hanno sottolineato che i convertiti inglesi accettano la Soka Gakkai perché sono convinti della « congruità generale del buddhismo con le formulazioni della scienza moderna ». « Benché i concetti del *karma* e della reincarnazione vadano molto al di là di qualunque cosa che la scienza possa convalidare, le tesi generali che il buddhismo offre per spiegare tutto, dal mondo materiale alla psicologia umana, possono essere rappresentate come molto più facilmente compatibili con la scienza razionalistica di quanto non avvenga per le interpretazioni cristiane dell'uomo e della natura ». In particolare, « il principio di causa e di effetto è ugualmente fondamentale per la scienza e per lo schema interpretativo del mondo buddhista »⁴³. I dirigenti della Soka Gakkai dialogano spesso — anche pubblicamente — con illustri scienziati. Pure Sukyo Mahikari si è presentato qualche volta come coronamento della scienza moderna, e una delle sue presentazioni diffuse in Europa è stata scritta da un dirigente australiano del movimento di origine lettone, docente di neurofisiologia, Andris Karlis Tebecis⁴⁴. Tuttavia le affermazioni di Sukyo Mahikari se-

⁴¹ L. HOURMENT, *op. cit.*, p. 119.

⁴² J.-F. MAYER, *op. cit.*, p. 647. Cfr. pure Id., *Vers une mutation de la conscience religieuse? Religiosités parallèles et nouvelles voies spirituelles en Suisse*, Programme National de Recherche 21, Basilea, 1991.

⁴³ B. WILSON-K. DOBBELAERE, *op. cit.*, pp. 221-222.

⁴⁴ ANDRIS KARLIS TEBECIS, *Mahikari. Thank God for the Answer at Last*, L.H. Yokohama Shuppan, Tokyo, 1982.

condo cui l'80% dei problemi degli uomini sarebbero causati dagli spiriti trova naturalmente qualche difficoltà in più a conciliarsi con la scienza contemporanea. Nel caso in cui questo conflitto sia presentato da qualche discepolo ai docenti nei corsi di iniziazione di Sukyo Mahikari, non è raro ascoltare tirate di carattere anti-scientifico. Non si tratta soltanto di stili di presentazione. In realtà Sukyo Mahikari — per quanto la sua inculturazione in Europa possa andare lontano — ha un radicamento profondo nella tradizione folkloristica dello sciamanismo popolare giapponese, che è una tradizione diversa (certo più difficile da conciliare con il razionalismo di una certa scienza) rispetto al buddhismo anche nella sua varietà Nichiren. Da questo punto di vista le affermazioni di Catherine Cornille secondo cui *tutte* le religioni giapponesi costituiscono un sincretismo che ingloba lo sciamanismo popolare, il buddhismo, lo shintoismo e altri elementi debbono essere rilette criticamente: esiste qui una differenza fra le nuove religioni giapponesi di origine non buddhista e quelle di origine buddhista (in particolare la Soka Gakkai, mentre — per esempio — in Shinnyo-en l'influsso sciamanistico rimane evidente).

b) Lo studio di Wilson e Dobbelaere sull'Inghilterra ha rilevato che una delle ragioni addotte dai convertiti per la loro scelta della Soka Gakkai è la possibilità offerta a ciascuno di prendere le decisioni morali rilevanti per la sua vita al di fuori di una norma predeterminata. Una convertita dichiarava che « la grande attrazione per me era che nel buddhismo non ci sono regole e norme — niente dieci comandamenti... ». Un'altra — un'attrice — riferiva di essere stata impressionata favorevolmente dalla Soka Gakkai per « l'assenza di un codice morale vincolante ». « Per alcuni degli intervistati, che si dichiarano apertamente omosessuali — notano Wilson e Dobbelaere —, l'assenza di un codice morale specifico si è rivelata un'attrazione particolare »⁴⁵. Naturalmente questo non significa che nella Soka Gakkai (il cui stesso nome fa riferimento ai « valori ») non vi siano elementi di tipo etico: ma si tratta di orizzonti e di aspirazioni piuttosto che di norme. Il ricercatore che si accosta a una comunità di Sukyo Mahikari in Europa si imbatte talora in affermazioni simili a quelle dei convertiti inglesi alla Soka Gakkai. Anche in Sukyo Mahikari non si insegnano i dieci comandamenti, e rimane un accostamento giapponese ai rapporti fra religione e moralità che è diverso da quello cristiano tradizionale. Tuttavia, se l'osservazione di Sukyo Mahikari continua, si finisce per scoprire anche un'altra faccia della medaglia. Chi partecipa costantemente alle attività del movimento si accorge che — senza che si parli di regole e di norme — ci si attende da lui un comportamento e perfino un tratto ispirato alla morale convenzionale. L'aborto e l'omosessualità non godono di buona stampa nei corsi di iniziazione. Se si arriva fino al pellegrinaggio in Giappone si scopre perfino che l'appoggio ai partiti tradizionali e conservatori in politica è dato in una certa misura per scontato dai dirigenti più prestigiosi del movimento. Tutto questo pone il problema dei riflessi dell'etica

⁴⁵ B. WILSON-K. DOBELAERE, *op. cit.*, pp. 57-58.

nazionale giapponese di tradizione shintoista sulle nuove religioni di origine non buddhista, e manifesta un'altra differenza rilevante rispetto al buddhismo della Soka Gakkai.

c) Il processo di trasformazione da religione giapponese in religione universale sembra più avanzato nella Soka Gakkai rispetto a Sukyo Mahikari. Come ho accennato, entrambi questi movimenti si sono posti con serietà il problema della loro inculturazione in Occidente, e nello stesso tempo entrambi mantengono simboli e terminologie quintessenzialmente giapponesi. Sukyo Mahikari, tuttavia, continua a presentare nei suoi corsi di iniziazione (specialmente il secondo — intermedio — e il terzo — avanzato, che si tiene solo in Giappone) la centralità della terra giapponese. È in Giappone che gli uomini sono stati creati, è in Giappone che si compirà il destino del mondo, è in Giappone che perfino Gesù Cristo si sarebbe formato e (sfuggito alla croce, dove all'ultimo momento suo fratello Isukiri lo avrebbe sostituito) sarebbe tornato per trascorrere gli ultimi anni. I convertiti europei si adeguano, e nel corso dei grandi pellegrinaggi annuali salutano con entusiasmo la bandiera giapponese. Un certo nippocentrismo era probabilmente presente anche nella Soka Gakkai all'epoca delle sue prime missioni in Occidente⁴⁶. Ma è stato gradualmente abbandonato, e questa enfasi minore sul ruolo del Giappone si nasconde sullo sfondo della rottura con la Nichiren Shoshu degli anni 1990-91. Anche in questo caso — benché un maggiore nippocentrismo rimanga in movimenti di origine buddhista come Shinnyo-en — la differenza non sembra senza relazioni con la diversa origine (buddhista o non buddhista) delle due religioni. L'inculturazione della Soka Gakkai in Europa e la rinuncia alla centralità del Giappone sono più facili perché hanno alle spalle una storia più lunga di inculturazione fuori dalle terre di origine del buddhismo, che inoltre ha già in sé un'aspirazione universalistica che non si ritrova né nello shintoismo classico né nello sciamanismo popolare giapponese.

d) Come conseguenza, tende a venire meno nei fedeli europei della Soka Gakkai il sentimento di costituire un gruppo « esotico » e « separato » rispetto alla *mainline* sociale. Sia tra i fedeli inglesi che fra quelli francesi è stato rilevato un forte senso della differenza fra la Soka Gakkai e le « sette » o i nuovi movimenti religiosi. Gli aderenti alla Soka Gakkai pensano di essere inseriti nella società a pieno titolo e guardano con superiorità alle « sette » e alla loro marginalità⁴⁷. Naturalmente i fedeli della Soka Gakkai hanno in mente qui — non senza essere vittime di un certo stereotipo della « setta » — i nuovi movimenti religiosi che Wallis ha chiamato *world-rejecting*, perché altri che sono (come la Soka Gakkai stessa) *world-affirming* (si pensi, per esempio alla Scientologia) non si sentono affatto nella società « esotici » o « marginali »⁴⁸. Non è invece certo che

⁴⁶ Cfr. sul punto DANIEL METRAUX, *The History and Theology of Soka Gakkai*, The Edwin Mellen Press, Lewiston (New York), 1988.

⁴⁷ Cfr. B. WILSON-K. DOBBELAERE, *op. cit.*; L. HOURMENT, *op. cit.*

⁴⁸ Cfr. ROY WALLIS, *The Elementary Forms of New Religions Life*, Routledge & Kegan Paul, London 1984.

Sukyo Mahikari debba essere considerato, se si adotta la tipologia di Wallis, un movimento *world-affirming*. L'elemento apocalittico è molto più pronunciato rispetto alla Soka Gakkai, così come l'insistenza su credenze oggettivamente marginalizzanti a cui ho già avuto occasione di fare cenno. Il senso di diversità e di estraneità rispetto a un ambiente circostante che non sa e non capisce sembra molto più forte in Sukyo Mahikari, e suggerisce piuttosto una classificazione come movimento *world-rejecting*.

Come si vede, le differenze fra Sukyo Mahikari e la Soka Gakkai in Europa sono tutt'altro che irrilevanti. Se ne può concludere che *tutti i nuovi movimenti giapponesi di origine buddhista in genere sono diversi — e tutti diversi nello stesso modo — da quelli di origine non buddhista?* La risposta non è facile. Il terreno europeo si presta male alle generalizzazioni, perché solo due nuove religioni giapponesi vi si sono veramente diffuse coinvolgendo un numero di fedeli europei nell'ordine delle decine di migliaia. Le nuove religioni giapponesi sono centinaia. L'esempio di Shinnyo-en, che è di origine buddhista (non Nichiren), ma le cui caratteristiche in Europa descritte da Catherine Cornille lo avvicinano più a Sukyo Mahikari che alla Soka Gakkai, deve mettere in guardia. Se si volesse concludere, per esempio, che le due caratteristiche fondamentali dei movimenti di origine non buddhista che *non* si ritrovano in quelli di origine buddhista sono l'influenza marcata dello sciamanismo popolare e l'insistenza sulle responsabilità degli spiriti per ogni tipo di disagio, si verrebbe subito smentiti dagli esempi di Shinnyo-en e anche della Reiyukai, movimenti di origine buddhista (e, nel caso della Reiyukai, di origine Nichiren) che sono evidentemente influenzati dallo sciamanismo e dalle credenze negli spiriti⁴⁹. È possibile che sia la Soka Gakkai — ancora di più dopo lo scisma dalla Nichiren Shoshu del 1990-91 — a rappresentare un caso unico di inculturazione in Occidente che va al di là di tutte le altre nuove religioni giapponesi, siano queste di origine buddhista e non buddhista. La capacità di inculturazione della Soka Gakkai ne spiega il successo fuori dal Giappone, un successo unico fra le nuove religioni giapponesi (giacché le statistiche — numericamente comparabili — dei fedeli non giapponesi di Seicho no Ie si riferiscono soprattutto a nippo-brasiliani e non corrispondono a un'espansione rilevante al di fuori delle comunità di origine giapponese). Quanto a Sukyo Mahikari e ad altre nuove religioni ancora largamente nipponcentriche, Catherine Cornille ritiene che le loro credenze, « per guadagnarsi una presenza più permanente fuori dal Giappone, avranno bisogno di aprirsi alla sfida e al mutuo arricchimento con culture diverse, in una parola all'inculturazione »; diversamente, resteranno esempi di una « ideologia nazionalistica giapponese senza impatto duraturo in Occidente »⁵⁰. Non è una previ-

⁴⁹ Per la Reiyukai, cfr. HELEN HARDACRE, *Lay Buddhism in Contemporary Japan: Reiyukai Kyodan*, Princeton University Press, Princeton, 1984. Reiyukai significa letteralmente « Società degli amici degli spiriti ». Su Shinnyo-en cfr. pure HIROKO SHIRAMIZU, « Organizational Mediums: A Case Study of Shinnyo-en », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 6, n. 3 (settembre 1979), pp. 414-444.

⁵⁰ C. CORNILLE, « The Phoenix Flies West. The Dynamics of the Inculturation of Mahikari in Western Europe », cit., p. 284.

sione irragionevole. Ma, quando si esaminano i percorsi di espansione dei nuovi movimenti religiosi, è più prudente attendersi sempre qualche sorpresa. Talora il fascino dell'esotico, del marginale, del diverso non si rivela meno attraente dell'inculturazione. Winston Davis, nel 1980, aveva studiato Sukyo Mahikari in Giappone giudicandolo una forma religiosa « primitiva » che difficilmente avrebbe potuto espandersi fuori dalla sua terra di origine⁵¹. Il pregiudizio positivistico era evidente nell'opera di Davis, e ne inficiava le capacità di previsione. Davis, peraltro, non aveva torto nel pronosticare a Sukyo Mahikari difficoltà negli Stati Uniti e in Inghilterra. L'Europa latina — e anche i Caraibi, l'America Latina, l'Africa — si sono però dimostrate più ricettive nei confronti di proposte giapponesi che — consapevolmente o no — non accettano di spingere oltre un certo limite il gioco dell'inculturazione e le concessioni all'Occidente.

MASIMO INTROVIGNE

⁵¹ WINSTON DAVIS, *Dojo. Magic and Exorcism in Modern Japan*, Stanford University Press, Stanford, 1980.

L'Unione buddhista italiana *

L'Unione Buddhista Italiana raccoglie i maggiori centri di Buddhismo presenti in Italia e appartenenti alle varie tradizioni: *theravada* o scuola degli Anziani, Buddhismo tibetano o *vajarayana* e il Buddhismo di scuola *zen* di origine giapponese.

I centri associati sono oggi una trentina sparsi in tutta Italia ma con prevalenza nel Centro-Nord con circa 30.000 aderenti e un notevole numero di simpatizzanti a cui si aggiungono quattromila cittadini di paesi asiatici di tradizione buddhista, secondo le stime del Ministero dell'Interno fatte per il riconoscimento dell'Unione.

La storia dell'U.B.I. è iniziata a Milano nel 1985 con la creazione dell'associazione da parte di dodici centri italiani tra i più rappresentativi per ognuna delle tradizioni presenti. La sua attività è stata sin dall'inizio di raccordo delle diverse tradizioni e centri operanti, di coordinamento per attività comuni (vedi per esempio l'invito a maestri orientali di grande fama come il vietnamita Thich Nhat Han o il giapponese Maezumi Roshi) e di organizzazione di un'assemblea annuale in cui scambiarsi suggerimenti e proposte di lavoro comuni.

Accanto a queste attività, ogni tre anni l'U.B.I. organizza un congresso nazionale con l'intervento di esperti e studiosi di chiara fama. Il primo congresso si è tenuto nel 1987 a Milano sul tema « *Il Buddhismo nella società italiana* », il secondo a Salsomaggiore nel 1990 e il terzo a Torino nel maggio del 1993 sul tema: « *Il messaggio del Buddha per l'umanità del duemila* » con la presidenza onoraria del Prof. Oscar Botto dell'Università di Torino.

Dal 1990 ogni anno in concomitanza con l'assemblea o il congresso si svolge la festa comune del *Vesak* che celebra i tre momenti principali della vita del Buddha: nascita, illuminazione e entrata nel Nirvana, che cade tradizionalmente nel plenilunio di maggio e che viene onorata in tutto il mondo da ogni buddhista. Nel corso della festa si svolgono tre cerimonie: *theravada*, *tibetana* e *zen*, guidate da monaci secondo la tradizione dei diversi gruppi.

Nel gennaio del 1991 è stata riconosciuta come Ente Morale dello Stato Italiano e oggi è impegnata nelle trattative per stipulare un'intesa con il Governo Italiano prevista dall'articolo 8 della Costituzione per regola-

(*) La scheda conoscitiva che qui di seguito si riporta è tratta da una ricerca dell'UBI condotta da Bartolome Fiore per il RES.

mentare i rapporti istituzionali con lo Stato, come è stato fatto da altre confessioni religiose (vedi i Valdesi, gli Avventisti, le Comunità Ebraiche, ecc.).

Questa intesa regolerà il riconoscimento dei maestri, dei monaci e delle monache buddhiste in Italia: la possibilità di accettare donazioni detraibili dalle imposte, la partecipazione della quota dell'otto per mille, la possibilità dell'obiezione di coscienza in quanto buddhisti e la relativa possibilità di effettuare il servizio civile nelle strutture aderenti all'Unione stessa, l'assistenza spirituale negli ospedali, carceri, caserme ecc. per i praticanti che ne facciano richiesta, così come la possibilità di intervenire nelle scuole con corsi di informazione, conferenze, incontri su temi religiosi e interreligiosi.

I centri aderenti all'U.B.I. svolgono autonomamente la propria attività che si esplica, a seconda dei casi, in corsi seminari, cerimonie, centri di studi, insegnamenti da parte di maestri qualificati sia di origine asiatica che europea che vengono organizzati sia dai singoli centri che attraverso l'opera di coordinamento dell'Unione stessa.

BARTOLOMEO FIORE

Presenza e sviluppo del Buddhismo in Italia: la nascita dell'U.B.I., Unione Buddhista Italiana

Nel corso degli anni ottanta si è assistito in Italia al progressivo espandersi e radicarsi del buddhismo con la nascita o l'ampliarsi di centri ed associazioni, preludio della costituzione nel 1985 dell'Unione Buddhista Italiana, ma soprattutto si è avuto quello che potrebbe essere definito lo sviluppo di una maggiore « coscienza dharmica ». Con questo termine vogliamo significare il presentarsi nella realtà italiana di elementi nuovi per il movimento buddhista come le vocazioni monastiche, maschili e femminili, tra i praticanti, la formazione e il riconoscimento di insegnanti di meditazioni, laici e non, il moltiplicarsi di iniziative di pratica e di divulgazione, il rinvigorirsi del dialogo interreligioso, l'espandersi delle pubblicazioni sia come riviste che traduzioni di testi¹.

L'integrazione dei principi buddhisti nella vita quotidiana e il progressivo interesse per i problemi a questo inerenti è un altro dato emergente nel variegato arcipelago buddhista italiano e a nostro parere segnala la fondamentale « buona salute » del Dharma in Italia: non più esperienza preziosa ed esoterica di singoli o piccoli gruppi, come nella prima metà del secolo, ma modo e mezzi nuovi per mettersi in relazione con il quotidiano e per lavorare sulla propria mente. Il buddhismo, infatti, nella sua essenza non è stato mai qualcosa da preservare asetticamente come reliquia intoccabile, ma è un insegnamento vivo sempre attento ed aperto alle sollecitazioni provenienti dalle diverse culture dei paesi in cui si è diffuso. Un'esperienza che si collega con la vita di ognuno, con ogni singola esistenza e che quindi si arricchisce e si confronta con gli stimoli provenienti dalla società per dare risposta ai problemi della condizione umana che, in essenza, è identica per tutti, sia orientali che occidentali.

Il lavoro sulla propria mente ovvero il cambiare l'atteggiamento nei confronti di ciò che avviene dentro e fuori di noi, sforzo fatto da chi si avvicina e segue l'insegnamento del Buddha, è uno degli aspetti che più

¹ La rivista che vanta la tradizione più lunga è *Paramita*, edita dal 1981 a Roma a cura della Fondazione Maitreya, che si interessa di tutte le tradizioni buddhiste, dell'incontro con la cultura occidentale e del dialogo interreligioso. Abbiamo poi riviste editate dai centri come *Siddhi*, periodico di buddhismo mahayana dell'Istituto Lama Tsong Khapa di Pomaia (Pi). *Sati*, a cura dell'Associazione per la meditazione di consapevolezza (A.Me.Co) di Roma, la rivista *Zen* dell'Associazione Italiana Soto Zen, *The Mirror* della Comunità Dzog Chen guidata da Namkhai Norbu. I centri pubblicano anche bollettini relativi alle proprie attività specifiche.

denotano il radicarsi dell'esperienza dharmica. L'interesse per questo lavoro silenzioso, faticoso e lungo è sempre più presente e vivo. Dalle adesioni superficiali ad un buddhismo di rapido consumo, da supermarket spirituale² si è passati a una fase più matura di scelta ponderata e di impegno a lungo termine. Il lavoro spirituale, come il lavoro di un bravo artigiano, richiede attenzione, perseveranza, cura del particolare e amore per ciò che si sta facendo, non ha nulla a che vedere con superficiali cambiamenti esteriori, ma è un cambiamento interiore: sostituire le vecchie abitudini di attaccamento e possessività per superare l'inquietudine mentale e confrontarsi serenamente con la vita quotidiana, confronto che ci dà praticamente il livello reale del nostro lavoro sulla mente e i suoi meccanismi. Dice Lama Thubten Yeshe: « Se veramente con sincerità integrate la filosofia religiosa con la vita quotidiana e non vi limitate solo a seguire qualche sterile teoria intellettuale, allora la meditazione sarà estremamente utile e molto potente. Se invece persistete in qualche stereotipo di religione del tutto avulso dalla realtà, state andando nella direzione opposta alle realizzazioni e inoltre la vostra mente inquinata è convinta di essere nel giusto. Dovete verificare di continuo, è molto importante... se entrate a far parte di un gruppo religioso per ottenere un lavoro o per accrescere la vostra reputazione e vi aspettate di trovare soddisfazione e risposte ai vostri problemi, siete fuori strada... la pratica religiosa è un metodo per liberarci da ogni attaccamento. Il Buddha stesso ha affermato: "Non dovete sostenere con fanatismo la mia dottrina. L'attaccamento verso le teorie della religione che praticate è un'altra forma di malattia mentale" »³.

La tolleranza, l'apertura e la disponibilità al confronto è stata una delle caratteristiche che ha permesso al buddhismo di diffondersi in società e popoli profondamente diversi per storia e cultura senza necessità di conversioni forzate, di guerre e di violenze. La sofferenza, lo stato di insoddisfazione legato all'esistenza è comune a tutti, non fa distinzioni e l'insegnamento che porta a superarlo è valido ed applicabile per tutti. Nei paesi in cui si è diffuso, il buddhismo ha assunto colorazioni diverse recependo la ricchezza delle diverse società, ma il nucleo fondamentale è rimasto inalterato, così probabilmente sta accadendo anche in occidente in cui assistiamo, pur nella fedeltà alla tradizione di appartenenza, a un arricchirsi del Dharma nel confronto con la scienza, la psicologia e le altre forme del pensiero occidentale e nello stesso tempo a un arricchirsi della cultura occidentale del Tesoro rappresentato dall'insegnamento e dall'esperienza del Buddha. In questa ottica si può quindi parlare della crescita di un buddhismo occidentale e, nel nostro caso, di un buddhismo italiano, con caratteristiche proprie che ne fanno un'esperienza viva e definita.

Vediamo ora di ripercorrere necessariamente per sommi capi la « sto-

² È l'atteggiamento che il maestro tibetano C. Trungpa definisce « materialismo spirituale », che ci porta a scegliere dagli scaffali del supermarket religioso le vie più luccicanti e a prima vista facili o presunte tali.

³ LAMA YESHE, *Buddhismo in Occidente*, Wisdom Publications 1979, trad. it. Chiara Luce, Pomaia 1990, p. 23.

ria » del buddhismo in Italia non tanto dal punto di vista ufficiale ed accademico, cosa che esula dalla portata del nostro intervento, quanto dal punto di vista di esperienza religiosa, prima di singoli o piccoli gruppi e poi di comunità più ampie.

La presenza del buddhismo in Italia in quanto gruppi organizzati di praticanti è un fenomeno relativamente recente, se si eccettua qualche pioniere della prima metà del secolo come, citiamo ad esempio, gli studiosi G. Tucci, G. De Lorenzo e il gruppo di Torino formatosi attorno a E. Frola, traduttore di testi dal canone pali. Orientalista di fama internazionale il Tucci, traduttori di testi buddhisti il De Lorenzo e il Frola, nel corso della loro vita passarono dall'interesse intellettuale a quello più propriamente spirituale di un buddhismo quale pratica religiosa.

Il De Lorenzo (1871-1953), proveniente da tutt'altro settore, fu Direttore dell'Istituto di Geologia e professore di Fisica all'Università di Napoli, nel 1926 con il suo *India e buddhismo antico* fu uno dei pionieri della divulgazione del Dharma in Italia. Tradusse dal tedesco il *Majjhima Nikaya*, la raccolta dei Discorsi di Media Lunghezza pronunciati dal Buddha, già pubblicati in Austria da K.E. Neumann e seguì gli insegnamenti del Buddha lasciando, poco prima di morire il testamento della propria fede.

E. Frola, traduttore del pali dei *Discorsi Lunghi (Digha Nikaya)* del Buddha fu uno degli artefici del gruppo buddhista di tradizione theravada che si costituì a Torino alla fine degli anni quaranta per meditare sui testi canonici. Il gruppo fu intitolato ad un altro personaggio del primo buddhismo italiano, il monaco Lokanatha, al secolo l'italo-americano Salvatore Cioffi (1897-1966), figura di monaco itinerante molto conosciuta in Birmania che si dedicò alla diffusione del Dharma buddhista in Asia, America ed Europa ed è considerato una grande figura del buddhismo theravada nei paesi orientali⁴.

Nella cultura italiana la conoscenza del buddhismo deve molto alla grande opera scientifica di G. Tucci (1894-1983), che seppe non solo essere un rigoroso studioso, ma anche rispettare ed apprezzare i valori spirituali del buddhismo dando poi vita ad un'intera scuola di orientalisti, che hanno ulteriormente contribuito alla diffusione della conoscenza scientifica del buddhismo in Italia e nel mondo. L'opera del Tucci, animato da un profondo interesse personale per il buddhismo di tradizione vajrayana è stata varia ed articolata. Fu a lungo in oriente, dal 1925 al 1930 insegnò presso le università di Santiniketan e di Calcutta, viaggiò a lungo in Nepal, fece diverse spedizioni scientifiche nel Tibet occidentale e centrale, in regioni in parte inesplorate, raccogliendo numerose documentazioni storiche e materiale artistico-letterario, che studiò e pubblicò in una serie di opere editte dall'Accademia d'Italia. Diresse cinque campagne archeologiche nella valle dello Swat (odierno Pakistan) e tre in Afghanistan. Non solo egli studiò approfonditamente la cultura tibetana, ma salvò anche dalla distruzione,

⁴ Sulla vita di questo monaco che si interessò particolarmente a diffondere il Dharma tra le classi diseredate come Ambedkar in India, vd. *Paramita* 46 e 47, Roma 1993.

durante il periodo immediatamente precedente all'invasione cinese, migliaia di manoscritti e reperti artistici oggi conservati all'ISMEO — Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente — di Roma. Anche quest'ultimo è opera del Tucci che lo fondò e ne fu presidente dal 1948. Su suo invito arrivarono in Italia nel 1960 dal Tibet anche due personaggi importanti nella diffusione del buddhismo vajrayana geshe Jampel Senghe e Namkhai Norby Rimpoce, di cui si parlerà più avanti⁵.

Gli anni sessanta costituiscono un momento importante del buddhismo italiano che oltre all'arrivo di questi due maestri dall'oriente segnò il sorgere a Firenze dell'Associazione Buddhista Italiana, fondata dall'ingegnere L. Martinelli e collegata con la Buddhist Society di Londra e la Buddhist Publication Society di Kandy. Il Martinelli iniziò la pubblicazione della prima rivista buddhista italiana intitolata *Buddhismo Scientifico* (1967)⁶.

Ma è negli anni settanta, sulla scia degli stimoli provenienti da altri paesi occidentali — come gli U.S.A. — e sul flusso del « viaggio in oriente » di sessantottesca memoria, che avendo conosciuto in loco maestri buddhisti di varie tradizioni o essendosi avvicinati attraverso letture ed incontri si riunivano per dar vita a comunità o centri stabili di meditazione, dislocati soprattutto nell'Italia settentrionale.

Non è compito di questa comunicazione elencare in dettaglio i centri italiani e le loro attività, ci limiteremo a definirli per grandi blocchi secondo le tradizioni di appartenenza limitatamente a quelli che aderiscono direttamente all'U.B.I.⁷, lasciando ad altri interventi il compito di illustrare altre presenze buddhiste in Italia.

L'U.B.I., fondata a Milano nel 1985 e aderente all'Unione Buddhista Europea, racchiude al suo interno principalmente tre tradizioni: la tibetana, nella forma ghegupa e kagyupa, la giapponese zen, nelle forme soto e rinzai, la tradizione theravada del sud-est asiatico.

La maggioranza dei centri associati segue la tradizione tibetana⁸ ed è dislocata principalmente nella parte centro settentrionale della penisola⁹.

⁵ L'Ismeo promuove sulla via aperta da Tucci corsi di lingue e culture orientali, sostiene l'opera di studiosi in campo orientalistico e finanzia ricerche e spedizioni nei paesi orientali.

⁶ Martinelli ha creato nei pressi di Arezzo (Pieve a Socana) una « pagoda », che al momento ospita una piccola comunità che si ispira alla tradizione ch'an coreana.

⁷ Per una disamina più precisa dei centri aderenti all'U.B.I. e delle loro attività si può consultare la ricerca « Presenza del Buddhismo in Italia » a cura dell'Istituto Res (Ricerche Economiche e Sociali), Roma 1993.

⁸ Approfittiamo di questa occasione per precisare che nella tradizione tibetana sono trasmessi tutti gli insegnamenti del Buddha sviluppati attraverso le tre scuole *hinayana* (etica individuale), *mahayana* (aspirazione altruistica) e *vajrayana* (insegnamento tantrico).

⁹ È comunque un dato di fatto che nell'Italia meridionale la presenza di centri o gruppi che si riferiscono al buddhismo è piuttosto scarsa, il che sarebbe un dato da ben valutare. Esistono piccoli centri in alcune città (Palermo, Napoli e Taranto) e poco altro. A Comiso (Rg) opera un esiguo gruppo attorno al monaco giapponese Morishita dell'ordine Nipponzan Myohoji, che lavora per la pace e intende costruire una pagoda per la pace nei pressi della base Nato.

La tradizione ghelugpa può vantare una sua « lunga » storia in Italia con l'Istituto Lama Tsong Khapa di Pomaia, fondato da lama Yeshe e al momento sotto la guida spirituale del suo successore lama Zopa Rimpoce e che fa parte della FPMT (Foundation for the Preservation of Mahayana Tradition), un'associazione internazionale dei centri ghelugpa voluta da lama Yeshe che riconosce il Dalai Lama come suprema autorità. La sede dell'istituto, nelle colline dell'entroterra toscano, è un punto di riferimento per il buddhismo italiano in quanto oltre ad una comunità stabile di circa trenta persone tra monaci, monache e laici, accoglie e ospita insegnamenti e gruppi delle varie tradizioni buddhiste. L'istituto infatti è sorto con il duplice scopo di essere un centro ispiratore per il buddhismo mahayana e una base di organizzazione di studi, seminari, conferenze ed altre attività per la diffusione del buddhismo. Similmente, ma in un contesto urbano, operano il centro Ghe pelling di Milano e il Samantabhadra di Roma. Il primo, fondato nel 1978 dal compianto geshe Rabten, fa capo al monastero e centro di studi tibetani Tharpa Choeling di Le Mont Pelerin in Svizzera, ed è collegato al grande monastero Rikon per i profughi tibetani sulle Alpi svizzere. Vi risiede lama Thamtog Rimpoce e vi vengono svolti corsi di Dharma, meditazione e regolari cerimonie religiose (puje). Il Samantabhadra di Roma, nato ufficialmente nel 1981, — ma già da tempo i praticanti si riunivano sotto la guida di geshe Jampel Sanghe Ati, di cui si è detto prima, in Italia dal 1960 — opera attivamente per diffondere la pratica e il culto mahayana con la guida del lama residente Sonam Cianciub e sotto la supervisione spirituale di Dagpo Rimpoce, eminente maestro tibetano residente a Parigi. La crescente affluenza al centro e il notevole interesse mostrato per gli insegnamenti, sia a livello di base che avanzato, è un segno tangibile del fiorire in Roma dell'interesse per questa tradizione e per il buddhismo in generale¹⁰.

La tradizione kagyupa ha nel centro Milarepa di Val della Torre (TO) il suo fulcro sin dal 1980. Fondato dal compianto Kalu Rimpoce è un centro residenziale nelle colline torinesi con un lama residente Giang Ciub Sondup e vi si organizzano insegnamenti, ritiri, cerimonie anche con l'intervento di maestri di altre tradizioni buddhiste. Questa apertura alle diverse tradizioni è un dato caratteristico di molti centri aderenti all'U.B.I. i quali, pur seguendo una propria tradizione radice, sono interessati al dialogo interbuddhista, allo scambio di esperienze e di pratiche con le altre tradizioni e anche con il cattolicesimo, di cui si parlerà più avanti.

Altro centro di tradizione tibetana è la comunità Dzog Chen di Merigar (Arcidosso, PT), costituitasi nel 1982, che ha come capo spirituale Namkhai Norbu Rimpoce, venuto in Italia, come abbiamo già accennato, agli inizi degli anni sessanta su invito di G. Tucci. La comunità stabile conta circa una trentina di persone ma quando è presente il maestro si raggiunge anche il migliaio di praticanti. Le attività sono diverse e spaziano da quelle

¹⁰ All'ILTK e alla FPMT sono collegati altri centri che operano in un contesto urbano come il centro Cenresig di Bologna o il Centro Ewam di Firenze.

propriamente di culto e meditazione alle attività editoriali, di studio sui testi tibetani e di cooperazione e aiuto per il Tibet.

La scuola zen è presente ugualmente nel centro-nord con l'Associazione Italiana Soto Zen che ha il suo fulcro nel monastero Fudenji a Salsomaggiore e dei dojo associati in diverse città italiane. Promotore dello zen in Italia è stato Fausto Guareschi, discepolo di Deshimaru Roshi dal 1969 e ordinato monaco nel 1975. Nel 1984 Taiten Guareschi ha fondato il monastero di Fudenji a Salsomaggiore di cui è abate e in cui risiedono stabilmente monaci e monache. Accanto al lavoro manuale di ristrutturazione del monastero, che continua tuttora, il maestro Guareschi si è prodigato a divulgare l'insegnamento soto con corsi, conferenze, seminari in Italia e all'estero ed organizzando corsi di buddhismo con l'intervento di studiosi e praticanti di varia provenienza. Anch'egli infatti è fautore del dialogo tra le diverse componenti del buddhismo e del reciproco scambio di esperienze religiose anche con la tradizione cattolica.

Negli ultimi anni la scuola theravada ha trovato ampio spazio in Italia creando una serie di gruppi e di attività che si rifanno a vari maestri sia di estrazione monastica che laica. Nel nord troviamo gruppi che seguono la tradizione laica del maestro birmano U Ba Khin, uno dei più importanti rinnovatori del buddhismo nel sud-est asiatico che ha sviluppato la pratica della meditazione di consapevolezza o vipassana¹¹. Nei pressi di Roma, a Sezze, si trova il monastero Santacittarama, legato alla tradizione thailandese della foresta di Ajahn Chah, sotto la guida spirituale di Ajahn Sumedho e come abate vi opera il monaco italiano, attuale presidente dell'U.B.I., Ajahn Thanavaro, che ha vissuto e lavorato a lungo in oriente. Il monastero, sostenuto dalle donazioni di praticanti laici¹² e dalle ambasciate dei paesi del sud-est asiatico, serve anche come punto di riferimento e di incontro per le comunità asiatiche di Roma (circa 4.000 persone). L'Italia, che non ha mai avuto colonie in paesi asiatici, a differenza della Francia o della Gran Bretagna, non aveva avuto finora una grande comunità asiatica residente nel suo territorio. Negli ultimi anni però c'è stata da questi paesi una certa migrazione attirata dalla possibilità di lavoro soprattutto nelle grandi città. Oggi si stima che i residenti asiatici di religione buddhista siano circa 10.000, il che rappresenta un problema nuovo per il nostro paese, che dovrebbe garantire loro un sostegno religioso come auspicato anche dall'U.B.I.

A Roma opera un altro gruppo laico di ispirazione theravada, l'A.Me.Co (Associazione per la meditazione di consapevolezza), sotto la spinta e la direzione di C. Pensa, autorevole orientalista ed allievo di G. Tucci, di cui ha rilevato la cattedra all'Università di Roma, La Sapienza. Fondata nel 1987, anche se il gruppo promotore esisteva già da alcuni anni,

¹¹ Un gruppo che segue l'insegnamento di Ma Sayama, uno quello di S.N. Goenka e uno di J. Coleman, i tre principali discepoli di U Ba Khin.

¹² Ricordiamo che secondo la tradizione theravada i monaci vivono esclusivamente delle offerte fatte dai praticanti non possedendo che pochi effetti personali.

l'A.Me.Co è legata all'Insight Meditation Center di Barre (Mass. U.S.A.), centro pilota della tradizione theravada e come questo si rifà alla tradizione birmana di Mahasi Sayadaw e alla scuola della foresta di Ajahn Chah. L'associazione ha come scopo fornire un sostegno organizzativo all'insegnamento e alla pratica della meditazione vipassana da una prospettiva laica sotto la guida di autorevoli maestri. Organizza seminari, ritiri urbani e corsi per principianti e non, con un atteggiamento non confessionale e soprattutto interreligioso, aperto ad accogliere tutto ciò che proviene dalle altre esperienze religiose. L'aspetto del dialogo interreligioso è una delle caratteristiche fondamentali di questo gruppo così come una notevole attenzione ai rapporti con la psicologia e all'interazione tra pratica buddhista e lavoro psicoterapeutico per una progressiva crescita, armonizzazione e accettazione onnipervadente delle cose così come sono (*yatha bhuta*).

Il dialogo interreligioso per il buddhismo in un paese come l'Italia, sede millenaria della Chiesa è di fondamentale importanza. I rapporti con il mondo cattolico sia a livello ufficiale che di scambio di esperienze è molto vivo e proficuo e si sta arricchendo con l'apporto di molti padri cattolici interessati a un confronto pratico e attivo nel rispetto delle reciproche tradizioni alla ricerca di una convivenza da realizzare sul piano dell'esperienza religiosa.

In questo senso opera anche un'istituzione importante per il buddhismo italiano all'interno dell'U.B.I.: la Fondazione Maitreya di Roma, il cui fondatore e attuale presidente V. Piga è stato e continua ad essere una delle personalità più attive ed importanti per il buddhismo in Italia¹³. La Fondazione Maitreya, riconosciuta come ente culturale nel 1991, è una struttura interbuddhista che non si rifa a una tradizione particolare ma segue quello che viene definito il Buddhayana, il Veicolo del Buddha, ovvero l'insegnamento del Buddha di tutte le tradizioni ed ha lo scopo di promuovere lo studio e la conoscenza della cultura e della spiritualità buddhista di ogni tradizione, la diffusione delle relative tecniche di meditazione e il confronto con la cultura occidentale segnatamente con la psicologia, la filosofia, la fisica e le esperienze religiose cristiane. La Fondazione che opera a Roma e in altre città italiane del nord promuove seminari con maestri qualificati, incontri interreligiosi, pubblicazione di testi, premia tesi universitarie sul buddhismo, aiuta e sovvenziona centri. Ultimamente si è fatta carico di un progetto — il progetto Lokanatha, intitolato al monaco pioniere di cui si è detto prima — per aiutare a porre le basi per la creazione di centri buddhisti nell'Italia meridionale, che ne è sprovvista.

Dallo sforzo congiunto di alcuni di questi centri menzionati — in origine furono 12 — nel 1985 fu creata l'Unione Buddhista Italiana, che oggi si pone con i suoi circa quarantamila praticanti tra italiani e stranieri come l'interlocutore ufficiale con il governo per il raggiungimento dell'intesa

¹³ V. Piga, giornalista già rappresentante italiano presso il comitato economico-sociale della C.E.E. a Bruxelles, ha dedicato parte della sua vita a creare le basi per lo sviluppo del buddhismo in Italia aiutando centri, pubblicando la rivista *Paramita*, cui si è già accennato, promuovendo la nascita e il riconoscimento ufficiale da parte dello Stato dell'U.B.I.

che regolerà i rapporti tra buddhisti e Stato, così come è avvenuto per altre confessioni religiose.

L'U.B.I. infatti nel gennaio 1991 è stata riconosciuta come ente religioso e come tale ha richiesto di poter intraprendere le trattative per stipulare l'intesa prevista dall'articolo 8 della Costituzione. Tale intesa regolerà il riconoscimento dei maestri, dei monaci e monache buddhisti in Italia, la possibilità di obiezione di coscienza e del servizio civile all'interno delle strutture dell'Unione stessa, l'assistenza spirituale negli ospedali, carceri, caserme ove richiesta, la possibilità di intervenire nelle scuole con corsi di informazione, conferenze, incontri su temi religiosi e interreligiosi e la partecipazione alla quota dell'8‰ del reddito Irpef che potrà essere devoluta all'U.B.I. dai contribuenti.

L'U.B.I. è un punto di raccolta delle esigenze che emergono nei vari centri, che comunque svolgono autonomamente le loro attività, e opera come centro coordinatore solo per attività comuni di più ampio respiro, quali l'invito di maestri orientali di grande fama e importanza come Thich Nhat Hanh, Maezumi Roshi e prossimamente S.S. Dalai Lama, e come organizzatore di assemblee in cui scambiarsi suggerimenti e proposte di lavoro comuni. Ogni tre anni organizza un congresso nazionale con l'intervento di esperti studiosi di chiara fama, maestri di meditazione su temi di interesse generale. L'ultimo a Torino nel 1993 verteva su « Il messaggio del Buddha per l'umanità del duemila ».

Momento importante per l'U.B.I. è la celebrazione congiunta da parte delle diverse tradizioni del Vesak, ovvero della festa che commemora la nascita, l'illuminazione e la morte del Buddha, che viene celebrata durante il plenilunio di maggio e che riunisce i centri in un significativo momento di pratica comune.

Questo a brevi linee è il panorama della presenza del buddhismo in Italia relativamente ai centri dell'Unione. Certamente nel nostro paese la diffusione del buddhismo è inferiore a quella di nazioni come la Gran Bretagna, la Francia, la Germania o gli Stati Uniti in cui la ricchezza delle attività dei centri, dei monasteri e delle associazioni è ben più ampia della nostra. Ma, nonostante questo, possiamo affermare che rispetto a questi altri paesi in cui le unioni nazionali sono talvolta in difficoltà, in Italia si nota un maggiore interesse e partecipazione che non altrove. Certo la strada da percorrere è ancora molta e molte saranno le difficoltà e i particolarismi da superare. Vorremmo finire ricordando a questo proposito le parole di un sutta dell'Anguttare Nikaya: « Il contadino deve arare, seminare, innaffiare il suo campo, ma non può dire "voglio che la messe maturi oggi o maturi domani". Verrà però il giorno in cui la messe sarà matura ». In Italia i semi sono stati piantati, ma non bisogna dimenticare di innaffiarli continuamente con la pratica se non vogliamo che la terra si inaridisca di nuovo e se vogliamo che il raccolto maturi.

MARIA ANGELA FALÀ

Maestri spirituali di oggi

Una testimonianza

Il mio approccio al mondo del Buddhismo risale alla mia gioventù, ma forse questo interesse è nato ancora prima, nel corso della mia adolescenza. Uno dei motivi casuali fu l'incontro — tramite le trasmissioni televisive dell'epoca — con Padre Ernesto Balducci. Egli attivò in me un certo tipo di disposizione, che maturò in seguito e mi portò, meno che ventenne, ad incontrare lo Zen, nel momento in cui io avevo una certa esperienza del mondo delle cosiddette arti marziali, particolarmente nella disciplina judoistica.

Questo mi permise, diciannovenne, di venire in contatto con un Maestro Zen, Taisen Deshimaru Roshi. In realtà ignoravo tutto del Buddhismo, ma ero attento ad una problematica che si faceva via via strada nella mia esistenza, a cui l'*incontro con l'« Apostolo »* ha dato una forma. Di lì in poi è iniziato per me un cammino, il cammino.

Quando dico che ho studiato con Taisen Deshimaru Roshi, intendo dire che ho studiato con un prete Zen giapponese arrivato in Europa alla fine degli anni '60, che ha cominciato ad insegnare un anno prima del maggio francese, nel caos di una situazione che di lì a poco avrebbe condotto a tutta una serie di trasformazioni di cui la nostra breve storia buddhista in Occidente non può non tenere conto.

Fudenji, il piccolo monastero di cui sono abate — ma forse sarebbe più corretto dire custode — ha solo dieci anni e non rappresenta certo un'eccezione. Quando gettiamo uno sguardo sul nostro passato, quello cinese ad esempio, non è difficile constatare quanto ardue fossero la costituzione di un monastero e la fondazione di una comunità: molti sono quegli sconosciuti che hanno esaurito ogni loro energia, spesso fino a morirne, in tale tentativo. Non diverso è e continua ad essere il destino di diversi apostoli-missionari che si sono trovati ad operare nella realtà europea ed americana di questo secolo¹. Personaggi che spesso si consumano rapidamente, a contatto con un ambiente che ha delle esigenze proprie, una sua fame, una sua sete, e con il quale devono fare i conti.

Imbattermi nel Buddhismo ha significato per me imbartermi in una

¹ Ricordiamo solo due esempi per quel che concerne la tradizione Zen: Shunryū Suzuki Roshi (1905-1971) e Taisen Deshimaru Roshi (1914-1982). L'opera missionaria del primo si interrompe nel 1971 dopo solo dodici anni di permanenza in California; il secondo, che opera dal 1967 in Francia e la cui missione si diffonde in tutta l'Europa, dopo soli quindici anni torna in Giappone per morire repentinamente.

Comunità con una sua storia, e quindi con la continuità di un mandato garantito da una successione ininterrotta. Una filiazione ed una genealogia spirituale ben precisa ed inviduate.

La corrente di cui parlo è lo Zen Sôtô, l'Ordine Sôtô, che vede il suo capostipite giapponese in Dôgen-Zenji, vissuto nel XIII secolo. Dopo un breve soggiorno in Cina, quando già il Buddhismo era in declino, Dôgen-Zenji riporta in patria non tanto il Buddhismo nella sua forma Zen (egli in tutta la sua opera farà presente che non è corretto parlare di una « forma Zen »), quanto « il Buddha-Dharma, la Verità di Shakyamuni Buddha stesso ».

Dôgen-Zenji nasce nel 1200 e muore nel 1253. Di ritorno dalla Cina, a 27 anni, scrive un breve testo in cui ci parla di quello che oggi chiameremo « meditazione »². In realtà è inappropriato chiamare « meditazione » quell'esercizio che comincia ad essere conosciuto in Italia e in Occidente e che consiste nel sedere a gambe incrociate, per qualcuno nel tentativo d'inoltrarsi in un itinerario d'introspezione, o comunque di inseguire una specie di acquietamento, di serenità mentale o fisica.

Per quanto lo spazio sia insufficiente per sviluppare adeguatamente questo tema, vorrei comunque citare un passaggio di un altro scritto di Dôgen-Zenji, composto nello stesso periodo. Si tratta del *Bendôwa* (« Istruzioni sul Cammino Religioso ») un'opera composta da due sezioni: la prima, introduttiva, è dedicata, se mi consentite il termine, a costruire una « struttura teologica » dell'insegnamento buddhista; la seconda lascia spazio a delle domande che consentono a Dôgen di puntualizzare meglio il suo pensiero. Alla fine della prima sezione dice: « Fin dal primo momento in cui incontrate il maestro, le speciali pratiche dell'offrire incenso, della prosternazione, del *nembutsu*³, del recitare i Sûtra (le Sacre Scritture), non sono più necessarie. Semplicemente praticate lo *zazen* che è *shikantaza* ».

Vale a dire: « semplicemente sedere rigettando corpo e mente ».

All'inizio della frase (« Fin dal primo momento in cui incontrate il maestro ») per esprimere il concetto di insegnante, o maestro, Dôgen-Zenji usa in realtà un termine piuttosto inusuale che io tradurrei con « Apostolo » e che ha stranamente attinenza con l'espressione « Venite e vedete » del Cristo (Giovanni, 1, 39). Infatti gli ideogrammi usati da Dôgen-Zenji si riferiscono ad un *incontro*, il quale comporta una particolare *visione* che attiva il contatto, la relazione con l'Apostolo. *Ci si incontra con quello di cui l'Apostolo è vivo veicolo ed interprete.*

A partire da quel momento, dunque, non sono più importanti quelle pratiche rituali che pure sono fondamentali nelle correnti di Buddhismo e che allora andavano per la maggiore. Non penso che Dôgen-Zenji volesse essere particolarmente critico e provocatorio nei confronti di queste pratiche: piuttosto egli, riferendosi all'*incontro con l'Apostolo*, intendeva met-

² *Fukanzazengi*: « I Principi per la Diffusione Universale dello Zazen », o meglio, « I Principi per la Diffusione di uno Zazen universale ».

³ *Nembutsu*: invocazione rituale del nome della divinità o di una Sacra Scrittura.

tere l'accento sul valore della *Comunità*, sulla sua continuità e quindi sulla sua *storia, cultura e tradizione*.

È un punto fondamentale. Quando parliamo del Buddha-Dharma, quella Viva Verità rivelata ed incarnata dal Buddha, diciamo anche necessariamente del Sangha⁴, la Comunità formata dapprima dai monaci e via via intesa in senso più ampio. Questo valore dell'*incontro con la Comunità* è di fatto l'aspetto più carente oggi in Occidente, dove il Buddhismo si sta diffondendo, ma non nei termini di un vero e proprio incontro con la Comunità. E posso dire per esperienza personale che le problematiche con le quali l'Occidente affronta l'incontro col Buddhismo, almeno nella sua « forma Zen », mostrano i segni di una sorta di incapacità o di rifiuto a vivere la realtà nella Comunità. Proprio perché è difficile riconoscersi nella vita di una Comunità, di fatto prevalgono elementi di egocentrismo e individualismo difficilmente risolvibili.

L'altro polo dell'autentico *ingresso nel Buddha-Dharma* sottolineato da Dôgen-Zenji è racchiuso nella frase: « Basta sedere rigettando il corpo e la mente ». L'espressione giapponese è *shin-jin datsu raku*. *Shin-jin*, generalmente tradotto con « corpo-spirito » indica una totalità, un tutt'uno — che pure non consiste in un monismo più di quanto non sia dualità⁵; *datsu raku*, (« abbandonare », « lasciar cadere » o « ricreare ») allude allo spiccare il volo dal bordo di un precipizio. Giusto come un deltaplano. Ci vuole un salto, occorre spiccare il volo, ma questo implica anche il buttarsi da un dirupo in un precipizio. Questo *shin-jin datsu raku* è la costante di ciò che Dôgen-Zenji chiama *shikantaza*, « semplicemente sedere ». Ecco perché il termine meditazione è inappropriato! In realtà Dôgen-Zenji poteva mettere in relazione l'esercizio meditativo e l'incontro con l'Apostolo, in quanto quell'esercizio implica la dimensione dello spiccare il volo, dell'abbandonare, del saltare nel vuoto, e quindi del « rischio » della *fede*. Rischio che trascende e dunque rende incomprensibile l'accento messo sull'aspetto esperienziale — che pure è fondamentale — del Buddhismo. Ma nel nostro mondo, in cui domina la mercificazione, mancano categorie culturali adeguate a cogliere questo punto. È un problema nodale, e se non si supera questo scoglio, è inutile parlare di Buddhismo. Nel nostro monastero quotidianamente si presenta qualcuno che ha letto dei libri sul Buddhismo e che viene per « meditare », per cercare la serenità... — aspettative da cui spesso muove il moderno « ricercatore spirituale » — e invariabilmente gli viene detto che difficilmente troverà quello che cerca.

Facciamo un passo indietro. In un Sûtra del Canone pâli⁶, si racconta di qualcuno che avrebbe chiesto al Buddha di chiarirgli il mistero dell'al

⁴ Buddha, Dharma e Sangha sono i Tre Tesori, o Tre Gioielli, riconosciuti come oggetto di fede da tutte le scuole buddhiste.

⁵ Nel linguaggio Buddhista viene sottolineata la non separazione tra corpo e mente. L'espressione in sanscrito è *namarupa*, ed in giapponese *shinjin*: un'unica parola che contiene le due (*nama/shin* = mente, come interiorità nel suo complesso, che comprende quindi tanto il pensiero, quanto l'affettività, l'emozione, la volizione e l'essere coscienti sia delle percezioni sensibili, che di quelle interiori; *rupa/jin* = corpo).

⁶ *Cûla-mâlunkya-sutta*, n. 63 del *Majjhima-nikaya*.

di là; il Buddha gli avrebbe risposto che lui si stava ponendo come quella persona che, colpita da una freccia, invece di affrettarsi ad estrarla, vuol sapere il nome di chi l'ha scagliata, il materiale di cui è fatta, il veleno di cui è intrisa, il genere di piuma che la compone, ecc.

Cosa possiamo desumere da questa parabola?

Il Buddha annuncia innanzi tutto una *salvezza*, alla quale senza dubbio la *conoscenza* è subordinata, e dunque alla quale è subordinato un certo tipo di esercizio ascetico, o « pratica ». Badate che il Buddhismo attualmente riscuote un certo successo in Occidente soprattutto per la *lucida conoscenza* che sembra proporre, viene interpretato come l'emblema stesso di una lucida conoscenza: Buddha è visto come l'uomo che — virtuoso — si supera, migliora se stesso. Inevitabilmente il neo-buddhista che si muove a partire da questa prospettiva si fa catturare nella trappola del moralismo⁷ o del ritualismo, e gli sfugge quello che a mio parere rimane un caposaldo di tutto il Buddhismo: l'*annuncio salvifico*, di cui il Buddha è testimonianza concreta. Una *salvezza* che nel Buddhismo Zen viene indicata come *hon rai men moku*: « realizzazione del proprio volto originale ».

Per questo vi ho parlato all'inizio di come io abbia incontrato nella storia, in una storia concreta e viva, l'*Apostolo di quell'annuncio*, che ritengo fondamentale, *fondante*.

Perciò al neofita che viene alla porta del monastero per trovare la serenità, viene detto che non è il posto a cui deve indirizzarsi, che c'è ben altro da fare. Piuttosto si cerca di suggerirgli la corretta attitudine, di fargli scoprire l'autentica ispirazione che lo ha condotto alle porte del monastero. Così si capisce come invece di mettere in primo piano la « meditazione » per la quale le varie correnti del Buddhismo sono oggi conosciute, magari si possa proporre il semplice lavoro nei campi. Nei monasteri cinesi ad esempio non necessariamente c'è qualcuno che vi insegna lo *zazen*: vi invitano a sedere tra tutti, ma nessuno vi insegna come. Il novizio deve innanzi tutto imparare a seminare il riso, raccoglierlo, cucinarlo, lavare i propri abiti, rammendarli, eccetera. Per tanto tempo ripete a memoria i Sutra senza capire cosa dicono. Poco a poco diventa naturale sedere in meditazione, si siede insieme tra amici, come *stile di vita*.

Non c'è nessun motivo per cui non si debba cominciare il sentiero buddhista dal lavoro nei campi. Anzi, questo è tanto più consigliato quanto più il lavoro nei campi è impopolare al giorno d'oggi! Ma se al posto della meditazione, o della possibilità di distrarsi con diverse tecniche di rilassamento, nei vari centri di « Buddhismo » si proponesse un sano lavoro nei campi, effettivamente non so quale tipo di popolarità incontrerebbe il Buddhismo! Di fatto però, l'esperienza che vivo mi pone di fronte pro-

⁷ Non ci si salva solo grazie alle opere — è questa l'idea che emerge drammaticamente dall'incontro del primo Patriarca cinese (il ventottesimo indiano), Bodhidharma, con l'imperatore Wu della dinastia Liang. Quest'ultimo convoca il Maestro spirituale per fargli sapere che egli aveva fatto costruire molti monasteri in Cina, fatto tradurre le scritture e promosso in vario modo la diffusione del Buddhismo; quindi gli chiede: « Quale merito ho accumulato? ». « Nessun merito (*mu kudoku*) », risponde Bodhidharma.

prio a questo genere di necessità. Inoltre, il richiamo all'agricoltura ha un preciso significato religioso: *coltivazione* e *culto* sono termini imparentati, non solo etimologicamente.

Sono considerazioni da tenere ben presente per comprendere cosa vuol dire Dôgen-Zenji quando si esprime nei termini di « corpo e mente rigettati ». Evidentemente si allude ad una completa trasformazione di questo corpo-mente, e non è facile esprimere la realtà di questo momento. La frase che vi ho citato è emblematica: « Fin dal primo momento in cui ». Nel mondo del Buddha non si parla di una realtà, di un essere, di uno stato, di una condizione in cui ci si trovi: si parla di un momento. Il *divenire* è difatti uno dei punti cruciali dell'insegnamento del Buddha. « Tutto è impermanente »: questo insegnamento è fondato sull'annuncio delle due verità del *dolore* e dell'*origine del dolore*, il cieco desiderio. Un cervello che funziona a compartimenti stagni, un cervello « programmato », non può accettare questa verità. C'è bisogno di qualcosa di diverso: è una verità troppo semplice per essere accettata dal cervello sofisticato dell'uomo. L'uomo non è *povero* al punto di poter accettare questa verità. Possiamo dire che tutto muta, che nulla è permanente, che tutto è effimero, ma nella sua nuda realtà per noi è inaccettabile. Ecco perché il Buddha annuncia questa come una Verità « Nobile », non come qualcosa contro cui lottare. Il Buddha non ci parla di una sofferenza che dobbiamo rimuovere dalla nostra esistenza, anzi ci dice come vivere le gioie e le pene, *insieme*. Ancora una volta torna l'allusione alla Comunità.

Questo ragionamento voleva semplicemente dimostrarvi come sia molto difficile capire, al di fuori del contesto di una Comunità, anche il più semplice dei messaggi del Buddhismo. Oggi viviamo in un mondo in cui domina la « cultura del loculo », l'angusto spazio della tanto celebrata vita da *single*, le cui finestre sul mondo sono un televisore ed il telefono. Spero di non essere troppo irriverente, ma la mia impressione è che ci sia un'enorme difficoltà a comunicare, a condividere anche la minima emozione, la minima gioia, così come la minima pena. Sono questi i problemi a cui deve far fronte l'uomo ed è qui che ci viene incontro l'annuncio del Buddha.

Con questa premessa, vorrei dare del termine « rigettare » usato da Dôgen-Zenji una spiegazione diversa dal significato che la parola immediatamente suggerisce. Trasferiamoci in Cina ed ascoltiamo il colloquio fra un antico maestro Zen ed un monaco. Ci parla dell'esercizio meditativo, ma che sarebbe forse più opportuno definire « *contemplativo* », se facciamo riferimento alla *lectio divina* dell'ordine dei Benedettini.

Anzitutto teniamo presente che l'esercizio meditativo, così com'è inteso nella corrente di Dôgen-Zenji, non conosce la dimensione dello sforzo teso ad un conseguimento⁸, ma conseguimento ed esercizio sono contemporanei, *coniugati*.

Dunque il monaco dice, indirizzato al maestro: « Cosa fai, seduto im-

⁸ Questo aspetto risale ai sacri Testi della *Prajnaparamita* (la Perfetta Sapienza) e specialmente ai famosi *Sutra del Diamante* e *Sutra del Cuore*.

mobile come una montagna? », o anche « Cosa pensi quando sei seduto immobile come una montagna? ». Nella domanda c'è già un po' la risposta: quando si parla della montagna, del pensiero della montagna, si allude in un certo senso ad un pensiero solido, non coagulato, ed in effetti la risposta del maestro è: « Penso senza pensare ».

Gli ideogrammi cinesi abbracciano una contraddizione, contraddizione che è solo apparente — ovvero bipolarità dinamica, oscillazione vitale — trascesa dal terzo termine (« non pensando ») che non è riducibile né al primo (« penso ») né al secondo (« senza-pensare »). Infatti il monaco replica: « Come si pensa senza pensare? ». « Non pensando », è la risposta⁹.

La corrente Zen si avvale spesso di queste situazioni paradossali. Ciò che importa di questo dialogo è il richiamo ad una *dimensione fisiologica, dinamica e trascendente del pensiero*. Per renderlo chiaro, amo servirmi di una frase di padre Ernesto Balducci, il sacerdote che citavo in apertura: « Ho tanto letto e studiato, per trovare poi *quel che avevo già* a disposizione nel mio *ambiente vitale*, quello delle origini, a cominciare dai *valori evangelici*, che nelle sofisticate ricerche teologiche si risolvono in essenze astratte e irraggiungibili, e che invece avevo *in casa mia* e attorno a casa mia, nella esistenza, secondo le beatitudini dei poveri, degli umili, degli assetati di giustizia »¹⁰.

Così penso di poter concludere tornando a ciò da cui ero partito.

Più di venti anni fa sentivo fortemente l'esigenza di questo *ambiente vitale* e mi sono mosso all'incontro dell'Apostolo del Buddhismo. Non sapevo ancora che fosse un Apostolo del Buddhismo, l'ho capito in seguito. In questo contesto, non posso dire di essere buddhista, o meglio, non è necessario per me dichiararmi buddhista: è un problema che non mi sfiora e che sono costretto a sollevare solo in certe situazioni sociali, come quando nel Comune in cui sorge il monastero, insieme a cattolici, protestanti, musulmani e così via, possiamo suddividerci gli oneri di urbanizzazione secondaria che l'amministrazione comunale ci mette a disposizione. In quel frangente, ad esempio devo dire di essere buddhista, per avere parte di quella somma che è dedicata, grazie ai contributi dei cittadini, all'edificazione di strutture religiose. Altrimenti non è particolarmente importante parlare di « Buddhismo ».

Il Buddhismo oggi non può offrirsi come un'altra isola religiosa atta a rispondere alle istanze di una forma di cultura particolare. Il Buddhismo che non è più un'isola religiosa ci parla di *responsabilità globale*. Buddhismo è semplicemente quella risposta — paradossalmente non-buddhista — alla grande sfida che costantemente la natura e la vita ci lanciano e a cui siamo chiamati costantemente a dare risposta.

⁹ Nel testo giapponese quest'ultimo termine è reso con *hishiryō*, dove *hi* è una negazione assoluta, che trascende e nel contempo abbraccia i due termini precedenti, « pensiero » e « non-pensiero ».

¹⁰ BALDUCCI E., *Il sogno di una cosa*, Firenze, 1993, pag. 67.

« L'ultimo e indubitabile valore, non realizzabile, è l'*unità* della creazione organica, e anche la filosofia dei valori troverà un terreno solido e un sicuro punto di riferimento se imparerà a pensare all'uomo come a un elemento di questa *grande totalità* »¹¹.

TAITEN GUARESCHI

¹¹ LORENZ K., *Natura e destino*, Milano, 1985.



*Per informarVi su
ciò che la stampa
scrive sulla Vostra
attività o su un
argomento di
Vostro interesse.*

L'ECO DELLA STAMPA

Tel. (02) 76.110.307 r.a.
Fax (02) 76.110.346-76.111.051

La mente come strumento di ricerca interiore

Prima di tutto vorrei ringraziare tutti coloro che si sono adoperati per creare questo spazio: quindi i costruttori, gli architetti, gli esecutori che hanno prestato la loro opera manuale e gli ideatori che ancor prima lo hanno realizzato nella loro mente, e tutti coloro che hanno partecipato all'organizzazione di questo congresso.

La relazione che ho appena ascoltato mi ha riempito di gioia e di felicità — il che significa essenzialmente apertura, rilassamento interiore, che permette alla nostra mente, poi, di cogliere il senso profondo di quanto viene enunciato.

Dunque oggi vorrei parlarvi della mente come strumento di ricerca interiore. In questi ultimi dieci anni sono stato molto impegnato nell'insegnamento delle tecniche meditative; quindi quello che vorrei proporvi è di abbandonarvi completamente, ossia abbandonare tutte le vostre razionalizzazioni, giustificazioni, preoccupazioni e via dicendo. Questo per comprendere la differenza tra *essere la mente* e una *mente consapevole*.

Dato che non mancherà l'occasione di ascoltare relazioni più dotte della mia, vorrei proporvi un margine di tempo in cui staremo in silenzio, con la speranza che questo non vi metta a disagio, ma anzi contribuisca al risveglio al quale ognuno di noi aspira.

Abbiamo la fortuna di sedere in poltrone piuttosto comode per cui saremo liberi da acciacchi e disagi vari, mentre in genere chi si accosta alla pratica meditativa secondo le regole formali di una tradizione esotica si trova costretto, per dir così, a fare i conti con le proprie rigidità corporee.

Ora chiudete gli occhi — se non vi crea problemi — o in questo caso evitate comunque di guardare l'oratore, cercando di riacquistare un dimensione interiore e di riportare la mente nel presente — qui ed ora — accrescendo la consapevolezza del corpo. Così facendo, noterete che, dall'interno, il corpo viene percepito come un flusso di sensazioni che si avvicinando, richiamando via via l'attenzione sulle varie parti del corpo. Ad esempio potrete notare la sensazione di star seduti, e sentire i glutei che premono sulla poltrona... scarpe troppo strette, calore, ecc...

Lasciate andare il chiacchierio mentale, e rilassandovi completamente abbandonatevi, adagiatevi in questo stato di consapevolezza; in questo senso facciamo del nostro corpo un giaciglio, dove la mente può riposare senza assopirsi...

Ora vi suggerirei di portare l'attenzione alla pianta dei piedi; poi risaliremo lungo il resto del corpo, portando la consapevolezza dalla pianta

dei piedi alle gambe, risalendo fino alle ginocchia. Notate le sensazioni nell'area delle ginocchia... risalite lungo le cosce fino ad arrivare al bacino... il bacino racchiude un insieme di organi di importanza vitale e al suo interno c'è tutto un lavoro di trasmutazione per elaborare le sostanze che ci tengono in vita... possiamo notare l'addome, i vari organi interni risalendo fino alla bocca dello stomaco; notiamo eventuali sensazioni in questa zona del corpo spesso soggetta a stress, contrazioni, somatizzazioni e dunque malattie di ogni tipo... portando l'attenzione alla gabbia toracica possiamo abbandonarci a questo movimento ritmico, e al continuo fluire della vita nel corpo, osservando il respiro che entra ed esce dai polmoni... notiamo l'espandersi e il contrarsi del torace... rilassandoci in questo movimento vibratorio, in questo flusso continuo di energia vitale, inneschiamo un processo riequilibrante e armonizzatore. Potete apprezzare quanto sia importante una buona respirazione, una respirazione equilibrata. Portando l'attenzione nell'area del naso, alle narici, potete notare l'aria che entra nella fase dell'inspirazione, e che fuoriesce con l'espirazione... possiamo fermare l'attenzione su questo punto compreso tra il labbro superiore e le narici, e qui possiamo focalizzare la mente allo scopo di giungere a uno stato di calma concentrata, di maggiore tranquillità ed equilibrio interiore.

Dolcemente e serenamente respiriamo, lasciando andare ogni contrazione del corpo, lasciando andare i pensieri... e qui e ora... nel continuo infinito presente... la mente riacquista la sua luminosità intrinseca, nel rilassamento di una totale apertura troviamo pace e amore; la pace è il frutto della saggezza... l'altro modo di vedere le cose... l'amore, la compassione, è l'effetto di questo modo nuovo di rapportarci alla vita, agli altri, a noi stessi, in quanto abbiamo compreso la legge dell'interdipendenza e il comune denominatore che ci rende tutti fratelli e sorelle.

Siamo feriti dall'arroganza, ma allo stesso tempo aspiriamo alla liberazione, alla salvezza, alla saggezza del risveglio. Questa aspirazione, nutrita da una motivazione altruistica, ci consente di lavorare insieme per un mondo migliore...

Abbiamo vissuto insieme, nel silenzio, un certo spazio di tempo; ma la pratica meditativa, in quanto tale, vuol essere uno strumento che ci permette di trascendere il tempo, e dunque la stessa condizione esistenziale; il mezzo di cui si serve questa ricerca ognuno di noi l'ha a sua disposizione, e qualora ne divenisse padrone, sarebbe in grado di essere padrone del proprio pensare e agire; diversamente non potremmo usare al meglio questo strumento che è la mente, perché, per chi è interessato a questo tipo di ricerca, la mente non è molto diversa da un qualunque altro strumento di lavoro. È importante capire la natura della mente, il che significa uscire da quel modo di rapportarsi dualistico che caratterizza la nostra coscienza, quando percepisce gli oggetti da un punto di vista soggettivo. Il Buddha offrì un insegnamento molto profondo rispetto all'altro modo di rapportarsi alla realtà esterna percepita dai sensi; il Buddha disse: nel vedere, lascia che ci sia solo il vedere, nel sentire, lascia che ci sia solo il sentire, nel pensare, lascia che ci sia solo il pensare. Così facendo, non si creerà quel rapporto soggettivo che falsifica la realtà percepita. È un insegnamento

molto semplice, anche logico, si potrebbe dire, ma che richiede una buona dose di investigazione, che ci porti fuori dagli schemi che hanno caratterizzato tutta la nostra esistenza, e chissà quante altre esistenze.

Vorrei richiamare la vostra attenzione su un assunto filosofico che sta alla base di un certo modo di vedere le cose: « cogito ergo sum » — penso, quindi sono. Sono ciò che penso, dunque esisto, perché esisto in quanto penso. Il Buddha, a questo proposito, ci avverte di un pericolo, ossia il pericolo dell'attaccamento all'ideazione, ai concetti, ai punti di vista. È facile vedere quanta conflittualità è generata dall'identificarsi con il proprio pensiero. Potremmo evitare questo scontro di forze contrapposte se fossimo capaci di realizzare un processo di non-attaccamento, di abbandono di quelle posizioni rigide e difensive che, pur costituendo il nostro punto di forza nello scontro, nella guerra, nella ricerca di prestigio, non fanno altro che creare ulteriore conflittualità e sofferenza.

Dunque usare la mente come progetto per attuare la salvezza spirituale implica essenzialmente un'assunzione di responsabilità rispetto alla nostra persona e al pericolo di diventare, per ignoranza, ulteriori elementi dissonanti di questo universo meraviglioso. Il richiamo alla pace vuol essere invito a un lavoro non retribuito da alcuno stipendio, ma dalla mancanza di rimorso caratteristica di chi è in pace con la propria coscienza.

Dunque una mancanza di paura — anche di un'eventuale punizione — rispetto a quanto si fa e si è fatto nella propria vita.

Quando si parla di Buddismo, si parla del piano coscienziale della mente-cuore, quindi non solo della componente razionale, di quel filo logico capace di classificare. Parliamo di un'esperienza personale che esprime il nostro sentire, la riconquista della padronanza di sé, della capacità di accettare anche il disagio che proviamo in questo momento. Senza questa capacità, non saremo mai in grado di riprendere il controllo, e il Buddha ci incoraggia a farlo evitando le modalità dell'attaccamento, dell'avversione e del desiderio, che crea ulteriore tensione, e cristallizza il processo dualistico dell'io-soggetto che cerca di catturare nell'altro la propria felicità. Avrete notato, nella vostra stessa vita, che la felicità è sempre lontana, ed è per questo che la mente dualistica è schiava dell'oggetto. Perciò dobbiamo riflettere sul fatto che la felicità è qualcosa che è già dentro di noi, nel momento in cui lasciamo andare quel nucleo psicologico di autocontrazione che genera sofferenza. Lasciamo andare la presa sull'oggetto, senza distruggere, ma scoprendo quella naturale apertura della mente che ha smesso di cercare, in quanto ha trovato la pace ed è in grado di esprimerla irradiando serenità.

Giungere alla cessazione della sofferenza è possibile, e possiamo sperimentarlo nelle piccole cose, nella misura in cui sappiamo applicarlo nella nostra vita quotidiana. Con questa piccola formula spirituale, arriviamo a renderci conto personalmente che è possibile vivere aldilà dell'attaccamento senza per questo rifiutare le responsabilità; è questo il frutto di una visione chiara delle cose, della riscoperta della mente come strumento.

La mente è capacità di ideare, di essere consapevoli di quanto è stato ideato, ed è proprio questa consapevolezza che ci permette di essere liberi

dal pensiero. Se non compiamo questo passaggio, saremo sempre preda del pensiero, artefice della nostra prigionia. Nel momento in cui siamo *presenti ai pensieri*, siamo in grado di comprenderne e individuarne le caratteristiche, e dunque di accedere al campo della ricerca spirituale; siamo in grado di discernere i difetti mentali e dunque tutte quelle pulsioni che creano ulteriore sofferenza. Infatti il Buddha afferma che fin quando la mente è oscurata, fin quando non è capace di vedere in profondità l'interdipendenza di tutte le cose, è destinata a generare conflitto. Dunque la mente è il nostro strumento di ricerca; spetta a ognuno di noi ritrovare questo bene prezioso e farne realmente il sentiero del risveglio.

AJAHN THANAVARO

Nichiren Daishonin e il suo insegnamento

La quintessenza del Buddismo di Nichiren

Introduzione

La dottrina del Buddismo di Nichiren si basa essenzialmente sul Sutra del Loto e sull'interpretazione dello stesso sutra elaborata dal monaco cinese T'ien-t'ai, o Tendai, vissuto nel VI secolo. Nichiren visse nel Giappone del XIII secolo, dunque le sue riflessioni sul Sutra del Loto vanno considerate all'interno del contesto buddista giapponese. Configurandosi come un ulteriore sviluppo della tradizione buddista giapponese l'insegnamento di Nichiren si presenta, quindi, come un sistema complesso, e comprende vari elementi che non si possono rintracciare nel Sutra del Loto indiano o nel Buddismo cinese di T'ien-t'ai. Nel mio intervento cercherò di mettere a fuoco — nonostante la sua complessità — l'essenza stessa del Buddismo del Daishonin.

Nell'aprile del 1253, all'età di trentadue anni, Nichiren iniziò a propagare Nam-myoho-renge-kyo, considerando questo *mantra* come l'unica via per ottenere l'illuminazione nell'Ultimo giorno della Legge, ovvero il periodo di duemila anni dopo la morte del Buddha Shakyamuni. E dal 1271 in poi, nonostante i numerosi esili, iniziò a iscrivere il Gohonzon, l'Oggetto di culto in forma di *mandala* da affidare ai suoi seguaci. Il Gohonzon è considerato la materializzazione di Nam-myoho-renge-kyo. Una discussione sull'essenza del Buddismo di Nichiren deve quindi partire da un interrogativo semplice ma fondamentale: che cos'è Nam-myoho-renge-kyo?

La spiegazione procederà attraverso le successive risposte alle seguenti tre domande:

- 1) Che cosa significa recitare Nam-myoho-renge-kyo?
- 2) Che cosa rappresenta il Gohonzon?
- 3) Che valore ha recitare Nam-myoho-renge-kyo di fronte al Gohonzon?

Il significato letterale di Nam-myoho-renge-kyo

Una prima, superficiale, analisi del significato letterale di Nam-myoho-renge-kyo può partire dai due elementi che lo compongono: *Nam* e *Myoho-renge-kyo*. *Myoho-renge-kyo* si riferisce al titolo del Sutra del Loto, *Saddharma-pundarika-sutra*, che è un testo sanscrito mahayana scritto durante i primi due secoli a.C. Ma in Giappone veniva usata una versione

in cinese arcaico tradotta nel IV secolo. *Myoho-rengé-kyo* letteralmente significa, secondo la versione cinese, « il Sutra sulla mistica Legge simboleggiata da un bianco fiore di loto ».

La parola *nam* deriva dal sanscrito *namas*, e significa lode o devozione. Quindi, *Nam-myoho-rengé-kyo* significherebbe letteralmente « lode al Sutra del Loto » o più precisamente « devozione alla mistica Legge simboleggiata dal fiore di Loto ».

Il Sutra del Loto ha chiaramente una posizione centrale nel Buddismo di Nichiren, dunque esamineremo innanzitutto il suo nucleo teorico.

I principi essenziali contenuti nel Sutra del Loto

Lo stesso Nichiren stabilì come parte della pratica quotidiana (*gongyo*) la recitazione di due capitoli (il secondo e il sedicesimo, *ndt*) del Sutra del Loto, che peraltro si compone di 28 capitoli.

Il principio fondamentale contenuto nel secondo capitolo riguarda la refutazione dei tre veicoli insegnati prima del Sutra del Loto, vale a dire il passaggio da arhat a bodhisattva attraverso tre diversi stadi. Ora i tre veicoli dovrebbero essere considerati — come suggerisce il titolo del secondo capitolo — « espedienti », ovvero insegnamenti provvisori usati dal Buddha Shakyamuni per dirigere gradualmente i suoi discepoli lungo il cammino verso una sempre più profonda conoscenza. Il nuovo messaggio dichiara infatti che esiste un solo veicolo per accedere direttamente al traguardo della Buddità.

Viene così rivelata, dal punto di vista teorico, l'esistenza di una Legge comune e universale, la « vera entità di tutti i fenomeni » che risiede in tutte le diverse condizioni vitali, dall'Inferno allo stato di Buddha. Quindi il principio di un unico veicolo afferma che la Buddità è accessibile a tutti.

La Cerimonia nell'aria

Nel sedicesimo capitolo — *La durata della vita del Tathagata* — viene esposto un altro principio fondamentale, all'interno di una grandiosa descrizione allegorica (la Cerimonia nell'aria, *ndt*) che inizia nell'undicesimo capitolo e finisce nel ventiduesimo. Dopo che Shakyamuni ha sottolineato gli immensi benefici che derivano dall'abbracciare il Sutra del Loto, una sfolgorante Torre Preziosa, grande quanto la terra, emerge dal suolo e rimane sospesa nell'aria. Dal suo interno risuona una voce che loda e conferma la veridicità dell'insegnamento di Shakyamuni. Quindi si raccolgono sul luogo innumerevoli Buddha provenienti da tutte le direzioni dell'universo, emanazioni dello stesso Shakyamuni, e subito dopo quest'ultimo apre la Torre Preziosa e si siede vicino al Buddha Taho, già seduto con le gambe incrociate su una sedia a forma di leone. Tutti i partecipanti all'assemblea vengono poi sollevati e sospesi nell'aria.

Così si presenta la scenografia della Cerimonia nell'aria. A questo punto il Buddha Shakyamuni si rivolge agli astanti chiedendo chi propagherà questo Sutra dopo la sua morte. Tuttavia, benché i bodhisattva presenti all'assemblea si offrano di svolgere questo compito, il Buddha rifiuta la loro offerta dicendo: « In questo mio mondo di *saha* ci sono bodhisattva e mahāsattva numerosi quanto i granelli di sabbia di sessantamila Gange (...). Dopo la mia morte queste persone saranno in grado di proteggere, leggere, recitare e propagare ampiamente questo Sutra ».

A queste parole la terra trema e si spacca in due, e da essa emergono innumerevoli Bodhisattva che mostrano le caratteristiche del Buddha. Il bodhisattva Maitreya, a nome dell'assemblea, esprime un dubbio: « Nel passato il Buddha abbandonò il clan degli Shakya, lasciò la sua casa, e vicino a Gava si sedette sotto un albero di *bodhi*. È passato poco tempo da allora, eppure questi figli del Buddha sono innumerevoli! Già da molto tempo hanno praticato la via del Buddha, esercitando i poteri trascendentali e il potere della saggezza, imparando diligentemente la via del bodhisattva, incontaminati dalle cose mondane come il fiore del loto nell'acqua. Sorgendo dalla terra costoro mostrano uno spirito riverente e rispettoso alla presenza dell'Onorato del Mondo. Tutto ciò è difficile da credere — come si può credere una cosa simile? (...) È come se un giovane di appena venticinque anni, indicando un centenario con i capelli bianchi e la faccia coperta di rughe, affermasse “io l'ho istruito” e il vecchio rispondesse “questo è mio padre” ».

L'enigma trova risposta nel sedicesimo capitolo, quando Shakyamuni rivela di aver ottenuto l'illuminazione in un tempo infinitamente passato. Da quel momento — come egli stesso dichiara — ha sempre dimorato nel mondo, preoccupandosi della salvezza di tutti gli esseri viventi. È così che Shakyamuni rivela la sua vera identità di Buddha eterno. Quindi la figura storica di Shakyamuni può essere interpretata come una delle numerose manifestazioni del Buddha eterno. Quest'ultimo è stato in seguito presentato come Buddha originale, sia per riunificare tutti gli altri Buddha sia per identificare l'unico e universale principio che permette a tutti i Buddha di essere un Buddha. È questo il *saddharma-pundarika*, o saggezza del Buddha.

La Cerimonia nell'aria termina con la trasmissione del Sutra del Loto dapprima ai Bodhisattva della Terra e poi a tutti i presenti. L'assemblea ritorna quindi sul Picco dell'Aquila, vicino alla città di Rajagriha, dove si era riunita inizialmente.

Il significato della Cerimonia nell'aria

Vorrei ora riassumere alcune delle implicazioni filosofiche della Cerimonia nell'aria.

1) Il Buddha eterno viene considerato come il Buddha originale, ovvero come l'origine di tutti gli altri Buddha. Attraverso questo principio il Sutra del Loto cerca di accedere direttamente all'essenza del Buddha, ovvero la saggezza del Buddha definita *saddharma-pundarika*.

2) I Bodhisattva della Terra sono i diretti discepoli del Buddha eterno.

In base a questa premessa coloro che abbracciano il Sutra del Loto sono identificati come Bodhisattva della Terra, e sono delegati a propagarlo nel periodo successivo alla morte del Buddha Shakyamuni.

3) Il Sutra del Loto creò un nuovo tipo di bodhisattva. Un bodhisattva che non deve sottoporsi a innumerevoli e severe pratiche ascetiche, o a particolari studi, per « divenire un Buddha ». Un bodhisattva della Terra deve solo prender fede nel Sutra del Loto, che è la materializzazione della saggezza del Buddha, e rimanere nel mondo secolare per la salvezza degli altri, proprio come un fiore di loto bianco in uno stagno acquitrinoso.

Nichiren e la sua identità

Ora analizzeremo come Nichiren interpreta specificamente la Cerimonia nell'aria, interpretazione che riguarda anche la sua identità.

Il nome *Nichiren*, Sole-Loto, si riferisce, innanzitutto, al sole o alla capacità di illuminare l'oscurità, come si evince dalla seguente frase del ventunesimo capitolo: « Come la luce del sole e della luna può annullare tutta l'oscurità e il buio, così questa persona al suo passaggio nel mondo può dileguare tutto il buio in cui sono avvolti gli esseri viventi, facendo sì che innumerevoli bodhisattva dimorino infine nell'unico veicolo ».

D'altra parte il loto indica, ovviamente, i Bodhisattva della Terra, simboleggiati dall'immagine del « loto nell'acqua ».

Così, identificando se stesso come « il devoto del Sutra del Loto nell'Ultimo giorno della Legge », Nichiren seguì e praticò alla lettera il Sutra del Loto, per dimostrare non solo la validità di quell'insegnamento, ma anche la sua identità come suprema guida dei Bodhisattva della Terra. La differenza fondamentale fra l'insegnamento di Nichiren e l'interpretazione tradizionale del Sutra del Loto consiste nella riduzione dell'intero Sutra del Loto all'unica essenza di Nam-myoho-renge-kyo.

Esamineremo ora il processo di tale sintesi.

La simultaneità di causa ed effetto

Per capire la specifica interpretazione fornita da Nichiren sul significato della Cerimonia nell'aria, occorre notare che egli focalizza la sua attenzione sui Bodhisattva della Terra piuttosto che sul Buddha originale. Per quanto riguarda l'origine di quest'ultimo, esiste soltanto una frase del sedicesimo capitolo che afferma: « Da quando ho raggiunto la Buddità è trascorso un tempo incalcolabile. (...) Un tempo anch'io ho praticato le austerità dei bodhisattva e la condizione vitale che ho acquisito allora non si è ancora esaurita ».

Il Buddha originale è colui che è diventato un Buddha. Questo concetto, tuttavia, rispetta l'interpretazione tradizionale secondo cui Shakyamuni ha

ottenuto lo stato di Buddità dallo stato di Bodhisattva. È chiaro che esiste un passaggio distinto fra uno stato e l'altro.

Per contro il Bodhisattva della Terra rimane un bodhisattva pur presentando le meravigliose caratteristiche di un Buddha, come abbiamo già visto nella sua descrizione. Non esiste quindi alcuna differenza tra la causa — essere un bodhisattva — e l'effetto — diventare un Buddha. Quindi, per Nichiren, il Bodhisattva della Terra rappresenta il principio della simultaneità fra causa originale ed effetto originale. Questo, insieme al principio di purezza nell'impurità, è il secondo significato simbolico del loto, che contiene contemporaneamente il seme, che simboleggia la causa, e il fiore, che simboleggia l'effetto. Il principio « dialettico » secondo cui un bodhisattva è allo stesso tempo un Buddha rappresenta la struttura ontologica dei Bodhisattva della Terra.

Ciò significa che questi ultimi non devono cercare di diventare Buddha superando gradualmente tutte le loro caratteristiche umane. Essi, piuttosto, « emergono » dalla Buddità originariamente inerente alla loro vita. Questo concetto particolare di Buddità o natura di Buddha viene chiamato Illuminazione originale. Quindi è sufficiente, per i Bodhisattva della Terra, risvegliare e attivare questa Buddità. La Legge eterna e originale, essenzialmente inerente nella vita dell'individuo, è ciò che Nichiren ha chiamato Nam-myoho-renge-kyo.

Illuminazione immediata

Una lettera di Nichiren — *Il raggiungimento della Buddità in questa esistenza* (Gli scritti di Nichiren Daishonin, vol. 4, pg. 3) — scritta due anni dopo la proclamazione di Nam-myoho-renge-kyo, recita: « Se vuoi liberarti dalle sofferenze di nascita e morte che sopporti dall'eternità e raggiungere senza alcun dubbio la suprema illuminazione in questa esistenza, devi risvegliarti alla mistica verità che è sempre esistita nella vita degli esseri umani. Questa verità è Myoho-renge-kyo. Di conseguenza recitare Myoho-renge-kyo ti permetterà di afferrare la mistica verità dentro di te ».

Nam-myoho-renge-kyo indica la verità universale o natura del Buddha. Recitare Nam-myoho-renge-kyo significa, d'altro canto, evocare e attivare questa Buddità, come se si dovesse mettere in moto un meccanismo interno per rivelare la condizione di Buddha in modo naturale. L'innovativo concetto di Nichiren sull'ottenimento della Buddità sottolinea la possibilità dell'illuminazione immediata. Coloro che recitano Nam-myoho-renge-kyo di conseguenza riveleranno la loro vera identità di Bodhisattva della Terra.

Due Buddha nella Torre Preziosa

Se si considera la Legge eterna come la quintessenza del Sutra del Loto, allora la Cerimonia nell'aria assume un significato diverso dai prece-

denti. Per quanto riguarda la Torre Preziosa, Nichiren affermò: « La Torre aperta (...) rappresenta i due principi di oggetto (*kyo*) e soggetto (*chi*), o realtà e saggezza » (La Torre Preziosa, Gli scritti di Nichiren Daishonin, vol. 4, pg. 211).

Questi principi sono spiegati in un'altra sua lettera come segue: « Realtà significa l'entità di tutti i fenomeni dell'universo, e saggezza significa la perfetta manifestazione di quest'entità nella vita dell'individuo. Quando la realtà è infinitamente ampia e profonda, l'acqua della saggezza scorrerà incessantemente. L'illuminazione è la fusione di saggezza e realtà ».

Quindi, secondo l'interpretazione di Nichiren, Shakyamuni e Taho nella Torre Preziosa sono figure simboliche che rappresentano la fusione dinamica di saggezza e realtà. Questo è l'aspetto essenziale di Nam-myoho-rence-kyo, e spiega che cosa siano e cosa significhino natura di Buddha o mistica verità nella loro essenza. L'intera Torre Preziosa simboleggia dunque lo stato illuminato della vita dell'individuo. Nichiren continua specificando: « Perciò ne consegue che coloro che recitano Nam-myoho-rence-kyo, qualunque sia la loro condizione sociale, sono essi stessi la Torre Preziosa, e allo stesso modo sono essi stessi il Buddha Taho. Non esiste altra Torre Preziosa che Myoho-rence-kyo ».

Il Gohonzon come la rappresentazione della Torre Preziosa

Nichiren rappresentò la Torre Preziosa nella forma di un *mandala*, il Gohonzon. La Cerimonia nell'aria quindi assume il significato di una visione che proietta il tempo futuro, realizzato infine da Nichiren come devoto del Sutra del Loto nell'Ultimo giorno della Legge. Il Daishonin descrive il Gohonzon con le seguenti parole: « Questo *mandala* non è in alcun modo un'invenzione di Nichiren. È l'Oggetto di culto che descrive perfettamente il Buddha Shakyamuni nella Torre Preziosa e tutti gli altri Buddha che erano presenti, così fedelmente come la stampa riproduce la matrice. I cinque caratteri del titolo del Sutra del Loto sono iscritti al centro della Torre Preziosa, mentre i quattro re celesti sono seduti ai quattro angoli. Il Buddha Shakyamuni e Taho e le quattro guide dei Bodhisattva della Terra sono allineati in alto » (Il vero aspetto del Gohonzon, Gli scritti di Nichiren Daishonin, vol. 4, pg. 202).

In sintesi, tutti gli esseri umani e tutte le condizioni vitali di un individuo sono rappresentati nel Gohonzon. È importante specificare che i Bodhisattva della Terra sono presenti nel Gohonzon allo stesso livello dei due Buddha. Mentre questi ultimi rappresentano l'aspetto essenziale e teorico della natura di Buddha o la fusione di realtà e saggezza, le quattro guide dei Bodhisattva della Terra rappresentano le manifestazioni concrete della natura di Buddha, una volta attivata nella vita dell'individuo. Si tratta, rispettivamente, di vera identità, eternità, purezza e felicità. La purezza, ad esempio, non indica una condizione statica priva di impurità, ma piuttosto il potere dinamico della vita e la saggezza di trasformare tutti gli aspetti

negativi della vita in aspetti positivi. Cosicché tutte le manifestazioni della natura di Budda sono collegate fra loro.

Il Gohonzon rappresenta quindi la vita illuminata, in tutto il suo valore. Infatti Nichiren conclude la descrizione della struttura del Gohonzon con le seguenti parole: « Illuminati dai cinque caratteri della Legge mistica, rivelano la natura illuminata che possiedono intrinsecamente. Questo è il vero Oggetto di culto » (Il vero aspetto del Gohonzon).

La conseguenza pratica viene chiaramente dimostrata nella risposta data da Nichiren ad un credente laico (Abutsu-bo) che gli aveva chiesto spiegazioni sul significato della Torre Preziosa: « Abutsu-bo è la Torre Preziosa stessa, e la Torre Preziosa è Abutsu-bo stesso. (...) Potresti pensare di aver fatto offerte alla Torre Preziosa del Budda Tahoe, ma non è così. Le hai offerte a te stesso. Tu stesso sei un vero Budda che possiede le tre virtù dell'illuminazione. Recita Nam-myoho-renge-kyo con questa convinzione. Allora, il luogo dove vivi o reciti Daimoku è il luogo della Torre Preziosa. Il Sutra afferma: "Ovunque una persona insegni il Sutra del Loto, questa mia Torre Preziosa sorgerà e apparirà davanti a lui". Una fede come la tua è talmente rara che io iscriverò la Torre Preziosa apposta per te » (La Torre Preziosa).

Il vero Oggetto di culto

Nichiren definisce il Gohonzon come « l'Oggetto di culto per osservare la propria mente ». L'osservazione della propria mente, secondo la tradizione del Buddismo Tendai, è un altro termine per indicare la meditazione, vale a dire immergersi più profondamente nella propria mente per raggiungere lo stato di Buddità. Pur accettando questo concetto, Nichiren capovolge il processo cominciando dall'illuminazione. Poiché il Gohonzon materializza l'obbiettivo, ovvero la natura illuminata della propria vita, recitare Nam-myoho-renge-kyo di fronte al Gohonzon significa osservare la propria mente. Per Nichiren significa coltivare e utilizzare la propria Buddità.

Quindi la pratica di recitare Nam-myoho-renge-kyo di fronte al Gohonzon è un processo continuo, volto a trasformare lo stato potenziale della Buddità in una concreta condizione (di Buddità). Questo processo, interpretato come dinamica autoriforma, implica due aspetti. Il primo è l'aspetto meditativo: tornare alla verità della vita. L'altro aspetto è quello di emergere dalla verità, che quindi si manifesta nella realtà come pura forza vitale e saggezza per creare valore nella vita quotidiana.

In altre parole, ci si pone di fronte al Gohonzon come di fronte ad uno specchio intatto e puro che ci riflette sempre la nostra natura di Budda. Per indicare l'interazione tra le « due immagini » Nichiren sottolinea che se ci si inchina di fronte allo specchio l'immagine nello specchio si inchinerà, a sua volta, verso di noi. Peraltro, la differenza tra il Budda e la gente comune che continua a soffrire si riassume, anch'essa, nel diverso atteggiamento.

mento davanti allo specchio: il Buddha osserva lo specchio direttamente, ponendosi di fronte ad esso, mentre la gente comune vi si pone dietro...

Le conseguenze pratiche

Per concludere la nostra discussione, la quintessenza del Buddismo di Nichiren è la scoperta di Nam-myoho-renge-kyo. Che da un lato significa la Legge universale, o potenziale Buddità inerente in ogni essere umano, dall'altro indica lo stesso stato vitale della Buddità una volta attivata. Nam-myoho-renge-kyo è la struttura ontologica degli esseri illuminati, simboleggiati dal loto, e funziona, se attivata, come saggezza del Buddha che trasforma le tendenze negative individuali in tendenze positive tese a creare una vita gioiosa e piena di valore.

Questo continuo impegno a sviluppare la propria natura di Buddha recitando Nam-myoho-renge-kyo di fronte al Gohonzon assume anche il carattere di una sfida contro il proprio *karma* negativo, ritenuto la causa di tutte le sofferenze e infelicità. In questo senso la missione del Buddismo di Nichiren può anche essere quella che Daisaku Ikeda, presidente della Soka Gakkai Internazionale, suggerisce nel suo libro *La rivoluzione umana, storia della Soka Gakkai*: « La rivoluzione umana di una singola persona può cambiare non solo il suo *karma*, ma anche quello di una nazione e di tutta l'umanità ».

Attraverso questi sforzi, i membri della Soka Gakkai Internazionale offrono il loro contributo per un « nuovo rinascimento » della società.

YUKIO MATSUDO

La Soka Gakkai in Europa

Credo che la mia persona — un uomo seduto, che parla — non vi sembri per niente bizzarra. È quello che mi auguro: il fatto che il Buddismo che ho conosciuto venticinque anni fa in Giappone non mi abbia richiesto di vestire, di mangiare o di comportarmi in modi particolari, né di rasare la testa — anche se ormai i capelli stanno diventando soltanto un ricordo — è la cosa per me più importante.

Nonostante i miei settant'anni, credo di appartenere alla seconda generazione di praticanti europei del Buddismo di Nichiren, il grande saggio, o Daishonin. La prima generazione era composta da alcuni giapponesi che dopo la seconda guerra mondiale si erano trasferiti, per motivi professionali o di studio, in alcune delle principali città europee. E durante la sua prima visita in Europa, nel 1961, il neo-eletto presidente della Soka Gakkai, Daisaku Ikeda, li riunì tutti assieme: era un gruppo davvero eterogeneo! C'erano alcuni artisti promettenti e degli chefs provenienti da Parigi, un gruppo di minatori dalla Germania, le mogli giapponesi di due inglesi e un paio di uomini d'affari giapponesi da Londra, qualche « amateur » di filosofia orientale dall'Italia... Fu quello, comunque, il nucleo di pionieri che iniziò a diffondere il Buddismo di Nichiren in Europa, incoraggiati dall'entusiasmo del giovane presidente Ikeda.

Si avviò così il movimento europeo di *kosen-rufu*, termine che significa « portare felicità e pace all'umanità attraverso l'insegnamento e la propagazione del Buddismo », come esorta il ventitreesimo capitolo del Sutra del Loto. Il numero dei membri europei è cresciuto gradualmente, grazie al sostegno del dottor E. Yamazaki, medico ricercatore che, dietro invito di Ikeda, si era stabilito a Parigi per incoraggiare la fede di quei pionieri. Oggi i membri sono circa 30.000: circa 14.000 in Italia, 7.000 in Francia, 6.000 in Gran Bretagna, 2.000 in Germania, e gruppi di una o due centinaia nei paesi meno popolati.

Il professor Dobbelaere insieme al dottor Bryan Wilson ha svolto una analisi sociologica fra i membri della Soka Gakkai Internazionale della Gran Bretagna. Il libro che hanno pubblicato si intitola *A time to chant*: un enorme incoraggiamento per noi!

Credo, a questo punto, di dover esprimere le mie opinioni sul perché e come il Buddismo di Nichiren Daishonin occupi oggi, in Europa, un posto piccolo ma solido. E vorrei innanzitutto rifarmi alla mia esperienza personale.

Iniziai a praticare il Buddismo di Nichiren Daishonin vent'anni fa,

in Giappone, dove per parecchi anni ho vissuto e lavorato occupandomi di affari. In questi vent'anni sono stati fatti tali e tanti progressi da sembrarmi una vita intera! Perché ho poi deciso di tornare in Gran Bretagna? Amavo il Giappone e mi sentivo quasi più a mio agio lì che nel mio paese. Inoltre, tre anni prima avevo sposato una signora giapponese e godevo di un'ottima posizione in un'azienda commerciale. Per di più avevo già cinquantaquattro anni e le possibilità di reinserirmi nel mondo degli affari a Londra sembravano decisamente incerte. Dunque apparentemente avevo tanti buoni motivi per trascorrere il resto della vita in Giappone. Eppure mia moglie ed io decidemmo di rientrare in Gran Bretagna, assolutamente certi, per quanto fosse possibile esserlo, che si trattasse della scelta più giusta.

Perché? Negli ultimi vent'anni mi hanno fatto spesso questa domanda. Ho sempre risposto con molta sincerità, anche se con un po' di pudore, che dopo aver a lungo ricercato la verità essenziale della vita e della morte e averla trovata nel Buddismo di Nichiren Daishonin, ho ritenuto mio dovere unirmi a quei primi credenti londinesi per aiutarli a diffondere questo meraviglioso insegnamento nel mio paese. Desidero però essere chiaro: non sono stato folgorato da improvvisa illuminazione, né sono stato abbagliato dalla prospettiva di sensazionali benefici materiali. Ero, piuttosto, diventato sempre più consapevole della grandezza del Buddismo, che si dimostrava attraverso i profondi e positivi cambiamenti avvenuti in me. Oggi so che questa è un'esperienza comune ai molti europei che si sono avvicinati al Buddismo di Nichiren. Siamo parte di un vecchio continente, che porta ancora i segni delle due guerre mondiali che hanno avuto per campo di battaglia gran parte dell'Europa. Spesso ci mostriamo cauti, disincantati di fronte alle cose nuove. Soprattutto quando si parla di religione, credere con fede e basta non è accettabile per molti dei moderni europei. Vogliamo vedere la prova concreta che Nichiren Daishonin ci ha promesso, e mettendo alla prova la nostra pratica scopriamo che, puntualmente, otteniamo una risposta.

A questo proposito, la ricerca sociologica condotta in Gran Bretagna dal professor Dobbelaere e dal dottor Wilson tra i seguaci del Buddismo di Nichiren ci fornisce dati molto interessanti. Nonostante si tratti di una religione nuova per il nostro paese, si è diffusa non tanto fra i giovanissimi (dai diciotto ai venticinque anni) ma piuttosto fra uomini e donne al di sopra dei venticinque e al di sotto dei quarant'anni, con un livello di istruzione superiore. In altri termini, individui che hanno riflettuto a lungo prima di praticare questo Buddismo, la maggior parte dei quali in precedenza non aveva mai seguito seriamente alcuna fede religiosa.

Alla luce di ciò, concordo con il presidente della Soka Gakkai Internazionale Daisaku Ikeda quando afferma che uno dei fattori determinanti della diffusione dell'insegnamento di Nichiren nel nostro continente — che pur raccoglie così tante e diverse culture — è la promessa di un rinascimento del nostro vecchio mondo. In un suo recente discorso a Tokyo Ikeda ha infatti dichiarato quanto segue: « Nichiren Daishonin afferma che *myo* (di Nam-myoho-enge-kyo) significa rivivere, cioè tornare alla vita. Se ci poniamo in armonia con la mistica Legge diventiamo capaci di progredire

e svilupparci senza sosta, con grande vitalità. Questo principio vale per l'individuo come per un'organizzazione o un paese. Per questa ragione una persona che ha fede non smette mai di perfezionarsi ».

Credo che sia proprio il potere rigenerante di *myo* ad attrarre una civiltà antica come la nostra, segnata da oltre mille anni di guerre. Sperimentando questo potere in noi stessi, attraverso la pratica, possiamo nutrire la speranza e la certezza di un glorioso futuro per il nostro vecchio mondo.

Ma vi darei una falsa impressione se dicessi che è stato facile diffondere un insegnamento così complesso come il Buddismo di Nichiren Daishonin in Europa. Abbiamo incontrato difficoltà e talvolta grandi ostacoli. Ritengo, però, che la saggezza del Buddismo rimanga insuperata, e ha sostenuto Daisaku Ikeda — che per fortuna è ancora oggi il nostro presidente — nell'intento di far progredire il movimento della Soka Gakkai Internazionale verso il XXI: è il grande impegno di tanti esseri umani per promuovere la pace attraverso la cultura e l'educazione.

La Soka Gakkai Internazionale attribuisce grandissimo valore all'amicizia, e il motto dei membri inglesi è « Fiducia attraverso l'amicizia, pace attraverso la fiducia ». Potremmo definirlo come una moderna interpretazione di quegli « espedienti » usati dal Buddha per insegnare, che ha come principio ispiratore la « dottrina della Virtù e della Musica »: la cultura, l'arte in modo particolare, rappresentano un mezzo per creare un vitale intreccio di rapporti culturali tra gli esseri umani. Questo tessuto già esiste, e continuerà a svilupparsi fino alla realizzazione di un mondo pacifico e oltre.

Il nostro approccio culturale è sempre stato discreto, e ci sforziamo di mantenerlo tale. Direi che abbiamo cercato di aprirci un varco nella « giungla » della società usando innocui bastoncini di legno piuttosto che armarci di machete. Tuttavia ciò non è bastato a risparmiarci qualche opposizione. In Francia, per esempio, la competitività del mercato giapponese creò, tre anni or sono, forte preoccupazione. Alcuni giornali ne approfittarono per insinuare che dietro la Soka Gakkai si celava, in realtà, un gruppo di spie giapponesi, supportando tale ipotesi con falsi e assurdi resoconti sulle loro presunte attività, compresa una collaborazione con Adolf Hitler durante la seconda guerra mondiale! Presto i mass media divulgarono queste voci tendenziose, gonfiandole a dismisura. Ignoravano, tra l'altro, che durante l'ultima guerra i responsabili della Soka Gakkai erano stati incarcerati proprio perché si erano opposti alle autorità militari giapponesi, condannando la guerra e il culto dell'imperatore, principio shintoista che il governo voleva imporre a tutte le scuole buddiste.

Ma i membri francesi hanno deciso di difendersi in tribunale dalle diffamazioni e dalle offese dei giornali, e recentemente hanno visto ritirate — con grande soddisfazione — tutte quelle ingiuste accuse. A parte questo caso, nella maggior parte delle nazioni europee il Buddismo viene rispettato e considerato come una religione essenzialmente pacifica e degna di rispetto. La disponibilità e l'apertura nei suoi confronti sono cresciute nel tempo, soprattutto attraverso la diffusione del Buddismo Theravada dopo la colonizzazione da parte degli occidentali dei paesi buddisti dell'Asia meridionale. Tuttavia l'Europa ha ancora scarse conoscenze circa il flusso

e lo sviluppo del Buddismo Mahayana, dalla Cina verso nord-est attraverso Corea e Giappone.

È questo Buddismo che Nichiren Daishonin ha diffuso nel Giappone del XIII secolo: il Buddismo dei laici, non quello rivolto a un'élite di monaci e preti, che Nichiren ha saldamente ancorato alla corrente ortodossa del Buddismo che dagli insegnamenti di Shakyamuni si è dispiegata nel corso dei secoli. Crediamo che questo Buddismo sia la religione del futuro. Siamo perciò perfettamente concordi col pensiero del dottor Wilson e del professor Dobbelaere quando affermano che questo è senza alcun dubbio *A time to chant*.

Gli incredibili progressi della SGI e del suo movimento per la pace nel mondo — grazie alla guida saggia e ispirata di Daisaku Ikeda — avrebbero dovuto prepararci ad affrontare ulteriori ostacoli, anche all'interno dello stesso movimento. Del resto nei suoi scritti Nichiren Daishonin ci ricorda che il leone, il re degli animali, può essere distrutto dai parassiti che si annidano nelle sue viscere. E anche il tredicesimo capitolo del Sutra del Loto ci mette più volte in guardia contro i preti malvagi. Ma nonostante questi avvertimenti l'attacco sferrato da Nikken, Patriarca della Nichiren Shoshu, contro D. Ikeda, nel 1990, è stato un vero e proprio shock per tutti i membri.

Non intendo, in questa sede, fornirvi un resoconto dettagliato dello scisma che ha portato il clero della Nichiren Shoshu a staccarsi dalla Soka Gakkai né delle accuse infamanti da esso mosse contro la SGI, tutte esaurientemente confutate da quest'ultima. Non tratterò nemmeno la questione della scomunica con cui Nikken ha colpito tutta la SGI, cui ha fatto seguito una richiesta di sue immediate dimissioni sottoscritta da circa sedici milioni di membri, di cui due milioni residenti oltremare. Per approfondire tali argomenti vi rimando al succitato testo del Dr. B. Wilson e del Prof. K. Dobbelaere, che reca in appendice un'eccellente sintesi dello scisma e dei suoi antefatti.

Mi sembra tuttavia utile raccontarvi per sommi capi ciò che io stesso ho appreso circa il significato di questo evento della storia giapponese e il suo rapporto con l'attuale condizione dei preti buddisti, in generale, nella società nipponica. Lo stesso Nichiren Daishonin, come sappiamo dai suoi scritti, fu costretto a trattare con preti arroganti e traditori, anche tra i suoi discepoli, e dovette difendersi dalle calunnie di preti di altre sette. Essendo esseri umani come noi anche i preti sono soggetti ai tre veleni di avidità, stupidità e arroganza. È senza dubbio per questo motivo che Nichiren nei suoi testi sottolinea l'uguaglianza tra preti e laici davanti al Gohonzon, l'oggetto di culto.

Ci si potrebbe chiedere quanto la generale corruzione e la sete di potere così diffuse nel Giappone di quel tempo tra i preti buddisti di altre sette, abbiano contagiato il clero del nuovo e rivoluzionario Buddismo di Nichiren Daishonin, in particolare i preti dalla fede più debole. Le tentazioni dovevano essere tante. Sappiamo dal Daishonin e dalla storia giapponese quanto i preti anziani delle varie sette perseguissero il bene materiale e, per suo tramite, il potere. A tal punto da costituire bande di preti armati

per proteggere i loro templi. Oggi ci sembra assurdo pensare a gruppi di monaci buddisti armati, ma a quel tempo si trattava di un fatto del tutto normale. Così come era normale che i preti tramassero per acquisire potere nel mondo secolare, e che cercassero i favori delle autorità per diventare sempre più ricchi. Per molti secoli dopo la morte di Nichiren Daishonin, il Giappone continuò ad essere sottoposto ad un governo militare. Si avvicendavano imperatori senza potere, confinati nei loro palazzi, mentre i samurai governavano il paese sotto il pugno di ferro dei successivi shogun. Il più importante fu Ieyasu Tokugawa, la cui dinastia durò duecentosessantaquattro anni (1603-1867), fino alla restaurazione dell'impero Meiji, nel 1868. Sotto la dinastia di Tokugawa regnò una relativa pace, creata, però, a discapito della libertà del popolo, soggetto al potere accentrato dello shogunato che regolava e amministrava la nazione intera.

Ieyasu Tokugawa fu, a suo modo, un amministratore saggio ed efficiente. Diede ai preti di tutte le sette un notevole potere nelle faccende secolari, per esempio tramite un editto che imponeva a tutti i cittadini di sostenere e frequentare il tempio locale dei loro avi, con l'obbligo legale di farvisi registrare come seguaci (danto). Contemporaneamente proibì ogni propagazione religiosa, ed impose l'uso di un documento di identità per qualsiasi trasferimento fuori dai confini della propria città o villaggio di residenza. Tale documento doveva essere sottoscritto, tra le altre autorità, anche dal prete del tempio di appartenenza. Inoltre Tokugawa affidò ai preti locali la responsabilità di tutte le cerimonie civili e religiose che si svolgevano nell'area in cui sorgeva il loro tempio, ed anche la missione educativa. Essi avevano inoltre il ruolo di consiglieri presso il governo locale, nonché il segreto compito di « spie », responsabili di informare le autorità delle malefatte della gente, in particolare degli eventuali fermenti rivoluzionari. Per poter agire meglio, l'organizzazione « danto » divise dunque i suoi segnaci in piccoli gruppi di circa cinque persone, ad ognuna delle quali veniva chiesto di osservare il comportamento degli altri. E se una di loro commetteva un reato o un crimine, tutti i membri del gruppo erano passibili di severe punizioni. Sicuramente era il metodo migliore non soltanto per controllare il popolo giapponese, ma anche per corrompere tutto il clero buddista e assicurarsi la sua fedeltà al governo. Anche i preti dell'attuale Nichiren Shoshu, la Scuola Ortodossa di Nichiren, erano per decreto inclusi nelle disposizioni governative di Tokugawa.

Essendo così stabilmente strutturati i preti presero l'abitudine di farsi pagare, talvolta anche eccessivamente, per ogni loro intervento: una preghiera speciale per un malato o per una donna in attesa, un nome particolare per la vita futura di un defunto, un consiglio nella fede, e per ogni altra assistenza straordinaria, inclusi i riti per matrimoni, nascite o morti. Questa usanza dura ancora nei templi buddisti, compresi quelli della Nichiren Shoshu. Non fa perciò meraviglia che il denaro e il benessere materiale fosse divenuto il principale interesse dei preti. Per quanto riguarda l'attuale Nichiren Shoshu, che era allora una piccola setta, la legge proibiva la propagazione. Veniva così a mancare l'opportunità di purificare la sua fede. Si diffuse così tra i preti buddisti, protetti dalle autorità e detentori di un

forte potere secolare, la tendenza a considerarsi superiori ai credenti, sentimento che ancora oggi persiste, anche all'interno del clero della Nichiren Shoshu.

Di quando in quando, nel corso dei secoli e dei vari governi Tokugawa, alcuni grandi Patriarchi della Nichiren Shoshu si opposero alle leggi dello shogunato e incoraggiarono i preti a propagare la loro fede nei territori di appartenenza, quantunque consapevoli di agire illegalmente. Ma ad ogni coraggioso tentativo di diffondere l'insegnamento secondo la volontà di Nichiren Daishonin seguivano crudeli persecuzioni.

Oggi, sebbene siano trascorsi più di 130 anni dalla fine dell'era Tokugawa, la società giapponese continua a non vedere troppo di buon occhio i preti: li considera gente che si è arricchita grazie a donazioni fatte più per paura e superstizione, o per tradizione, piuttosto che per profonde motivazioni spirituali.

Questa brutta situazione si aggravò ancor più (da una prospettiva buddista) a seguito della restaurazione dell'Impero Meiji nel 1868, dopo la caduta dell'ultimo Shogun della dinastia Tokugawa. Fu infatti allora che lo Shintoismo, con il suo culto dell'imperatore, si sostituì al Buddismo come religione di stato. Già da parecchio tempo i preti Shinto avevano ricevuto il permesso di sposarsi, contrariamente alla tradizione buddista del celibato per il clero. Questo permesso fu, ovviamente, esteso anche ai preti della Nichiren Shoshu. Molti, a torto o a ragione, attribuiscono a ciò la causa della definitiva corruzione del clero buddista: quando un prete ha moglie e una famiglia da mantenere diventa un uomo come tutti gli altri, preoccupato di assicurare il benessere ai propri cari, quindi più che mai sensibile al richiamo di eventuali guadagni. Insomma, è un prete soltanto per l'abito che indossa e perché così lo si chiama.

Nel 1930 Tsunesaburo Makiguchi fondò la Soka Gakkai e ne fu il primo presidente. Egli stabilì che l'associazione si dovesse strettamente attenere agli insegnamenti di Nichiren Daishonin, e che i laici avessero il compito di proteggere e rispettare profondamente il Tempio Principale (Taiseki-ji) e il clero. Ciò perché T. Makiguchi riconosceva a quest'ultimo un ruolo importantissimo, cioè quello di mantenere intatta la purezza dell'insegnamento originale di Nichiren Daishonin. Ma egli proclamava anche l'assoluta eguaglianza di preti e laici di fronte al Gohonzon. Tuttavia i preti rimasero sordi a questo principio, condizionati com'erano da una tradizione che per secoli li aveva visti detentori di un potere secolare sopra la gente. La situazione giunse ad un punto critico quando il regime militare che era salito al potere nel 1930 decise di mettere ordine nelle questioni religiose e di servirsi della religione per controllare la popolazione. Di conseguenza fu richiesto che tutte le sette Nichiren, inclusa la Nichiren Shoshu, si fondessero in un'unica setta e che alcuni principi shintoisti fossero assimilati agli insegnamenti buddisti.

Il Patriarca della Nichiren Shoshu, spinto anche dai suoi preti in preda alla paura, decise di aderire agli ordini del governo militare. Ciononostante Tsunesaburo Makiguchi, con il suo gruppo di 3000 membri, si oppose fermamente a tale tentativo di corrompere il puro insegnamento con la dottri-

na Shinto. La sua lotta si tradusse in una vittoria, ma egli pagò la sua resistenza alle autorità con la morte nella cella di isolamento dove era stato imprigionato.

Dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale, dietro consiglio delle forze alleate che occupavano il paese, il governo giapponese approvò una nuova Costituzione che includeva il diritto di libertà di religione. La Soka Gakkai, che si stava ricostituendo sotto la guida del secondo Presidente Josei Toda, rinnovò il solenne impegno di proteggere il Tempio principale e il clero. Ciò non ha tuttavia impedito il continuo intensificarsi di disaccordi tra laici e clero, nonostante il considerevole incremento del benessere di quest'ultimo dovuto alle cospicue donazioni dei membri della Soka Gakkai che tra il 1945, anno in cui J. Toda fu rilasciato dal carcere, e il 1958, anno della sua morte, erano così rapidamente cresciuti da raggiungere un milione di famiglie.

Oggi siamo alle soglie del ventunesimo secolo, un secolo, ci auguriamo, ispirato a sentimenti di umanità e democrazia.

Nel 1975 è stata fondata la Soka Gakkai Internazionale, e il Buddismo della Nichiren Shoshu, con radici in 115 paesi, si sta configurando come una religione mondiale. Quindi il Buddismo di Nichiren Daishonin, per essere davvero una religione universalmente accettabile, una religione per ogni tipo di persona in ogni luogo, deve adeguarsi ai tempi e realizzare lo scopo del suo fondatore, deve basarsi, ora e per sempre, sullo spirito democratico voluto e insegnato da Nichiren. Deve essere una religione che escluda sia l'autoritarismo che una fede cieca ed obbediente, una religione in cui preti e laici, svolgendo entrambi un ruolo importantissimo, si trovino in posizione di eguaglianza, con reciproco rispetto ed amicizia, di fronte al supremo oggetto di culto, il Gohonzon.

Così oggi la SGI considera lo scisma come una svolta nel processo di purificazione che permetterà al Buddismo di Nichiren Daishonin di aiutare gli esseri umani secondo il volere di Nichiren e le predizioni del Sutra del Loto: aiutarli a trovare la strada per realizzare un mondo pacifico.

RICHARD CAUSTON

La Soka Gakkai Italiana

In Italia il Buddismo di Nichiren Daishonin si è sviluppato grazie alle attività della ISG (Soka Gakkai Italiana). Crediamo che sia utile, dopo le relazioni del prof. Causton e del prof. Matsudo che entrano nel merito dell'insegnamento di Nichiren Daishonin, fornire alcuni elementi sulla vita associativa della ISG. Elementi peraltro difficilmente rintracciabili perché, da una parte mai codificati organicamente in forma scritta e dall'altra in continuo cambiamento in quanto soggetti alla verifica dei fatti.

Lo statuto dell'associazione

Alla Soka Gakkai Italiana è stata riconosciuta personalità giuridica con D.P.R. 27 luglio 1987. La forma dell'associazione culturale è quella che meglio si adatta alle sue esigenze e ai suoi scopi associativi.

Infatti, come si legge nell'articolo 3 dello statuto: « La ISG, che ha carattere esclusivamente laico e non persegue finalità politiche o di lucro, ha lo scopo di divulgare la filosofia di Nichiren Daishonin e di promuovere la solidarietà umana contribuendo alla cultura, all'educazione e alla realizzazione della pace fondata sulla comprensione e sul rispetto reciproci ». Per raggiungere tali obiettivi, che per la loro stessa natura richiedono una continua interazione con le varie realtà sociali, l'associazione ha dovuto necessariamente acquisire la qualità di soggetto giuridico riconosciuto dall'ordinamento italiano.

Dallo statuto emerge con chiarezza la scelta di improntare la struttura associativa ai più importanti principi contenuti nella maggior parte delle carte costituzionali e nei principali accordi internazionali relativi ai diritti della persona quali, a titolo esemplificativo, il principio di uguaglianza per ciò che attiene all'ingresso degli associati: « Chiunque, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di nazionalità, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali può aderire all'Associazione, purché lo desideri sinceramente e dimostri di voler acquisire una profonda conoscenza dei principi della filosofia di Nichiren Daishonin » (art. 5). Oppure il principio di fondare l'ordinamento interno dell'associazione su base democratica, come emerge dalle numerose disposizioni relative ai modi di elezione delle varie cariche sociali. Tutto questo in accordo con l'insegnamento di Nichiren Daishonin che in uno dei suoi scritti più importanti afferma: « Non possono esserci discriminazioni tra coloro che propagano i cinque caratteri

di *Myoho-rengé-kyo* » (*La vera entità della vita*, Gli scritti di Nichiren Daishonin, vol. 4).

Il rispetto di tali principi trova peraltro conferma in ulteriori norme non scritte (vedi a riguardo l'affissione del bilancio preventivo e consuntivo presso tutti i centri culturali dell'associazione), che rivelano la volontà di svilupparne il più possibile la portata, sia nei rapporti fra gli associati che nei rapporti con l'esterno. Sulla scorta di tali principi, sono state recentemente inserite fra le attività che hanno ricevuto un riconoscimento statutario, quella del volontariato e quella della tutela dell'ambiente, in risposta a esigenze fortemente avvertite dagli associati. In questo modo la ISG viene peraltro dotata di un ordinamento elastico, che la rende capace di recepire nuove esigenze e di farsi promotrice di nuove iniziative.

La vita associativa

L'associazione, che ha circa 15.000 appartenenti, è presente in tutte le regioni italiane. I suoi centri culturali si trovano a Firenze, Milano, Roma, Bologna, Genova e Torino. Negli altri luoghi le attività si svolgono in case private gentilmente messe a disposizione dai membri. I dipendenti dell'associazione sono circa 15 e svolgono mansioni amministrative o legate alla realizzazione dei periodici (*DuemilaUno* e *Nuovo Rinascimento*). Tutte le attività (comprese gran parte di quelle editoriali) sono condotte da volontari che offrono il loro tempo per espletare ogni genere di servizio funzionale al mantenimento dei centri. Ognuno è libero di offrire il suo tempo e decide da solo quando offrirlo: non esiste alcun obbligo da parte dell'associazione. Lo spirito buddista dell'offerta, infatti, trova la sua corretta manifestazione nell'atteggiamento sincero di chi offre: « Perciò se i santi si consacravano offrendo il loro corpo — scrive il Daishonin — i comuni mortali possono farlo attraverso la sincerità delle loro offerte » (*L'offerta del riso*. Gli scritti di Nichiren Daishonin, vol. 4).

Le scelte associative sono indirizzate a favorire la pratica buddista di ogni singola persona e a realizzare gli scopi comuni. « È solo attraverso il contatto tra persone diverse e l'incoraggiamento reciproco — scrive Daikoku Ikeda — che si può approfondire la fede. In ciò si trova la ragion d'essere dell'associazione. Il suo scopo originale è partire dall'essere umano e ritornare all'essere umano » (*Buddismo oggi*, Ed. Esperia, Milano, 1991, vol. 1, pag. 94).

Come è dichiarato nell'art. 3 dello statuto, la ISG considera l'educazione, la cultura e la pace gli aspetti fondanti dell'attività dei propri membri. La componente educativa e culturale trova anche una sua ragion d'essere storica. L'associazione per la creazione di valore, infatti, (questo è il significato letterale dei due termini *Soka* e *Gakkai*), fu fondata nel 1930 dal suo primo presidente, il filosofo e pedagogista Tsunesaburo Makiguchi. In Giappone la Soka Gakkai, prima di diventare associazione buddista, era un circolo culturale di pedagogisti e insegnanti. Makiguchi, che

aveva formulato una sua filosofia educativa molto vicina a quella del filosofo americano John Dewey, era morto in carcere il 18 novembre 1944, imprigionato dal governo militarista giapponese per le sue idee pacifiste. Nel dopoguerra Josei Toda, discepolo di Makiguchi e secondo presidente, favorì un nuovo e grande sviluppo dell'associazione. Oggi, Daisaku Ikeda, terzo presidente, continua l'opera dei suoi predecessori, promuovendo scambi culturali con i paesi di tutto il mondo. L'associazione italiana, pur condividendo la stessa base filosofica e religiosa con tutte le altre associazioni del mondo (nell'articolo 4 dello statuto si legge: « L'associazione aderisce alla Soka Gakkai International e promuove gli scambi e i contatti con le altre associazioni che perseguono scopi uguali e/o affini a quelli indicati nell'articolo 3 »), si differenzia non solo dal modello giapponese, ma anche da quello delle altre consorelle europee. Questo in accordo con il principio buddista di *zuiho bini* (*zui* significa « in accordo con », *ho* significa « tradizioni, costumi » e *bini* è una traslitterazione del sanscrito *vinaya* « regola monastica »), principio che invita al rispetto per i costumi del paese in cui si vive, e in accordo anche con la necessità di mantenere, sviluppare e promuovere la cultura e la tradizione italiana. Crediamo che si possa essere buddisti e italiani allo stesso tempo, che la spiritualità non abbia limiti geografici, ma superi i confini nazionali e culturali di un paese.

Dentro l'associazione

La vita all'interno dell'associazione è scandita da semplici regole che si rifanno ai capisaldi del Buddismo di Nichiren Daishonin. Cerchiamo di vedere come dal suo insegnamento derivino tali regole. Gli scritti del Daishonin (in giapp. *Gosho*, *go* è un prefisso onorifico e *sho* significa scritti) sono dunque il principale riferimento dottrinale. A questi vanno aggiunti le riflessioni dei tre presidenti della Soka Gakkai che aiutano a comprendere il pensiero del fondatore.

L'opera del Daishonin può sommariamente essere divisa in Trattati e lettere che inviava ai singoli credenti. Nelle lettere egli incoraggiava le persone ad affrontare con la fede buddista tutti i problemi della vita quotidiana: « Nessun affare della vita o del lavoro — scrive Nichiren — è in alcun modo differente dalla realtà fondamentale » (*L'offerta del riso*, Gli scritti di Nichiren Daishonin, vol 4): nel loro insieme, dunque, tali lettere formano un grande affresco di « Buddismo applicato ». Oggi, i membri delle associazioni di tutto il mondo studiano e utilizzano il *Gosho* ogni giorno come indirizzo nella fede.

Nella scuola buddista di Nichiren Daishonin non esistono precetti particolari, tranne quello di non abbandonare mai la fede (anche se questa non deve essere eteromotivata, ma alimentata da una decisione personale che è necessario rinnovare ogni giorno — vedi pratica giornaliera di *Gongyo*). « Accettare è facile — scrive il Daishonin — continuare è difficile. Ma la Buddità si trova nel mantenere la fede » (*La difficoltà di mantenere la fede*. Gli scritti di Nichiren Daishonin, vol. 4, pag. 153). I tre cardini

di questa scuola sono la fede, la pratica e lo studio. « Sforzati nelle due vie della pratica e dello studio — si legge nel *Gosho* — Senza pratica e studio non vi può essere Buddismo. Devi non solo perseverare tu, ma anche insegnare agli altri. Sia la pratica che lo studio sorgono dalla fede » (*La vera entità della vita*, Gli scritti di Nichiren Daishonin, vol. 4, pag. 235). In questa sede ci interessa in particolare l'aspetto della pratica, che presenta la duplice veste di: « pratica per sé e pratica per gli altri ». La « pratica per sé » deve puntare innanzitutto all'autoriforma personale, all'ottenimento della Buddità, processo chiamato da Josei Toda « rivoluzione umana ». Un aspetto peculiare della « rivoluzione umana » potrebbe essere definito dal termine giapponese *tatsu hitori*. L'ideogramma oltre a contenere il significato di « dedicarsi a qualcosa », nel suo complesso indica l'atteggiamento di chi prende una decisione molto risoluta contando solo sulle proprie forze. È bene inoltre ricordare che, secondo la filosofia buddista, non esistono separazioni tra il corpo e lo spirito, tra l'essere vivente e l'ambiente sociale e naturale che lo circonda, tra un essere vivente e tutti gli altri, e che la vita è regolata secondo una legge di causalità che va utilizzata a proprio favore: per tutti questi motivi un cambiamento all'interno dell'individuo comporta una serie di trasformazioni all'esterno. Se non si tengono dunque in considerazione i riferimenti teorici e dottrinari, che meriterebbero una lunga trattazione a parte, è difficile comprendere il comportamento di un praticante, il senso dell'esperienza esistenziale di chi si è avvicinato a questa scuola e anche la struttura stessa dell'associazione. Un esempio per tutti: si parla di « benefici » che si ottengono con la pratica buddista, ma già la parola « beneficio », frutto di un linguaggio a volte stereotipato in uso tra i praticanti, una specie di gergo, non ha nessun significato se non viene ricondotta al senso originale: « Beneficio o *kudoku* — scrive il Daishonin — significa la ricompensa karmica della purificazione dei cinque organi di senso. *Ku* indica felicità. Inoltre sradicare il male è chiamato *ku* e far sorgere il bene è chiamato *doku*. *Kudoku*, o beneficio, significa ottenere la Buddità nella forma presente e purificare i cinque organi di senso » (Nichiren Daishonin, *Raccolta degli insegnamenti orali*).

Il secondo aspetto da prendere in considerazione è la « pratica per gli altri », questa, oltre al significato di trasmettere l'insegnamento buddista, ha lo scopo di indirizzare l'individuo ad aiutare e sostenere le persone che hanno intrapreso il cammino della fede e tutti gli esseri viventi in generale. In questa seconda accezione la pratica buddista aiuta a sviluppare e a esercitare la Benevolenza, a vincere la parte egoistica della vita, ad accrescere quello che è chiamato « Il grande Io ». Daisaku Ikeda, in un suo recente discorso tenuto presso l'Università di Harvard a questo proposito ha detto: « Il "grande Io" di cui parla il Buddismo Mahayana indica anche l'apertura e la benevolenza di chi considera le sofferenze di tutte le persone come proprie, di chi cerca continuamente un modo per accrescere la felicità degli altri » (*Due mila Uno* n. 43, pag. 19). Nichiren Daishonin per indicare la benevolenza usava il termine *Jihi*, formato da due caratteri: *ji* che significa « dare felicità », e *hi* « rimuovere la sofferenza ». Questo principio dovrebbe regolare tutta la vita associativa ed essere allo stesso

tempo il « motivo conduttore » di ogni relazione umana (naturalmente sia all'interno che all'esterno dell'associazione), diciamo « dovrebbe » perché, non è facile ottenere la perfezione. Ogni praticante, infatti, da quello più anziano a quello più giovane, vive il cammino dell'autoriforma manifestando nell'associazione tutte le contraddizioni legate al processo stesso. Per questo motivo, data la fallibilità degli esseri umani, il Daishonin ammonisce a riferirsi solo all'insegnamento: bisogna seguire sempre la Legge e non la Persona. Scrive il prof. Yasuji Kirimura: « Nonostante i progressi che facciamo, lo stato di Buddità non è facile da conseguire e spesso ci sentiamo preoccupati e incerti sul da farsi. Talvolta commettiamo anche errori. Ma sbaglia chi vede solo le debolezze e i fallimenti delle persone che cercano di cambiare profondamente la propria vita attraverso la fede e la pratica. Nessuno ha il diritto di condannare chi non ha ancora realizzato la fusione della Persona e della Legge. Nichiren Daishonin, in una lettera indirizzata al signor Matsuno, condannò tali atteggiamenti dicendo che coloro che credono nel Sutra del Loto non devono mai calunniarsi... Perciò dovremmo cercare di compensare le debolezze degli altri e aiutarci a vicenda... Il Daishonin spinge a fare affidamento sulla Legge e non sulla Persona. Per questo dobbiamo seguire gli insegnamenti del *Gosho*, anziché le arbitrarie parole di qualcuno » (La filosofia buddista, principi fondamentali, Ed. Esperia, Milano, 1991, pagg. 129, 130). Nikko, discepolo del Daishonin e secondo Patriarca, dopo la morte del maestro redasse Ventisei ammonimenti: uno di questi addirittura spinge a non seguire più il Patriarca se questi dovesse allontanarsi dalla fede corretta.

Riassumiamo quindi i punti che è necessario tenere in considerazione per andare avanti: il costante riferimento alla teoria buddista nel suo complesso, il processo di autoriforma, la benevolenza, la pratica per gli altri, la necessità di seguire la Legge e non la Persona, la sincerità dell'offerta.

Inspirata da tali principi, si sviluppa all'interno dell'associazione una vasta rete di mutuo aiuto nella fede che si realizza in quella che possiamo definire l'« unità di base associativa »: il gruppo. Formate da 10/15 persone, queste micro-unità buddiste si riuniscono tre volte al mese per trasmettere le singole esperienze di pratica, per far conoscere il Buddismo a chi è interessato e per studiare i principi fondamentali. Si è tentato di dare ai gruppi una fisionomia di quartiere, per incentivare e favorire la possibilità di incontro e di dialogo. Storicamente, nello sviluppo del Buddismo, si è sempre posto un accento particolare sull'importanza della comunità buddista (dei cinque peccati cardinali, quello di rompere l'armonia della comunità buddista è il più grave). Lo stesso Nichiren Daishonin afferma: « Tutti i discepoli di Nichiren, sia preti che laici, dovrebbero recitare Nam-myoho-renge-kyo uniti nello stesso spirito (*itai doshin*), superando tutte le differenze che esistono tra loro per divenire inseparabili come i pesci e l'acqua in cui nuotano. Questo legame spirituale è la base per la trasmissione universale della Legge fondamentale di vita e morte » (*L'eredità della legge fondamentale della vita*. Gli scritti di Nichiren Daishonin, vol. 4, pag. 224). Per questo motivo si invita a non usare l'associazione per scopi personali: prestiti in denaro, utilizzazione di una particolare professionalità

tà di qualche praticante etc. Tutto questo anche per evitare un pericoloso « ripiegarsi » nella vita associativa (vivere solo a contatto con buddisti, avere il meccanico, il medico, il commercialista buddista...) cosa che porterebbe a eludere un altro importante principio: quello di essere parte integrante del proprio ambiente (famigliare, lavorativo, amicale etc.). Naturalmente, essendo la « pratica per sé e per gli altri » un processo che si sviluppa soprattutto in base a una autonoma decisione, possono sorgere contrasti tra le persone perché non si capisce o si interpreta male l'insegnamento buddista. In tali situazioni l'unico rimedio è sforzarsi nel dialogo fino a trovare una reciproca comprensione.

È necessario a questo punto introdurre un altro elemento importante nella vita associativa: la figura del/della responsabile (o, meglio, coordinatore, per usare un termine più rispondente). L'associazione è strutturata a cerchi concentrici sempre più larghi intorno all'unità fondamentale che è il gruppo: più gruppi formano un settore, più settori un capitolo, più capitoli un centro, più centri un territorio, più territori un'area, più aree l'Italia. Ognuno di questi livelli può avere da due a quattro responsabili/coordinatori. La stessa struttura, definita a cerchi concentrici perché più vicina allo spirito buddista, di fatto potrebbe essere percepita come piramidale se ai responsabili/coordinatori si attribuisce una valenza di « potere ». I responsabili, però, hanno l'unico compito di sostenere le persone nella pratica buddista, e di comunicare loro tutte le informazioni che riguardano la vita associativa. Non rivestono quindi alcuna figura di « maestro » o di « superiore » nella fede, semmai quella di compagno/a nella fede, o, per usare un termine più appropriato, di « buona influenza » (giapp. *zenchishiki*). Nel Sutra del Loto è scritto: « Essere un buon amico è una grande causa e una grande condizione. In altre parole, è colui che insegna e fa da guida, permettendo a un altro di ottenere la saggezza del Buddha, risvegliando il desiderio dell'illuminazione » (Sutra del Loto, cap. 27° *Myoshogonno*). Nichiren Daishonin da parte sua scrive: « Chiamare una persona *zenchishiki* (buona influenza), significa che egli non è il vostro maestro né il vostro discepolo » (MW vol. 2, pag. 33), e ancora: « Sul sentiero che conduce alla Buddità, niente ha più valore di un buon amico... Chi è abbastanza saggio da saper distinguere il caldo dal freddo, dovrebbe far tesoro dei suoi buoni amici ». (*Preghiera dei tre preti per la pioggia*. « Buona influenza nel Buddismo — commenta Daisaku Ikeda — indica un rapporto in cui una persona non è maestro né discepolo di un'altra. Commetterete un serio errore nella fede se considererete i membri dell'associazione come vostri insegnanti o maestri. Le "buone influenze" dovrebbero alludere ad amici che si assistono e si incoraggiano l'uno con l'altro sulla giusta via della fede » (*Buddismo oggi*, Ed. Esperia, Milano, 1992, vol. 3, pag. 150). Generalmente si scelgono i coordinatori (funzione che ultimamente ha una scadenza), in base soprattutto al loro desiderio sincero di aiutare gli altri, alla disponibilità di tempo. Le doti richieste sono un carattere socievole, una buona dose di pazienza e la capacità di trasmettere correttamente l'insegnamento buddista. Molte distorsioni nel portare avanti questo compito sono nate da immaturità personale, o dal fornire risposte ap-

prossimative su argomenti più complessi del Buddismo, senza documentarsi o chiedere ai più anziani. In tal senso i responsabili possono essere vissuti come persone prive di benevolenza e ferme nel loro cammino di autoriforma.

Esistono corsi « di formazione » per i responsabili, nei quali si cerca di approfondire soprattutto l'insegnamento dei Daishonin, di analizzare eventi della vita associativa alla luce dell'insegnamento buddista, di interrogarsi insieme sul modo migliore per portare avanti l'attività. C'è da dire che la struttura stessa dell'associazione è soggetta a tutte le variazioni che si possono rendere necessarie: attualmente, ad esempio, nel centro-Italia si sta rivedendo il ruolo svolto dai coordinatori, cercando di riconsiderare tutta la struttura organizzativa.

Contemporaneamente ai gruppi, esistono dei modi trasversali per incontrarsi e discutere: i giovani, gli adulti, gli insegnanti, gli studenti, gli artisti e, più recentemente, gli omosessuali, che hanno sentito il bisogno di avere dei momenti per loro. Questo non significa che esiste un insegnamento specifico per ognuno di questi gruppi, il Buddismo è uguale per tutti, ma indica solo un'occasione di aggregazione per chi condivide una condizione, una fase specifica della vita o per chi svolge uno stesso ruolo nella società.

Individualità e associazione

« Quando le persone sono in *Itai doshin* (diversi corpi, stessa mente), realizzeranno tutti i loro scopi, mentre in *dotai ishin* (stesso corpo, diversa mente), non possono ottenere niente di notevole ». (*Itai doshin*. Gli scritti di Nichiren Daishonin, vol. 4, pag. 247). Il principio di unità insegnato dal Daishonin sottolinea prima di tutto l'aspetto di *itai*, vale a dire l'individualità. Sulla base della differenza e della peculiarità di ogni essere umano, si può costruire e condividere una meta comune (*doshin*). Il contrario, *dotai doshin* (stesso corpo, stessa mente), cioè lo schiacciamento dell'individualità, porta a qualcosa di simile all'integralismo e al fascismo. Il principio di *Itai Doshin*, che trova riscontro in numerosi altri scritti del Daishonin, è sempre fortemente sottolineato nella vita associativa.

Per questo motivo, le scelte individuali, in ogni campo della vita, (da quelle più strettamente personali a quelle politiche) rimangono sempre dominio di ogni singolo praticante, anzi si cerca di entrare il meno possibile nel « privato ». Quando viene chiesto un consiglio sulla fede a un praticante più anziano, questi ha solo il compito di aiutare nella comprensione della Legge buddista, in un certo senso di « rivitalizzare » la fede. Il termine giapponese che definisce questo rapporto è *shido*, *shi* significa « insegnare » e *do* significa « guidare »: insegnare e guidare nella fede. I consigli non devono esulare da tale ambito. I praticanti, comunque, sono spinti a verificare sempre le affermazioni dei responsabili alla luce dell'insegnamento, perché: « Fede in questo Sutra — afferma il Daishonin — significa che sicuramente otterrai la Buddità se sarai fedele all'essenza del Sutra del Loto, aderendo esattamente ai suoi insegnamenti senza aggiungere nes-

suna idea personale e senza seguire interpretazioni arbitrarie di altri » (*Lettera a Niike*, Gli scritti di Nichiren Daishonin, vol. 4, pag. 250). Ma i confini tra un conforto nella fede e una vera e propria ingerenza nella vita privata alcune volte possono risultare labili, per questo motivo può accadere che i responsabili più giovani pecchino di protagonismo, interpretando l'insegnamento buddista secondo parametri non corretti, o dando consigli anche se non sono richiesti. Alcuni problemi nell'associazione nascono per questi motivi.

La propagazione

« Insegna agli altri al meglio delle tue capacità, anche una singola parola o frase » (*La vera entità della vita*, Gli scritti di Nichiren Daishonin, vol. 4, pag. 235), in questo modo Nichiren Daishonin invita i suoi discepoli a propagare la Legge buddista. In tal senso si realizza anche lo scopo del bodhisattva: di fronte alla sofferenza di un altro essere umano viene spontaneo trasmettere la Legge buddista; ma questo non ha nulla a che vedere con il proselitismo. Anzi normalmente si consiglia di parlare di Buddismo solamente con parenti, amici o comunque con persone che si conoscono o che mostrino uno spontaneo interesse. Questo perché è importante testimoniare con la propria vita la validità della scelta esistenziale che si è fatta (« Io Nichiren ritengo che i migliori criteri siano la prova teorica e documentaria. Ma ancora più attendibile è la prova concreta ». *La preghiera dei tre preti per la pioggia*). Periodicamente, però, da parte dell'associazione si avverte la necessità di ridefinire questo aspetto della pratica buddista, perché l'eccessivo entusiasmo può allontanare dallo spirito originale insegnato dal Daishonin. In tal senso vanno lette le indicazioni che insistono sempre sul massimo rispetto verso i famigliari, gli amici, o i colleghi di lavoro che non abbracciano la fede buddista, e sul far attenzione a non incorrere in qualsiasi forma di fanatismo o integralismo. In caso di contrasto con i parenti (per giovani maggiorenni e conviventi con i famigliari), si consiglia sempre di non creare fratture a causa della fede buddista, ma di guadagnare con il dialogo e soprattutto con l'esempio, il rispetto dei genitori o dei conviventi: « Sicuramente coloro che si dedicano al Buddismo — scrive il Daishonin — non dovrebbero scordare i debiti di gratitudine che hanno verso i loro genitori, verso i loro maestri e verso il loro paese » (Nichiren Daishonin, *Ripagare i debiti di gratitudine*, *DuemilaUno* n. 42, pag. 55). Ci sono moltissimi casi, nell'associazione, di genitori che si sono avvicinati al Buddismo grazie ai cambiamenti positivi dei figli.

Le attività all'esterno

Come abbiamo visto prima, all'interno dell'associazione vengono svolte, oltre a quella fondamentale di mutuo incoraggiamento nella fede, attività

di vario genere per il funzionamento dei Centri. Molti praticanti, comunque, hanno sentito l'esigenza di una maggiore apertura all'esterno, nel senso di intervenire con il volontariato nella realtà sociale. Tale attività non è legata alla diffusione dell'insegnamento buddista, ma è il frutto di una convinzione: per realizzare la pace è necessario agire in modo collettivo e consapevole, interagendo con l'ambiente nell'intento di raggiungere quel delicato equilibrio sociale ed ecologico che possa assicurare una convivenza armoniosa e duratura. L'associazione ha recepito questa volontà codificandola nel nuovo statuto e iniziando a promuovere una serie di interventi. Primo fra tutti quello di collaborare a livello nazionale con il Cir (Comitato Italiano Rifugiati) e l'Acnur (Alto Commissariato per i rifugiati), questo perché la Soka Gakkai Internazionale è già una ONG (organizzazione non governativa) operante nel campo dei rifugiati politici. Attualmente siamo appena agli inizi, il Cir sta tenendo nei nostri centri una serie di conferenze per far conoscere la problematica relativa all'Onu e per sensibilizzare le persone al problema dei rifugiati. L'attività vera e propria di volontariato deve ancora iniziare. Contemporaneamente sono fiorite a livello locale molteplici attività: dalla raccolta di aiuti per la Bosnia alla pulizia di pinete, o a spettacoli a favore della Lega del Filo d'oro. Probabilmente tanti altri interventi stanno nascendo spontaneamente.

Conclusioni

Ci sono tanti altri aspetti della vita associativa che abbiamo trascurato per riuscire a rimanere nei limiti di tempo concessi. Chi fosse comunque interessato ad approfondire è fin da adesso invitato nei nostri centri. Speriamo di essere riusciti a mostrare come l'associazione, il suo spirito e le sue attività cerchino sempre di essere ispirate dai principi buddisti insegnati da Nichiren Daishonin. Approfittiamo di questa occasione per ringraziare a nome del sig. Kaneda, il Direttore generale della ISG e di tutti i membri, la prof.ssa Maciotti e il suo staff di ricercatori per la grande sensibilità con la quale stanno conducendo la ricerca sulla nostra associazione.

FRANCESCA CORRAO

La I.S.G.: una ricerca

Una ricerca sul movimento della Soka Gakkai in Italia. Primi risultati

La Soka Gakkai si iscrive nella corrente del buddhismo Mahayana. Si richiama al pensiero e agli scritti di Nichiren Daishonin. Questi era un monaco, vissuto nel 1200, da molti ritenuto il Buddha risvegliato all'essenza fondamentale della vita fin dall'infinito passato.

In Italia il movimento giunge tra fine anni '70 e inizio anni '80, ed in un primo momento riguarda soprattutto la Toscana. Oggi, le tre città più interessate sono Milano, Roma, Firenze, dove sono operanti i Centri culturali del movimento. La ISG si presenta come una associazione con scopi umanitari, in cui ciascun membro dovrebbe arrivare ad un auto-perfezionamento attraverso la pratica quotidiana. Questa consiste nella recitazione del titolo del « Sutra del Loto », che qui diviene l'invocazione (= Daimoku) di « Nam-myoho-renge-kyo » cioè « la fondamentale legge della vita e dell'universo che permea tutti i fenomeni ».

La recitazione del Daimoku, fondamentale, si accompagna alla « pratica assidua » o Gongyo, tesa a manifestare e stabilizzare i benefici ottenuti, la buddità. Consiste nel recitare, mattina e sera, i capitoli « Hoben » e « Juryo » del Sutra del Loto.

Oltre alla pratica quotidiana è prevista di regola la frequenza a riunioni settimanali o mensili, in case private e anche nel Centro culturale dell'associazione. Ci possono poi essere convegni, corsi, manifestazioni di vario genere. I gruppi nelle case non sono mai troppo numerosi, i rapporti sono in genere di tipo personale, caldi.

La ricerca

Si propongono qui di seguito i primi risultati di una indagine condotta attraverso un questionario rivolto ai membri della Soka Gakkai italiana (ISG). Si tratta di una associazione buddhista laica, precedentemente nota come AINS (Ass. It. Nichiren Shoshu). Fino ad oggi, la ISG è rimasta fuori dall'UBI (Ass. It. Buddhista) e non è stata oggetto di studi, su piano nazionale.

La prima ricerca ampia ed organica è infatti quella da me intrapresa nel 1992 con un gruppo di collaboratori e studenti, portata avanti con il ricorso a metodi qualitativi (partecipazione a riunioni, a corsi, interviste,

colloqui in profondità, ecc.) e in un secondo momento (1992-1993) anche con un questionario, ad integrazione degli altri materiali. Intanto, Enrica Tedeschi e Laura Ferrarotti prendevano in esame le riviste del movimento, « DuemilaUno » e « Nuovo Rinascimento ».

In questa sede si presentano le letture del risultato dei questionari fatti da studenti e laureati di sociologia nell'a.a. '93-'94 su aree ritenute di particolare interesse.

Devo ringraziare il signor Kaneda, Direttore Generale per l'Italia, per aver consentito la preparazione e l'inoltro del questionario ai 13.000 aderenti al movimento e per averli incoraggiati a rispondere.

Il campione

Il questionario è stato inviato a tutti coloro che risultavano già membri a tutti gli effetti, con l'esclusione dei neofiti. Sono rientrati, o attraverso l'ISG, o direttamente rispediti all'Università, circa 4.000 questionari. Il campione è stato estratto tenendo conto del totale degli intervistati per regione, in base all'addensamento degli aderenti. Risulta di 718 persone, uomini e donne.

Il questionario

Ha uno scopo essenzialmente descrittivo, anche se si è voluto lasciare agli intervistati la possibilità di esprimersi il più possibile liberamente. Sono 41 domande, di cui 12 chiuse e 29 aperte. La codifica quindi ha presentato molti problemi ed ha richiesto molti mesi.

La situazione in Italia al 1993

	<i>Tot.</i>	<i>%</i>	<i>M.</i>	<i>%</i>	<i>F.</i>	<i>%</i>
Nord	3.450	26,5	1.450	42,0	2.000	58,0
Centro	6.000	46,2	2.460	41,0	3.540	59,0
Sud + Isole	3.550	27,3	1.475	41,5	2.075	58,5
Italia	13.000	100	5.385	41,4	7.615	58,2

(Bisogna considerare che il Lazio è compreso nel raggruppamento Sud e Isole).

Lettura e interpretazione delle risposte

Si è proceduto con un gruppo di studenti dell'insegnamento di Sociologia e con alcuni laureati all'esame delle domande e alla codifica. Sono stati letti insieme, preliminarmente, vari questionari per avere un'idea dell'andamento delle risposte; solo in seguito si sono ipotizzate le prime codifiche. Per circa tre mesi si è proceduto a riletture e aggiustamenti. Quindi ci si è suddivisi in piccoli gruppi per l'esame di certe domande, rispondenti a determinate aree tematiche. Questo una volta effettuata la codifica, sempre fatta da almeno due persone, di cui una interna al movimento ed una esterna. In questo modo si è cercato di avere, insieme, una certa conoscenza di termini, concetti, attività inusuali per noi, e nello stesso tempo di avere un certo distacco critico, più difficile ad un membro dell'ISG.

Dopo l'esame fatto da più persone insieme delle aree tematiche si è proceduto alla stesura delle interpretazioni. I primi risultati sono stati presentati e discussi durante le mie lezioni di Sociologia della Religione. I testi, rivisti dopo questi incontri, sono quelli che qui si presentano.

Risultati (di ordine strutturale)

Presenze

Sono più forti al centro; poi nel sud e nelle isole (ma bisogna ricordare che sono annoverate qui quelle del Lazio). Segue il nord. Sono più numerose le donne, anche se rispetto ad altri movimenti religiosi contemporanei la presenza maschile risulta comunque rilevante. Importante la presenza del Lazio, con 1600 membri. Ancora, Toscana e Lombardia hanno forti presenze. Da notare che a Roma, Firenze e Milano funzionano tre importanti Centri culturali per riunioni, attività ecc. Sono sempre aperti e funzionano con presenze degli aderenti.

Età

È un movimento più adulto che non giovanile. Solo il 33,3% ha infatti un'età inferiore ai 29 anni. Questo risponde ai movimenti sorti a fine anni '60, con inclusione di persone deluse dall'impegno politico e dal mitico '68. Alcuni trends indicano però che oggi sono in aumento i giovani.

Livello di istruzione

Piuttosto elevato. Il 74,7% degli intervistati ha un'istruzione superiore. Il 14,2% della FF. e l'11,4% dei MM. ha una laurea (tra le lauree, prevalenza femminile). Gli uomini vengono soprattutto dalla maturità scientifica e tecnica. Le donne dal liceo classico. Molti poi ancor oggi dichiarano di stare ancora studiando: il 21% del campione. (Del resto il movimento

ha una forte vocazione pedagogica, che trova spazio nella rivista « DuemilaUno » oltre che nelle riunioni di studio).

Lavoro

È da mettere in relazione con la fascia d'età relativamente alte presenti nell'ISG: il 70,1% lavora. Si tratta di un 78,0% di uomini e di un 64,4% di donne. Inoltre abbiamo un 13,1% di studenti lavoratori. In cerca di lavoro risulta solo il 5,7%. In genere è più presente il lavoro dipendente (59,6%) di quello indipendente (40,4%).

La fede buddhista

Tempo della Pratica

Una pratica prevalentemente matura, perché il 33% pratica da un ampio lasso di tempo (fra i 5 e i 9 anni); più basse le presenze consolidate (il 5,1% pratica da più di 9 anni). Tutto sembra indicare una forte crescita del movimento a partire dal 1987, da quando cioè l'AINS, ora ISG, è stata riconosciuta come Ente Morale. I dati indicano altresì una certa tendenza alla crescita, poiché c'è un 5,5% che pratica da meno di un anno al momento della somministrazione del questionario.

Dietro di sé

Al momento dell'ingresso hanno alle spalle in genere situazioni difficili di vario genere (dichiarano di venire da situazioni normali il 12,7% dei soggetti; da situazioni positive il 6,2%; complessivamente quindi, meno del 20% del campione). Situazioni complessivamente negative, per l'11,0%; di disagi di ordine psicologico interiore, per il 30,1% di carattere sociale (in relazione alla famiglia, al partner, agli amici) per il 19,9%. A questi va aggiunto un 17,6% che denuncia difficoltà di origine materiale. Un'altra zona, quindi, di disagio e difficoltà cui l'ISG fa da punto di riferimento, cui offre coesione.

Come si è incontrata l'ISG

In primo luogo, attraverso amici (59,9%), in famiglia (19,7%), tramite conoscenti (9%) e colleghi (6%).

Benefici materiali, benefici interiori

Si entra per lo più attratti dall'ipotesi di benefici materiali, e man mano che si pratica si resta per i benefici interiori. Fra questi, soprattutto equilibrio, stabilità, fiducia in se stessi. Poi, coraggio, energia, voglia di vivere, e ancora, altruismo, apertura agli altri. Fra i benefici materiali, miglioramenti su piano economico-professionale, risoluzione di problemi

famigliari, di salute, di casa. Probabilmente il conseguimento di benefici materiali è da leggersi anche in relazione al maggior equilibrio raggiunto, alla fiducia in se stessi ecc.

Difficoltà nella scelta Buddhista

Difficile in primo luogo, la costanza nella pratica (per il 24,8% dei MM., per il 28,5% delle FF.), vengono poi i vincoli di carattere sociale e familiare, difficoltà quindi di rapporto con gli altri (MM. 17,1%, FF. 16,5%). Quindi problemi di ordine culturale. I giovani sentono la difficoltà soprattutto di una certa coerenza fra principi buddhisti e vita quotidiana.

Perché si rimane

A causa della fede e dei benefici (specie spirituali) ricevuti.

Quali le attività più condivise

Sono i corsi, che possono essere regionali o nazionali, le attività più amate. Sono incontri di scambio, approfondimento, letture, riflessioni. Possono comprendere momenti conviviali con recite, canti, rappresentazioni teatrali. Sono un'occasione di raffronto con persone provenienti da altre realtà, aiutano a consolidare l'appartenenza.

Grado di soddisfazione/insoddisfazione

Solo un quarto degli associati trova che va tutto bene così com'è: e sono soprattutto donne. Fra i motivi di critica, l'eccessiva burocratizzazione, i criteri di nomina dei responsabili. Qualcuno suggerisce anche che ci vorrebbe uno sforzo in più per farsi meglio conoscere dal di fuori. Fra i desideri c'è quello di una più forte apertura nei confronti della società. Più anni di pratica, più critica.

Importanza attribuita alle riunioni

Corsi (32,9%); zadankai, riunioni periodiche in case private, per piccoli gruppi; riunioni per categoria (es.: studenti, giovani uomini, giovani donne, ecc.). Se ne ricava essenzialmente incoraggiamento (37,4%), conoscenza del buddhismo (16,2%), crescita personale (13,3%), fede (11,1%).

Problemi

Il più angoscioso (49,3%) è stato quello del contrasto e della scissione con il clero, che ha avuto come conseguenza una divisione vera e propria e la cessazione dell'invio « dell'oggetto di culto » o « Gohonzon » (ora il problema del Gohonzon appare superato in altro modo): la risposta era in parte scontata, perché il questionario, per una serie di circostanze, è

stato distribuito nel periodo culminante dei contrasti. Seguono le difficoltà di armonizzare tante persone diverse per origine ed esperienza (18%); in terzo luogo, il 10,8% si pone il problema di una migliore visibilità nel sociale. Ancora, viene indicato come problema quello della eccessiva burocratizzazione (attribuita alla matrice giapponese).

MARIA IMMACOLATA MACIOTTI

Religioni e Società Rivista di scienze sociali della religione n. 18, gennaio-aprile 1994

identità, etnicità, religione II

Arnaldo Nesti, Editoriale. Verso la prima *Summer School* sulle religioni in Europa

saggi

Lara Medina, *Dias de Muertos* da Puebla a Los Angeles.

Migrazione e rigenerazione identitaria di un complesso rituale

Srdjan Vrcan, Una guerra di religione nell'Europa contemporanea?

Sfide attuali alla sociologia della religione

dialoghi/documenti

Religioni e chiese in URSS. La persistenza della vita religiosa nell'Unione Sovietica (1984) da un'indagine del Consiglio degli Affari Religiosi. A cura di **Renato Risaliti**

note

affettività, corpo, esistenza

Pietro A. Ferris, Corpo, carne, esistenza nella teologia agostiniana

Antonio Carbonaro, Affettività, razionalità, verità dell'anima.

Elementi per lo studio della religiosità

Italia religiosa

Stefano Martelli, Il cruccio di Le Bras. Dimensioni della religiosità e indifferenza della ricerca istituzionale

per abbonamenti, cambi di indirizzo, informazioni indirizzare a:
Rosenberg & Sellier, Editori in Torino, via Andrea Doria 14, tel. 8127820

abbonamento per tre fascicoli: Italia L. 62.000, estero L. 90.000, paesi extraeuropei L. 105.000

Inviare assegno bancario o effettuare versamento sul ccp 11571106 intestato a Rosenberg & Sellier Editori in Torino, via Andrea Doria 14, 10123 Torino, specificando la causa del versamento «Religioni e Società».

Il campionamento

La ricerca è, in questa fase, essenzialmente descrittiva. In tali casi, come consiglia Hyman¹, è opportuno che la « popolazione » sia quanto più « numerosa ed eterogenea ». Si è quindi scelto di far rientrare nell'universo di indagine tutti i membri dell'Associazione Italiana Soka Gakkai (ISG) residenti in Italia. Essi costituiscono la nostra « popolazione di riferimento » e secondo i dati fornitici dall'ISG, risultano essere al momento della somministrazione del questionario, 13 mila membri.

È certo che l'optimum per una ricerca sociologica sarebbe di poter accedere a tutti i dati relativi all'intera popolazione, cioè a tutte le unità statistiche portatrici di determinati caratteri qualitativi o quantitativi. Ciò è teoricamente possibile quando si conosca a priori la numerosità della popolazione (come nel nostro caso) ma è tecnicamente difficile sia per questioni di spesa (i costi della ricerca), che di tempo (quello che servirebbe per intervistare tutti i componenti l'universo ed analizzare i risultati). Di qui il ricorso all'indagine campionaria.

La determinazione della numerosità campionaria

Nella ricerca sociale quando si effettua un'indagine per campione, l'impresa più ardua è quella di stabilire le dimensioni del campione, nonché la « rappresentatività » ovvero la individuazione della giusta proporzione di casi atta a garantire che tutte le caratteristiche della popolazione siano presenti in essa.

Relativamente alla sua numerosità, l'ampiezza ottimale di un campione dipende dall'attendibilità della stima che si vuole ottenere, dalla variabilità dei caratteri che sono oggetto di studio, dal margine di errore di stima definibile a priori. Più in particolare, l'ampiezza del campione dovrà essere direttamente proporzionale all'attendibilità della stima

¹ H.H. HYMAN, *Disegno della ricerca e analisi sociologica*, Venezia, Marsilio, 1967, pag. 34.

e alla variabilità dei caratteri, nonché inversamente proporzionale all'errore di stima².

Un campione sarà allora tanto più numeroso quanto più si vuole elevare il livello di attendibilità delle analisi che si vanno a compiere. Ad esempio possiamo stabilire a priori che i parametri che andremo a calcolare con la stima campionaria dovranno essere stimatori attendibili della popolazione con una probabilità del 99%.

Tanto più grande è il livello di attendibilità che si vuole raggiungere, tanto più numeroso dovrà essere il campione. L'errore di campionamento, definibile matematicamente per mezzo di formule derivate dal calcolo delle probabilità, viene fissato in base al grado di precisione che si vuole ottenere con le stime campionarie.

Generalmente se si vuole ottenere una numerosità campionaria ad altro livello di attendibilità e che permetta poi di fare inferenze sulle frequenze dei casi campionati, si usa la nota formula³: $n = Nt^2 pq / (N-1)E^2 + t^2 pq$ dove n è la numerosità del campione; N è la numerosità dell'universo; $p = q = 0,5$ (50%) è la probabilità che si verifichi l'evento oppure il suo opposto q , per variabili non metriche (il prodotto dei due corrisponde alla varianza della proporzione dei casi p e q stimata per l'universo); t è il coefficiente ricavato a partire dal livello di confidenza scelto; E , infine, è il margine di errore tollerato.

Il campione nella ricerca sul movimento buddista italiano della Soka Gakkai

Secondo i fatti fornitici dall'ISG, il numero dei membri dell'associazione è pari a 13 mila unità. Per calcolare la numerosità campionaria è stata utilizzata la formula citata i cui parametri hanno assunto i seguenti valori: $N = 13.000$; $pq = 0,25$; $t = 2,21$; $E = 0.04$ (4%). Il campione è risultato di 718 unità.

Successivamente abbiamo dovuto estrarre casualmente i 718 questionari campionati dai 4.000 (circa) questionari compilati dai membri dell'ISG che hanno voluto collaborare all'indagine. Si è scelto di utilizzare un campionamento casuale sistematico stratificato poiché l'associazione ci ha potuto fornire le necessarie informazioni sulle caratteristiche dell'universo. Più precisamente, avevamo a disposizione il numero dei membri secondo la regione e il sesso (vedi Tab. 1). Di conseguenza è stato possibile stratificare il campione per regione ed estrarre le unità campionarie dei vari strati in modo proporzionale al sesso, così da ottenere una elevata rappresentatività rispetto alle reali caratteristiche della popolazione.

² R. MEMOLI, A. SAPORITI, *Disegno della ricerca e analisi dei dati*, Roma, La Goliardica, 1985.

³ E. BALLATORI, *Statistica e metodologia della ricerca*, Perugia, Galeno Ed., 1986, pag. 411.

Tab. 1 - Numerosità dell'universo

<i>Regione/Area</i>	<i>totale membri</i>	<i>%</i>	<i>maschi</i>	<i>%</i>	<i>femmine</i>	<i>%</i>
Liguria	500	3,8	200	40,0	300	60,0
Piemonte	950	7,3	355	37,4	595	62,6
Lombardia	1.650	12,7	730	44,2	920	55,8
Triveneto	350	2,7	165	47,1	185	52,9
NORD	3.450	26,5	1.450	42,0	2.000	58,0
Toscana, Umbria, Marche, Emilia-Romagna	5.000 1.000	38,5 7,7	2.050 410	41,0 41,0	2.950 590	59,0 59,0
CENTRO	6.000	46,2	2.460	41,0	3.540	59,0
Lazio, Abruzzo	1.800	13,8	730	40,5	1.070	59,5
Sardegna	650	5,0	730	40,5	1.070	59,5
Campania, Puglia, Basilicata, Calabria	750	5,8	340	45,3	410	54,7
Sicilia	350	2,7	135	38,6	215	61,4
SUD + ISOLE	3.550	27,3	1.475	41,5	2075	68,5
ITALIA	1.300	100,0	5.385	41,4	7.615	58,6

Fonte: ISG

La stratificazione è stata effettuata ripartendo il campione degli intervistati tra le regioni e assegnando a ciascuna un peso specifico, dato dalla percentuale dei residenti nella regione sul totale dei 13.000 membri, vale a dire la proporzione degli associati mediamente presenti in ciascuna regione. I risultati ottenuti sono riportati nella tab. 2.

Per comprendere meglio come è stata effettuata la stratificazione si prenderà come unico esempio il caso della Lombardia. Qui i soci sono 1.650 cioè il 12,7%; la numerosità campionaria dei lombardi è data da $718 \times 12,7/100 = 91$.

Lo stesso criterio matematico è stato utilizzato per applicare la numerosità di uomini e donne del campione: in Lombardia i soci maschi sono 730 (il 44,2%) mentre i soci femmine sono 920 (il 55,8%). La numerosità campionaria dei maschi lombardi è data da $91 \times 44,2/100 = 40$; per le femmine è sufficiente sottrarre al totale di regione il numero dei maschi: $91-40 = 51$.

L'estrazione, invece, è avvenuta in modo sistematico nel senso che è stato estratto casualmente un numero compreso tra 1 e 10, in base al quale è stato possibile procedere alla selezione dei questionari da inserire nel campione.

Tab. 2 - Numerosità del campione

<i>Regione/Area</i>	<i>Totale membri</i>	<i>maschi</i>	<i>femmine</i>
Liguria	27	11	16
Piemonte	53	20	33
Lombardia	91	40	51
Triveneto	19	9	10
NORD	190	80	110
Toscana, Umbria, Marche	277	114	163
Emilia Romagna	55	22	33
CENTRO	332	136	196
Lazio, Abruzzo	99	40	59
Sardegna	36	15	21
Campania, Puglia, Basilicata, Calabria	42	19	23
Sicilia	19	7	12
SUD + ISOLE	196	81	115
ITALIA	718	297	421

Più precisamente, è stato estratto il numero 10 e dunque si è provveduto a dividere i 4.000 questionari per regione. All'interno di ciascun gruppo o regione, sono stati creati due sottogruppi, uno per gli uomini e l'altro per le donne.

Da ciascun sottogruppo è stato estratto un questionario ogni 10, fino a raggiungere il totale stabilito.

LOREDANA SEMPRINI

La codifica del questionario, con particolare riguardo alla « chiusura » delle domande aperte

1. Introduzione

Particolare interesse riveste l'esplicitazione delle procedure e della metodologia che hanno condotto alla codificazione del questionario somministrato, con riguardo alla « chiusura » delle domande aperte. La trasformazione del modello di rilevazione in matrice dei dati presenta caratteri di complessità e mutevolezza — a seconda dell'oggetto, del disegno e degli obiettivi della ricerca — che non si prestano a prescrizioni schematiche di tipo tecnico; anzi, richiedono talvolta un approccio al problema che implica il ricorso alla molteplicità degli strumenti dell'analisi sociologica.

Poco frequente nei rapporti finali di ricerca, l'operazione di costruzione dell'iter che ha condotto alla codifica e, quindi, alla elaborazione dei dati, costituisce invece un elemento fondamentale della pubblicizzazione delle procedure, e contribuisce a far luce non solo sul disegno complessivo della ricerca, ma anche sui passi compiuti nel processo della sua traduzione in termini operativi. D'altra parte la trattazione di questo tema diviene, in questo caso, quasi necessaria, se si tiene conto sia della bassa strutturazione del questionario, cioè dell'elevato numero di domande aperte in esso contenute, sia delle molteplicità e della « profondità » degli ambiti tematici investigati, sia infine dell'elevato numero di questionari somministrati. In particolare, il primo elemento ascrive ai ricercatori, nella fase di codificazione del questionario, un ampio margine di scelta nella classificazione delle tipologie delle risposte che gli intervistati hanno fornito. Questa fase della ricerca necessita quindi di una puntuale ricostruzione in sede di rapporto finale.

2. Il questionario e la sua codificazione

Il questionario utilizzato nell'indagine campionaria è stato somministrato a 718 iscritti all'Ains. Si tratta di uno strumento di rilevazione poco strutturato, che lascia un elevato « grado » di libertà agli intervistati, composto da 37 domande di cui ben 25 aperte, tali cioè da non prevedere anticipatamente le modalità di risposta. La scelta di utilizzare un questionario flessibile si è avuta in conformità con l'oggetto e gli scopi che l'indagine si è proposta. Il primo aspetto riguarda le tematiche inerenti la filosofia

buddista, l'organizzazione e le caratteristiche salienti degli aderenti, con riguardo sia agli aspetti socio-anagrafici sia, soprattutto, a quelli più profondi, legati alle motivazioni, alla percezione che essi hanno del buddismo. Per quanto concerne il secondo aspetto, l'indagine non partiva da vere e proprie ipotesi di lavoro da verificare, ma si proponeva invece un obiettivo conoscitivo: tale scelta ha comportato notevoli vantaggi specie in rapporto al contesto della scoperta. Le domande aperte hanno infatti consentito di scendere in profondità in misura maggiore rispetto a quanto accade normalmente procedendo con domande codificate. Il lavoro di spoglio dei dati e di interpretazione delle informazioni ricevute ha richiesto circa 4 mesi di tempo, per la codificazione di oltre 13 mila domande aperte ed è stato effettuato da un gruppo di lavoro coordinato dalla professoressa M.I. Maciotti e composto da oltre 30 collaboratori e studenti del 1° anno del corso di Laurea in Sociologia (a.a. 1992-93).

Nella prima fase di classificazione, sono state esaminate numerose risposte in funzione della loro tipologizzazione. Sulla base di una sistematica analisi del contenuto sono state individuate le tipologie delle risposte. In tal modo, nonostante tale processo abbia prodotto la riduzione e la semplificazione delle informazioni ricevute, si è resa possibile la classificazione dei tipi di risposte, la misurazione delle frequenze e l'opportunità di formulare generalizzazioni. Queste risposte sono state, inoltre, incrociate con le variabili strutturali e con le altre risposte previste dal questionario.

Naturalmente, nella fase di chiusura delle domande, ci siamo trovati di fronte a risposte complesse, alcune molto lunghe, non sempre identificabili in un'unica modalità. La ricostruzione di alcuni percorsi di vita, delle percezioni di benessere o malessere, dei benefici interiori e materiali, etc. ha talvolta richiesto a chi codificava di assegnare più voci per ogni risposta. Quando ciò è accaduto, si sono rilevate e classificate le diverse modalità di risposta, per un numero non superiore a tre, numero considerato sufficiente a comprendere le diverse tipologie individuabili per ogni singola risposta. In generale si è cercato di seguire le seguenti tre regole di classificazione;

- a) ogni caso deve essere attribuito ad una classe (esaustività dell'insieme delle categorie),
- b) nessun caso deve essere attribuito a più di una classe (mutua esclusività delle categorie),
- c) l'attribuzione deve basarsi su di un unico criterio (*fundamentum divisionis*).

Si è, poi prevista, per ogni domanda, la classificazione di una categoria residuale « altro », senza la quale il requisito di esaustività del complesso delle categorie avrebbe reso molto difficile il processo di classificazione.

La quasi totalità delle domande codificate contenute nel questionario riguardano la 1ª sezione, quella socio-anagrafica. L'unica domanda aperta di un certo interesse contenuta in questa sezione è la n. 5, *composizione di origine della famiglia*, che lasciava all'intervistato un elevato grado di libertà nel fornire la risposta. Con riguardo al tipo di informazioni ricevute, è opportuno qui esaminare alcuni aspetti legati alla classificazione delle

risposte. In particolare, nel corso dello spoglio dei dati, si sono rilevate, in numerosi casi, indicazioni che sono andate ben oltre una semplice descrizione della composizione familiare originaria ed hanno fornito, invece, una breve ricostruzione dell'iter familiare. Seppure non esplicitamente richieste dal questionario e tanto meno sollecitate, visto che i nostri questionari non sono stati somministrati direttamente, queste informazioni « in più » (decessi dei genitori, separazioni etc.) hanno senza dubbio arricchito il nostro patrimonio conoscitivo e hanno funzionato anche come indicatore dell'interesse che gli intervistati hanno mostrato verso la ricerca. Un caso tra quelli osservati è la seguente risposta, rilevata in un questionario: « sette figli e i genitori. Io sono l'ultima e non ho mai vissuto con i miei fratelli più grandi, con cui ho dai ventuno ai diciotto anni di differenza. Da tredici anni vivo sola con i miei genitori ».

Purtroppo è stato possibile codificare solo in parte le risposte di questo tipo, visto che buona parte delle informazioni in esse contenute non erano state espressamente richieste nel questionario. Pertanto, in sede di analisi statistica, si è verificata una perdita di informazioni che è di un certo rilievo.

È facile, però, capire l'utilità di queste informazioni al fine di una più efficace comprensione delle problematiche sottese alle risposte che sono state fornite dagli intervistati. Tali informazioni, infatti, si sono rivelate preziose nella fase di « chiusura » delle domande aperte, facilitando il lavoro dei ricercatori quando lo stato di un caso su una « proprietà » appariva assegnabile con pari fondatezza a più di una categoria. In particolare le notizie relative ai decessi e alle separazioni dei genitori, le differenze di età si sono rilevate utili per le seguenti tipologie di domande:

- a) le motivazioni che hanno determinato la scelta di diventare buddista;
- b) la situazione in cui l'intervistato si trova prima di entrare nell'associazione;
- c) il modo in cui la famiglia ha reagito a questo modo di diventare buddista.

La successione delle domande che vanno dalla n. 12 alla n. 37, è volta alla rilevazione delle motivazioni, delle percezioni del buddismo e della vita associativa interna, e più in generale, alla ricostruzione di alcuni tratti biografici del buddista intervistato. Soltanto per alcune domande, quelle che in maggior misura hanno presentato difficoltà di codificazione, si è ritenuto necessario presentare le procedure che hanno condotto alla classificazione delle tipologie di risposte. Da questo punto di vista, particolare interesse rivestono le domande immediatamente successive a quelle comprese nella sezione socio-anagrafica, che riguardano la situazione esistenziale preesistente al contatto con l'Ains e le motivazioni che hanno condotto l'intervistato a rimanere al suo interno. Qui di seguito si riportano le due domande relative a questi aspetti e le corrispondenti classificazioni tipologiche individuate nella fase di chiusura delle domande aperte.

Dom. n. 13. Quale era la tua situazione prima di conoscere l'Ains?

- 0 Non risposto
- 1 Confusione e disagio esistenziale (insicurezza, sfiducia, etc.)
- 2 Ricerca interiore, bisogno spirituale
- 3 Problemi di salute
- 3a AIDS, sieropositività
- 4 Problemi familiari
- 5 " economici
- 6 " sul lavoro (insoddisfazione sul lavoro)
- 7 " relazionali
- 8 " sentimentali
- 9 " di studio
- 10 " religiosi
- 11 Alcool
- 12 Droga
- 13 Vagabondaggio
- 14 Situazione complessivamente negativa
- 15 Situazione complessivamente positiva
- 16 Altro

Dom. n. 14 « Perché rimani all'interno dell'Ains? »

- 0 Non risposto
- MOTIVAZIONI INDIVIDUALI
- BENEFICI:
- 1 Equilibrio interiore (ricerca della felicità, fiducia in se stessi, ricerca di un senso, paura della solitudine, convinzione di fede, etc.)
- 2 Equilibrio nei rapporti con gli altri
- 3 Benefici concreti
- 4 Altro
- ORGANIZZAZIONE
- 5 Qualità dell'organizzazione
- 6 In rapporto agli obiettivi generali
- 7 In rapporto agli obiettivi di pace mondiale
- 8 In rapporto alla possibilità di scambi internazionali
- 9 Altro
- RIFLESSI DELL'ORGANIZZAZIONE SULLA PERSONA
- FEDE
- 10 Dottrina buddista
- 11 Pratica buddista
- 12 Altro

La prima scelta che si è adottata nella fase di classificazione ha riguardato il livello di astrazione delle categorie da assegnare ad ogni risposta. In conformità con gli scopi di tipo conoscitivo della ricerca e con l'elevato grado di generalità delle domande si è adottato un basso livello di astrazio-

ne: in altri termini, si è convenuto di utilizzare una classificazione abbastanza lunga (mediamente 8-10 categorie) per evitare, così, di aggregare stati troppo disomogenei e di semplificare troppo le informazioni ricevute. Naturalmente però, la determinazione del livello di astrazione e del numero delle categorie da assegnare alle singole domande è avvenuta anche in funzione del tipo di risposte ottenute. Come già detto, il gruppo di lavoro ha esaminato un buon numero di risposte per ogni singola domanda. Per le domande qui considerate, si sono rilevati in numerosi casi risposte piuttosto lunghe che hanno mostrato in generale un buon grado di adesione e di interesse all'intervista. Come era naturale attendersi, il carattere generico della domanda n. 13, orientata a far esprimere il più liberamente possibile l'intervistato circa la propria situazione preesistente all'entrata all'Ains ha favorito, in sede di codifica, l'individuazione di un numero piuttosto elevato di tipologie di risposta. Gli intervistati hanno posto prima di tutto in evidenza la presenza di forti forme di disagio, ma anche di situazioni complessivamente positive, caratterizzate dalla necessità di una ricerca interiore. Particolareggiata è risultata la descrizione delle forme di disagio; più generica ed espressa in forma sintetica, la descrizione degli stati relativi a situazioni « positive » e di ricerca interiore. Pertanto, nella individuazione delle categorie di risposta da assegnare a questa domanda, si è tenuto conto del diverso livello di astrazione emerso. Relativamente alla classificazione delle situazioni di disagio, si sono individuate 14 tipologie di risposta; mentre solo due sono le tipologie che riguardano le altre risposte. Si è, quindi, individuata una categoria generale *Situazione complessivamente negativa*, in grado di comprendere tutte quelle situazioni di disagio descritte genericamente dagli intervistati. Scendendo nella scala di astrazione si è poi utilizzata un'altra categoria *Confusione e disagio esistenziale (insicurezza, non equilibrio, sfiducia etc.)* in grado di aggregare descrizioni meno generiche, relative a forme di disagio esistenziale e di insicurezza. Nella prima fase di lettura delle risposte, finalizzata all'individuazione delle tipologie, è emersa una ricchezza di informazioni che è di un certo interesse. L'elevato grado di approfondimento e di articolazione rilevato in numerose risposte ha permesso ai ricercatori di scendere ancora nella scala di astrazione, prevedendo un numero più alto di classi. In tal modo si sono individuate delle tipologie di disagio molto ristrette, in grado di recepire differenze di stato non elevate. Ciò ha evitato di ridurre eccessivamente la ricchezza delle informazioni in nostro possesso: diffusa era, infatti, la descrizione di stati di disagio legati distintamente a problemi familiari, economici, di salute etc.. Tuttavia questo procedimento ha appesantito il lavoro di chi ha eseguito la classifica, anche perché aumentava la possibilità di errori. Una buona quota di risposte ha, invece, fornito descrizioni « positive » e di bisogno spirituale. Si è infine, aggiunta la categoria residuale « Altro ».

Anche con riguardo alla domanda n. 14 *Perché rimani all'interno dell'Ains?*, la ricchezza delle informazioni ricevute ha consentito di individuare un numero elevato (13) di tipi di risposta. Vista la varietà dei temi trattati dagli intervistati e la necessità di non aggregare stati troppo disomogenei,

chi ha classificato ha aggregato, in un primo momento, le risposte in due grandi gruppi:

- a) motivazioni individuali;
- b) riflessi dell'organizzazione sulla persona.

Successivamente sono state individuate tre aree tematiche — benefici, organizzazione, fede — in grado di raccogliere ad un più basso livello di astrazione le corrispondenti tipologie di risposta.

Ad ogni singola area tematica è stata assegnata la categoria residuale « Altro ».

Tale procedimento ha permesso, in fase di analisi statistica, il trattamento dei dati sia in forma disaggregata, per tipologie, in funzione di una particolareggiata descrizione e interpretazione dei casi, sia in forma aggregata, per aree tematiche, in funzione soprattutto di incroci con altre variabili.

FRANCESCO MONTEMURRO

Diffusione in Italia e caratteristiche socio-demografiche degli associati

Già dalla lettura dei dati riguardanti l'intero universo fornitaci dal Centro Studi dell'ISG, il movimento buddista italiano della Soka Gakkai appare caratterizzato da una maggiore diffusione al centro Italia e da una consistente presenza femminile. I soci dell'ISG risiedono, infatti, per il 46,2% al centro Italia, per il 27,3% al Sud e nelle Isole e per il 26,5% al Nord (vedi Tab. 1). Tra questi il 58,6% sono femmine e il 41,4% maschi.

Tab. 1 - La residenza degli associati secondo il sesso (valori %)

	<i>totale</i>	<i>maschi</i>	<i>femmine</i>
Nord	26.5	26.9	26.1
Centro	46.2	45.8	48.6
Sud	27.3	27.3	27.3
Capoluogo	53.5	54.9	52.5
Provincia	46.5	45.1	47.5
Totale	100.0 (718)	100.0 (297)	100.0 (421)

La superiorità numerica dei buddisti meridionali rispetto ai settentrionali può forse essere spiegata dal fatto che il Lazio è stato inserito nell'area territoriale del Sud e Isole. Di fatto il Lazio — preso da solo — conta circa 1.600 membri (di cui l'80% solo a Roma) contro i 1.950 delle altre regioni del Sud e delle Isole presi tutti assieme¹.

Anche per quanto riguarda il Centro, la maggior parte degli associati si concentra in Toscana (66,6%), mentre al Nord il 47,7% dei soci si trova in Lombardia.

L'associazione ha aperto tre grandi Centri Culturali, uno a Firenze, uno a Roma e un altro a Milano: è ovvio che questi si trovino proprio

¹ Dati ISG.

dove vi è un maggior numero di associati. Tra l'altro, per quanto si siano costituiti piccoli uffici ISG anche in altre città italiane, questi tre grandi centri coordinano tutte le attività rispettivamente del Centro, del Sud e del Nord Italia.

L'articolazione territoriale degli associati sembra essere indipendente dal sesso; ciò vale anche in riferimento alla caratteristiche del comune di residenza che vede il 53,5% dei buddisti risiedere nei capoluoghi e il 46,5% nella provincia (vedi Tab. 1).

Proprio riguardo al comune di residenza ci sembra interessante notare che mentre al Nord e al Sud la proporzione dei praticanti residenti nei capoluoghi è nettamente superiore a quella dei residenti in provincia (vedi Tab. 2), al Centro tale proporzione è invertita. Tale dato può forse essere spiegato dalle caratteristiche dei capoluoghi della Toscana (regione dove il movimento si è maggiormente diffuso), che per estensione territoriale e densità di popolazione, sono molto più simili a delle cittadine di provincia che non a delle metropoli.

Tab. 2 - Comune di residenza secondo l'area territoriale (valori %)

	<i>Italia</i>	<i>Nord</i>	<i>Centro</i>	<i>Sud/Isole</i>
Capoluogo	53.5	60.0	45.5	60.7
Provincia	46.5	40.0	54.5	39.3
Totale	100.0 (718)	100.0 (190)	100.0 (332)	100.0 (196)

Si potrebbe supporre che siano proprio le caratteristiche territoriali della Toscana ad aver in maggior parte favorito la diffusione del movimento buddista. L'ISG è organizzata secondo una struttura territoriale che tende a facilitare la gestione interna e il coordinamento delle attività. E poiché le attività hanno la principale funzione di far incontrare le persone, è ipotizzabile che lì dove il territorio permette una più agevole comunicazione tra luoghi diversi si possano svolgere meglio questi tipi di attività.

Per quanto riguarda il sesso degli associati, si è visto che esso sembra essere indipendente dalla ripartizione territoriale degli stessi. Se però consideriamo l'appartenenza territoriale dei due sessi a seconda che questi risiedano in un capoluogo o in una provincia, allora notiamo delle differenze.

Come si può notare nella Tab. 3, mentre in tutta Italia sia le femmine che i maschi sono più numerosi al Sud che al Nord, se consideriamo separatamente coloro che vivono nei capoluoghi e nelle provincie, troviamo che i maschi del Nord risultano più numerosi dei maschi del Sud nei capoluoghi (30,7% contro 30,1%) e la stessa cosa avviene per le femmine, ma nella provincia (23,0% contro 22,5%).

Tab. 3 - Appartenenza territoriale degli associati divisi per sesso secondo il comune di residenza (valori %)

	<i>Capoluogo</i>			<i>Provincia</i>		
	<i>Tot.</i>	<i>Mas.</i>	<i>Femm.</i>	<i>Tot.</i>	<i>Mass.</i>	<i>Femm.</i>
Nord	29.7	30.7	29.0	22.8	22.4	23.0
Centro	39.3	39.3	39.4	54.2	53.7	54.5
Sud	31.0	30.1	31.7	23.1	23.9	22.5
Totale	100.0 (384)	100.0 (163)	100.0 (221)	100.0 (334)	100.0 (134)	100.0 (200)

Riguardo a quest'ultimo dato si può facilmente comprendere la difficoltà delle donne della provincia meridionale, rispetto a quelle della provincia settentrionale, ad accogliere una religione così nuova e diversa come il Buddismo.

Sempre relativamente alle caratteristiche demografiche e territoriali dei praticanti, una associazione molto forte sembra stabilirsi tra queste ultime e l'età.

Intanto come si può vedere nella Tab. 4, ben il 44,1% degli associati ha un'età compresa fra i 30 e i 40 anni, mentre solo il 33,3% ha un'età inferiore ai 29 anni. Se si tiene conto che i ragazzi di età inferiore ai 24 anni raggiungono, sempre nel nostro campione, solo il 6%, si può tranquillamente affermare che il movimento buddista è caratterizzato da un'età media piuttosto elevata (34 anni), soprattutto se paragonato ad altri movimenti religiosi presenti nel nostro paese².

Tab. 4 - Età degli associati per sesso (valori %)

	<i>totale</i>	<i>maschi</i>	<i>femmine</i>
fino a 29	33.3	32.0	34.2
30-39 anni	44.1	48.1	41.3
40-49 anni	14.2	13.5	14.7
oltre 50	8.4	6.4	9.7
Totale	100.0 (718)	100.0 (297)	100.0 (421)

² Cfr. A. NESTI, « Religione e cultura. Il Cattolicesimo nell'Italia contemporanea », in *Religioni e società*, n. 13, 1992 e G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, Bari, Laterza, 1988.

Risulta particolarmente interessante osservare il tipo di legame esistente tra il sesso e l'età dei praticanti.

Dalla Tab. 4 si può osservare che le due distribuzioni delle età degli associati secondo il sesso sono molto simili alla distribuzione marginale.

Se osserviamo invece la Tab. 5 in cui la posizione delle due variabili (sesso ed età) è stata invertita, si possono notare alcune differenze. In particolare nella classe di età 30-39 che corrisponde alla classe modale, lo scarto tra la percentuale delle femmine e quella dei maschi è del 9,99 (a favore delle femmine, ovviamente) mentre nelle classi fino a 29 anni e 40-49 anni è circa del 20%. Nella classe di età 50 e oltre le donne risultano essere addirittura il 36,6% in più degli uomini. Questo sta ad indicare che la caratteristica di « femminilizzazione » assunta dal movimento buddista è una realtà che investe maggiormente gli anziani e, in misura minore, i giovani. I ragazzi e gli uomini adulti sembrano avere più difficoltà a lasciarsi « affascinare » dal Buddismo.

Tab. 5 - Sesso degli associati per età (valori %)

	<i>Totale</i>	<i>Fino a 29</i>	<i>30-39</i>	<i>40-49</i>	<i>50 e oltre</i>
Maschi	41.4	39.7	45.1	39.2	31.7
Femmine	58.6	60.3	54.9	60.8	68.3
Totale	100.0 (718)	100.0 (239)	100.0 (317)	100.0 (102)	100.0 (60)

L'età sembra giocare un ruolo importante anche in riferimento alla distribuzione territoriale degli associati. Osservando la Tab. 6 si può notare che, soprattutto in riferimento al comune di residenza, all'aumentare dell'età diminuisce la percentuale dei praticanti residenti in provincia. In particolare nella classe di età 30-39 la differenza tra il numero di praticanti della provincia e del capoluogo si riduce (54,3% nel capoluogo e 45,7% in Provincia), mentre nella classe di età più bassa i residenti in provincia superano addirittura quelli residenti nel capoluogo (rispettivamente il 51,9% contro il 48,1%).

Passando ad analizzare le altre caratteristiche del nostro campione, si può osservare che il livello culturale dei membri dell'ISG è piuttosto elevato (vedi tab. 7): il 74,7% degli intervistati possiede una istruzione superiore. Più precisamente, tra le donne il 25,1% possiede il diploma di scuola media inferiore, il 17,9% ha un diploma tecnico, il 16,9% ha un diploma magistrale, artistico o linguistico e il 14,2% ha conseguito una laurea. Per gli uomini, invece, al primo posto ci sono i diplomati agli istituti tecnici (32,5%), poi i diplomati alle scuole medie inferiori (25,6%) e infine i laureati (11,4%).

Tab. 6 - Collocazione territoriale degli associati per classi di età (valori %)

	<i>Totale</i>	<i>Fino a 29</i>	<i>30-39</i>	<i>40-49</i>	<i>50 e oltre</i>
Nord	26.5	27.6	24.9	27.5	28.3
Centro	46.2	44.8	47.9	44.1	46.7
Sud/Isole	27.3	27.6	27.1	28.4	25.0
Capoluogo	53.5	48.1	54.3	60.8	58.3
Provincia	46.5	51.9	45.7	39.2	41.7
Totale	100.0 (718)	100.0 (239)	100.0 (317)	100.0 (102)	100.0 (60)

Tab. 7 - Titolo di studio secondo il sesso e l'area territoriale (valori %)

	<i>Totale</i>	<i>Maschi</i>	<i>Femmine</i>	<i>Nord</i>	<i>Centro</i>	<i>Sud</i>
Media	25.3	25.6	25.1	20.7	30.1	22.0
Magis. Ling.	14.2	10.4	16.9	12.0	13.9	16.8
Ist. Tecnico	24.0	32.5	17.9	29.3	24.1	18.8
Classico	5.4	3.5	6.7	6.0	2.5	9.4
Scientifico	6.8	8.7	5.5	5.4	6.6	8.4
Laurea	13.0	11.4	14.2	15.2	11.4	13.6
Altro	11.3	8.0	13.7	11.4		11.0
Totale	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

Complessivamente la maturità scientifica e quella tecnica si caratterizzano più come diplomi « maschili » mentre il liceo è maggiormente frequentato dalle donne. Un dato significativo riguarda i laureati: tra questi troviamo che ben il 63,3% sono donne, contro il 36,7% dei maschi.

Al Nord vi sono più periti tecnici (29,3%) cui seguono i diplomati alle scuole medie inferiori (20,7%) e i laureati (15,2%); al Centro, invece, le prime due posizioni risultano invertite rispetto al settentrione (30,1% di diplomati inferiori e 24,1% di periti tecnici) cui seguono i diplomati alle magistrali o al linguistico (13,9%) e i laureati (11,4%). Anche al Sud la laurea occupa il quarto posto nella classifica dopo la scuola media, il diploma tecnico e quello magistrale. Tuttavia se guardiamo alla sola classe dei laureati troviamo che al Centro essi sono il 40%, al Nord il 31,1% e al Sud il 28,9%. Tra questi il 20% ha meno di 29 anni, il 56,7% ha un'età compresa tra i 30 e i 39 anni e il restante 23,4% ha più di 40 anni.

Il livello culturale del nostro campione tende a salire se si tiene conto di tutti coloro che alla domanda « Cosa fai attualmente? » hanno risposto

di studiare: essi sono complessivamente il 21% di cui il 7,9% studenti e il 13,1% studenti-lavoratori (vedi Tab. 8).

Tab. 8 - Risposta alla domanda « Che cosa fai attualmente? » per sesso ed età (valori %)

	<i>Totale</i>	<i>Maschi</i>	<i>Femmine</i>	<i>Fino a 29</i>	<i>30-39</i>	<i>40-49</i>	<i>50 e oltre</i>
Lavoro	70.1	78.0	64.4	51.5	77.7	89.4	74.5
Stud. lavorat.	13.1	9.1	16.1	20.7	12.1	4.3	1.8
Studio	7.9	7.8	7.9	17.7	3.2	3.2	-
In cerca di	5.7	3.4	7.4	7.6	5.4	1.1	7.3
Mil. altro	3.1	1.7	4.2	2.5	1.6	2.1	16.4
Totale	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
	(700)	(296)	(404)	(237)	(314)	(94)	(55)

Osservando le differenze tra i sessi, notiamo che sono più le donne a studiare (il 7,9% studiano e il 16,1% studiano e lavorano); le donne, però, hanno un lavoro in percentuale inferiore agli uomini (64,4 contro il 78%) ma più degli uomini ne cercano uno (7,4% contro il 3,4%).

Rispetto all'età si può osservare che una certa quota di studenti lavoratori è presente anche tra gli ultra quarantenni, mentre le percentuali nettamente superiori alla media di coloro che non fanno niente (o altro) nella classe degli ultra cinquantenni si può facilmente attribuire sia all'età pensionabile che alla forte presenza femminile già riscontrata nella classe stessa.

Relativamente a coloro che hanno dichiarato di svolgere una attività lavorativa (vedi Tab. 9) il 40,4% ha un lavoro indipendente mentre il 59,6% è dipendente.

Tab. 9 - Attività lavorativa secondo il sesso e l'età (valori %)

	<i>Totale</i>	<i>Maschi</i>	<i>Femmine</i>	<i>Fino a 29</i>	<i>30-39</i>	<i>40-49</i>	<i>50 e oltre</i>
Dipendente	59.6	56.8	61.8	65.9	57.3	64.0	40.5
Indipendente	40.4	43.2	38.2	34.1	42.7	36.0	59.5
Totale	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
	(574)	(255)	(319)	(167)	(279)	(86)	(42)

Sia i maschi che le femmine svolgono maggiormente un lavoro dipendente, ma tra le donne questo fenomeno è più marcato.

Per quanto riguarda le età troviamo che, a differenza degli altri, gli

ultra cinquantenni svolgono maggiormente attività indipendenti e ciò può essere spiegato col fatto che in questa fascia di età possono più facilmente trovarsi dei pensionati che svolgono una qualche attività in proprio.

Infine, per quanto riguarda il tempo di appartenenza all'associazione buddista (vedi Tab. 10), troviamo che il 33% delle persone pratica da un periodo di tempo compreso tra i 5 e i 9 anni mentre i più anziani nella pratica (oltre 9 anni) sono solo il 5,1%. Da ciò si può comprendere che il fenomeno buddista in Italia è relativamente giovane. Se consideriamo coloro che hanno un'anzianità di pratica di oltre 5 anni, ci accorgiamo che la prima lenta espansione del movimento è avvenuta nei primi anni del 1980. Tuttavia osservando l'alta percentuale di coloro che praticano da meno di 5 anni (56,5%), possiamo supporre che la maggiore crescita il movimento buddista deve averla avuta a partire dal 1987, anno in cui l'Ains ha ottenuto il riconoscimento giuridico di ente morale. A ben guardare, tale crescita sembra proseguire visto che il 5,5% degli intervistati pratica da meno di un anno.

Tab. 10 - Anni di pratica secondo il sesso e l'età (valori %)

	<i>Totale</i>	<i>Maschi</i>	<i>Femmine</i>	<i>Fino a 29</i>	<i>30-39</i>	<i>40-49</i>	<i>50 e oltre</i>
Meno di 1 anno	5.5	4.4	6.2	8.4	4.2	3.0	5.0
1-5 anni	56.5	53.2	58.8	62.9	55.4	54.5	40.0
5-9 anni	33.0	36.2	30.7	26.2	34.9	32.7	50.0
Più di 9 anni	5.1	6.1	4.3	2.5	5.4	9.9	5.0
Totale	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
	(710)	(293)	(417)	(237)	(312)	(101)	(60)

Osservando le due distribuzioni secondo il sesso si può notare che tendenzialmente la crescita è avvenuta in modo uniforme per entrambi i sessi; tuttavia il movimento sembra essere caratterizzato da una maggiore presenza maschile tra i suoi « precursori » (il 36,2% pratica da 5-9 anni e il 6,1% pratica da più di 9 anni), mentre le femmine sono più numerose tra i nuovi adepti (il 58,8% pratica da meno di 5 anni e il 6,2% da meno di un anno).

Per quanto riguarda le età, se osserviamo la distribuzione dei casi nella classe « fino a 29 anni » possiamo notare che la recente diffusione del Buddismo ha coinvolto maggiormente i giovani (il 62,9% pratica da meno di 5 anni e l'8,4% da meno di un anno). Ciò può far ipotizzare che il movimento stia subendo una specie di processo di « ringiovanimento ». È difficile stabilire, a partire dai dati posseduti, l'esistenza di una età media di « conversione » al Buddismo anche perché vista l'eterogeneità degli adepti, sembra che questa nuova religione riesca ad accogliere le esigenze di tutte le età.

LOREDANA SEMPRINI

Benefici materiali e interiori

1. Introduzione

Nell'ambito della ricerca mi sono occupato delle motivazioni di fondo che spingono determinate persone ad intraprendere la pratica buddista e dello studio del rapporto tra i benefici interiori e quelli materiali, che le stesse persone verrebbero a trarre dalla pratica di tale religione. Il perché di questa mia scelta è da ricondurre in gran parte al distacco con il quale partecipo all'esperienza buddista ed al forte scetticismo tipico di chi, come me, non è spiritualmente coinvolto, anche se, contemporaneamente, sono fortemente motivato a comprendere. L'obiettivo che mi sono prefisso in questo rapporto non è quello di scoprire « la verità più vera » ma di capire e far capire quali sono — e se ci sono — atteggiamenti e comportamenti più frequenti in questo particolare gruppo sociale. Cercherò inoltre di sollevare « scomodi » interrogativi, nella speranza che possano rappresentare interessanti spunti ulteriori.

Prima di esporre ed interpretare i dati statistici ritengo opportuno affrontare una notazione di sfondo piuttosto interessante, circa il corso che mediamente viene seguito da un individuo che abbraccia per la prima volta questo tipo di buddismo. Infatti ciò che mi ha maggiormente colpito è la quasi totale identità delle situazioni — sia all'inizio della pratica che nel successivo svolgimento — che prefigurano un comportamento tendenzialmente uniforme. Innanzi tutto è interessante sottolineare come inizialmente si ricerchi un maggiore equilibrio atto alla soluzione di problemi concreti e si intraveda nella pratica buddista il migliore rimedio. Mi è sembrato opportuno dividere in 4 classi fondamentali le situazioni materiali che si presentano:

- a) La famiglia
- b) Il lavoro / lo studio
- c) La salute
- d) I rapporti sentimentali.

La maggior parte delle persone che successivamente hanno iniziato la pratica, avevano in precedenza problemi in una di queste aree; casi esemplari di tali tipi possono ricondursi alle più svariate tipologie, come la rottura dei rapporti con i genitori e la loro perdita, il fatto di non trovare lavoro o di cambiarlo continuamente, il manifestarsi di continui fallimenti nello studio, la presenza di una travagliata vita sentimentale o la sua mancanza, ed infine l'eventuale presenza di disturbi fisici di varia natura.

2. L'iter dei nuovi praticanti: Naitoku

Si parte da una situazione di disagio dovuta all'incapacità di poter controllare gli avvenimenti della propria vita, e quindi all'impossibilità di risolvere i problemi quotidiani. Successivamente, d'improvviso, il buddismo irrompe, come un fulmine a ciel sereno: e il più delle volte sembra riempire un vuoto nel cuore di quelle persone, che nei primi tempi della pratica vivono sentimenti apparentemente opposti e contrari quali un forte entusiasmo iniziale e insieme uno scetticismo di pari grado, che impedisce loro di farsi coinvolgere in misura completa. Sovente tali persone devono attraversare forti crisi, prima di lasciarsi trascinare e raggiungere la più totale fede. Sembrano immediati gli effetti della pratica, che va ad influenzare il modo con cui i *Naitoku* interpretano i segnali e gli accadimenti della vita. Viene modificato alla radice il loro modo di porsi nei confronti della realtà, il modo di interpretarla. Ed è questa stessa inversione di tendenza che può forse spiegare i miglioramenti ed i benefici ottenuti dai praticanti. Ma resta da comprendere se è l'appartenenza ad un determinato gruppo, con specifiche credenze e fondamenti, ad influenzare gli atteggiamenti degli appartenenti al gruppo stesso, se sono questi i presupposti che li portano ad acquisire, nel mondo circostante, solo quei segnali e quei fenomeni che non fanno che confermare le loro opinioni. Non per niente viene più volte ricordato dagli interpellati che non è importante « quanto » si pratica, ma soprattutto « come » si pratica. Anzi, più specificatamente si dice che si deve recitare con il « giusto atteggiamento ». È forse questa la chiave del discorso?

3. Lo shakubuku

Continuando ad esaminare il comportamento di persone che hanno iniziato da poco la pratica, di rilevante interesse mi sembra il concetto di « missione verso gli altri ». Infatti la maggior parte delle persone interpellate ha avvertito la crescente volontà di aprirsi agli altri. Si cerca di uscire dall'isolamento, che il più delle volte era un tratto presente e caratterizzante delle loro esistenze. Ricapitolando: abbandono dello stato di solitudine in un primo momento, grande desiderio di altruismo subito dopo ed infine una forte volontà di coinvolgere amici e parenti in questa stimolante avventura. Quest'ultimo punto, usualmente denominato *shakubuku* mi ha portato a riflettere sul perché queste persone sono fortemente motivate a coinvolgere i propri cari nel buddismo. Sono propenso a credere che questo desiderio sia motivato, più che dalla volontà di rendere partecipi le persone amate di qualcosa di benefico per loro, dal desiderio di ottenere dai propri cari quel consenso sociale che fino ad allora era mancato. Infatti è molto presente, tra queste persone, il motivo delle difficoltà incontrate nel doversi battere contro lo scetticismo di familiari e amici. Come ottenere, allora, il consenso? Quale migliore occasione di quella di convincere le persone vicine a praticare, nei momenti in cui sono loro stesse ad essere in difficoltà, e quindi più vulnerabili a queste pressioni?

4. Problemi di salute

Di pari importanza è il comportamento che viene tenuto dai buddisti nel caso in cui si presenti un disturbo fisico di diversa gravità. Affronto in ultimo l'area della salute, perché ha destato in me una grande curiosità il comportamento tenuto dalla maggior parte delle persone affette da tale situazione.

Quello che accadeva, infatti, quando uno di loro, o uno dei loro cari, era soggetto ad una particolare patologia — per lo più grave — era l'aumento a dismisura delle ore di pratica quotidiana. La maggiore pratica avrebbe aumentato il loro « stato vitale », rendendoli altresì più consapevoli della propria volontà di guarire. Si pratica sempre ricordandosi del principio di « trasformare il veleno in medicina ».

È sorprendente che ci sia una così totale convinzione che una maggiore pratica e un miglior « stato vitale » possano portare alla guarigione di malattie di particolare gravità, verso le quali la medicina non ha ancora trovato un rimedio (come il cancro). Ed è vero, ed è anche dimostrato da ricerche sul campo che una maggiore fiducia in sé e sicurezza può essere d'aiuto nel superarla o nel convivere meglio con essa. Pochi coloro che si sono trovati in queste situazioni. Ed allora perché tutta questa fiducia nel potere della pratica, in situazioni così incontrollabili della vita umana? Perché i praticanti sono così convinti di poter influenzare il proprio ambiente fino a questo punto?

Quello che ci interessava era controllare l'incidenza avuta, sugli individui praticanti, dai benefici ottenuti col buddismo. A tal proposito mi è sembrato opportuno confrontare le domande sui benefici (materiali e immateriali) raggiunti, con alcune variabili strutturali come l'età, il sesso, l'area geografica di provenienza, il grado di istruzione ed il lavoro praticato. Inoltre mi interessava il tempo di pratica. Successivamente, per determinare la conformità o meno rispetto alle osservazioni sopra riportate, ho analizzato la situazione in cui gli interpellati si trovavano prima di iniziare la pratica.

5. Benefici materiali, benefici spirituali: analisi dei dati

In ultimo ho cercato, tramite alcuni confronti, di trovare un legame tra benefici « interiori » e « materiali », distinzione che abbiamo introdotto in quanto particolarmente incidente e interessante.

Tra i primi rientrano la maggiore tranquillità, il maggiore equilibrio, la maggiore responsabilità: tutti naturalmente ottenuti tramite la pratica buddista.

Nell'ambito dei secondi rientrano le migliori prestazioni nel campo del lavoro e dello studio, l'aumento delle amicizie e della tranquillità familiare, l'asestamento di situazioni economiche non troppo tranquille. Tra quelli della prima specie, due hanno una frequenza notevole: l'equilibrio ed il coraggio.

L'equilibrio si manifesta nella tranquillità e l'accettazione di se stesso. Il coraggio, in atteggiamenti positivi quali forza, energia, voglia di vivere. Le altre risposte presentano un andamento più o meno costante, senza peraltro mostrare frequenze degne di nota. L'analisi condotta sull'equilibrio mostra un tendenziale pareggio nelle risposte derivanti da soggetti di diverso sesso: infatti, il 56% degli uomini ha confermato la presenza di tale beneficio contro il 59,2 delle donne. Simile andamento si riscontra per il coraggio, dove abbiamo un 19% di uomini contro un 21,1% di donne.

6. L'età

Più interessante è il discorso relativo all'anno di nascita. Qui il motivo dell'equilibrio mostra un andamento crescente. Si parte infatti dal 53,7% relativo alla classe di ampiezza « fino a 24 anni », si raggiunge il 62,8% tra i 50 ed i 59 anni, ci si assesta infine al 57,1% oltre i 60 anni. Questi dati tendono a confermare sia l'importanza che l'equilibrio interiore riveste per questi soggetti, sia la « delicatezza » della sua natura, dimostrata dal fatto di essere avvertita con maggiore intensità verso età più mature. Questa osservazione può essere supportata anche dai dati relativi al tempo di pratica, dove vediamo una maggiore rilevanza dell'equilibrio tra le persone che praticano da 3 a 5 anni (62,4%) che poi si assesta su valori leggermente più bassi tra persone che praticano da più di 9 anni (57.1%).

In relazione al tempo di pratica, un differente andamento è presentato dal coraggio. Infatti, la percentuale più rilevante è espressa proprio dalla prima classe, nella quale rientrano le persone che praticano da meno di un anno (27,0%) per poi calare sensibilmente fino alla classe di chi pratica dai 5 ai 7 anni, dove si nota una impennata (27,3%). Forse, c'è la crisi del settimo anno anche tra chi pratica il buddismo...

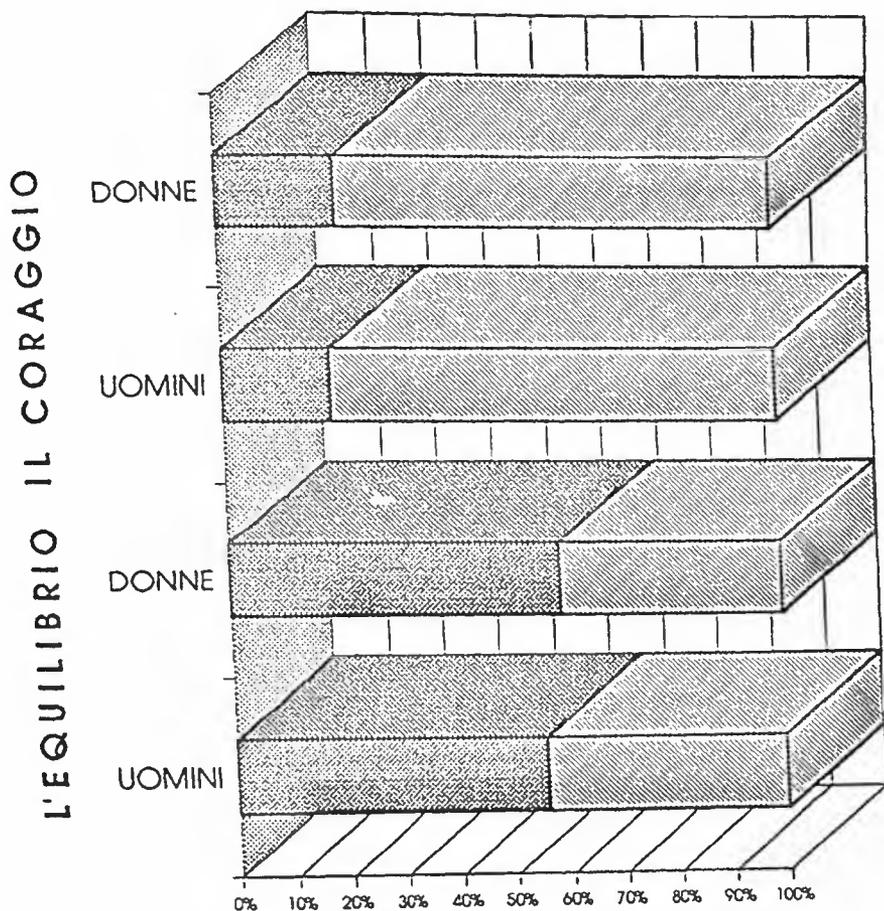
Anche i più giovani (fino a 24 anni), dimostrano di dare notevole importanza alla categoria del coraggio (24,4%), rilevante per poter intraprendere, con maggiore determinazione gli impegni, tipici di questa età, e anche ai fini della definizione della loro stessa personalità. Ancora più interessante è vedere come la percentuale del coraggio aumenti in misura ancora maggiore nelle classi di età ancora più avanzate (dai 50 anni in su 23,3% e 28,6%).

7. Equilibri geografici

Confrontando i benefici interiori con l'area geografica, l'unico dato interessante è quello relativo all'equilibrio.

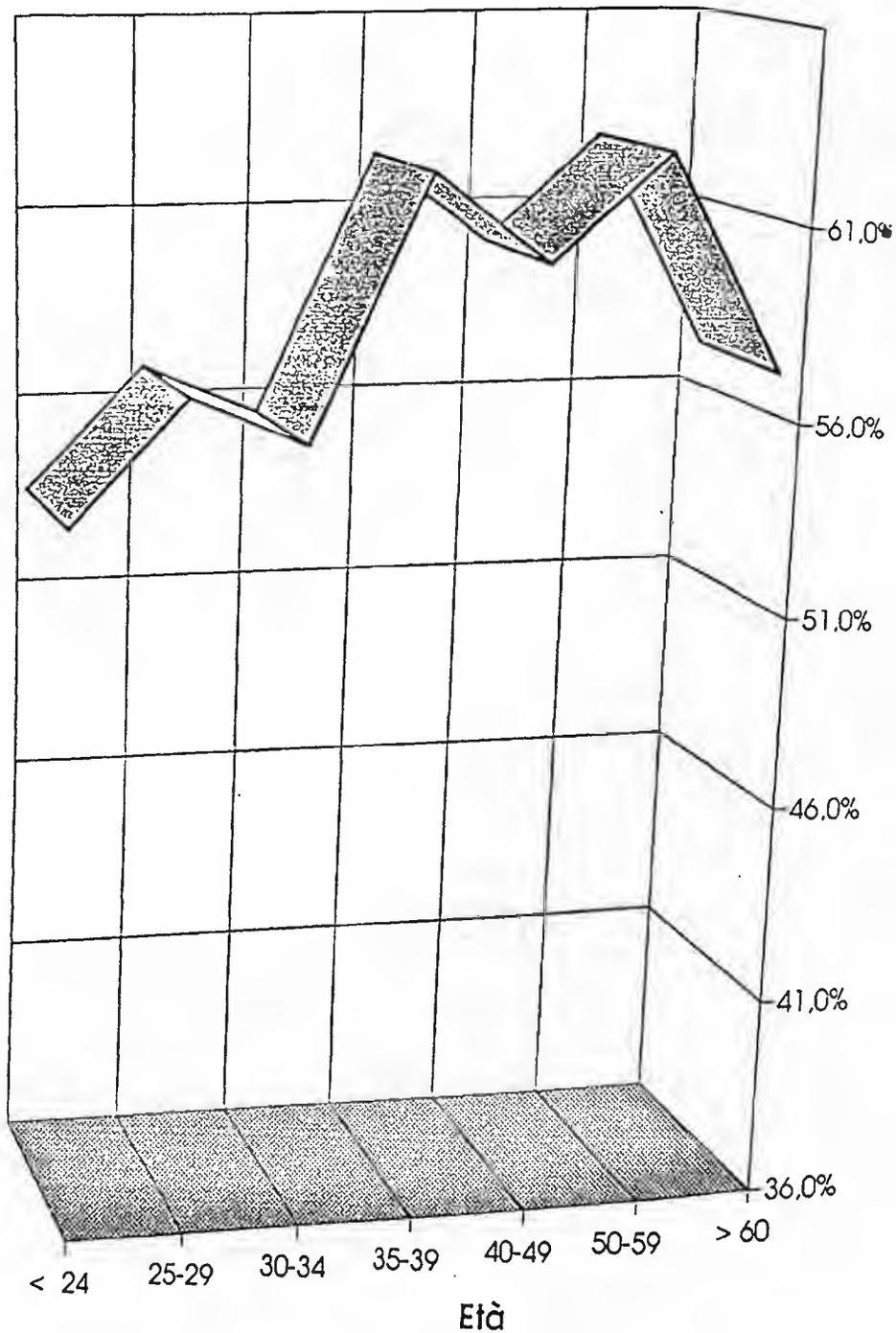
Qui infatti, si nota una netta differenza tra il sud e le isole da un lato, e le altre aree del nord e del centro dall'altro. Il sud manifesta una percentuale di netta superiorità (68,4%) contro un nord del 51,4% ed un centro con un 55,7%.

Grafico 1 - BENEFICIO OTTENUTO MEDIANTE LA PRATICA BUDDISTA



■ Ha avuto beneficio □ Non ha avuto beneficio

Grafico 2 - IL BENEFICIO DELL' "EQUILIBRIO"
PER ETA'



**Grafico 3 - IL BENEFICIO DELL' 'EQUILIBRIO'
PER ANNI DI PRATICA BUDDISTA**

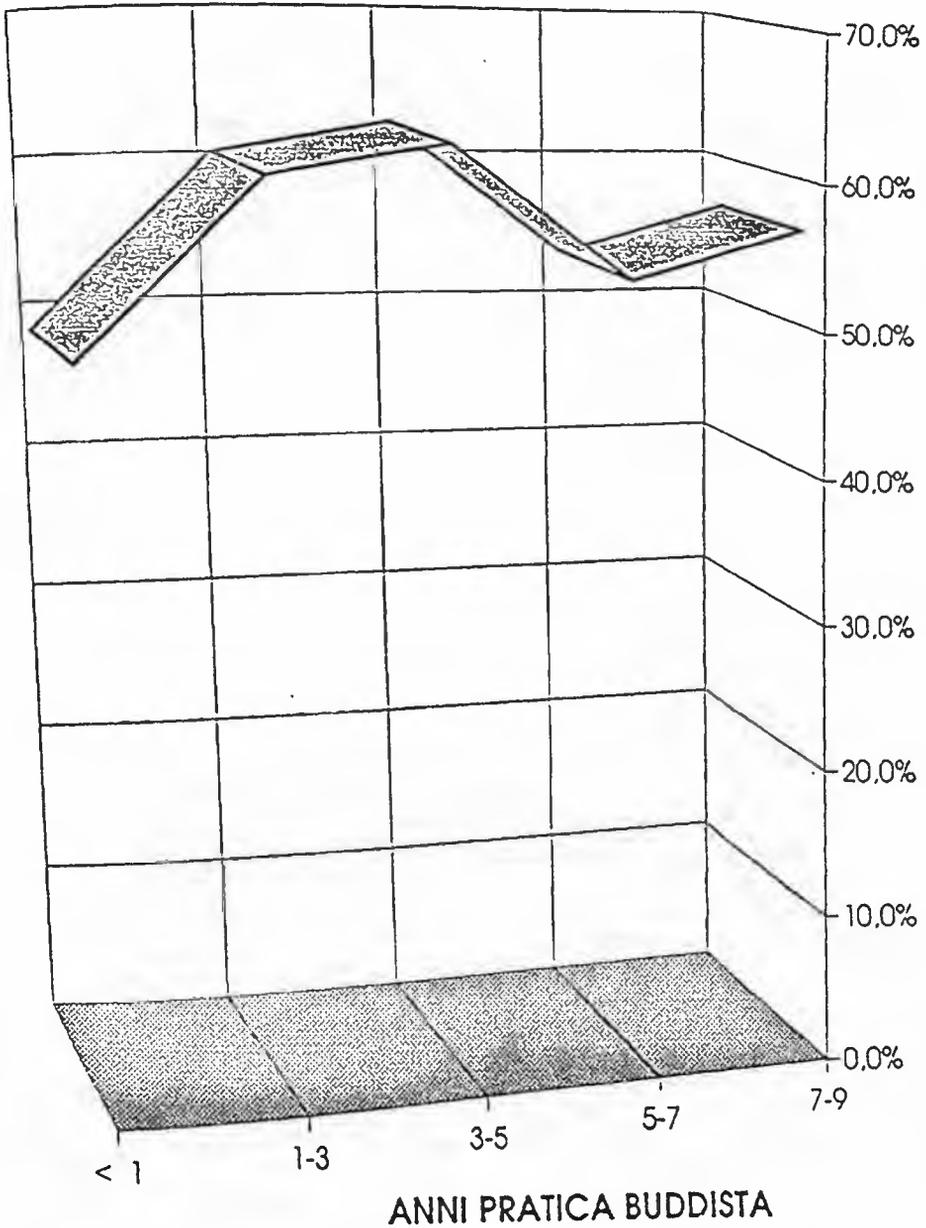


Grafico 4 - IL BENEFICIO DEL 'CORAGGIO'
PER ETÀ'

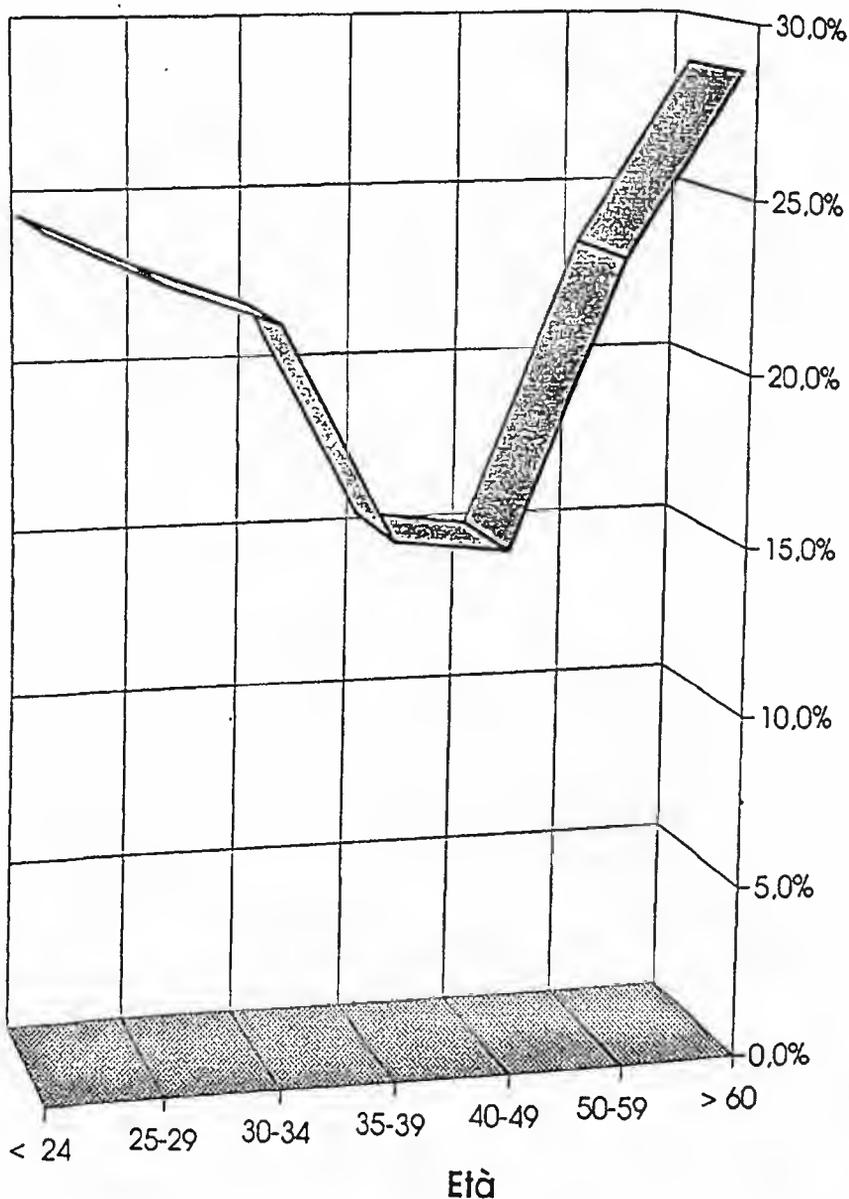
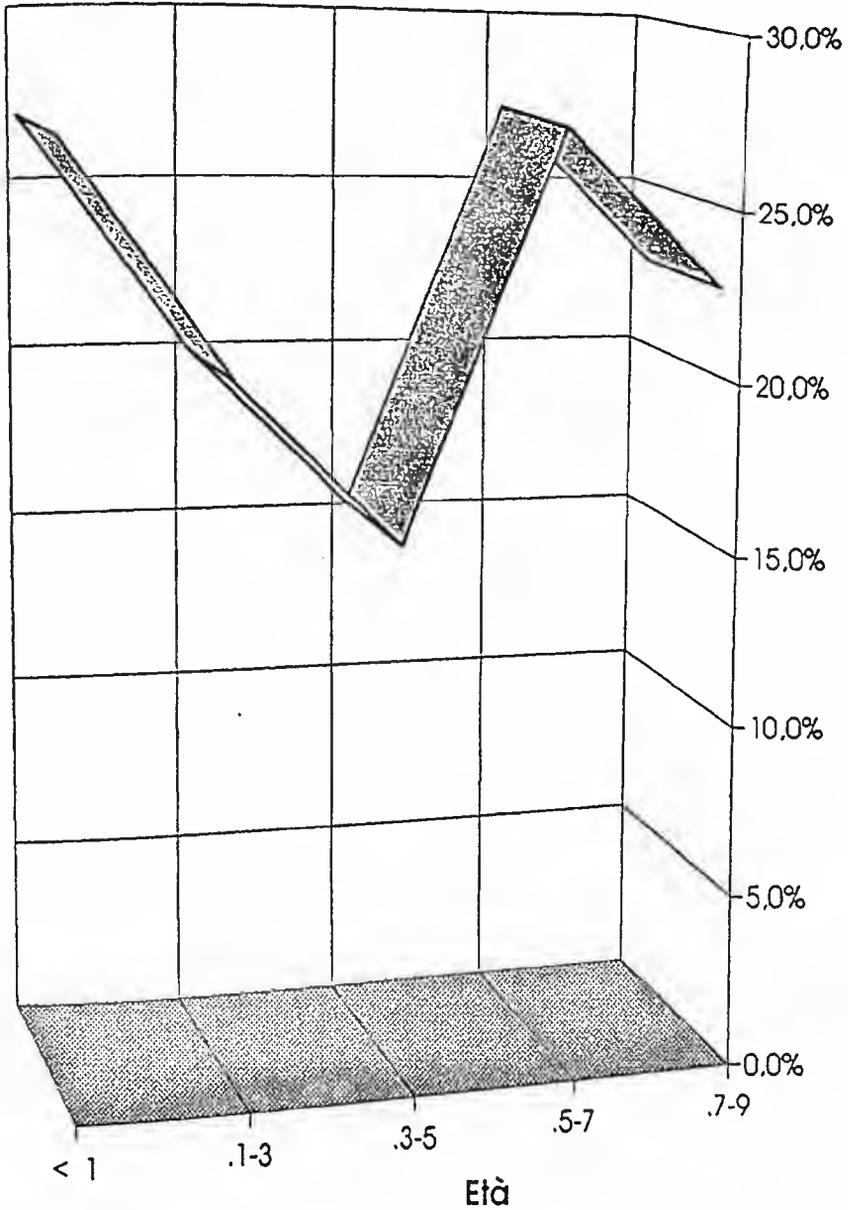


Grafico 5 - IL BENEFICIO DEL "CORAGGIO"
PER ANNI DI PRATICA BUDDISTA



8. Equilibri scolastici

Per quello che concerne il titolo di studio, notiamo che l'equilibrio raggiunge le sue punte massime in relazione a soggetti con licenza media (63,7%) e con maturità scientifica (68,9%). Le altre classi, pur avendo percentuali elevate, si assestano intorno al 53%. Lo stesso discorso vale per la categoria del coraggio, che si attesta su valori medi del 20%, raggiungendo una punta massima in relazione alla classe dei laureati. Omogeneo si presenta anche il lavoro esercitato. L'equilibrio è stato espresso su un valore percentuale medio del 58%. È interessante vedere come le punte massime siano state raggiunte da categorie diametralmente opposte come: dirigenti (68,2%), impiegati (62,7%), operai (63,1%) e disoccupati (68,8%); questo può rappresentare una ulteriore conferma del processo di omogeneizzazione che generalmente si riscontra in questo, così come in generale negli altri « nuovi movimenti religiosi ». Circa il coraggio, la percentuale media risulta essere del 21%. Qui le percentuali maggiori sono state raggiunte dalla classe dei « liberi professionisti » (21,4%), dei « lavoratori in proprio » (28,3%), dei « collaboratori » (23,9%), forse a sottolineare come la spregiudicatezza richiesta da tali attività lavorative ed il rischio connesso, debbano essere affiancate da una buona dose di coraggio e di energia.

9. Dalle difficoltà pregresse ai benefici interiori

Restano da analizzare i benefici interiori e la situazione in cui si trovano gli intervistati al momento del loro ingresso. Anche qui, l'equilibrio e il coraggio sono le uniche due categorie ad essere degne di nota. In relazione al primo, la media è del 58,2% ma è interessante analizzare le punte massime e minime. L'equilibrio è stato riscontrato ai massimi livelli per coloro i quali si trovano in una situazione di « disagio esistenziale » (64,4%), per chi aveva « problemi familiari » (60%), « economici » (70,6%) e di « studio » (66,7%) e con una situazione « complessivamente negativa » (61,9%). Rilevante la categoria del disagio esistenziale, che oltre alla presenza di una elevata percentuale ha anche un notevole numero di preferenze (94). Viceversa il minimo livello, per l'equilibrio, è stato raggiunto nel caso della « ricerca interiore » (44,8%). Questo dato, rafforzato al 70,6% dei problemi economici potrebbe farci pensare ad una maggiore importanza dell'equilibrio per la risoluzione dei problemi materiali, ma è la stessa elevata percentuale del disagio esistenziale che serve a confutare tale ipotesi. Per quel che riguarda il coraggio, vediamo che la media è del 20,7%. Le punte massime sono raggiunte dalla « ricerca interiore » (27,60%), dai « problemi familiari » (25,7%), dai « problemi di lavoro » (25%) e da una complessa situazione negativa (20%).

Discorso a parte merita il disagio esistenziale, che pur non avendo una percentuale eccezionale (19,2%), ha un numero di intervistati che ne fa salire il peso (28).

Grafico 5a - BENEFICIO INTERIORE
 ("EQUILIBRIO" e "CORAGGIO") PER TITOLO DI
 STUDIO

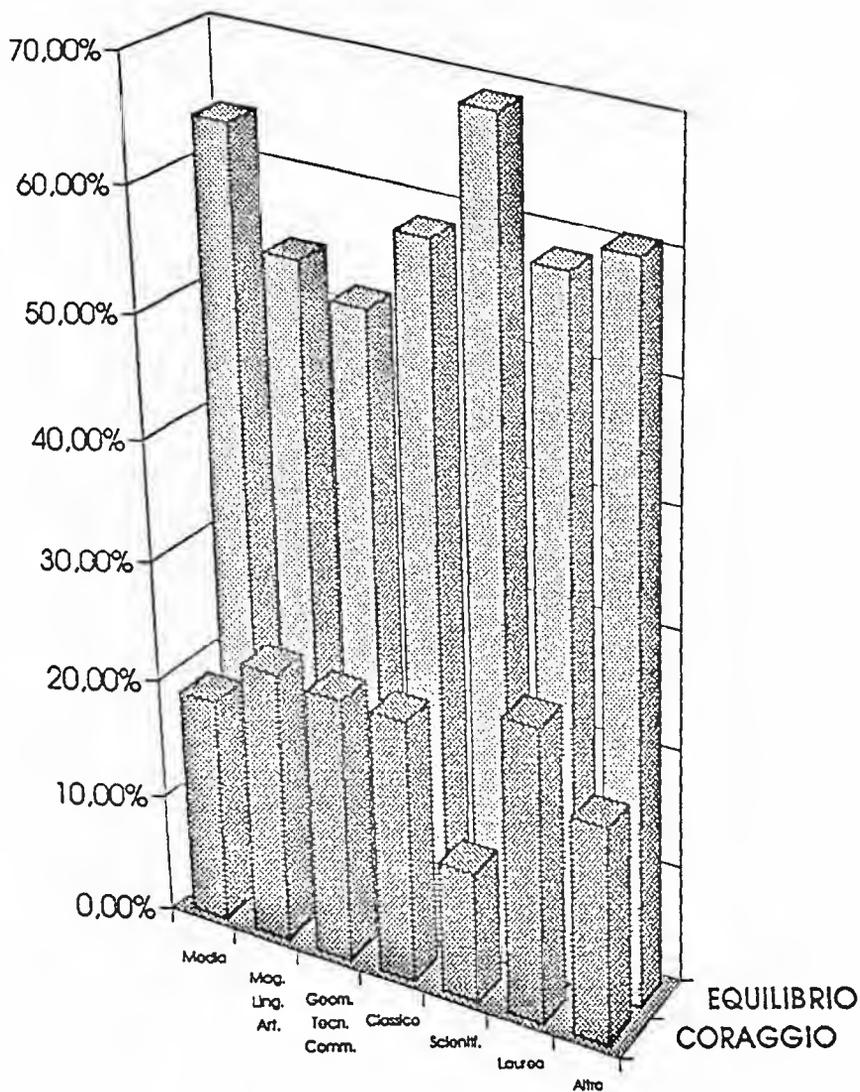


Grafico 6 - IL BENEFICIO DELL' "EQUILIBRIO"
PER ATTIVITA'

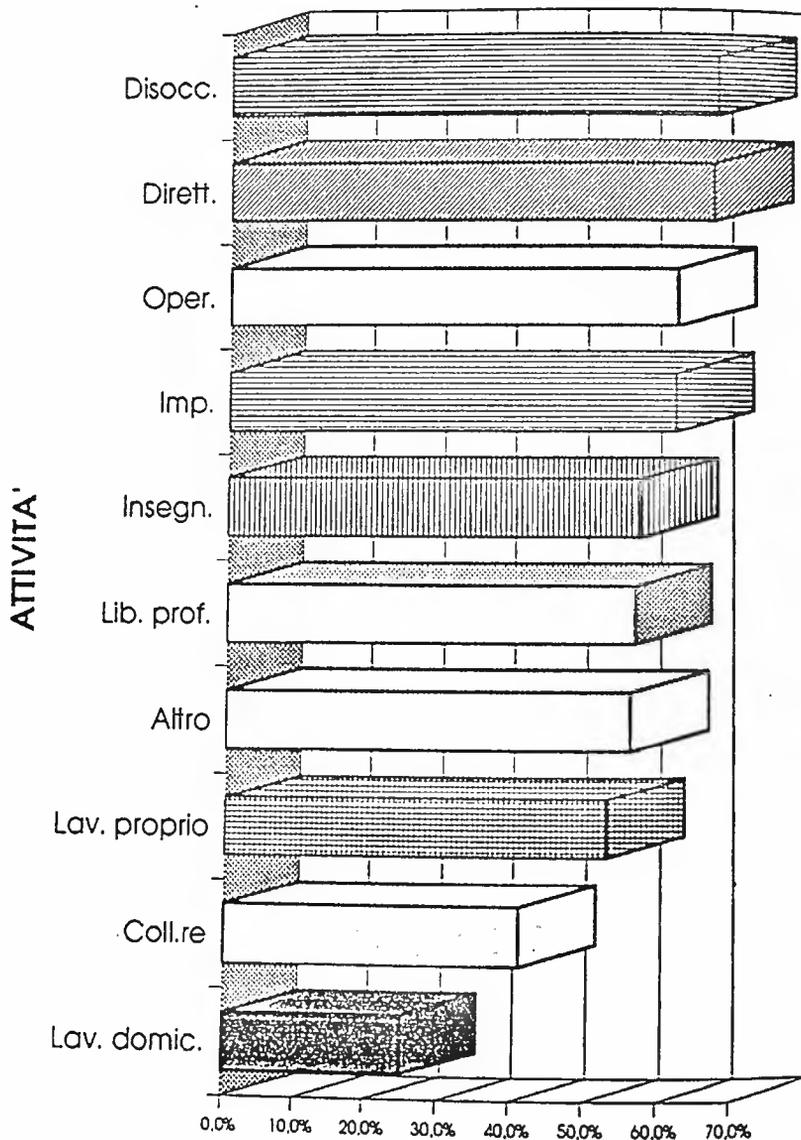


Grafico 7 - IL BENEFICIO DEL CORAGGIO
PER ATTIVITA'

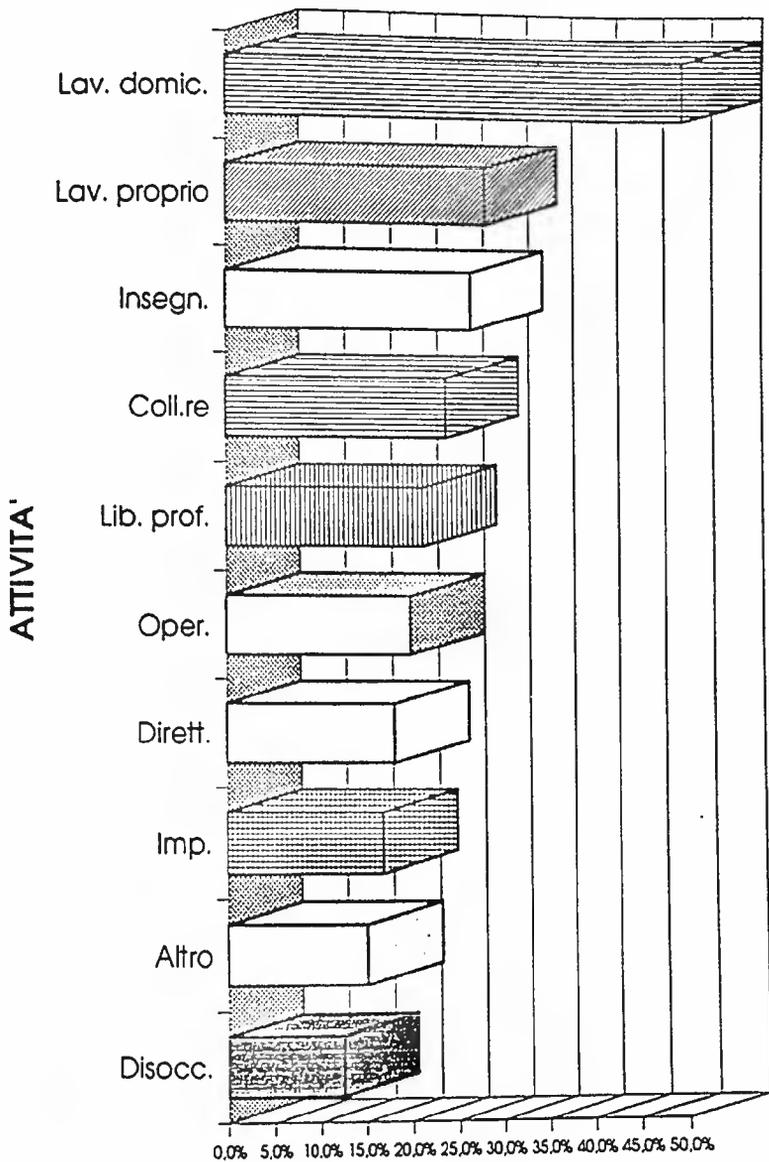


Grafico 8 - BENEFICIO INTERIORE (EQUILIBRIO)
PER SITUAZIONE PREGRESSA

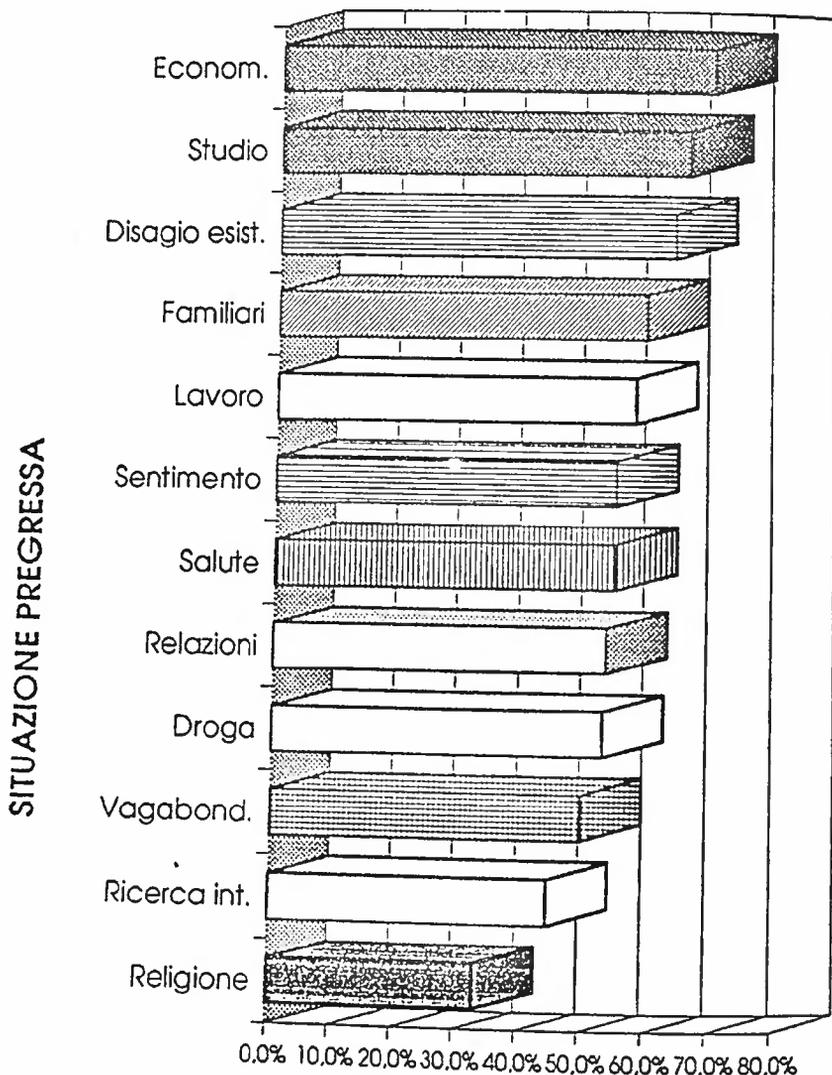


Grafico 9 - BENEFICIO INTERIORE (CORAGGIO)
PER SITUAZIONE PREGRESSA

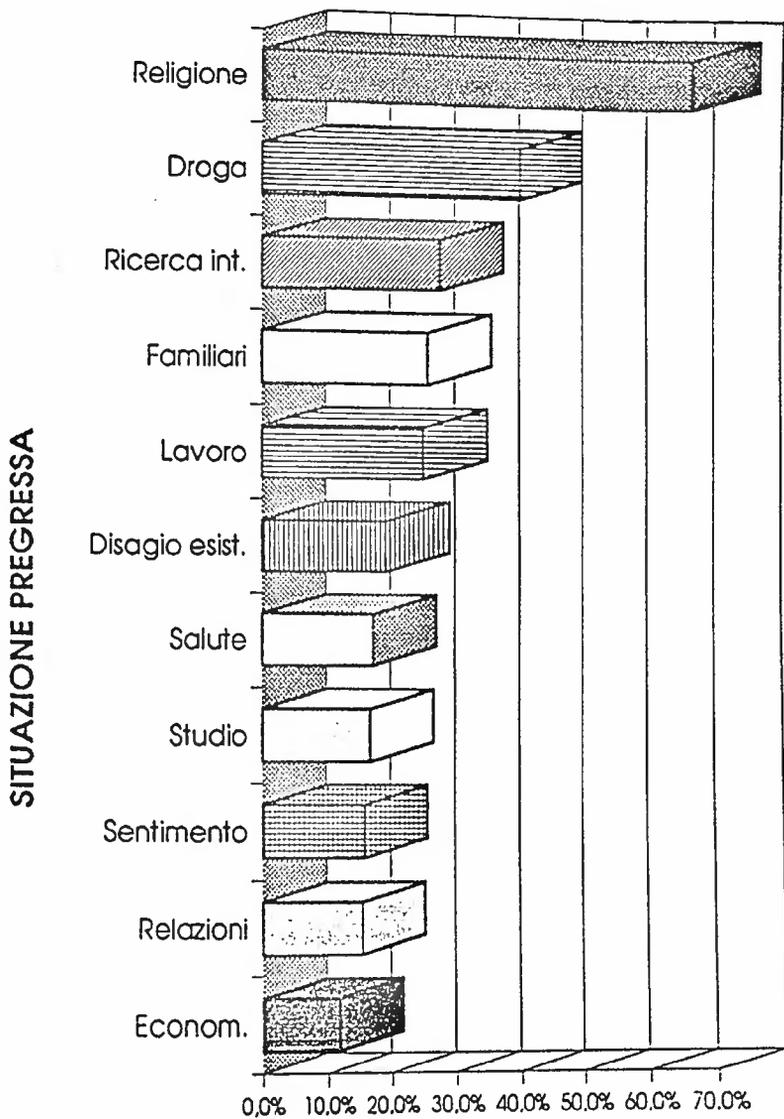
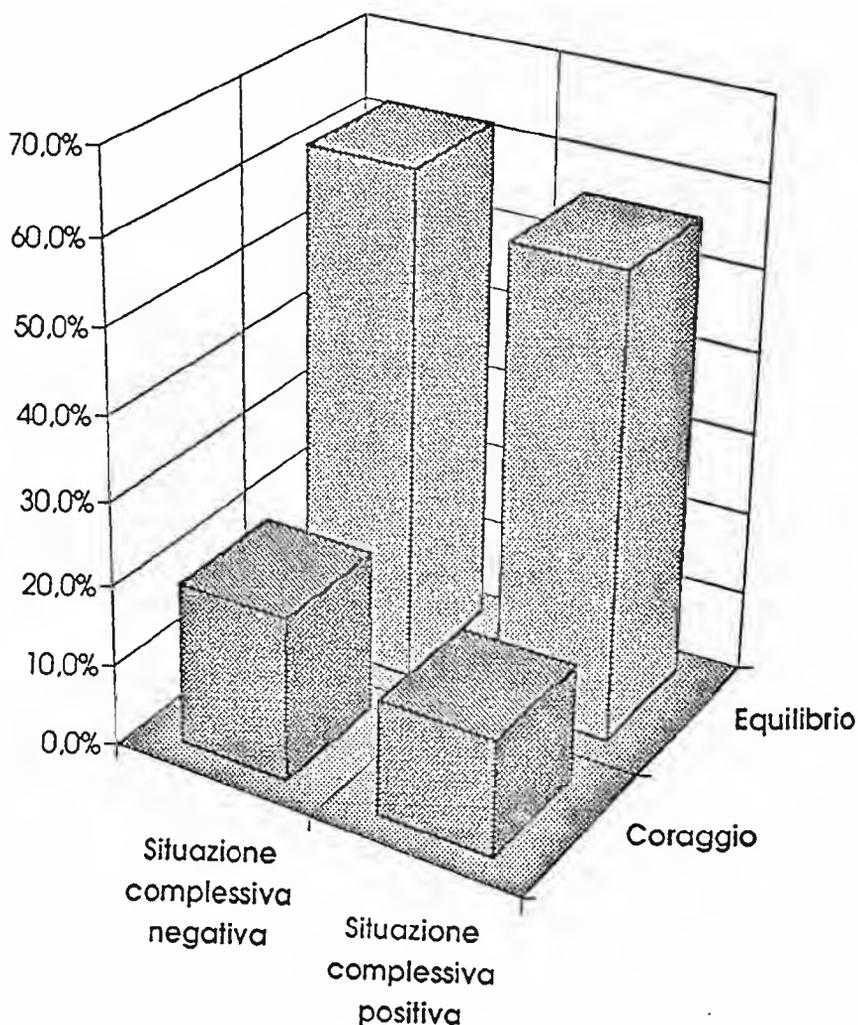


Grafico 10 - BENEFICIO INTERIORE
("EQUILIBRIO" e "CORAGGIO") PER
SITUAZIONE PREGRESSA COMPLESSIVA



10. A partire dalla droga

A sé coloro che al momento dell'entrata presentavano problemi di droga. Le loro percentuali sono infatti alte e incisive con riguardo all'equilibrio (53,3%) e al coraggio (40%). È un argomento che sicuramente meriterebbe un approfondimento, ma il basso numero dei casi di droga riscontrati in queste interviste (15) non lo permette. Resta però il fatto che la rilevanza di un problema come questo rappresenta uno stimolo ad analizzarlo in altra sede, in modo più appropriato. Passo ora ad analizzare l'andamento dei « benefici materiali », procedendo al confronto con le stesse variabili sopra esaminate.

11. Divisione di genere e benefici materiali

Sono le donne che danno una maggiore importanza alla risoluzione dei « problemi familiari » (19,3% donne, 12,5% uomini), e a quella dei « problemi di salute » (18% donne, 11,7% uomini). Viceversa gli uomini dimostrano maggiore attenzione alla risoluzione dei problemi relativi al « lavoro » e ai « soldi » (43,6% uomini e 32,1% donne). Circa quest'ultimo dato bisogna notare che, nonostante la percentuale registrata sia maggiore, il numero degli uomini che hanno espresso questa preferenza è minore rispetto a quella delle donne (115 uomini e 125 donne), cosa che si può spiegare chiarendo che nell'ambito del campione generale il numero delle donne supera quello degli uomini intervistati (389 donne, 264 uomini). La risoluzione dei problemi familiari nell'ambito della variabile dell'età registra una media del 16,5% con un massimo del 30,8% per la prima classe (fino a 24 anni) ed un minimo del 6,7% per l'ultima classe (oltre i 60 anni). Questo dato è rilevante ai fini dell'indicazione dell'importanza, che rappresenta per i giovani la risoluzione dei problemi di convivenza con i propri genitori, o per una stabilità inerente al rapporto sentimentale con il proprio partner. Sempre riguardo ai giovani, questi mostrano una elevata percentuale (20,5% su di una media dell'8,4%) in relazione dei problemi connessi allo studio. Circa il lavoro, abbiamo una media del 36,8%, con un risalto delle percentuali delle tre classi che vanno dai 35 ai 59 anni (45% in media).

Il parametro della salute registra una media del 15,55, con punte elevate nell'ultima classe, ovvero degli ultra sessantenni (46,7%), a sottolineare come tale problema venga in luce soprattutto a tale età. Relativamente ai problemi della casa, mi sembra interessante indicare la rilevanza, rispetto alla media, del 6,7%, della percentuale espressa dalla classe d'età che va dai 35 ai 39 anni (14,3%). Una certa omogeneità si registra in rapporto alla variabile della diversa area geografica.

12. Problemi familiari, denaro

Analizzando i benefici materiali, specificatamente rispetto al titolo di studio, si precisa che l'analisi verrà condotta solo in riferimento ai proble-

Grafico 11 - BENEFICI MATERIALI - PER
SESSO DEL PRATICANTE

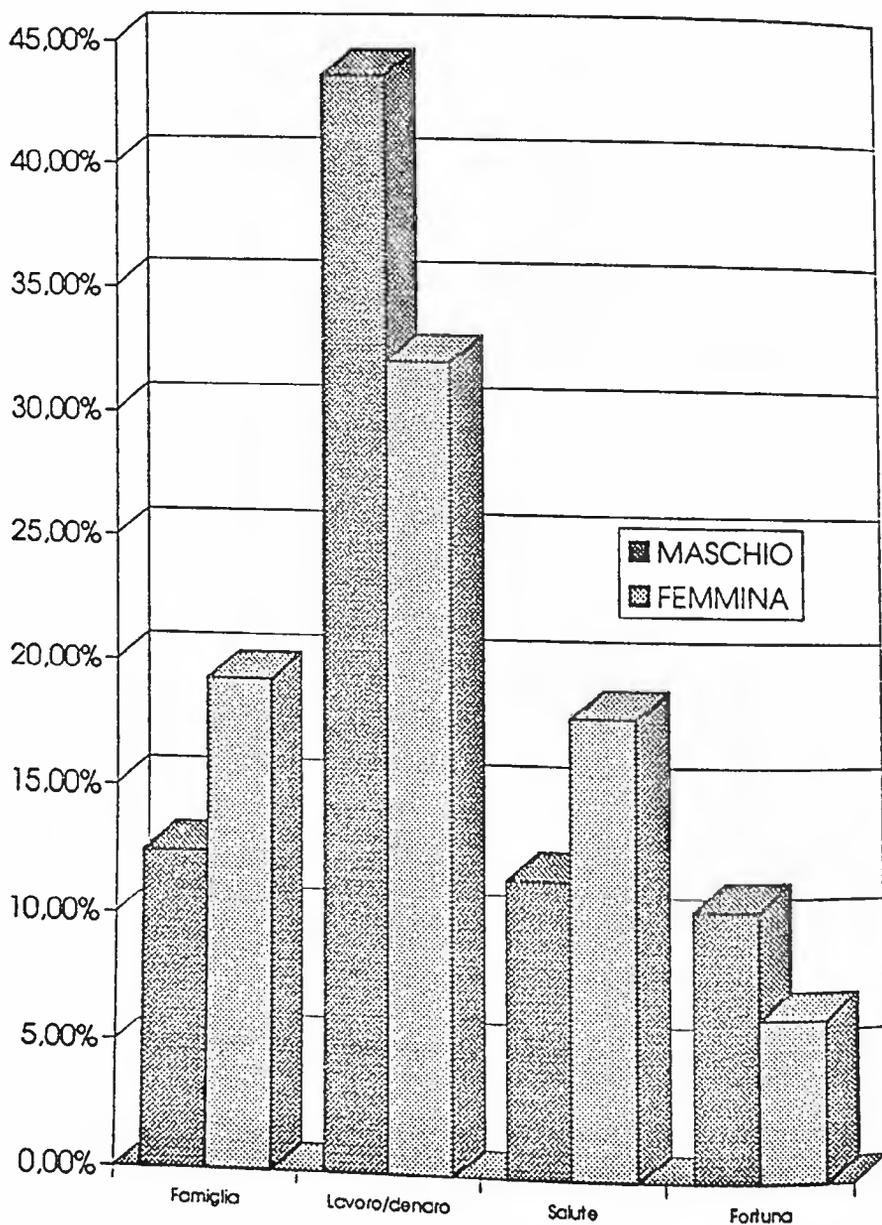
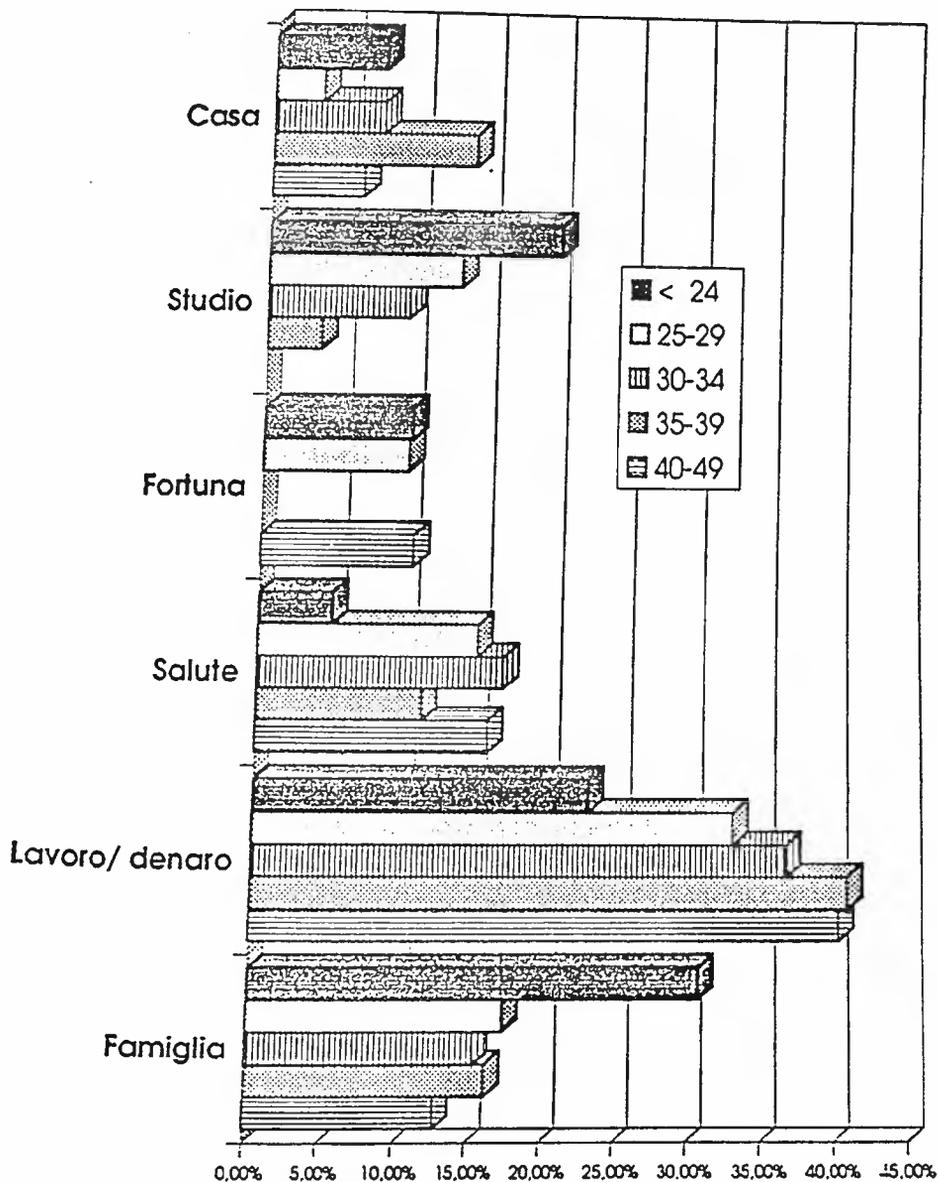


Grafico 12 - RISOLUZIONE PROBLEMI MATERIALI PER ETA'



mi familiari e di lavoro-soldi. In relazione al primo punto si registra una crescita percentuale proporzionale alla crescita del titolo di studio stesso. Infatti, a fronte di una media del 16,9%, gli intervistati in possesso di maturità classica o di laurea hanno risposto al quesito con maggiori percentuali (25% e 20,50%). Al contrario, per quel che riguarda i problemi di lavoro-soldi (37%) l'andamento si presenta decrescente rispetto all'aumento del titolo di studio, passando da un massimo del 45,3% della scuola media, ad un minimo del 28% della laurea e del 25% della maturità classica.

Giustificazioni a tale andamento possono ritrovarsi nella minore solidità finanziaria ed occupazionale che può essere garantita da un titolo di studio a basso livello. Unica eccezione a tale argomento è rappresentata dagli intervistati in possesso di una maturità scientifica (37,2%).

Per ciò che concerne il lavoro esercitato, sono interessanti i legami con la famiglia e la salute. Per quel che riguarda la connessione tra la risoluzione di problemi familiari ed il lavoro esercitato, possiamo riscontrare un andamento omogeneo tra le varie categorie, stabilizzato attorno ad un valore medio del 15,3%. Le uniche eccezioni sono, in questo caso, rappresentate dalle due categorie dei « dirigenti » e dei « lavoratori domestici », che occupano posizioni estreme con valori rispettivamente del 4,8% e del 36,4%. I problemi di lavoro presentano una media del 39,8% confermata verso l'alto dai « liberi professionisti » (50%), « lavoratori in proprio » (43,8%), dei « collaboratori » (42,2%) e dei dirigenti (47,6). Si denota in tale andamento, una certa proporzionalità tra l'andamento della percentuale e le responsabilità legate all'impiego; ovvero, per mansioni lavorative inferiori, si hanno minori percentuali. Unica eccezione gli « operai » (41,9%). La risoluzione dei problemi della salute è considerata degna di una certa attenzione da tutte le classi di intervistati con una media del 15,7% e con maggiori percentuali nell'ambito dei lavoratori a domicilio (27,3%) e dei disoccupati (23,9%). Una categoria che merita un discorso a parte è proprio quest'ultima, quella dei disoccupati.

13. I disoccupati

Si potrebbe infatti pensare che la loro attenzione sia maggiormente rivolta alla risoluzione di problemi connessi al lavoro: ma di questo non vi è conferma. La stessa percentuale rilevata risulta al di sotto della media (26,1% contro il 39,8%). Viceversa, risultano elevate le loro preferenze nei confronti della famiglia (26,1% contro la media del 15,3%) e della salute (23,9% contro il 15,7% della media). Sarebbe interessante poter approfondire il problema.

14. Dalle difficoltà pregresse ai benefici materiali

I benefici ottenuti nell'ambito familiare, a fronte di un andamento medio del 16,5% trovano il maggior numero di preferenze tra gli intervista-

ti che avevano problemi di salute (22,2%) e, naturalmente, problemi nelle proprie relazioni familiari. Ancora più ovvii sono i dati relativi ai benefici nel campo del lavoro, dove, rispetto ad una media del 37%, la maggioranza presenta come prevedibile problemi economici (77,8%), di lavoro (52,8%) e problemi relazionali (50%). Coloro che invece, presentano problemi di salute o una situazione complessivamente negativa, hanno un andamento sensibilmente inferiore alla media (rispettivamente 22,2% e 27,7%), a dimostrare la scarsa influenza reciproca tra problemi così diversi. Infine si rileva un andamento piuttosto prevedibile nell'incrocio della situazione precedente all'entrata con la variabile salute. Le percentuali più importanti rispetto all'andamento medio del 15,6%, sono infatti rappresentate dagli individui con problemi di droga (35,7%). Interessanti sono anche le categorie delle persone con problemi di ricerca interiore e quelle con una situazione complessivamente negativa, che presentano rispettivamente le percentuali 29,6% e 22,8% a dimostrare come una situazione di stress e malessere generale possano influenzare anche le condizioni fisiche di ogni individuo, portando, il più delle volte, ad un loro peggioramento.

15. Benefici materiali e durata della pratica

Da una analisi del rapporto tra benefici materiali e tempo di pratica è interessante notare come la loro importanza decresca in rapporto al passare del tempo agli occhi degli interessati. A fronte di un valore medio del 16,4% si passa così da una punta massima del 25,7% registrata al primo anno, ad un minimo dell'8,6% per i soggetti praticanti da più di nove anni. Stessa analisi per i problemi di lavoro, che inizialmente hanno una crescita di interesse progressiva (20% al 1° anno fino al 42,4% della classe 5-7 anni) per poi diminuire in special modo nelle due successive classi, pur se lo scostamento dalla media generale non sembra essere troppo rilevante. La salute presenta un andamento costante in tutte le sei classi considerate (15,6%). Spunti interessanti possono trarsi dall'andamento anomalo della percentuale relativa alla risoluzione del problema dello studio, che presenta in media una percentuale dell'8,5% contro un 14,3 della prima classe (0-1 anno di pratica) ed un 22,9% dell'ultima classe. A mio avviso è difficile trovare a questi dati una precisa spiegazione. Una volta analizzati i rapporti tra benefici materiali ed interiori, e le variabili suddette, non ci resta che vedere se l'incrocio tra i benefici interiori e quelli materiali presenti risultati di un qualche interesse.

16. Benefici naturali, benefici interiori

Degno di attenzione è l'incrocio tra l'equilibrio (accettazione di sé) e le varie categorie dei benefici materiali. I valori più significativi rispetto alla media (59,1%) sono dati dal miglioramento del rapporto di amicizia (73,3%). Per il resto le altre categorie presentano un andamento omogeneo, con lievi oscillazioni rispetto al valore medio assunto.

Grafico 14 - RISOLUZIONE PROBLEMA
LAVORO/DENARO

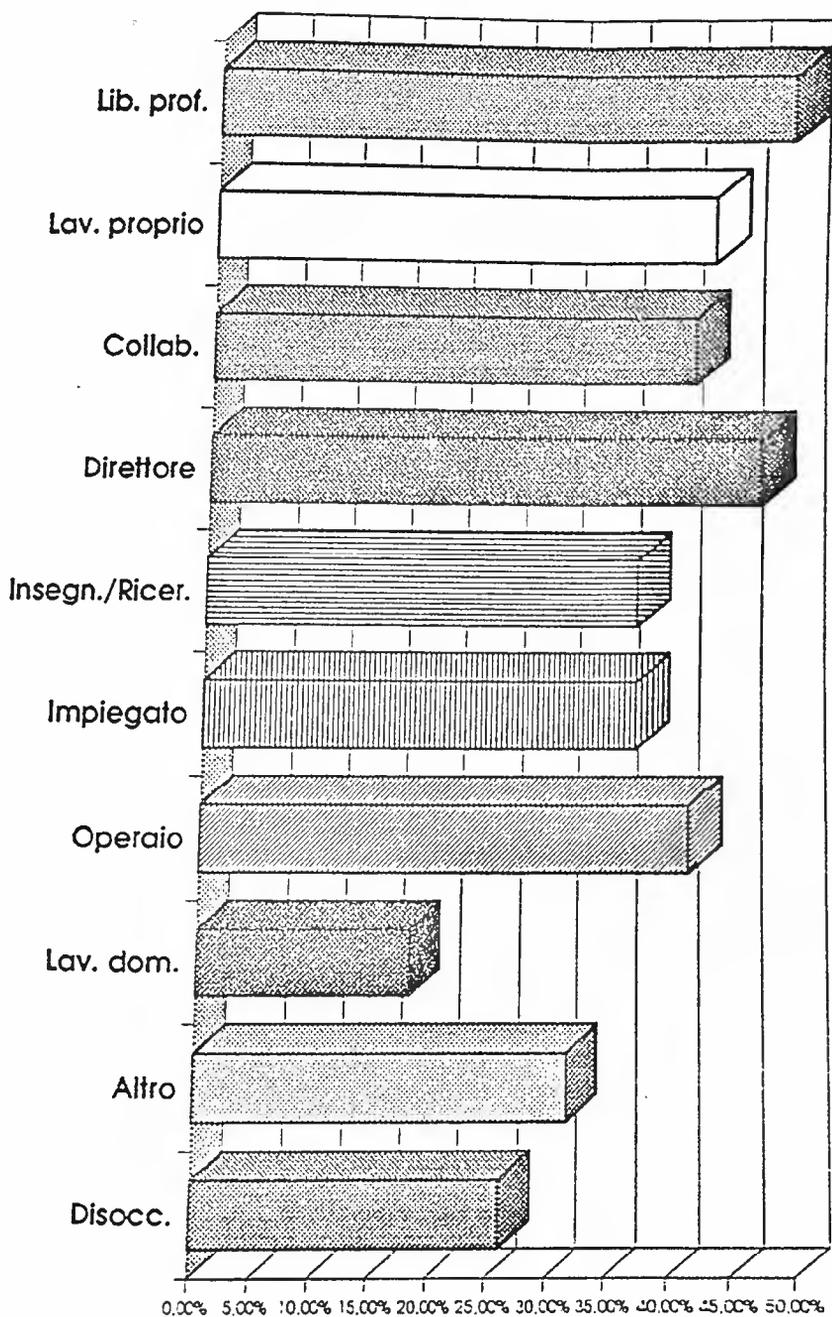


Grafico 15 - RISOLUZIONE PROBLEMA FAMIGLIA
PER ATTIVITA' SVOLTA

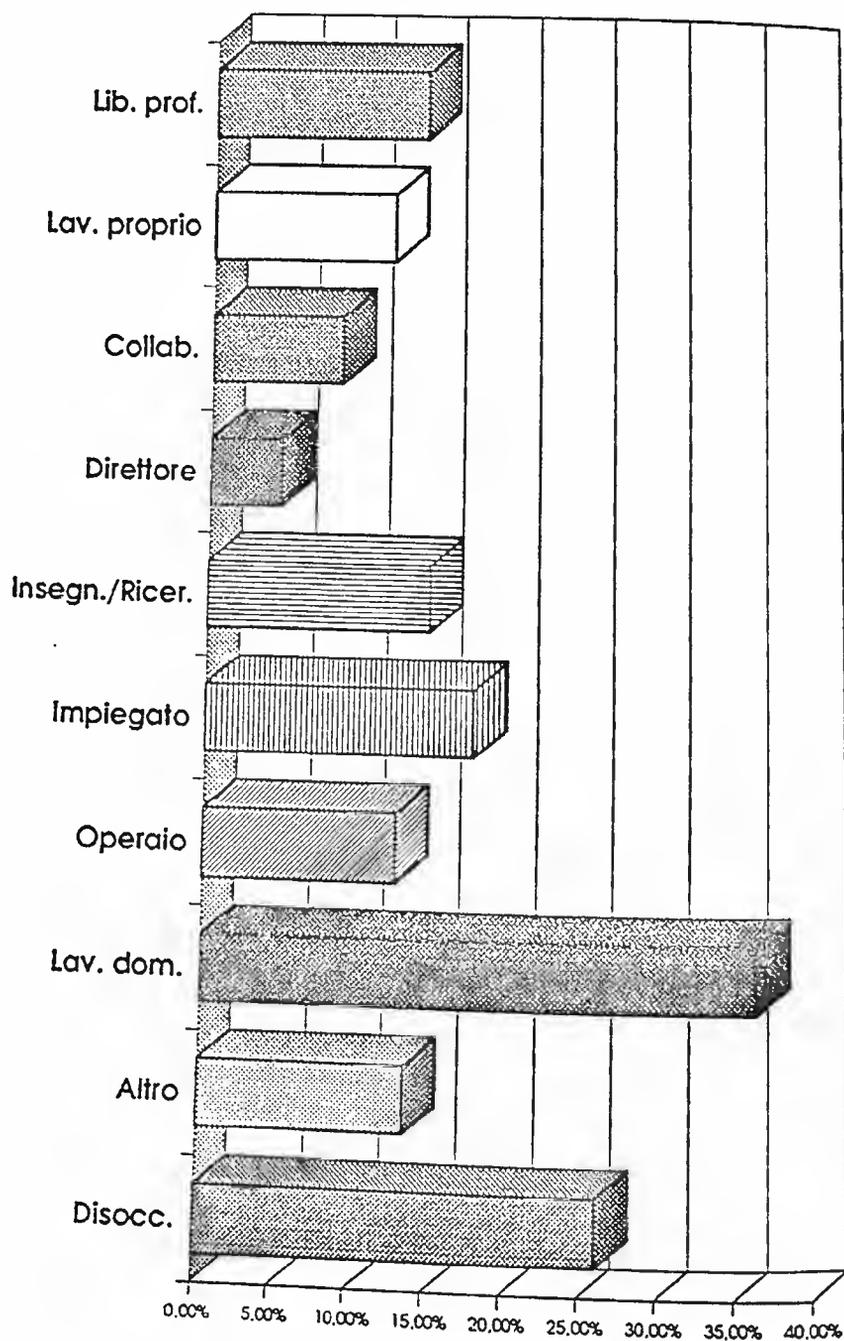


Grafico 16 - RISOLUZIONE PROBLEMA SALUTE
PER ATTIVITA' SVOLTA

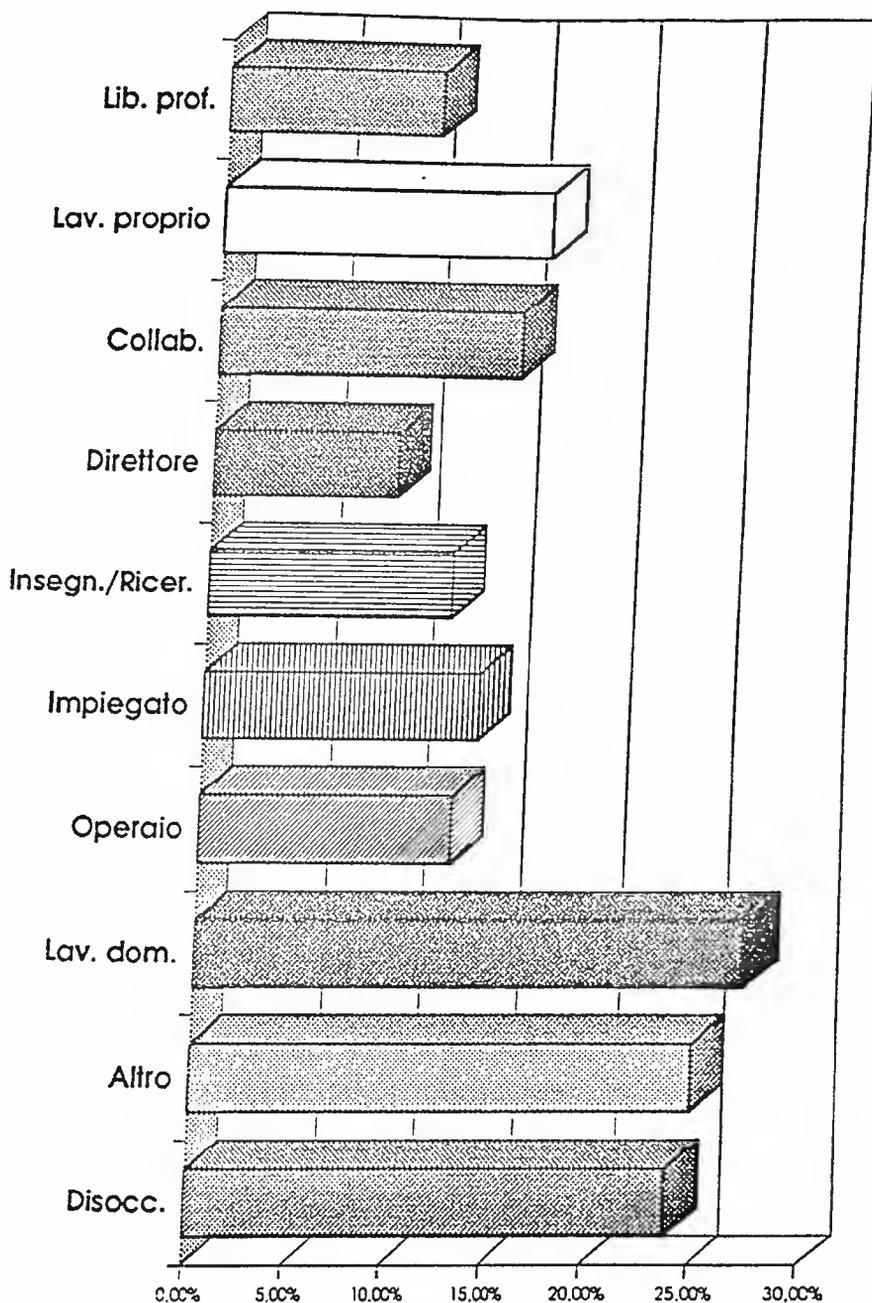
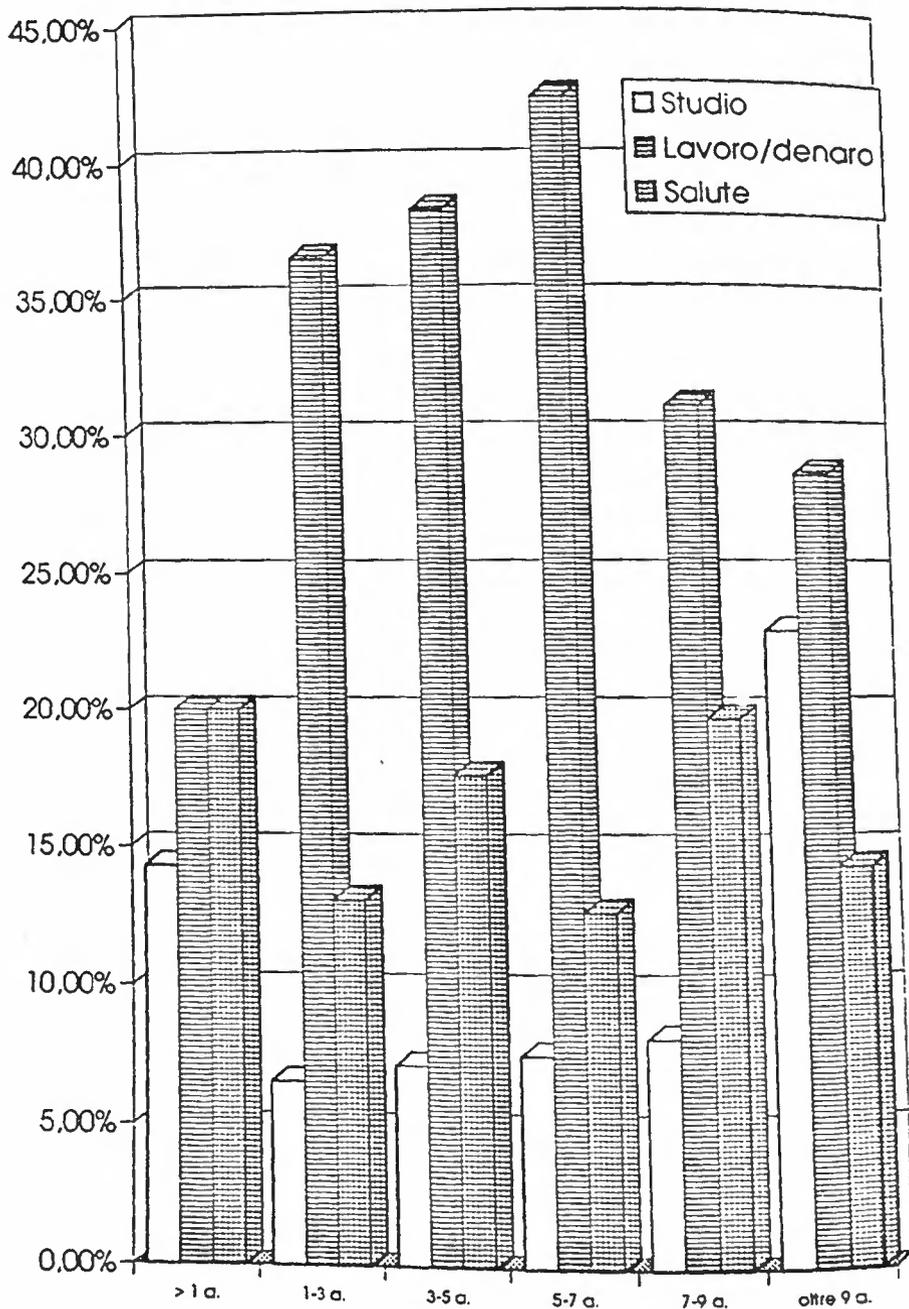
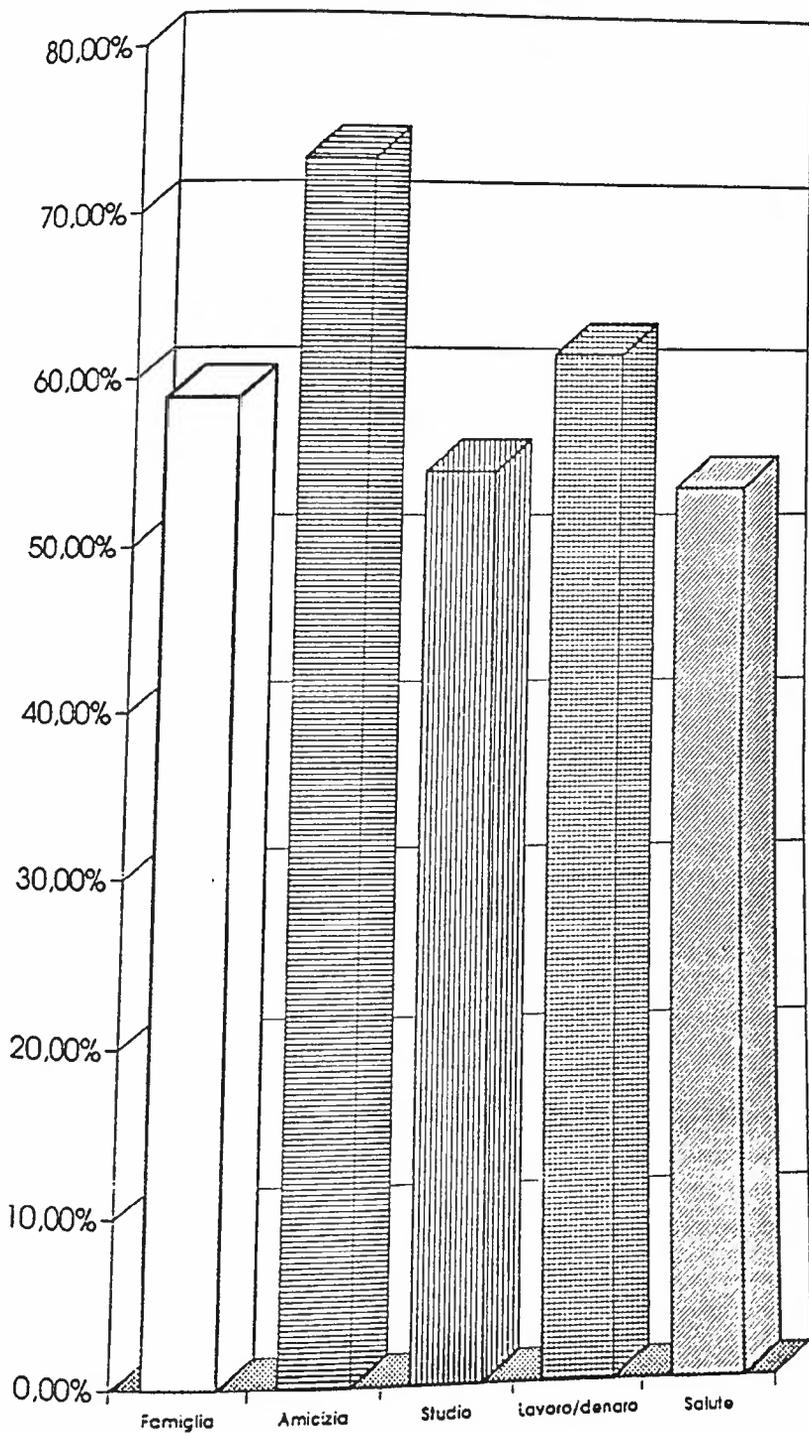


Grafico 17 - BENEFICI MATERIALI
PER TEMPO DI PRATICA



Anni di pratica

Grafico 18 - BENEFICIO DELL'EQUILIBRIO
PER BENEFICI MATERIALI



17. Conclusioni

Si è visto come non sia una cosa semplice trovare una relazione tra benefici interiori e quelli materiali. Ancor più difficile è determinare quale dei due motivi abbia avuto maggior peso per gli intervistati, circa la scelta di entrare nell'associazione.

Una persona che vive questa esperienza dall'esterno, come me, è sicuramente più propensa a considerare criticamente le motivazioni di questi soggetti e a pensare che sia il desiderio di risolvere problemi concreti, lo stimolo principale che le induce ad accedere al buddismo, visto come la via per una giusta soluzione del problema. La scarsa conoscenza pratica, e la mancanza assoluta di un coinvolgimento profondo a livello spirituale, mi mettono in condizione di non poter giudicare il problema e tantomeno di poterlo sminuire. L'impressione più forte però è quella che fa apparire come simile il rapporto tra ogni singolo buddista e la pratica. Sembra potersi dire, infatti, che siano proprio problemi di matrice materiale a spingere gli intervistati in questa nuova, enigmatica avventura, sperando di potervi trovare la soluzione per ogni questione. Una volta entrati nella associazione ed iniziata la pratica, però, essi vengono travolti da una forza coinvolgente, entusiasmante che li convince a guardare la vita con rinnovata fiducia. Si comprende così che i problemi relativi alla famiglia, alla casa o all'impiego non sono che una « parte nel tutto », laddove si intenda con quest'ultimo termine l'essenza più profonda della spiritualità umana.

È a questo punto che i benefici interiori prendono prepotentemente il sopravvento su quelli materiali. Qualunque sia la verità, una cosa però è certa: questo tipo di buddismo non è una setta di religiosi fanatici che lobotomizza i suoi fedeli; e se una credenza riesce veramente a far del bene, aiutando i praticanti a trovare un loro equilibrio ed a risolvere i loro problemi quotidiani, allora ben venga!

PIER GIORGIO ROSSI

Percorsi individuali. Desideri di mutamento

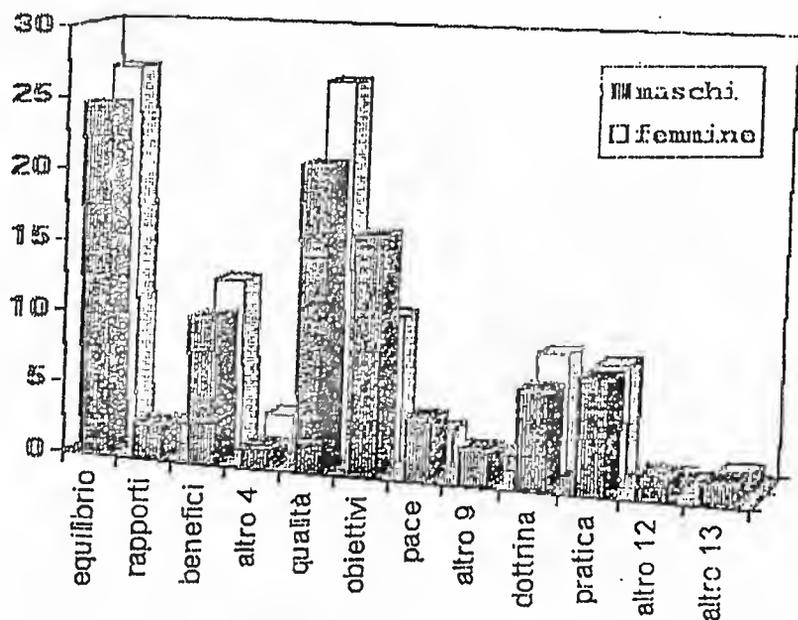
1. Introduzione

Quello che mi propongo di evidenziare in base ai dati rilevati è il percorso effettuato da coloro che si sono avvicinati al buddismo prendendo in considerazione, dapprima i motivi personali che li hanno spinti ad effettuare questo tipo di scelta, poi i fattori e i benefici che li hanno indotti a rimanere nell'organizzazione e infine i cambiamenti che vorrebbero apportare.

2. Motivi di permanenza nell'associazione

Dai dati rilevati risulta che: il 24,5% degli intervistati di sesso maschile e il 26,7% di quello femminile sono motivati a rimanere all'interno del-

Motivi di permanenza nell'associazione in relazione al sesso

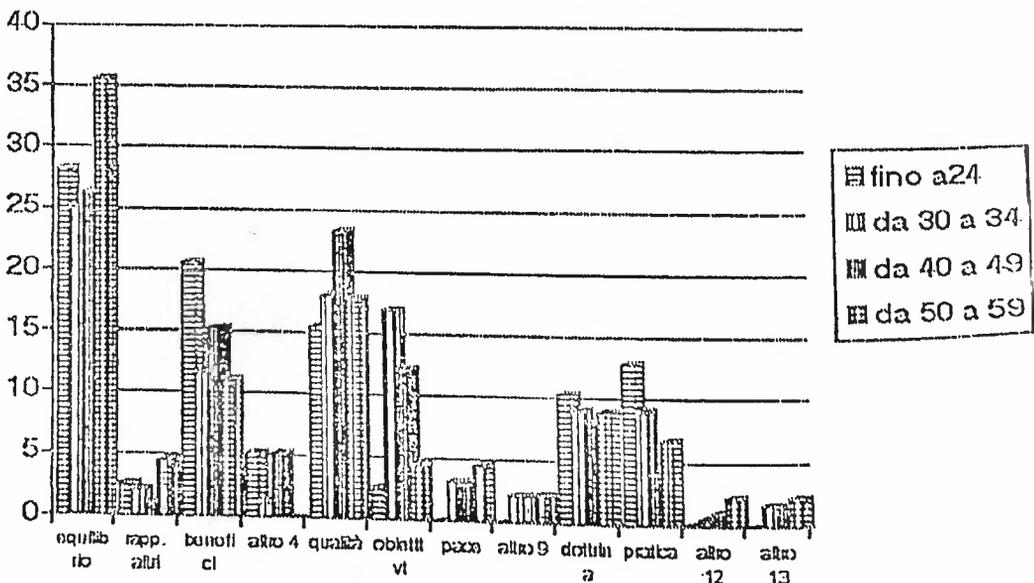


l'Ains in quanto hanno raggiunto una situazione di maggiore equilibrio. Un altro 21% di uomini e 26,2% di donne sono invece motivati dalla qualità dell'organizzazione. Per quanto riguarda questi due primi dati sull'equilibrio e sulla qualità dell'organizzazione, possiamo riscontrare una certa uniformità tra la popolazione maschile e quella femminile, mentre un primo elemento di differenziazione si può invece rilevare nel fatto che il 16,4% di uomini rimane al suo interno in quanto interessati agli obiettivi che l'organizzazione stessa si prefigge, mentre l'11,9% delle donne è motivata dai benefici concreti.

3. In relazione all'età

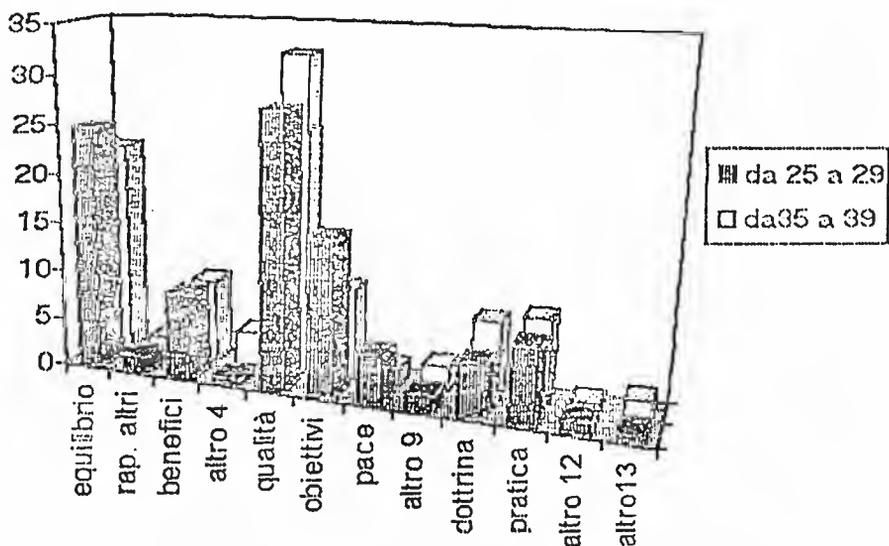
La seconda categoria presa in considerazione è quella dell'età. Dall'analisi risulta che le fasce di età fino ai 24 anni per il 28,2%, quella dai 30 ai 34 anni per il 24,9%, quella dai 40 ai 49 per il 26,3% e quella dai 50 ai 59 per il 35,6% rimangono all'interno dell'associazione perché riescono a trovare attraverso di essa un maggiore equilibrio. Per le restanti fasce di età, cioè quelle comprese tra i 25 e i 29 anni per il 27,6% e tra i 35 e i 39 anni per il 32,1%, la motivazione più importante è data dalla qualità

Motivi di permanenza nell'associazione in relazione alle fasce di età: "fino ai 24", "da 30 a 34", "da 40 a 49" e "da 50 a 59".



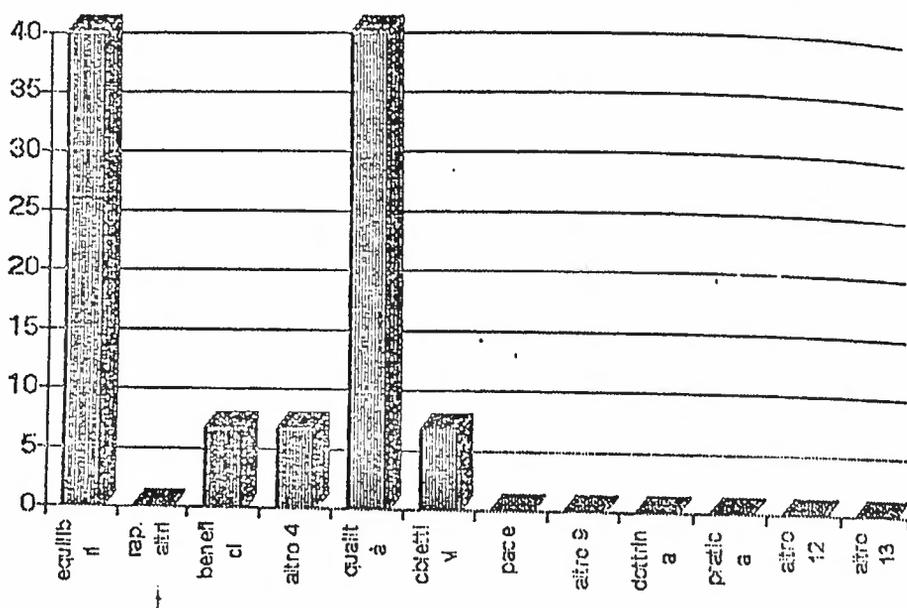
dell'organizzazione. Bisogna comunque porre in evidenza il fatto che queste ultime due classi con il 24,9% e il 22% hanno come seconda motivazione in ordine d'importanza sempre quella riguardante il maggior equilibrio raggiunto. Riprendendo in considerazione le prime fasce di età menzionate va notato che, ad eccezione di quella fino ai 24 anni — che ha come seconda motivazione (20,5%), l'aver avuto maggiori benefici concreti —, le altre cioè quelle che vanno dai 30 ai 34 anni con il 18%, quella dai 40 ai 49 anni con il 23,2%, quella dai 50 ai 59 con il 17,8%, hanno al contrario come seconda motivazione la qualità dell'organizzazione. Per quanto riguarda l'ultima fascia di età, quella che prende in considerazione le persone oltre i 60 anni, essa considera a pari merito importanti

Motivi di permanenza nell'associazione in relazione alle fasce di età: "da 25 a 29" e "da 35 a 39".



con il 40% sia il maggiore equilibrio sia le qualità dell'organizzazione. Come prima analisi risulta quindi evidente che il beneficio che spinge sia gli uomini che le donne di tutte le fasce d'età a rimanere è l'equilibrio interiore inteso come ricerca di felicità, fiducia in se stessi. O come paura della solitudine, ricerca di un senso della vita, convinzione di fede. Tale dato va comunque affiancato a quello — altrettanto rilevante — che si riferisce alla motivazione sulla validità, in generale, dell'organizzazione.

Motivi di permanenza nell'associazione in
relazione alla fascia di età "oltre i 60
anni"



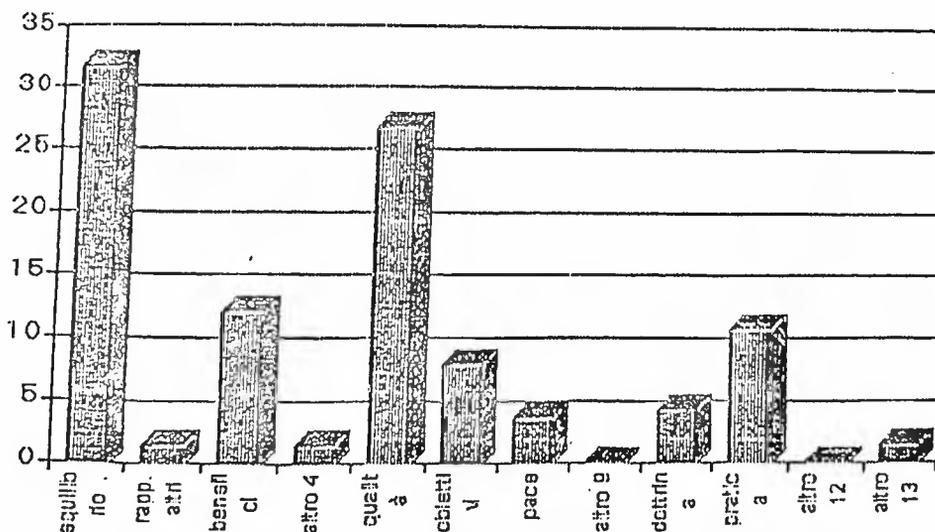
4. In relazione alla situazione precedente

Ancora più interessante sarà forse notare quali sono stati i risultati ottenuti dall'incrocio tra la variabile n. 13, che ci dice quale era la situazione degli intervistati prima di accostarsi al buddismo e la variabile n. 14 (già utilizzata nelle due precedenti indagini) che ci spiega qual è il motivo che spinge a rimanere all'interno dell'associazione. Le motivazioni presenti sono le più disparate: da un generale disagio esistenziale, che comprende insicurezza e sfiducia, ad un più specifico bisogno spirituale o religioso, per passare poi a problemi di natura contingente quali la salute, la droga, l'alcool, il vagabondaggio, o più semplicemente problemi economici, di lavoro o di studio. Non sono da escludere le categorie che riguardano i problemi relazionali, quelli sentimentali e familiari. Nella nostra classificazione sono inseriti anche coloro che non hanno voluto specificare la loro situazione personale e quelli che al contrario si sono dilungati oltremodo in queste descrizioni: per questo motivo sono stati da noi suddivisi in tre categorie riferibili complessivamente ad una situazione negativa, positiva o normale. Molte le categorie prese in esame. Mi sembra quindi opportuno fare riferimento a tre categorie in particolare, usando come criterio di scelta le classi alle quali è stato attribuito il maggior numero di risposte. Su

un totale di 672 risposte valide, infatti, 143 intervistati (ossia il 21,3%) hanno risposto che la loro situazione iniziale era di disagio esistenziale, 121 (il 18%) avevano una situazione normale e 108 (il 16,1%) presentavano invece una situazione complessivamente negativa. Ho evidenziato queste tre categorie perché esse, come si può facilmente notare, rappresentano nella loro totalità più della metà degli intervistati. Ancora una volta notiamo che l'equilibrio e la qualità dell'organizzazione continuano ad essere le motivazioni più significative che inducono gli individui a restare al suo interno.

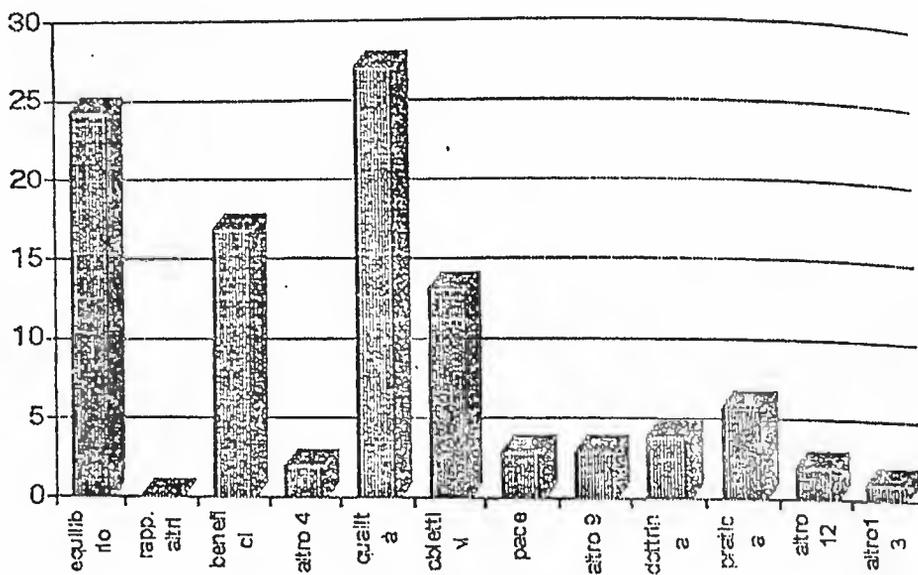
Riferendoci in modo particolare ai dati numerici, vediamo che il 31,5% di coloro che si trovano in una situazione iniziale di disagio rimangono per il maggior equilibrio trovato e il 26,6% per le qualità dell'organizzazione. Il 26,9% di quelli che avevano una situazione negativa rimangono per la qualità dell'organizzazione mentre il 24,1% per l'equilibrio. Anche il 23,1% di quelli che avevano una situazione normale rimangono per il medesimo motivo.

*Motivi di permanenza nell'associazione in
relazione alla situazione precedente di
disagio*

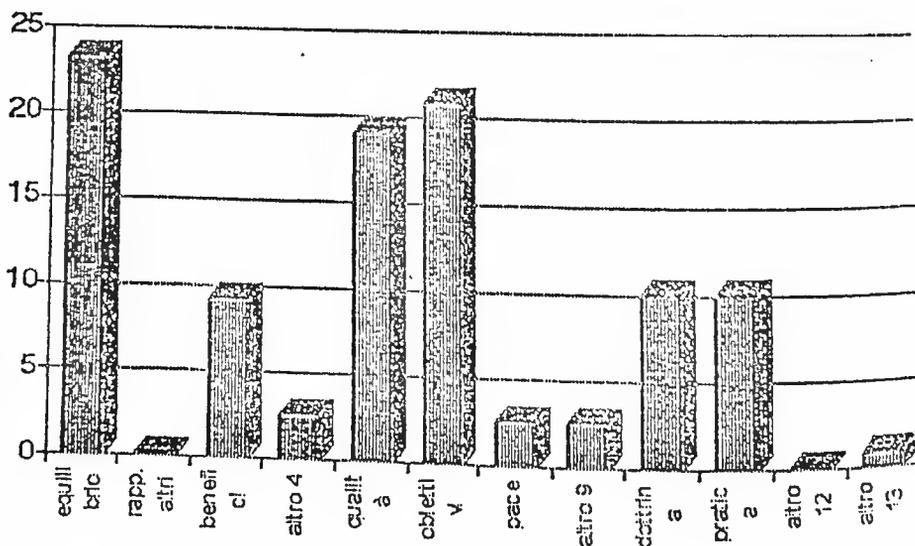


Di coloro che provenivano da una situazione normale, il 20,7% rimane anche per gli obiettivi generali che l'organizzazione persegue. In questo secondo valore di tale categoria forse riusciamo a trarre una piccola differenziazione rispetto ai valori delle altre due categorie. Tale valore comunque non modifica la tendenza generale di ricercare e trovare all'interno dell'organizzazione la fonte per il raggiungimento dell'equilibrio.

Motivi di permanenza nell'associazione in
relazione alla precedente situazione
complessivamente negativa

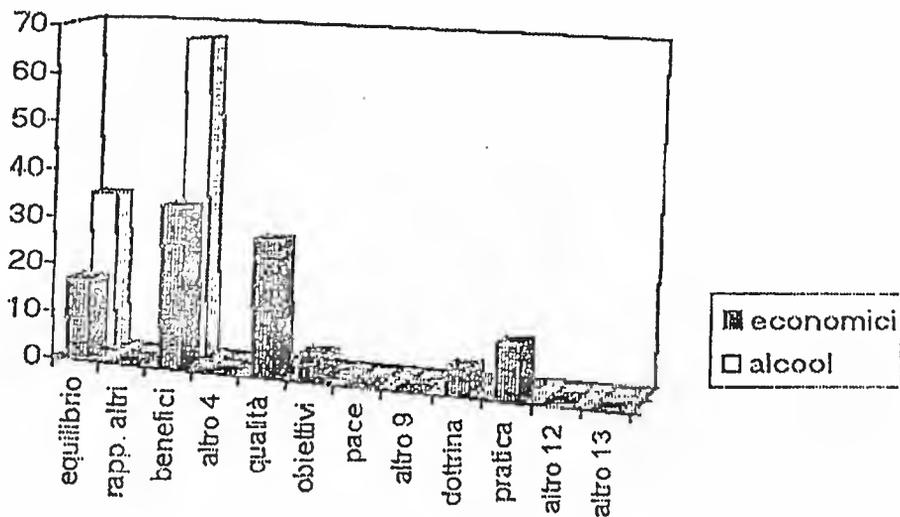


Motivi di permanenza nell'associazione in
relazione alla situazione precedente
definita come "normale"



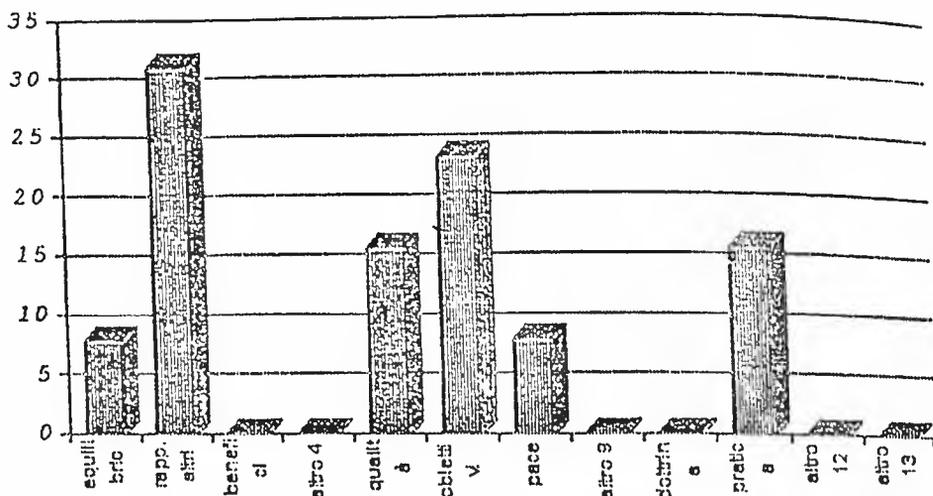
Naturalmente non sono da sottovalutare le altre categorie che riguardano la situazione precedente all'entrata nell'organizzazione. La maggior parte indica ancora una volta il beneficio che se ne trae per il proprio benessere interiore e la validità dell'organizzazione. Forse, proprio per questa apparente ampia uniformità di idee, sarà opportuno sottolineare quelle categorie che si discostano, sia pure per poco, da questo tipo di risorse. In particolare va detto che chi aveva problemi economici risponde (33,3%) che rimane per i benefici concreti che ne ha tratto ed anche chi aveva problemi di alcool risponde (66,7%) con la tipologia precedentemente menzionata. Chi aveva problemi di carattere relazionale risponde in modo del

Motivi di permanenza nell'associazione in relazione ad una situazione precedente caratterizzata da problemi economici e di alcool

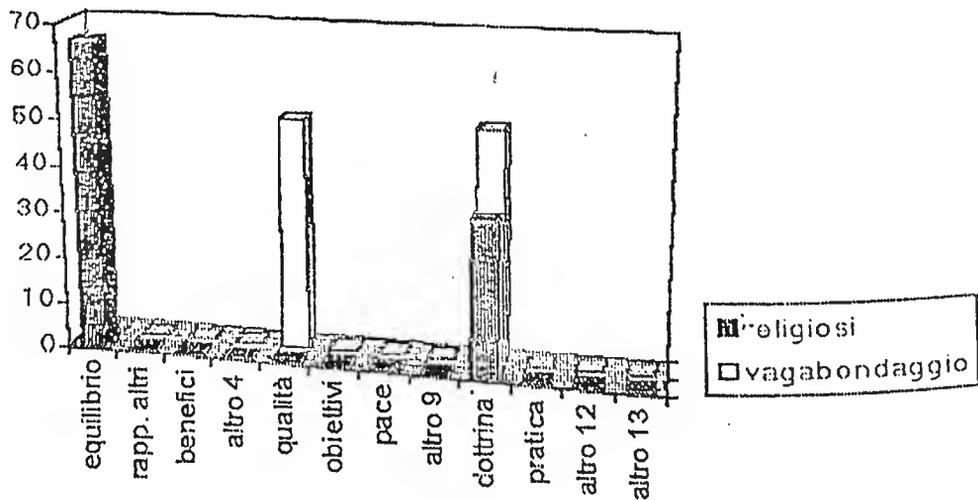


tutto diverso, affermando, con il 30,8%, di rimanere all'interno dell'organizzazione perché è riuscito a trovare un equilibrio nei rapporti con gli altri. Il 23,1% invece resterebbe in quanto condivide gli obiettivi generali dell'associazione. Solo chi presentava problemi di carattere religioso o di vagabondaggio risponde in percentuale elevata (rispettivamente, il 33,3% e il 50%) che rimane in quanto condivide la dottrina buddista.

Motivi di permanenza nell'associazione in relazione ad una situazione con precedenti problemi relazionali



Motivi di permanenza nell'associazione in relazione ad una situazione precedente caratterizzata da problemi religiosi e di vagabondaggio



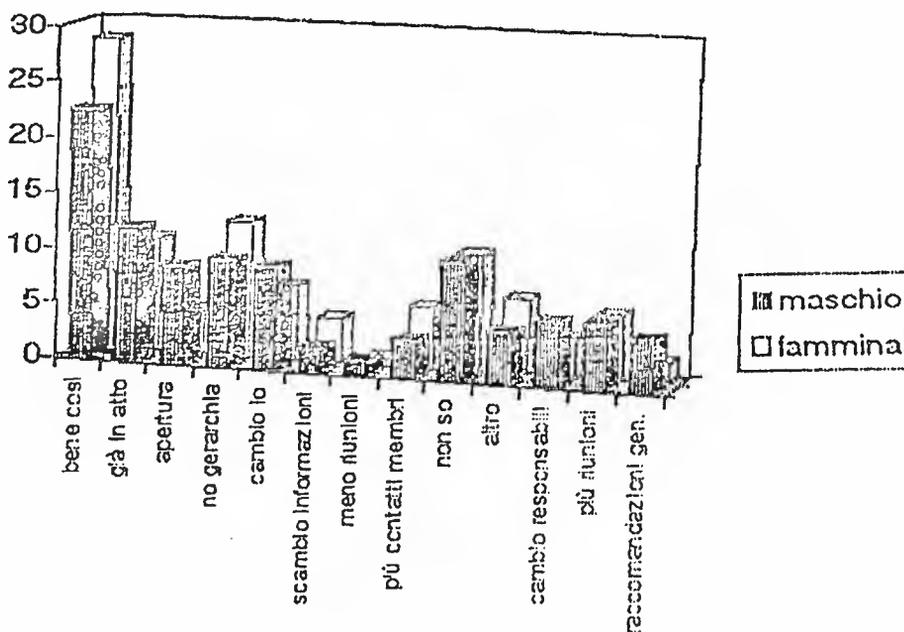
5. Modifiche auspicate

Passiamo ora ad esaminare come le variabili sesso e età, oltre a quella variabile che mette in evidenza la situazione precedente, siano messe in relazione con la domanda del questionario riguardante le possibili modifiche che gli intervistati vorrebbero effettuare all'interno dell'associazione.

6. In relazione al sesso

Il 22,5% degli uomini e il 28,4% delle donne non desiderano effettuare alcun tipo di cambiamento. Per quanto riguarda il secondo valore preso in esame, è forse interessante notare che solo il 12,2% della popolazione femminile ritiene che ci sia da attuare un cambiamento in relazione alla troppa rigidità e gerarchia presente nella struttura. La popolazione di sesso maschile, invece, continua ad avere un giudizio positivo anche con il secondo valore, in quanto il 12,1% risponde che vi è già in atto un cambiamento.

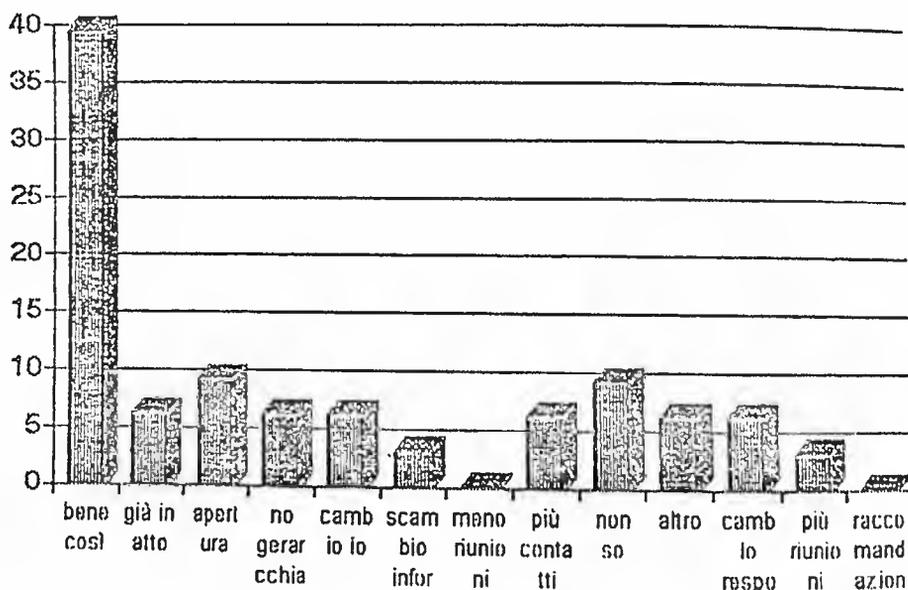
*Volontà di cambiamenti nell'associazione
in relazione al sesso*



7. In relazione all'età

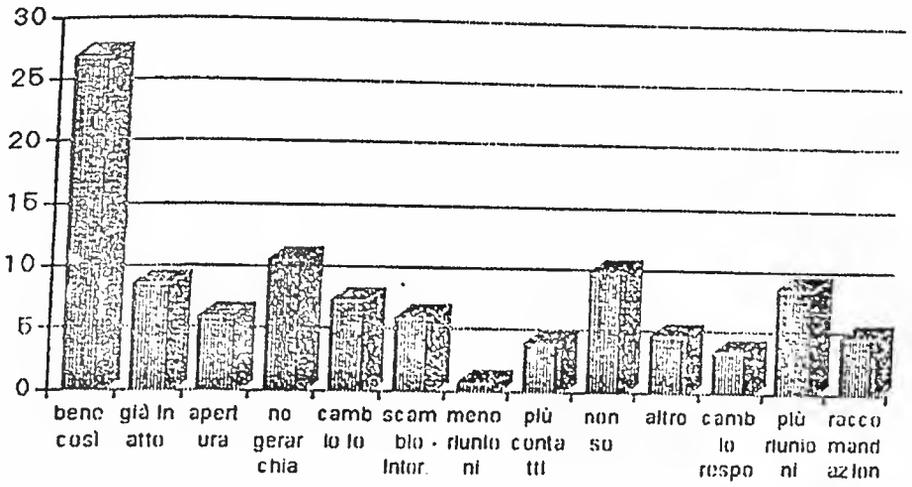
Nella tabella che si riferisce alle diverse fasce di età in tutte le classi il valore più alto è attribuito alla risposta secondo la quale gli intervistati non vorrebbero apportare alcun cambiamento all'associazione. Ciò denota il fatto che la maggioranza — come si è già visto nella tabella riguardante la divisione per sesso — non trova che in questa organizzazione vi siano problemi di alcun genere da risolvere. Nel secondo valore preso in considerazione notiamo che è presente una certa differenziazione nelle risposte.

Volontà di cambiamenti nell'associazione in relazione alla fascia di età "fino a 24"

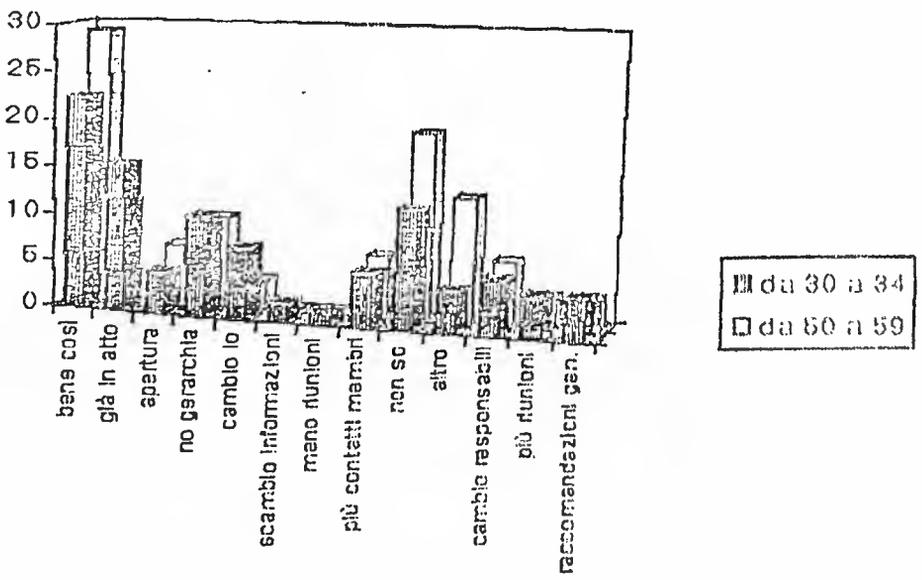


In particolare dai dati risulta che: nella classe fino a 24 anni si richiede, con il 9,1%, maggior apertura. In quella dai 25 ai 29 anni si richiede, con il 10,5%, di risolvere i problemi di gerarchia. Nella fascia di età dai 30 ai 34 anni con il 12,4% come in quella dai 50 ai 59 anni con il 19,4% non sanno dare una risposta. Quella dai 35 ai 39 anni risponde con il 20,9 che c'è già in atto un cambiamento. Invece quella dai 40 ai 49 anni risponde con il 13,8% che per poter fare qualcosa deve prima cambiare la persona stessa. Il secondo valore dell'ultima classe, quella degli intervistati con più di 60 anni, è stato classificato con la voce « altro » e comprende quell'ampio numero di risposte che non è stato possibile inserire nella nostra codifica. Con l'ultima tabella, quella che riguarda l'incrocio tra la domanda nu-

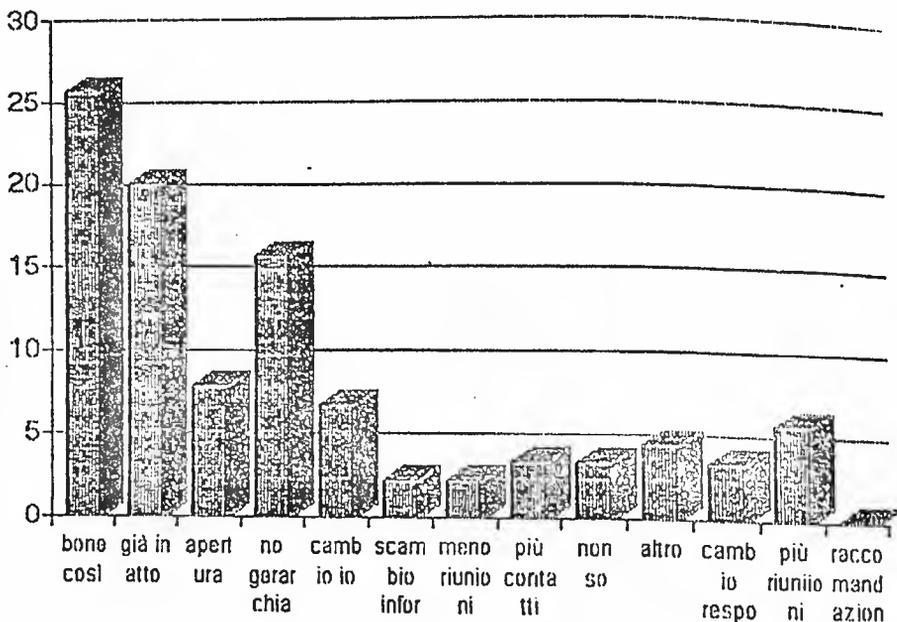
Volontà di cambiamenti nell'associazione in relazione alla fascia di età "da 25 a 29 anni"



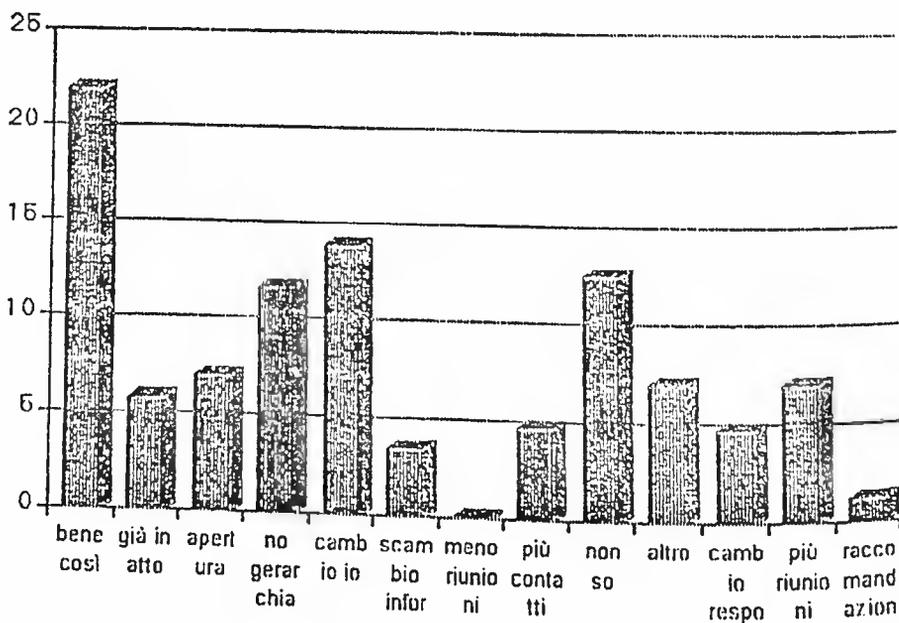
Volontà di cambiamento in relazione alle fasce di età: "da 30 a 34 anni" e "da 50 a 59 anni".



Volontà di cambiamenti nell'associazione in relazione alla fascia di età "da 35 a 39"



Volontà di cambiamenti nell'associazione in relazione alla fascia di età "da 40 a 49 anni"



mero 13 (situazione iniziale degli intervistati) e la domanda numero 33 (cosa vorresti cambiare all'interno dell'organizzazione?) si riscontra sempre la stessa forte tendenza degli intervistati nel pensare che non vi siano cambiamenti da apportare all'organizzazione o che comunque tale cambiamento sia già in atto. Solo chi precedentemente aveva problemi economici e relazionali considera importante sottolineare il fatto che nella associazione non dovrebbe esserci alcun tipo di gerarchia.

Il solo dato che voglio mettere in evidenza è questa accentuata uniformità presente nelle risposte date dagli intervistati. Naturalmente il mio è solo un dato parziale in quanto ho preso in considerazione solo una parte dei dati disponibili, ma sarebbe forse interessante proseguire nello studio di tale uniformità.

BARBARA SPIRITO

Leggendo DuemilaUno

1. Nota introduttiva. Cos'è « DuemilaUno »

In questo breve saggio mi occuperò della lettura della rivista della Soka Gakkai Italiana « DuemilaUno ». In particolare, ho concentrato la mia attenzione su due annate: il 1992 e il 1993, per un totale di dodici numeri. Innanzitutto penso che valga la pena, proprio per poter definire una rivista come « DuemilaUno », procedere ad alcune osservazioni preliminari. Nel variegato e complesso panorama delle pubblicazioni periodiche, bollettini, annuari e riviste, infatti, si possono distinguere in generale almeno tre tipi dominanti, che qui ricordo brevemente:

1) In primo luogo vi è la rivista istituzionale, che esprime la vita interna e lo sviluppo di una data istituzione e che ha pertanto limiti ben precisi sia con riguardo alla scelta dei temi sia per quanto concerne lo stile degli scritti pubblicati.

2) Un secondo tipo di rivista è quella che si pone come rassegna di varia umanità: è una rivista tendenzialmente eclettica, se non francamente miscellanea, che non presume di avere un orientamento preciso perché mira piuttosto a parlare, a interessare e quindi a coinvolgere il vasto pubblico, toccando una serie di argomenti diversi e valendosi di una scrittura al livello del pubblico mediamente colto e in grado di venire agevolmente compresa.

3) Un terzo tipo di rivista è la cosiddetta rivista di tendenza. In questo caso, la rivista si pone come strumento di un gruppo ristretto, filosofico, religioso o letterario, ossia di una élite che non intende parlare necessariamente a tutti, ma che al contrario si pone in termini polemicamente verso la saggezza convenzionale per far valere un proprio, originale, punto di vista.

Considerando questa triplice tipologia, ciò che appare sorprendente nella rivista « DuemilaUno » è il fatto che essa non rientra in alcun tipo specifico. La sua natura polivalente non la rende facilmente catalogabile né come rivista istituzionale, né come rivista strettamente di tendenza e neppure può essere legittimamente considerata una pura e semplice rivista o rassegna di varia umanità.

« DuemilaUno » mostra infatti un orientamento e un'impostazione ibridi. Mentre la sua impostazione si richiama ai valori del buddismo moderno più aperto, la trattazione dei temi di cui si occupa è tale da parlare anche ai laici e in generale al pubblico più vasto. Ciò che rende difficile definirla si rivela così come suo pregio caratteristico.

« DuemilaUno » è la « lussuosa rivista » — come è stata definita al-

trove (« *Giornalista oggi* », n. 100, II, 1992: 348) — della Soka Gakkai Italiana. Si definisce di « valori laici », seppur aderente alla dottrina buddista. Il sottotitolo: « *Buddismo per la pace la cultura e l'educazione* » riflette l'impostazione tipica della Soka Gakkai nei confronti dello studio e dell'importanza dell'acculturazione, soprattutto ovviamente di questioni inerenti al buddismo, per tutti i suoi membri. Il primo numero di « *DuemilaUno* » esce nell'autunno del 1986 con periodicità trimestrale. Successivamente la rivista diventa bimestrale ed oggi ha una tiratura di tredicimila copie. Ha una diffusione per abbonamento. Si tratta di una pubblicazione realizzata e scritta solo da volontari ad eccezione di un'unica persona che risulta stipendiata, vale a dire il Direttore Responsabile Roberto Minganti. E tuttavia, sia nella forma che nella sostanza, si presenta come una testata realizzata da professionisti e non ha nulla da invidiare alle più prestigiose riviste in circolazione.

Molto curata dal punto di vista grafico, la rivista fa largo uso di fotografie. Una fotografia a colori appare sempre in copertina. Queste fotografie sono per lo più ritratti: primi piani di bambini e adulti ritratti con semplicità, nel loro quotidiano. Già da questa caratteristica, per cui appare in primo piano il viso di una persona a preferenza, per esempio, di un pur suggestivo paesaggio, è possibile ricavare l'idea della grande importanza riservata dalla rivista all'individuo. Anche la quarta di copertina presenta una foto. Più piccola nel formato, questa fotografia è però sempre parte dello stesso servizio della foto di copertina: quasi a voler racchiudere tutto un universo, a non voler lasciare spazi insondati e inspiegati. Quasi per dare un segno e non lasciare un vuoto. Nella seconda pagina di copertina è tracciata una rapida sintesi descrittiva sulla Soka Gakkai, mentre in terza pagina di copertina viene fornito un breve glossario di termini buddisti per un comodo riferimento. Mentre le foto a colori in prima e ultima pagina di copertina cambiano ad ogni numero, questi due contributi interni alla copertina sono fissi, ricorrono in ogni numero e costituiscono un punto fermo. Inoltre, a significare la scansione di un anno dopo l'altro, ogni anno viene cambiato il colore della copertina.

1a. « DuemilaUno » e « Nuovo Rinascimento » a confronto

« *DuemilaUno* » incarna il valore buddista di studio e di « *kosen-rufu* », vale a dire far sì che il buddismo si propaghi nel mondo. La definizione del principio di « *Kosen-rufu* » è chiaramente espressa nel libro di Yasuji Kirimura *La filosofia buddista*: « *Kosen*, il senso letterale, significa “dichiarare apertamente”, cioè insegnare la filosofia buddista a tutte le persone; “*Rufu*”, “essere propagato”, significa che il buddismo è ben conosciuto e sinceramente praticato nella società. Quindi “*kosen*” indica la propagazione del buddismo e “*rufu*” la conseguenza della propagazione » (Y. Kirimura, *La filosofia buddista*, Firenze, Edizioni il Nuovo Rinascimento, 1988: 148). Questo concetto è uno dei capisaldi di questa particolare dottrina buddista. « *DuemilaUno* » e « *Nuovo Rinascimento* », quindi,

costituiscono strumenti di propagazione e soprattutto di diffusione degli scritti di Nichiren Daishonin.

Proprio per i temi culturali e di attualità che vengono affrontati, « DuemilaUno » può essere definito come il referente culturale della Soka Gakkai Italiana mentre l'altra rivista, « Nuovo Rinascimento », è piuttosto una pubblicazione interna all'associazione. Può tornare utile a questo punto sottolineare alcune differenze tra le due riviste. « Nuovo Risorgimento » tratta argomenti più direttamente legati al buddismo e alle persone che lo praticano. È una sorta di bollettino dell'associazione e strumento di approfondimento della fede e della pratica. Si presenta come luogo di riflessione per chi fa già parte della Soka Gakkai Italiana. Quindi, è una rivista legata alla vita associativa del gruppo, con notizie sulle varie iniziative e con rubriche con il racconto delle esperienze di fede dei vari membri. Comporta una lettura più veloce rispetto a « DuemilaUno ». Quest'ultima rivista, più che esclusivamente all'interno del gruppo, si rivolge all'esterno. Come abbiamo detto, è il referente culturale sia interno che esterno al gruppo e in questo senso può venir considerata come strumento di studio e di proselitismo. A differenza di « Nuovo Rinascimento », « DuemilaUno » tratta argomenti meno istituzionali e costituisce un terreno di dialogo e di confronto con l'esterno. Ha un fine maggiormente divulgativo rispetto all'altra rivista ed è per questo che la presenza del linguaggio buddista è più limitata rispetto a « Nuovo Rinascimento », dove si fa maggior uso di termini strettamente buddisti. « DuemilaUno » rappresenta un impegno di acculturazione, sia da parte dei membri che di coloro che si avvicinano al buddismo da esterni.

2. Temi e argomenti

Ad una prima lettura delle due annate 1992/1993, non è difficile avvedersi che gli argomenti trattati sono di vario ordine e possono, almeno potenzialmente, interessare un pubblico mediamente colto di proporzioni alquanto vaste, mentre nello stesso tempo vengono trattati temi non solo compatibili ma in fondamentale armonia con i presupposti del « buddismo moderno »: si riscontra la fondamentale tolleranza verso le altrui credenze, che risulta sostanzialmente estranea ad ogni forma di chiusura dogmatica. Infatti, come è stato altrove osservato, « DuemilaUno » è un prodotto che si distingue nettamente da riviste quali, per esempio, *Torre di guardia* o *Svegliatevi* dei Testimoni di Geova. Innanzitutto, « il suo è un "target" decisamente più colto e raffinato. Il sommario è sempre ricco, e cerca di occuparsi di argomenti svariati, di attualità, sui quali cala la riflessione di matrice buddista » (« Giornalista oggi », cit., p. 351). Le varie rubriche rappresentano un equilibrio abbastanza ben calibrato tra articoli di attualità e interviste a personaggi della cultura nazionale da una parte e scritti sul buddismo dall'altra. Tra le rubriche che trattano argomenti, per così dire, laici riscontriamo: « Gli speciali di DuemilaUno » (rubrica di argomenti vari e attualità), « Le interviste » (interviste per lo più a personaggi

della cultura italiana, a poeti e artisti), « Omaggio a » (ricordo anche in questo caso riferito ad artisti e rappresentanti della cultura nazionale e internazionale); « Sotto/sopra » (rubrica di notizie varie che come si evince dal nome, sono sia negative che positive); « DuemilaUno consiglia » (rubrica di recensioni). Per quanto riguarda invece gli argomenti più strettamente legati al buddismo troviamo le seguenti rubriche: lo « Speciale » (che qualche volta è completamente dedicato ad argomento buddista), « Obiettivo » (tematiche buddiste), « Goshō » (scritti di Nichiren Daishonin), « Saggio » (lineamenti di buddismo, con stampo più direttamente didattico), « Profili » (ricordo di personaggi storici del buddismo).

Tra le rubriche è certamente lo « Speciale », collocato in apertura di ogni numero della rivista, quella che per alcuni aspetti si presenta come la più significativa. Questi aspetti riguardano sia le tematiche e sia il modo in cui queste tematiche vengono presentate. È la rubrica più ampia ed è anche quella che autorizza a definire la rivista quale rassegna di varia umanità. Caratteristica specifica degli « Speciali » del 1992 è la trattazione dei temi per antinomie: *Nuovo/Vecchio; Il conflitto; Micro/Macro; La vita in scena*. Per quanto riguarda il 1993 nello « Speciale » si lasciano cadere le trattazioni basate sulle antinomie e si affrontano in maniera diretta temi più specifici, ma sempre di interesse generale: *Dialogo di Ikeda con i giovani; Il lavoro; L'età libera* (sulla terza età), senza contare i numeri dedicati esclusivamente al buddismo. È da notare che gli interventi di Ikeda, presentati in forma di dialoghi, lunghi articoli, o brevi commenti all'interno di articoli più ampi scritti da altri, costituiscono un punto fermo per la riflessione su temi importanti per il buddismo. Egli quindi incarna il ruolo cruciale di maestro.

Si nota in particolare che gran parte, se non tutte, delle interviste, vengono effettuate con studiosi, professori, scrittori, note figure dello spettacolo e in generale con personaggi che fanno notizia oppure che si possono considerare degli « opinion makers ». Fra le persone intervistate figurano lo storico dell'arte Argan, il fisico Toraldo di Francia, il poeta Attilio Bertolucci, l'attore Glauco Mauri, il geriatra Francesco Maria Antonini. Per questa via si direbbe che la rivista cerchi indirettamente, chiamando ad esprimere il loro pensiero scrittori, scienziati e così via, una sua particolare legittimazione presso il più vasto pubblico.

Indipendentemente dal contenuto delle interviste, il solo fatto che questi intellettuali di gran nome accettino di esprimere i loro pensieri su « DuemilaUno » costituisce un indubbio contributo, oltreché scientifico, anche di rispettabilità sociale e di accettazione per la rivista. In questo senso si potrebbe legittimamente pensare che la rivista svolga un'opera indiretta di intelligente proselitismo. La duplice natura della rivista risulta così evidente: mentre essa parla ai membri interni del gruppo, si apre nello stesso tempo alle istanze di un pubblico più vasto.

È da notare che il dare ospitalità nelle pagine della rivista a noti intellettuali non si esaurisce però in una tattica di avvicinamento di tipo proselitistico ma ha un significato più profondo; indica il riconoscimento, per quanto in gradi differenti, della figura del maestro. Ciò richiama un punto

importante della dottrina buddista, quello che si occupa del rapporto maestro/discepolo al quale riaccennerò tra breve.

Un elemento importante che regge, per così dire, lo « Speciale » di « DuemilaUno », è proprio la diffusione del buddismo; è la matrice edificante di autosviluppo da cui deriva l'enfasi sullo studio e sulla razionalità come lucidità condivisa. Per esempio, lo « Speciale » dei numeri 37 e 39, 1993 di « DuemilaUno » sono dedicati al *Dialogo di Ikeda con i giovani*, tratto da un incontro di Ikeda con un gruppo di giovani della Soka Gakkai. Le domande rivolte ad Ikeda spaziano dall'importanza dello studio ai problemi tra la Soka Gakkai e il clero di Nichiren Shosu, dal futuro dell'organizzazione all'importanza della fede. L'intervista è divisa per ampi articoli. Ikeda esorta i giovani ad essere se stessi, a crescere come individui e a non cadere nel conformismo, a diventare dei leaders, ma leaders innanzitutto di se stessi. Egli dice: « Vi esorto (...) a studiare e a progredire. Chi aspira a un costante sviluppo otterrà grandi risultati, mentre chi è arrogante giungerà inevitabilmente a un punto morto. È per questo che desidero che ognuno di voi si perfezioni al massimo, per poter esprimere pienamente le proprie qualità e la propria natura » (D. Ikeda, *Le parole per dirlo, l'esempio per farlo*, « DuemilaUno », n. 39, luglio/agosto 1993: 6).

Si sottolinea un po' ovunque l'importanza quindi dell'istruzione e dell'apprendimento della dottrina buddista. Ciò che sta alla base di queste interviste è la rilevanza data allo studio e all'azione. Il rilievo dato all'insegnamento e allo studio non sminuisce mai la responsabilità personale dell'individuo. Il buddismo è infatti una religione non dogmatica e pertanto non richiede un'ubbidienza passiva a determinati precetti. Il rapporto maestro/discepolo non si risolve mai nella mortificazione delle potenzialità specifiche personali del discepolo. Anzi, si ritiene che il discepolo, opportunamente stimolato, debba poi superare il maestro, per divenire lui stesso, a sua volta, maestro realizzando in pieno la sua autonomia. In questa prospettiva si realizza la critica più radicale di ogni forma di autoritarismo e di dipendenza mentre, per la parte positiva, l'allievo si pone in una posizione paritaria col maestro e diviene figlio di se stesso. Per questa via cade ogni forma di autoritarismo gerarchico.

Tornando alla rubrica « Speciale », questa è di solito costituita da molti articoli che analizzano un tema specifico secondo diverse prospettive e sfaccettature. Si offrono spesso punti di vista di matrice buddista anche se i temi trattati non sono sempre legati alla spiritualità o alla religione. È interessante notare che la struttura stessa della rubrica offre la possibilità di individuare concetti-chiave di questo buddismo; vi è infatti il costante riferimento agli individui in rapporto all'universo in un continuum che li tiene uniti sulla base logica della ciclicità. Un esempio può riuscire a questo proposito illuminante. Nel n. 31 del 1992, il titolo dello « Speciale » è *Il conflitto*. La rubrica si apre con un articolo di astrofisica intitolato: *L'universo*. Si ripercorrono le grandi teorie sulla formazione dell'universo, compreso il big bang, che via via ne rivelano il carattere dinamico e persino violento: « L'evoluzione dell'universo — si legge — ha mantenuto (...) questo carattere violento, con le sue parti in continuo conflitto » (M.L.

Bruscoli, *L'universo violento*, « DuemilaUno », n. 31, marzo-aprile 1992: 6). Nell'articolo successivo la dimensione si restringe e dall'universo si torna alla terra. Il conflitto ora viene considerato come uno scontro effettivo. Ci si domanda che cosa ne sarà del nostro mondo. Si esaminano le componenti della società e più specificamente degli individui. Il contributo che segue considera il conflitto nord-sud al livello mondiale e tutte le conseguenze sociali ed economiche che ne possono derivare. Poi è la volta di un articolo sulle lobby economiche, su cosa significano, sul fatto che segnano una tendenza importante: il pluralismo presente in ogni democrazia. Nell'articolo successivo il conflitto prende la forma dell'intolleranza razziale, sintomo di menti non cresciute in costante, irrazionale timore dell'altro. Vengono riportate le parole del presidente della Soka Gakkai, Ikeda: « Ogni problema e ogni contrasto va affrontato con un dialogo aperto e sincero » (A. Lercara, *Questione di pelle*, « DuemilaUno », n. 31, cit., p. 14). Con questo articolo ci si avvicina sempre di più all'individuo, alle tematiche più specificamente inerenti agli esseri umani. Nel successivo contributo restiamo con gli individui parlando del bene e del male, si continua con un lavoro sullo scontro generazionale tra padri e figli, poi con uno su « cuore e mente », « razionalità e irrazionalità » che quando si trovano in conflitto sono segno di tendenze karmiche-negative. Dal sentimento alla ragione, fino al successivo argomento: normalità e nevrosi. E qui in pieno ci troviamo nel regno dell'individuo. Nell'articolo successivo il salto è grande: si parla di particelle atomiche e dei loro scontri che producono energia. Si passa ai diritti civili nel mondo, ai conflitti interiori tra la nostra parte oscura e quella « illuminata », e in generale all'importanza per gli individui di conquistare una consapevolezza. Qui termina lo « Speciale ». Gli articoli sono molti, come si è visto, il percorso è però chiaro: si parte dall'universo per arrivare gradualmente attraverso il filo conduttore del tema del conflitto, fino all'individuo e terminare con l'individuo illuminato calato, per così dire, in una consapevolezza cosmica. È significativo che gli articoli riguardanti l'individuo siano posti al centro della rubrica, mentre gli articoli di apertura riguardino sempre una realtà più ampia: ciò conferisce il senso della ciclicità e della fusione universo/essere umano.

Per noi lettori europei cresciuti nella tradizione umanistica occidentale è necessario spendere a questo punto una parola che valga a dissipare un facile equivoco. Non si tratta qui dell'individualismo così come è stato concepito ed elaborato dalla cultura europea, vale a dire del concetto di individuo che si suppone superbamente autosufficiente, chiuso in se stesso, chiuso verso il mondo. Siamo invece messi di fronte ad un individualismo di tipo nuovo. Le parole — « individuo », « individualismo » — possono essere le stesse, ma il loro significato è profondamente diverso. Quello di cui si parla, e a cui continuamente si torna nelle pagine di « DuemilaUno » è un individualismo aperto verso l'altro, in connessione con i problemi della società globale dell'universo nella sua accezione cosmica. È un individualismo universalmente orientato, tanto da far cadere la tradizionale cesura fra uomo e mondo, fra individuo come sé e l'alterità degli altri individui.

LAURA FERRAROTTI

Leggendo « Il Nuovo Rinascimento »

Il mensile « interno » della SGI italiana viene edito da nove anni ed ha una periodicità mensile. Sia il titolo, *il Nuovo Risorgimento*, che il sottotitolo *Buddismo per la pace, la cultura e l'educazione*, rimandano ai principi fondamentali del buddismo di Nichiren Shoshu, nato in Giappone nel primo novecento e diffusosi rapidamente nel mondo occidentale a partire dagli anni sessanta. *Soka Gakkai* significa letteralmente: *società per la creazione dei valori*. Valori in gran parte culturali, educativi, umanitari, proposti con un'impronta largamente pedagogica legata allo stile del suo fondatore, Makiguchi, che era un intellettuale giapponese aderente alla setta Nichiren ed estremamente attivo nel condurre la sua missione di educatore.

Sono state esaminate due annate del periodico (1992/1993) tramite un approccio quanti-qualitativo che consentisse una analisi del contenuto arricchita da approfondimenti tematici e da letture selettive delle diverse unità di analisi.

In particolare, sono stati presi in esame:

1. L'iconografia (foto di copertina e foto interne)
2. I titoli di copertina
3. Gli articoli de « La copertina », in particolare il primo, poiché svolgono la funzione dell'editoriale
4. I « Discorsi del Presidente Ikeda »
5. Le « lezioni di Gosho »
6. La rubrica « Il Gosho e la vita »
7. Articoli e saggi vari
8. La « Serie »
9. La rubrica « Speciale Divisioni »
10. I « Documenti »
11. La rubrica « La mia storia »
12. La rubrica « Carta e penna »
13. Gli articoli « Le idee del buddismo »
14. I « Messaggi »
15. La rubrica « Poesie »
16. La rubrica « Report - Notizie italiane »
17. La rubrica « Report - Notizie internazionali »
18. Gli « Appunti »
19. Le « Domande e risposte »

Su questi materiali si è lavorato diversamente, a seconda della posizione che essi occupano nella economia degli spazi interni del perio-

dico e con attenzione alle relazioni dei loro contenuti con il sistema di valori, credenze, immagini che caratterizzano l'universo simbolico della SGI.

Iconografia: l'immaginario del qui e ora

Le foto o immagini interne hanno lo scopo di illustrare i pezzi in cui sono inserite e con i quali mantengono un rapporto di alta referenzialità: ogni immagine ha un significato preciso, enfatizza parti del discorso che hanno notevole rilevanza nell'universo semantico della SGI, dà l'impressione di essere collocata solo là dove essa è strettamente necessaria o dove è giustificata da una particolare risonanza del discorso.

Quasi sempre le foto ritraggono le persone di cui si parla o gli autori del pezzo, oppure momenti ufficiali e/o di vita quotidiana dell'organizzazione ai suoi vari livelli. Numerose sono le foto dei meetings, degli incontri delle sezioni, degli eventi ufficiali legati alla presenza di personaggi particolarmente significativi nella vita della SGI: Ikeda e Kaneda, in primo luogo.

Le foto di copertina hanno ovviamente una funzione diversa. Legate al titolo di copertina che, di mese in mese, invita i lettori a meditare su svariati aspetti della realtà che li circonda, esse costituiscono una parte importante dell'immaginario dei membri della SGI.

Si tratta di un immaginario che non ama rifuggire dagli impegni e dai piccoli gesti della quotidianità, che non costruisce mondi alternativi, esotici o distanti dalla più umile e banale esperienza umana, che mostra come preziosità e gioielli gli oggetti delle nostre gioie e fatiche di ogni giorno. È un immaginario reale, un *immaginario del qui ed ora*.

Sono flashes dei pochi momenti che ci concediamo di contemplazione della natura: un tramonto sul porto, una scalata in montagna, un gruppo di delfini, una giugla equatoriale. Immagini che alludono ad altro. Esse sono rappresentazioni simboliche di stati d'animo: nel porto campeggia un faro che illumina la nostra strada; la roccia è un ponte sull'abisso, dal quale ci mette in salvo; i delfini sono i messaggeri di un mondo sommerso che aspira a venire in superficie, ad entrare in contatto con noi; la giungla ci attrae in un'avventura di pericolo e seduzione da cui vorremmo riemergere conquistatori dell'arca perduta o del tesoro del Graal.

Sono immagini che mettono a fuoco oggetti a volte trascurati, che però rivelano mondi di sentimenti, di vita vissuta, di attese: le scarpette da ballo; il suonatore di banda; i bastoncini cinesi di un gioco antico; il disordine-ordine di una scrivania col suo bravo computer, gli occhiali, il caffè; una « natura morta » di pomodori, fusilli e... *Gongyo*, cioè la pratica delle letture sacre.

Sono, infine, immagini dei nostri volti nelle situazioni più comuni della vita di relazione: un padre col figlio, una coppia innamorata, un collage di volti di gente qualsiasi colta in situazioni qualsiasi.

Solo alcune di queste immagini evocano un'impresa più grande dell'esperienza individuale e quotidiana: è la finestra sul cielo che allude al *Go-*

honzon conservato nella stanza dedicata alla « pratica » e alle riunioni di gruppo (*zadankai*); sono i simboli di tutte le religioni che possono essere unificate nella pratica buddista; sono il maratoneta e le due mani unite, che suggeriscono la solidarietà nell'azione; è il fotomontaggio del pianeta e di una città stilizzata che evocano il proselitismo (*shakubuku*) e l'obiettivo finale dei buddisti Nichiren, la pace di tutti con tutti (*kosen rufu*).

Titoli di copertina: i protagonisti del quotidiano

Il ventaglio dei titoli di copertina, nell'arco dei due anni considerati, ha un comune denominatore: nella maggior parte dei casi, il titolo esprime una *dimensione del sentire umano e una relazione con il mondo circostante*. Potrebbero essere titoli di canzoni, che riassumono in poche parole uno stato d'animo, una condizione, un dilemma, una speranza, una tensione emotiva (*Rivivere dentro, Non sono in vendita, AAA Verità offresi, Genitori e figli, Buddismo perché, Concentrazione, Per non perdere la rotta, Sulle proprie gambe*). Assomigliano a titoli delle canzoni anche perché sono espressioni tratte dalla vita quotidiana, che hanno accumulato e sedimentato un significato che ormai appartiene alla collettività e che evoca altre sfumature di significato strettamente collegate alla cultura popolare italiana dal dopoguerra ad oggi (*Ci vorrebbe un amico, Il cielo in una stanza, Alla ricerca della causa perduta, Terra e pace*). Talvolta si tratta di luoghi comuni rivisitati (*Chi non s'accontenta gode*), talaltra di progetti (Dedicato al genere umano, AINS domani, Protagonisti del quotidiano); sempre c'è il tentativo di esprimere un'energia, di comunicare una spinta positiva verso il mondo, verso l'operatività storica e l'impegno con la propria esistenza concreta (*Comunico quindi esisto, Cosa rispondo a queste domande, Disoccupazione, A misura d'uomo*).

L'analisi dei contenuti

Si è realizzato un primo livello di analisi dei contenuti, classificando le unità di analisi prescelte secondo un numero limitato di categorie che sintetizzano la funzione principale dei testi nella struttura « narrativa » de *il Nuovo Rinascimento*. (Tav. 1).

Una parte dei testi, infatti, è dedicata alla riflessione teorica sui principi cardine del buddismo Nichiren, sia sotto forma di studio delle scritture sacre (*Gosho*), sia come elaborazione filosofica legata a temi emergenti nel dibattito esterno e/o interno alla SGI.

Un altro gruppo importante di testi ha in comune la caratteristica di porre i principi generali in relazione con la realtà quotidiana e storica dei membri, o con le singole scelte di politica culturale e sociale dell'organizzazione. Gli estensori di questo genere di articoli hanno l'obiettivo di applicare i contenuti teorici alla realtà concreta e di suggerire al lettore metodologie per verificare empiricamente l'efficacia dei principi stessi.

Tav. 1 Classificazione delle unità di analisi	
Principi del buddismo	Lezioni di Goshō Discorsi di Ikeda Idee buddiste Articoli vari/Saggi Documenti
Applicazioni dei principi	La Copertina Il Goshō e la vita Speciale Divisioni Messaggi/Appunti Domande e risposte
Testimonianza	La mia storia Carta e penna
News	Notizie dall'Italia Notizie dall'Estero
Fiction/Poesia	Serie Poesie

C'è poi un gruppo notevole di testi che hanno un taglio informativo-giornalistico e che aggiornano il lettore su tutte le attività (nazionali ed internazionali) promosse dall'organizzazione e su tutte le iniziative culturali in cui l'organizzazione assume un ruolo significativo sul piano sociale.

Uno spazio importante viene, inoltre, dato alle testimonianze dei membri che mettono a disposizione della collettività buddista le loro esperienze personali, sotto forma di storie, confessioni, pezzi di biografia dai quali emerge il senso del loro rapporto con il buddismo e la reinterpretazione che ciascuno ha dato alla propria vita in funzione di questa esperienza.

Infine, un gruppo esiguo di testi è dedicato alla fiction, alla poesia e persino al gioco. Anche se la sua incidenza è marginale nell'economica degli spazi de *il Nuovo Rinascimento*, tuttavia si è ritenuto di segnalarlo poiché contribuisce a creare l'immagine di un periodico vicino alla vita quotidiana e alla realtà della vita dei lettori; i quali, fra una riflessione filosofica e un po' di studio dottrinale, apprezzano la distrazione che procura un rebus o una sciarada e gradiscono gli stimoli che possono scaturire dalla lettura di una poesia o di una story dall'intreccio fantastico.

Una volta individuate le categorie di analisi, si è proceduto al calcolo delle frequenze nell'arco di tempo considerato (1992-1993), ottenendo la Tav. 2.

Tav. 2	1992	1993
Principi buddisti	42 (35,6%)	51 (35,9%)
Applicazione dei principi	35 (29,6%)	54 (38%)
Testimonianze	14 (11,8%)	16 (11,2%)
News	23 (19,5%)	18 (12,6%)
Fiction/poesia	4 (3,4%)	3 (2,1%)
Totale	118 (100%)	142 (100%)

In entrambe le annate del periodico lo spazio più ampio è riservato alle rubriche che ospitano articoli di studio e riflessione sui principi basilari del buddismo Nichiren (35,6% nel 1992; 35,9% nel 1993) e sulle applicazioni di tali principi alla realtà quotidiana e alle scelte che i buddisti sono chiamati a compiere ogni giorno (29,6% nel 1992; 38% nel 1993). Al secondo posto sono gli articoli di informazione, le news, che riguardano avvenimenti e iniziative in cui la SGI ha svolto un ruolo significativo, sia in Italia che all'estero (19,5% nel 1992; 12,6% nel 1993). Segue l'area delle testimonianze e dei materiali biografici (11,8% nel 1992; 11,2% nel 1993) e, infine, le rubriche di fiction o di poesia che occupano uno spazio abbastanza marginale nella struttura del periodico (3,4% nel 1992; 2,1% nel 1993).

L'attenzione del lettore è dunque indirizzata, in primo luogo, alla continua, approfondita analisi dei valori e delle credenze che fondano la SGI, ripercorrendone anche la storia, con continui riferimenti agli eventi-chiave che coinvolsero i fondatori e che ne determinarono le scelte e i percorsi.

Facendo un confronto fra le due annate, emerge una tendenza — che dovrebbe essere verificata nel periodo successivo a quello preso in esame — a privilegiare l'aspetto applicativo ed empirico delle questioni teoriche su cui il lettore viene invitato a concentrarsi. Gli articoli che trattano dei modi in cui le idee buddiste vengono o dovrebbero essere praticate nella vita quotidiana aumentano considerevolmente, passando dal 29,6% del 1992 al 38% del 1993. Tendono, invece, a diminuire gli spazi dedicati alle news (dal 19,5% nel 1992 al 12,6% del 1993), soprattutto nel contesto nazionale, poiché l'attenzione dedicata ai reportage internazionali aumenta invece di diminuire. Anche la fiction è ridotta nel 1993, mentre il limitato spazio riservato alle poesie (del presidente Ikeda) resta invariato.

Si direbbe, dunque, che il tema che assume più rilevanza all'interno della rivista è quello del vissuto quotidiano, non solo come esperienza personale (le testimonianze), ma soprattutto come terreno di verifica e di messa in pratica dei valori e dei cardini filosofici su cui si regge la SGI. L'enfasi infatti è posta in particolare sul *come è possibile vivere il buddismo oggi*, come è possibile realizzarlo nel quadro culturale e storico della società occidentale, senza sminuire o svalORIZZARE quei principi che rappresentano la

specificità del buddismo Nichiren rispetto alle altre religioni e, soprattutto, alla pletera dei nuovi movimenti che si sviluppano in occidente dagli anni sessanta.

Queste sono probabilmente le domande più pressanti ed attuali che provengono dalla « base » e che la leadership accoglie in quello che è uno degli strumenti più potenti di collegamento fra le varie articolazioni dell'organizzazione e fra il vertice e la base della SGI: il giornale interno, letto da tutti i membri e, in parte, utilizzato anche per la pratica dello *shakubuku*.

Gli « editoriali »

Ad un altro livello del discorso, l'analisi dei contenuti è stata utilizzata per una lettura di quegli articoli della rubrica *la Copertina* che introducono di volta in volta il lettore alle tematiche buddiste applicate ai problemi della società contemporanea. Gli articoli sono stati classificati sulla base delle due dimensioni più significative emerse dall'insieme dei testi ai quali, come s'è detto, è stata attribuita la stessa rilevanza degli « editoriali » nella stampa contemporanea.

Poiché la SGI è un'organizzazione strutturata e non un movimento dai confini indefiniti, si è ritenuto di valutare il contenuto degli articoli dal punto di vista della presenza/assenza dei valori organizzativi legati alla pratica religiosa. Le unità di analisi, quindi, sono state classificate sulla base della *polarità organizzazione/individuo*, distinguendo fra i testi che propongono al lettore un punto di vista buddista della realtà in funzione dell'organizzazione e i testi che, invece, sollecitano il lettore ad un approccio individuale, personale verso i temi trattati.

L'altra dimensione caratteristica del sistema di credenze e di valori della SGI ci è sembrata quella della dinamica fra i benefici materiali e immateriali (o visibili/invisibili), che rappresentano il risultato più immediato della pratica (soprattutto per i principianti), e che spesso sono percepiti come la cartina di tornasole del percorso realizzativo del neofita, cioè del suo itinerario evolutivo sulla via della buddità. La polarità *benefici interiori/benefici esteriori* è stata dunque assunta come una decisiva chiave di lettura dei testi e come criterio di classificazione.

Messe a confronto, le matrici dei risultati rivelano delle notevoli differenze fra i due anni presi in esame (Tav. 3).

Tav. 3

Gli « Editoriali » del 1992

Organizzazione	8,3%	50%
Individuo	16,6%	25%

Ben. interiori

Ben. esteriori

Gli « Editoriali » del 1992

Organizzazione	———	16,6%
Individuo	45,7%	37,4%
	<i>Ben. interiori</i>	<i>Ben. esteriori</i>

Come si può notare, nel 1992, gli « editoriali » hanno accordato ampio spazio al ruolo dei benefici esteriori, materiali e visibili, ottenuti attraverso la pratica della ripetizione del mantra *Nam myoho rengo kyo*. Nel 75% dei casi, infatti, l'articolista ha enfatizzato l'importanza del desiderio usato come leva per il raggiungimento di mete fondamentali per la realizzazione dell'individuo (25%) e dell'organizzazione (50%), come mezzo per la crescita del buddismo nel mondo.

La realizzazione interiore — in quanto tale e con come una conseguenza della realizzazione dei desideri visibili — è stata l'argomento dominante di una fetta minore di articoli (24,9%). Ciò è del resto in sintonia col fatto che l'attenzione del lettore è stata indirizzata soprattutto verso i problemi dell'organizzazione (58,3% degli articoli), mentre il punto di vista individuale e il ruolo del singolo praticante nel contesto della vicenda buddista è stato proposto solo nel 41,6% dei casi.

In sintesi, il 1992 è stato un anno in cui gran parte dell'attenzione della SGI è stata indirizzata ad una riflessione sulla natura, i compiti, i ruoli dell'organizzazione stessa. Il che può forse essere spiegato con il fatto che soltanto un anno prima si era consumata la rottura con la setta monastica giapponese della *Nichiren Shoshu*, dopo un lungo periodo di tensioni e di ridefinizioni interne di ruoli, relazioni, legami simbolici. La SGI, nello scindere un legame che durava da più di sessant'anni, ha evidentemente dovuto affrontare un riposizionamento della propria struttura rispetto al mondo esterno, ma anche un riassetto interno e una ricostruzione dell'immagine organizzativa presso i singoli membri.

Nel 1993 la situazione sembra essere capovolta: l'enfasi sui temi organizzativi è in fondo alla scala degli interessi della redazione, che si concentra sul punto di vista dei singoli e in particolare sull'evoluzione interiore cui l'individuo aspira tramite la pratica regolare e la realizzazione quotidiana dei principi buddisti.

Questa oscillazione di prospettiva suggerisce, piuttosto che un'indecisione ideologica, la coesistenza a un livello diverso di entrambe le esigenze all'interno della SGI, che si configura quindi come un'organizzazione sui generis, in cui l'individuo può avere livelli diversificati di coinvolgimento. È un po' come se il legame fra il singolo e la collettività fosse molto elastico e ognuno potesse scegliere la distanza giusta (per sé) dalla struttura e dall'organizzazione. Vi troveremo quindi individui che prediligono relazioni molto strette con l'organizzazione, che tendono ad essere coinvolti da tutte le sue articolazioni e che amano sentirsi fortemente implicati in un progetto

più ampio. Ma troveremo anche persone che frequentano l'organizzazione solo lo stretto necessario, senza assumere particolari responsabilità e misurando la propria adesione religiosa quasi esclusivamente con la pratica individuale.

Da molte testimonianze emerge una situazione di questo tipo, in cui lo stesso individuo può attraversare fasi diverse di coinvolgimento nella SGI, oppure persone ugualmente entusiaste dell'appartenenza alla SGI, manifestano gradi di coinvolgimento molto diversi dal punto di vista delle relazioni con la collettività.

Il fatto è che l'organizzazione buddista tiene, quale che sia il livello di partecipazione dei suoi membri, alle attività comunitarie e alla macchina organizzativa. Infatti il grafico della SGI non è una piramide (come nelle organizzazioni gerarchico-funzionali) ma una rete circolare: un reticolo di relazioni personali e di piccoli o piccolissimi gruppi, che si alimentano a vicenda e che rendono possibile lo scambio di energie col corpo centrale della struttura.

La particolarità e la modernità della struttura organizzativa della SGI è stata segnalata anche da Wilson e Dobbelaere, che mettono in luce l'orientamento individualistico dei buddisti Nichiren, nonché la struttura a reticolo che li lega e che i sociologi inglesi chiamano « one-to-one relationships »¹. Una metodologia organizzativa di tipo nuovo, flessibile e adattabile come un sistema aperto.

L'analisi tematica e qualitativa ci aiuta ad entrare nei dettagli dell'atteggiamento e del comportamento del buddista praticante, sollevando un poco il velo della sua visione del mondo.

Il buddista della SGI è fermamente convinto che, qualunque possa essere il suo destino personale, « la fortuna gli verrà sempre dal cuore e la sfortuna dalla bocca » (NR, gennaio 1992). Detto in altri termini, l'autenticità del vivere sta nella profondità con cui si guarda alla vita e non nel linguaggio che si usa per rappresentarla, che è solo uno strumento esteriore. Esteriore ma importante, poiché la cultura, l'educazione, il trasferimento di concetti e di principi ai figli, ai discepoli, agli altri popoli, sono aspetti fondamentali del lavoro svolto dalla SGI, che — per motivi storici — ha una fortissima missione pedagogica.

I valori dell'informazione e della comunicazione sono quindi al primo posto, per quanto riguarda le relazioni fra la SGI e il mondo esterno. Tuttavia, nessuna relazione col mondo e nessuna operatività può aver senso senza la sua necessaria premessa: la centralità del *Gohonzon*, che, in quanto *mandala*, è uno specchio del sé, un'immagine riflessa dell'anima del praticante e delle sue possibilità di crescita, ma è anche una finestra sul mondo (NR, agosto 1992), uno strumento di collegamento con gli altri, senza i quali non c'è vera salvezza.

Si tratta di una consapevolezza molto moderna. L'idea è che nell'*Ultimo Giorno della Legge* — nella periodizzazione buddista: l'epoca moderna —

¹ B. WILSON-K. DOBBELAERE, *A Time to Chant*, Clarendon, Oxford 1994, p. 53 e p. 250.

le cose sono messe in modo tale che l'uomo può salvarsi solo tutto intero, senza trascurare nessun aspetto del suo organismo psico-fisico (anima e corpo), ma anche senza trascurare nessuna espressione dell'umanità (popoli, razze, culture). Per questo il *Gohonzon* è una finestra sul mondo, nel senso che è anche uno specchio al rovescio, che ci consente di rispecchiare chi è molto distante e diverso da noi. Il *Gohonzon* ci aiuta a vedere gli altri dentro di noi, e noi stessi negli altri.

L'esatto punto in cui l'esteriorità del linguaggio si incontra con l'interiorità dell'essere è il *mantra*. Si dice che *Nam myoho renge kyo* sia una sorta di esperanto (NR, gennaio 1993). In effetti esso è un mezzo di comunicazione universale non solo fra il recitante e le forze cosmiche che il mantra attiva, ma anche fra i recitanti, e fra i recitanti e il resto dell'umanità. Il mantra dunque pone in essere una catena di potere — nel senso magico-energetico del termine — tra tutti gli uomini ed è la massima espressione del network della buddità, *kosen rufu*: il destino di pacificazione del pianeta per la quale il buddista lavora instancabilmente.

Il buddista non può fare a meno di lavorare. Sa che « se resta a sedere perde l'autobus della vita » e sa che solo « chi *non* si accontenta gode » (NR, aprile 1993). Perciò lavora, per sé e per gli altri, e quando dentro di sé trova confusione e inquietudine, allora lavora ancora di più, perché sa che solo l'azione chiarisce il senso delle cose, della vita e degli sforzi che si fanno per migliorare.

L'immagine del buddista è Wil Coyote, l'irriducibile, quello che continua ad esplodere idee da quel vulcano che è il suo cuore e « che gli brucia dentro nonostante le cocenti sconfitte » (NR, aprile 1993). Wil Coyote, che non si arrende e che non si capisce bene che meta abbia, perché in realtà tutte le mete sono pretesti, sono leve di desiderio per l'unica vera meta, che è il superare se stesso e la propria limitatezza. Egli è inarrestabile, come la forza del desiderio che non può mai smettere di desiderare, ancora e in avanti e di più. Egli è incontentabile come i Rolling Stones, pietre rotolanti e inquiete che vanno verso mete irraggiungibili, impossibili (NR, aprile 1993).

Anziché da estinguere — come nel buddismo classico — qui il desiderio è da salvare, da usare, da cavalcare come una tigre. Da agire nella società, come uno strumento di asceti e di perfettibilità (NR, agosto 1993).

Non importa cosa tu desideri, basta che tu voglia desiderare, basta che tu ti ponga una sfida, una scommessa, una posta. Perché la vera posta in gioco non è la salute, il lavoro, l'amore. La vera posta in gioco è il Prometeo che è in te. In questa progettualità e instancabilità, che va al di là di ogni umano buon senso, c'è qualcosa di divino, di prometeico. Prometeo è il desiderio, che funge da porta per l'assoluto e dà sostegno per una asceti di realizzazione.

Di più. Il desiderio dell'impossibile — e non dell'impossibile villa ai Caraibi o dell'impossibile yacht, ma dell'impossibile realtà virtuale e dell'impossibile conquista degli spazi stellari — è cultura dei nostri giorni. È quanto propone, e al tempo stesso nega, il modello di sviluppo occidentale, che si misura con l'infinito — lo studio delle particelle atomiche, la

ricerca spaziale — ma non possiede gli strumenti mentali per farlo, non possiede la pace interiore che l'infinito richiede.

Il buddista invece è equipaggiato proprio per quello. Così, il divenire, il mutamento, la storia — che sono croce e delizia delle culture contemporanee — sono accolti senza riserve dal buddista, come dimensioni dell'essere religioso. Sono utilizzati come strumenti per aggredire l'assoluto, con un piglio di tenacia grintosa tutta giapponese.

È qui che viene in mente quella fusione di una certa anima orientale con una certa anima occidentale che è lo « *spirito Toyota* »². La concezione del denaro, ad esempio, è molto indicativa di questa mentalità religiosa che è insieme estremamente antica ed estremamente moderna. Il denaro è energia e vale per il modo in cui è usato, manipolato. È importantissimo, quindi, ma non in sé, non come oggetto fungibile di altri oggetti di cui ci permette il possesso. È importante come misura della nostra indipendenza, della nostra autonomia, della nostra capacità di manipolarlo senza esserne manipolati: è importante come metodo. Il denaro è un metodo di gestione della qualità.

In questo, il buddismo della SGI è incredibilmente vicino alle filosofie aziendali della *Total Quality*³, imperniate sull'importanza dei team di lavoro, dell'autoanalisi individuale, della piena assunzione della responsabilità personale, del superamento degli ostacoli e dell'impegno nel problem solving come etica e condotta di vita.

In un mondo di trasformazioni e di mutamenti spesso imprevedibili, le soluzioni ai problemi sono spesso inedite e innovative. I punti di vista evolvono e la società è sempre più pluralistica, multiculturale, prospettica.

Il buddismo della SGI sembra essere consapevole di questo ruolo culturale che è in grado di assumere nella società contemporanea (NR, giugno 1993) e si propone consapevolmente come una religione del mutamento, dell'adattabilità, della flessibilità mentale e pratica. Il buddismo della SGI è un modello di pensiero adatto ai sistemi aperti, incline all'apprendimento, capace di organizzazione olografica: quella che oggi, nelle imprese, è vincente insieme allo « *spirito Toyota* ».

I discorsi del presidente Ikeda

I discorsi del presidente Ikeda hanno un peso notevole nella struttura del periodico *il Nuovo Rinascimento* e ciò corrisponde alla centralità della figura di Ikeda nel mondo affettivo-carismatico del buddista praticante, soprattutto dal punto di vista della relazione maestro-discepolo.

I discorsi di Ikeda non sono solo « la linea » dell'organizzazione in quel momento ma anche, e soprattutto, il punto della situazione nel rapporto maestro-discepolo (NR, ottobre 1993). Le parole di Ikeda sono senti-

² TAICHI OHNO, *Lo Spirito Toyota*, Einaudi, Torino, 1993.

³ *Ibidem*.

te come parole che, al di là della forma, scendono direttamente nel cuore e lì pongono semi di evoluzione, operano trasformazioni alchemiche.

Per questo motivo, su tali materiali si è operata una lettura fondata sulla ricorrenza di alcune parole-chiave nei titoli dei discorsi pronunciati da Ikeda: si è portata l'attenzione su quelle parole che per intensità quantitativa e qualitativa, svolgono una funzione strategica nel sistema del discorso buddista.

Queste parole-chiave o parole-semi sono 16 nel 1992 e 29 nel 1993. Questo significa che i discorsi di Ikeda sono stati più intensamente pervasi di termini significativi, proprio nell'anno in cui abbiamo anche notato una prevalenza dell'interesse della SGI per l'evoluzione dell'individuo.

Discorsi di Ikeda - Parole-chiave

1992

Spirito, vitalità, storia, libertà, futuro, cultura, potere, strada, ricerca, sogno, maestro, ascoltare, istruzione, mondo, maschera, felicità

1993

Verità, fatti, mettersi in gioco, vivere, liberi, momento giusto, elisir, madri e figli, abitanti della terra, sognare, giovani, felicità, popoli, legame, Europa, mondo, nazioni, partita, umanità, forza, scopi, buon senso, valori umani, gente, destino, cuore, pensare, tesoro, presente, futuro, amico, nuovo

Credo che queste parole non abbiano bisogno di grandi spiegazioni: esse sembrano inserirsi naturalmente nel solco ideale che abbiamo fin qui scavato e che rappresenta il percorso, la missione della SGI nel mondo e, in particolare, in questo momento della storia del mondo, il momento cruciale dell'*Ultimo Giorno della Legge*.

Anche nei discorsi di Ikeda mi sembra si possa rintracciare quel filo semantico, già individuato negli « editoriali », che lega il buddismo alla SGI al superamento della impasse ideologico-spirituale dell'occidente e al tentativo — più maturo di quelli compiuti dai circoli esoterici a cavallo fra otto e novecento — di coniugare cultura orientale e cultura occidentale sotto il segno della modernità.

Nella critica che Ikeda fa alla tendenza eurocentrica della modernizzazione (NR, giugno 1993), sta implicitamente la richiesta di ridefinire i confini fra spiritualità occidentale e spiritualità orientale, lasciando spirare un

vento che, in questo momento della storia culturale del pianeta, viene indubitabilmente da est.

Chi ha vissuto la primavera maoista riconosce uno stile caratteristico. Fra gli slogan che Mao un tempo lanciava nelle piazze cinesi, e che rimbalzavano puntualmente nelle piazze d'occidente, ce n'era uno che potrebbe appartenere oggi alla SGI: *che cento fiori fioriscano*. Era un invito alla tolleranza, alla multiculturalità, all'integrazione nel rispetto della diversità. Era un modo elegante per mettere l'occidente di fronte a nuove realtà, nuove culture, nuovi bisogni che premevano. E la direzione del vento era la stessa: da est verso ovest. (NR, settembre 1993).

D'altro canto, quando Ikeda parla contro la tendenza etnocentrica ed eurocentrica degli occidentali lo fa contestualmente ad una riflessione molto significativa. Egli ci invita a lottare contro le mentalità rigide, contro quelle modalità di percezione della (e d'intervento sulla) realtà condizionate dall'idea che la realtà sia chiusa in scatole non comunicanti.

La mentalità della scatola chiusa (NR, giugno 1993) è, emblematicamente, quella che contraddistingue le organizzazioni occidentali, a fronte di quelle giapponesi che già da un pezzo hanno adottato altre metodologie modellatrici della vita sociale.

Curiosamente, la mentalità della scatola chiusa è la mentalità dell'M-BO (*Management by Objectives*), eredità della concezione classico-scientifica, ovvero tayloristica, del management e della gestione d'impresa. È lì, nella rigidità dell'organizzazione per *line and staff*, dove ognuno ha un compito e non ci sono scambi fra settori e unità produttive, è lì che nasce l'obsolescenza e la vacuità della conduzione occidentale contemporanea. Ed è lì che la *Total Quality* interviene a scardinare una mentalità superata dai fatti, dai mercati, dalle culture, dai bisogni.

Nella TQ non ci sono strutture gerarchiche o funzioni, ma solo *processi* che attraversano tutte le scatole dell'organizzazione-società trasversalmente. L'unica parola d'ordine accettata è *wright thing wright* (fare bene la cosa giusta), che nella sua sconcertante semplicità contiene un frammento di antica saggezza, applicabile alla società contemporanea. Portare l'attenzione sui processi e non sulle scatole: questa è la rivoluzione della TQ giapponese. E nel fare questo c'è un'attenzione al particolare, al valore, al significato, alla sostanza che è al di là della forma e che reintroduce in occidente una mentalità ormai desueta: una mentalità dei valori e del senso, che si era persa con la secolarizzazione.

Il punto di forza della SGI — ma anche della TQ — è che si propone come una forma di reincantamento del mondo, come un processo di de-secolarizzazione che parte dalla concretezza del fare, del produrre. Un reincantamento del mondo che parte dall'azienda e non dalle visioni mistiche, dalla produzione e non dall'estasi, dalla realizzazione degli obiettivi e non dalla rinuncia.

Qui si attua una riconversione rispetto ai tempi della Riforma protestante, in cui Lutero portava il monaco fuori dal chiostro e rendeva un po' monaci tutti gli uomini. Qui c'è una sorta di *chiostriizzazione della società*, di estensione al sociale delle qualità e delle attitudini del monaco luterano, anche lui portatore di una cultura dei risultati, della qualità, della sfida e del problem solving.

Monaco protestante e monaco buddista hanno in comune l'ascesi, intesa in senso weberiano, cioè la propensione per l'operatività intramondana, la non-fuga dalla storia e l'accettazione della sfida, della scommessa sulla propria salvezza. Hanno in comune anche l'enfasi sulla centralità dell'individuo e sulla importanza strategica del comportamento etico, improntato al valore e al senso.

I punti di forza dei discorsi di Ikeda sono gli stessi dei dirigenti della Toyota: entrambi sono costruiti sulla falsariga del modello iniziatico del guerriero. Non è il successo che conta, ma il lavoro compiuto sui propri limiti e la tensione verso il loro superamento. Che non avrà mai fine. Come nella nozione di miglioramento continuo che caratterizza la TQ, come nella mentalità *Zen* del qui ed ora, della perfettibilità dell'istante e del singolo gesto, senza preoccupazione per i frutti, i vantaggi, la gloria.

Le testimonianze

I valori di cui si è parlato a proposito degli « editoriali » e dei discorsi di Ikeda sono gli stessi che muovono i fili di migliaia di biografie, che emergono da migliaia di testimonianze rese negli *zadankai*, negli incontri estivi, nei numerosi meetings della SGI e sulle pagine de *il Nuovo Rinascimento*.

Le storie di vita, pur così diverse, incarnano uno stesso modello di qualità e di nuova spiritualità. Se si volesse sintetizzarne il senso con una frase sola, la più adatta sarebbe quella che identifica la via buddista con la capacità di *trasformare il veleno in medicina*. Le vicende biografiche di cui la gente racconta partono da disagi di tutti i tipi: ci sono malattie incurabili da vincere, ci sono rapporti malati da recuperare, ci sono esperienze traumatiche capaci di segnare per sempre un destino, ci sono rimorsi e rimpianti, incapacità, paure e desiderio di morte. C'è il disagio e il male di vivere della « civiltà ». Ma quale che sia il punto di partenza, lo stato infernale da redimere — cancro o droga o assenza di affetti — il percorso è sempre lo stesso e sempre la stessa è la tecnica di guarigione. Più c'è veleno nel cuore, più c'è sostanza da trasformare in medicina, in cura, in elisir. L'autoguarigione è una sorta di vaccinazione da se stessi e dai propri mali interni. Si distilla il proprio dolore-veleno e lo si assume come cura, come terapia omeopatica, trasmutandolo nel suo contrario. Un'operazione alchemica. Un'operazione iniziatica. Un'operazione di qualità. Le storie di vita, tutte diverse, sono assolutamente uguali da questo punto di vista.

One More Time⁴

La lettura quanti-qualitativa di *Nuovo Rinascimento* rivela — sullo sfondo del modello di pensiero e di vita proposto dalla SGI — un quadro

⁴ W. HERBRECHTSMEIER, *Buddhism and the Definition of Religion: One More Time*, in « *Journal for the Scientific Study of Religion* », 1993, 32, 1, 1-18.

simbolico complesso e stratificato, che ha significative *affinità con aspetti importanti della cultura contemporanea*. La SGI sintetizza una molteplicità di modelli socio-culturali e li fonde in un messaggio estremamente moderno, anzi post-moderno.

Come ben spiegato Wilson e Dobbelaere, l'etica della SGI è un'etica molto adatta al nuovo modo di produrre, di vivere e di sentire; alla condotta di vita della società post-industriale e post-capitalistica; al pragmatismo contemporaneo⁵. Il modello consumistico, la centralità del self, la morale del qui-ed-ora sono assai più compatibili con la teoria buddista della reincarnazione che con l'idea cristiana del « regno » da attuarsi in un imprecisato aldilà. Allo stesso modo, la concezione buddista del karma e della catena delle cause e degli effetti è assai più vicina ad una mentalità scientifica moderna dell'idea cristiana della divina provvidenza⁶.

Queste ed altre caratteristiche collocano senz'altro la SGI nel ventaglio ampio e variegato delle nuove religiosità che, a partire dagli anni sessanta, si sono sviluppate in occidente. *Ma questo nuovo buddismo venuto dall'est ha anche una sua specificità che lo rende diverso nel contesto dei nuovi movimenti religiosi.*

Analizzando le più evidenti stratificazioni culturali, e partendo dal paesaggio simbolico più antico, ci imbattiamo in temi e motivi del sistema filosofico buddista tradizionale: per esempio, la *centralità del desiderio-dolore* nell'organizzazione della teodicea.

Fu Gautama Shakyamuni, il Buddha storico, a teorizzare nelle *Quattro Nobili Verità* la natura ontologica della sofferenza che pervade la vita delle creature incarnate. La risposta a quella dolorosa consapevolezza avvenne con la identificazione, da parte del Buddha, dell'unica via di risoluzione e sconfitta del dolore. La *Legge dell'Ottuplice Sentiero* consiste in una serie di tecniche meditative potenzialmente capaci di annullare la sofferenza umana, grazie all'estinzione della sua causa principale e diretta: la « sete », ossia il desiderio.

Nel buddismo moderno della SGI, il desiderio è ancora una volta il punto di partenza del percorso liberatorio. Ma lo è in un modo completamente diverso, che si pone addirittura agli antipodi della dottrina classica. Nel buddismo del monaco Nichiren (XIII secolo), le tecniche devozionali non hanno come obiettivo il distacco della mente dalle forze desideranti e assetate dell'ego, ma al contrario la pratica della recitazione del mantra utilizza il desiderio come mezzo potente di ascesi e di realizzazione. Il desiderio diventa una leva di buddità, un pretesto per la riscoperta della propria essenza divina, una modalità del risveglio e dell'illuminazione.

Il percorso storico compiuto dalla SGI ha il senso di una trasformazione della concezione tradizionale buddista del *desiderio come dolore* in una concezione del *dolore come sfida*. Si tratta di un vero e proprio ribaltamento dei principi buddisti, in cui la negazione e la rinuncia cedono il passo all'esaltazione della volontà desiderante dell'uomo a fini soteriologici.

⁵ B. WILSON-K. DOBBELAERE, *cit.*, pp. 236 sgg.

⁶ *Ibidem.*

Da questo ribaltamento scaturisce la *dialettica fra benefici visibili o materiali e benefici invisibili o immateriali*, che è sovente al centro del dibattito sia interno che esterno alla SGI. Non sono pretestuose le argomentazioni che, in tante testimonianze dei membri della SGI, pongono una relazione funzionale fra gli ottenimenti materiali e quelli immateriali, cui sono pervenuti praticando la recitazione del mantra. Dietro le conquiste visibili, essi dicono, è ben riconoscibile l'evoluzione invisibile, spirituale, che i benefici materiali connotano, quasi come semplici attributi esteriori di un cammino verso la buddità del cuore.

Anche dai percorsi biografici e dalle conversioni, narrate con dovizia di particolari ne *il Nuovo Rinascimento*, emerge un modello costante di avvicinamento alla religiosità della SGI. L'individuo è attratto verso la SGI dalla possibilità di risolvere i suoi problemi concreti, sentiti come irrimediabili, ma rimane nella SGI, consolidando il suo credo e la sua fede, perché scopre in sé nuove forze interiori assai più affascinanti e gratificanti degli ottenimenti mondani che lo avevano attratto come specchietti per le allodole.

Il buddismo che ci arriva attraverso la SGI non è soltanto il buddismo Mahayana che dall'India è trasmigrato in Cina e di lì, attraverso centinaia di sette diversissime tra loro, è approdato in Giappone. La religiosità della SGI conduce sino a noi tutto il lavoro sincretico, durato secoli, dei numerosi rivoli del buddismo cinese mescolati con le sorgenti locali della religiosità shinto.

I giapponesi, meno sofisticati degli indù o dei cinesi, presero dal buddismo i contenuti culturali più affini alla loro sensibilità: le prime sette d'importazione dalla Cina (nel XII secolo) furono d'impostazione *tantrica* ed ebbero molto successo presso il popolo, soprattutto per gli aspetti magici e soteriologici *legati alla recitazione dei sutra e all'intonazione dei mantra*. Questo accadeva molto prima di Nichiren, che operò in un contesto culturale già predisposto per quel tipo di pratiche devozionali. Le sette *amidiste*, ad esempio, erano tutte fondate sulla pronuncia ininterrotta di brevi frasi « fino a sessantamila volte al giorno » e alcuni fondavano la loro dottrina sulla credenza che *soltanto* la recitazione avesse un valore salvifico, esattamente come una formula magica⁷.

Nel piglio volontaristico, orientato all'azione e sostanzialmente incurante dei suoi frutti, ma teso verso la perfezione e la qualità, riconosciamo anche una sensibilità non lontana dallo *Zen*, anch'esso introdotto in Giappone dai cinesi, ma connotato da temi e motivi tipicamente locali. Le sette *Zen* svilupparono la sensibilità eroica e la tendenza a rintracciare nella perfezione del gesto (estetico) l'armonia universale. Lo *Zen* indicò la via ai guerrieri e agli artisti. Una via di ricerca solitaria, di cui si avverte una qualche eredità nel sistema di valori della SGI, se non addirittura una somiglianza sociologica, dato che dal punto di vista della struttura sociale il

⁷ PIO FILIPPANI-RONCONI, *Il Buddismo*, Newton Compton, Roma, 1994, p. 76 sgg.

buddista post-moderno è molto spesso un artista, un artigiano, un libero professionista⁸.

I legami della SGI con la cultura giapponese non sembrano esaurirsi nell'eredità di alcuni filoni di pensiero e di esperienza antichi. Quando Magiguchi Tsunesaburo e Toda Josei fondarono la *società pedagogica per la costruzione dei valori* (1930), i valori del *bello* e del *buono* non vennero accostati al *vero*, ma al *vantaggioso*, che per essi era il bene più grande cui l'uomo potesse aspirare⁹. Questa filosofia dei profitti — che non a caso ebbe subito molto successo nel mondo produttivo — nasce dallo stesso contesto culturale da cui emergerà (negli anni cinquanta) la filosofia aziendale della *Total Quality*, i cui principi sono straordinariamente in armonia con la filosofia della SGI.

Nata nel solco del pensiero organizzativo aziendale, e rimbalzata dalle università americane alle fabbriche giapponesi, la TQ insegna ad affrontare le sofferenze, gli ostacoli e le difficoltà in azienda come una sfida e non come una condanna. Attribuisce al singolo le sue responsabilità, invitandolo a compiere sempre su se stesso (prima che sugli altri) una severa autoanalisi e un'ancor più severa autovalutazione. Propone un'organizzazione olografica del lavoro, in cui tutti siano consapevoli e protagonisti, autodeterminati anche in un contesto collettivo che sembra imporsi come destino. Insegna a cercare le vere cause dei problemi e ad assumersi le conseguenze dei propri errori passati. Ma sostiene che l'errore è frutto dell'ignoranza e non della malizia, e che quindi è tesoro da coltivare come un amico, più che demone da esorcizzare. Accoglie con gioia errori e cadute, come pietre miliari sulla strada del miglioramento continuo. Infine, anche se la sua filosofia enfatizza l'impegno individuale, insegna ad avere fiducia nel gruppo come luogo di solidarietà e di scambio.

Con questa sua storia composita e ricca, la SGI sembra una risposta perfettamente aderente ai bisogni dell'uomo contemporaneo, i cui dèi sono morti dai tempi di Nietzsche. Egli è perciò in attesa di un reincantamento del mondo, meno ingenuo di quelli del passato e più compatibile con le teorie scientifiche moderne, con le esigenze della vita metropolitana, con le esperienze professionali.

Al declino della nozione del Dio personale, giudicante e interveniente sul piano intramondano, la SGI risponde con una concezione del sovrasensibile come insieme di forze impersonali, da cui ha origine La realtà manifestata¹⁰.

Ma i nuovi tempi richiedono soprattutto nuove attitudini e nuove abilità sociali: una sociabilità reticolare, la multiculturalità, la pluralità dei valori, l'autodeterminazione del soggetto, la universalità del linguaggio. Tutte queste qualità fanno parte del bagaglio personale del neo-buddista,

⁸ Dalla ricerca sulla SGI-UK (di B. WILSON-K. DOBBELAERE, *cit.*) emerge una dominanza di lavoratori autonomi (self-employed) nella composizione sociale degli aderenti.

⁹ H.-C. PUECH, *Storia delle religioni. Il Giappone*, Laterza, Bari, 1978.

¹⁰ Cfr. B. WILSON-K. DOBBELAERE, *cit.*, pp. 236 sgg.

spinto dalla dottrina e dalla pratica del *Gohonzon* a conquistare doti di flessibilità e adattamento all'ambiente; a maturare una mentalità duttile e in grado di fornire una pluralità di risposte alle domande poste dalla sfera sociale; ad accogliere, in una parola, le sfide del mondo. One More Time.

ENRICA TEDESCHI

Bibliografia

- ARVON, H., *Il Buddismo*, Garzanti, Milano 1959.
- ELIADE, M., *Storia delle credenze e delle idee religiose. Da Gautama Buddha al trionfo del cristianesimo*, Sansoni, Firenze, 1990.
- FILIPPANI-RONCONI, P., *Avviamento allo studio del pensiero orientale. Il buddhismo*, Pironti, Napoli, 1959.
- FILIPPANI-RONCONI, P., *Il Buddismo*, Newton Compton, Roma, 1994.
- GUÉNON, R., *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Adelphi, Milano, 1989.
- HERBRECHTSMEIER, W., *Buddhism and the Definition of Religion: One More Time*, in « Journal for the Scientific Study of Religion », 1993, 32, 1, 1-18.
- HOORMANT, L., *Transformer le poison en élixir. L'alchimie du désir dans un culte néo-buddhique, la Soka Gakkai française*, in F. CHAMPION-D. HERVIEU-LÉGER (ed.), *De l'émotion en religion. Nouveaux et traditions*, Centurion, Paris, 1990.
- OHNO, T., *Lo Spirito Toyota*, Einaudi, Torino, 1993.
- PUECH, H.-C., *Storia delle religioni. Il Giappone*, Laterza, Bari, 1978.
- PUECH, H.-C., *Storia del Buddismo*, Laterza, Bari, 1984.
- WILSON, B. - DOBBELAERE, K., *A Time to Chant*, Clarendon, Oxford, 1994.

Miscellanea

Considerazioni sull'attualità del pensiero politico e religioso di Aldo Capitini*

1.

Aprire il discorso sulla complessa figura di Aldo Capitini comporta, in via preliminare, la considerazione di un paradosso: quanto più un pensiero appare ai contemporanei come « sfasato » e inattuale, tanto più questo stesso pensiero si pone in realtà come significativo e pieno d'avvenire. Fa parte di questo paradosso un secondo aspetto, che consiste nel misterioso nesso fra marginalità e creatività, fra l'apparente insignificanza e inattività di un pensiero e la sua capacità di anticipazione e previsione circa le esigenze future di tutta una società. Capitini appartiene all'esiguo gruppo di antifascisti che, dopo il '45, si dimostrarono così coerenti e duramente conseguenti nel loro antifascismo da non cedere alle lusinghe delle cariche politiche, amministrative e industriali che ad essi con ovvia naturalezza si aprivano. Per costoro l'antifascismo non fu mai mestiere. La Resistenza non divenne mai un asse ereditario su cui campare. Uno dei pochi esempi che posso ricordare insieme con quello di Capitini è la condotta di Riccardo Bauer, per anni direttore della Umanitaria di Milano, fiero nemico, fin dai primissimi anni dopo la Liberazione, di quella che poi si chiamò « partitocrazia ».

2.

Il pensiero di Capitini non si esaurisce però in un atteggiamento di rifiuto morale. Esso costituisce un contributo specifico che l'antifascismo italiano ha avuto il torto di trascurare. L'attualità del pensiero di Capitini, dal punto di vista politico, deriva dalla sua concezione del potere. Se si pensa che uno dei pochi, forse l'unico apporto degli analisti sociali italiani alle scienze sociali sul piano mondiale è da vedersi nella scuola elitistica e nei suoi tre autori fondamentali — Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto e Roberto Michels — è evidente l'importanza, ma anche l'originalità, del contributo di Capitini. Già sul piano del linguaggio comune emerge una

(*) In occasione della commemorazione tenuta nella sala del Consiglio Regionale di Perugia il 9.1.1994.

peculiarità italiana, sotto questo aspetto, inquietante. L'Italia è probabilmente l'unico paese del mondo europeo occidentale in cui abbia corso e sia regolarmente impiegata la locuzione « classe politica ». I politici, in altre parole, vi sono concepiti come una classe a sé, se non proprio come una casta inamovibile — comunque, un gruppo sociale dominato da una logica esclusivistica, che con naturalezza si percepisce e viene percepita come un « gruppo separato » dal resto della società e per il quale non è affatto scandaloso il teorema dapprima elaborato da Gaetano Mosca, secondo il quale, non importa quale sia la costituzione formale, democratica o di altro tipo, in ogni società umana è sempre una minoranza quella che detiene il potere e di fatto governa la maggioranza, tanto che non si dà democrazia che non si riduca, all'analisi scientifica, a poco più di un risibile mito. Da qualcuno è stato in proposito osservato che gli italiani si sono spinti più avanti dei democratici americani: questi sono riusciti a separare la religione dallo Stato mentre gli italiani avrebbero separato lo Stato dai cittadini.

3.

Centro e periferia nella storia italiana, e già nel processo di unificazione politica della penisola, sono divisi da un fossato. Non è solo lo scarto fisiologico che intercorre fra domande immediate della società e risposta istituzionale; è l'estraniamento reciproco fra governanti e governati; di qui, la crisi non tanto della rappresentanza, che formalmente può essere ineccepibile, quanto della *rappresentatività* della rappresentanza. La tesi di Piero Gobetti, circa l'assenza in Italia di una rivoluzione politica, come in Francia, o di una riforma religiosa, come in Germania, è plausibile, ma non è sufficiente. In Italia, né il neo-idealismo, elitario e per definizione conservatore, né il marxismo, soggettivizzato e idealisticamente volontario, tanto da non avvertire il bisogno di condurre ricerche empiriche sul terreno, sono riusciti a dar corso alla « religione civile » e a una cultura mediamente unificata e omogenea, in grado di assicurare una *lucidità condivisa*. Il marxismo, in particolare, ha enfatizzato il fondamento strutturale e ha trascurato la dimensione formativa del cittadino, soggiacendo al ricatto del « moralismo » e sacrificando per questa via la ricca *tradizione pedagogica* e educativa (mazziniana) del socialismo e del sindacalismo prefascista. La lezione di Capiti è al riguardo di una attualità impressionante. Le riforme di struttura non garantiscono di per sé un cambiamento della qualità della vita. I valori democratici non sono un sovrappiù. Struttura e sovrastruttura non si fronteggiano come realtà estranee l'una rispetto all'altra. In particolare, la sovrastruttura può in determinate circostanze esercitare un peso strutturale poiché le istituzioni formalmente codificate non sono di per sé sufficienti a cambiare la qualità della vita quotidiana, i rapporti informali fra le persone, assicurare un grado accettabile di giustizia ed eguaglianza democratiche.

4.

Per questo complesso di ragioni, troviamo in Capitini la costante preoccupazione per i rapporti sociali, al di là e oltre le dimensioni economiche e quelle politiche. I famosi *Cos*, o « Centri di orientamento sociale », da lui proposti, organizzati e animati, avevano lo scopo di mantenere viva l'iniziativa sociale dal basso. Non si trattava ovviamente, come pure si è ritenuto, di pura e semplice filantropia. Errore interpretativo comune e pericoloso, anche se comprensibile, in una cultura come quella italiana, mediterranea e cattolica, dominata dalla *prospettiva caritativa*, vale a dire tendente a concepire i problemi sociali e la loro soluzione unicamente in una prospettiva paternalistica, in base al principio che « *initium sapientiae timor domini* ». Capitini rovescia questa prospettiva corrente e contrappone ad essa la *prospettiva anarchica del soggetto consapevole*, non disposto a scambiare il suo diritto all'autodecisione per il piatto di lenticchie d'un benessere mendicato presso un qualsiasi padre-padrone. Sul piano teorico e analitico, Capitini è inoltre in grado di concepire il problema del potere in maniera straordinariamente matura. Egli vede e dà conto della sua duplice natura: il potere è infatti nello stesso tempo una struttura, oggettivamente e formalmente codificata, e una relazione inter-personale, un intreccio informale di rapporti all'interno di un gruppo e fra gruppi diversi. Per questa ragione, Capitini non cade nella trappola in cui sono caduti tanti progressisti nel ritenere che le grandi « riforme di struttura » fossero di per sé, automaticamente, anche riforme di cultura, cambiamenti profondi del modo di vivere l'esperienza sociale inter-personale. Famose riforme come quelle delle nazionalizzazioni, invece, lungi dal costituire la premessa per una vita sociale più articolata e più libera, si sono tradotte e ridotte, non solo in Italia, a carrozzoni burocratizzati e a rendite parassitarie, sovranamente indifferenti al benessere effettivo dei comuni cittadini. Di qui, prende slancio e giustificazione storica la lotta di Capitini *contro tutte le forme di dogmatismo*, compreso il dogmatismo classico, che è quello religioso, e il suo braccio armato teologico, che è quello della struttura gerarchica delle chiese. La lotta per una nuova religiosità da parte di Capitini acquista in questo senso tutta la sua portata anche politica. Non è solo un tentativo di riforma interna al credo religioso, come poteva essere quella di un « uomo della novità », per usare la frase di Giulio Cattaneo a proposito di Tartaglia, o di riformatori puramente religiosi, come Piero Martinetti o Ernesto Buonaiuti. In Capitini *la riforma religiosa si salda fermamente con quella politica e sociale*. In questo senso Capitini è un rivoluzionario integrale e la sua battaglia contro il dogmatismo è l'annuncio profetico dell'ecumenismo, di quella che mi permetto di presentare come « la fede senza dogmi ».

5.

Il volumetto, « Vita religiosa », ripubblicato con una nota di Gianni Carchia nel 1985, è a questo proposito un contributo illuminante. In esso

l'universalismo si manifesta in piena evidenza fin dalle prime pagine. « Tutta l'umanità fa parte della storia senza limiti — scrive Capitini — in ogni uomo vedo che può abitare lo sforzo morale, come abita in me quando opero cercando in ogni azione il meglio sinceramente, talvolta con mio sacrificio » (p. 7). La storia come *storia di tutti*, con il concetto correlativo che il potere, per essere sostanzialmente legittimo, non può che essere potere di tutti, diffuso alla base della società e non solo concentrato nel vertice della società, torna come uno dei capisaldi della posizione morale e politica di Capitini. Non v'è decisione che non sia personale, che non coinvolga la responsabilità dell'individuo come agente storico e che non gli conferisca con ciò una funzione essenzialmente fondatrice. « Ogni decisione che io prenda — sono ancora parole di Capitini — ogni riflessione che io faccia, mi costituisce centro responsabile. È una iniziativa che fondo, una contrapposizione in cui mi impegno, un grido cosmico che lacera la trama dei fatti » (p. 10). Il tono potrebbe far pensare all'autofondazione, all'*autoctisi* di ascendenza gentiliana. Nulla, in realtà, di più lontano da un individualismo di tipo solipsistico; nessuna nostalgia o concessione all'*egoità*, o *Ichheit*, alla Fichte, e neppure all'individualismo assoluto stirneriano. È chiarissima la consapevolezza in Capitini che « ogni individuo ha in sé un'infinità di individui viventi ». I problemi dell'individuo non sono una questione individuale; lo stesso sviluppo dell'individuo richiede un'apertura verso gli altri in uno slancio in cui si fondono spirito e materia e che consente a Capitini di andare al di là della scissione, tradizionale nel pensiero teologico cattolico, fra carne e spirito, anima e materia, per riscoprire l'unità fondamentale dell'uomo integrale, degli esseri umani come « sinolo ».

I filologi dell'antichità classica ci hanno insegnato che i Greci potranno raggiungere la piena consapevolezza di sé, vale a dire l'autocoscienza storica, solo grazie ai barbari, ai non Greci. L'identità non la si può costruire, per sé, senza accettare e riconoscere l'alterità degli altri. L'*io* non si sviluppa se non in rapporto al *tu*. Ma le odierne società industrializzate hanno purtroppo perduto il senso del dialogo; lo hanno ridotto ad un puro scambio utilitario di informazioni, ad una mera operazione di mercato. « La tua esistenza si unisce al mio animo — scrive Capitini — al mio atto intimo; essa non è un fatto esterno, un qualche cosa che va come va. Io sono lieto di interiorizzare così anche la tua esistenza rispettandola e amandola » (p. 84).

6.

È su questa base che avviene in Capitini la saldatura fra momento politico e momento religioso. Il suo ecumenismo postula quella che ho creduto di poter indicare come « una fede senza dogmi », vale a dire come « religione civile », democratica e politicamente responsabile, e nello stesso tempo come *religione non di chiesa*, gerarchica e burocratizzata, bensì come *religiosità*, vale a dire come esperienza personale profonda. La morale laica ha qui, in questa opzione morale di tipo religioso non dogmatico,

che esclude per principio qualsiasi preminenza di una chiesa sull'altra e che rifiuta qualsiasi preclusione del tipo « *extra ecclesiam nulla salus* », il suo fondamento e ritrova e conferma l'unitarietà essenziale della presenza umana nel mondo, il suo permanente significato che fa la storia e insieme la trascende. La religione laica che vedo più che mai necessaria alle odierne società dinamiche, tecnicamente progredite ma unamanamente impoverite, Capitini la indica con una formula straordinaria per la sua anticipazione ecumenica. Egli la chiama « la libera aggiunta », una sorta di « *chiesa di io e umanità sempre aperta* » (pp. 107-108), e spiega: « questa religione della libera aggiunta dà senza chiedere né imporre, è ispirata presenza che in questo poter fare un di più, mostra se stessa » (p. 109). Per questa ragione, che è teoretica e politica insieme, Capitini non può contentarsi di un concetto e di una pratica della democrazia come puro insieme di procedure. La democrazia non è solo un metodo, un modo per scegliersi dei capi da obbedire e a cui delegare la rappresentanza. La democrazia è anche *un contenuto ideale*, è un concetto-limite, un *Grenz-Begriff*, cui tendere, per il quale lottare, premendo dal basso, giorno dopo giorno. Dire che volere la democrazia vuol dire contentarsene, affermare che la sola democrazia possibile è quella che consiste nella possibilità di scegliere fra una « poliarchia », ossia fra schiavitù alternative, ma nella sostanza equivalenti, significa rinunciare alla democrazia come idea-forza, che comporta, insieme con la correttezza delle procedure, un ideale di eguaglianza sociale da realizzare sul piano politico pratico nella viva trama dei rapporti quotidiani fra le persone. L'insegnamento di Aldo Capitini ci dice che una democrazia puramente formale riuscirebbe un democrazia acéfala, dimidiata, incapace di mobilitare quelle energie politiche e morali di cui questa tormentata fine-secolo ha estremo bisogno.

FRANCO FERRAROTTI

A proposito di Emilio Garroni

Sulla morte e sull'arte di Emilio Garroni (Pratiche editrice 1994) è un libro non facile, che non cerca lettori, che a torto pochi leggeranno, e forse pochissimi capiranno. È il contrario del romanzo consolatorio che nel riposo della banalità ti dice quello che sai già. Anche se — in un senso diverso e assai complesso — perfino questo libro ti dice cose che in qualche modo già sai. E le si può scoprire solo attraverso un percorso lento, faticoso, che alla fine mostra una radicale rivelazione del non-abituale nell'abituale. Si ha l'impressione — leggendo i racconti che costituiscono il libro — di non comprendere tutto ma, paradossalmente, si comprende davvero solo quando non si comprende tutto. Garroni nella premessa a *Senso e paradosso* (Laterza 1986), un testo filosofico (cui spesso ricorrerò per illuminare i temi di questi racconti) che riguarda l'estetica ma anche le condizioni esistenziali, biopsichiche, culturali della natura umana, scrive che « Leggere vuol dire non "intendere" immediatamente o quasi, un insieme di proposizioni allineate una dopo l'altra, ma "ripensarle" per proprio conto, al fine di capire non tanto il singolo libro, questo o un altro, quanto le questioni che esso, bene o male, affronta e delinea »: insomma cogliere quel qualcosa che resta nell'ombra. Eppure l'esposizione in questi racconti è chiarissima, nitida direi. Se si dovesse dare una rappresentazione visiva della loro struttura concettuale la mente correrebbe a un quadro di Escher, all'esattissimo disegno di quelle scale, di quelle mani che si possono supporre tutte viste da un angolo visuale come da un altro opposto, in modo assolutamente reversibile. E dove ogni senso si azzera: i due punti di vista si elidono fra loro, lasciando in chi osserva uno strano stupore, un bisogno d'altro: forse della comprensione del paradosso. I personaggi raziocinanti dei racconti di Garroni esibiscono questo processo. Essi sono immersi nel paradosso e la comprensione del rapporto senso-paradosso che è anch'esso appunto un circuito aperto e reversibile — nonostante le increspature dell'ironia e la comicità di certe situazioni e di certi personaggi — sta dentro l'orizzonte del tragico. Un tragico che solo l'abbandono al mistero potrebbe ridurre, ma non è certo questa la posizione di Emilio Garroni.

Io scriverò solo di due dei cinque racconti che compongono il volume: *La correzione della vita* e *Dialogo di un retore e di un pittore*. Ne riassumerò le rispettive vicende abbastanza da vicino perché è in questo svolgersi di eventi (in sé minimi) che si « mostra » l'idea di fondo che la storia suppone. Nel primo incontriamo uno scrittore che sente di stare per morire ma, rifiutandosi di scrivere il resoconto del proprio successivo comporta-

mento vergognoso, essendo uno scrittore lo scrive lo stesso ma fingendo di avere tra le mani il manoscritto di un altro scrittore (userà la terza persona) di gran successo, che, sfoltito e commentato qua e là, viene pubblicato. Questa specie di diario non consiste solamente nel resoconto dei sentimenti e dei pensieri di uno scrittore che sta per morire: diventa il racconto del tentativo di correggere la propria vita, ovviamente solo quella passata, che per uno scrittore consiste nelle opere lasciate, edite e inedite. Per eliminare queste ultime egli si rivolge a un antico compagno di scuola che vive da sempre in solitudine e in totale mutismo; ma questi muore improvvisamente e il suo corpo viene trovato tempo dopo in stato di decomposizione attorniato dai propri rifiuti corporali accuratamente chiusi in sacchi di plastica da spazzatura, ciascuno con data e firma. Lo scrittore immagina che quegli « abbia voluto dimostrare come è realmente fatta una vita produttrice di rifiuti, la mia ». Decide allora d'impulso: « Devo correggere la mia vita », far pensare a chi resta che la sua era stata « una vita vera, piena d'interstizi di primissima scelta » nei quali solo, secondo lui, si annida il senso e anche il non-senso della vita, tuttavia sempre *nel* senso, e non in quelle vite tutte lisce, monolitiche, compiute. La montagna di parole, di frasi che si accumulano negli inediti è tutto ciò che resta di un'esperienza, uno stato d'animo, un affetto che li aveva generati e che sono però diventati opachi a lui stesso. Quel che egli vuol fare non è tuttavia una operazione filologica (ricostituire i testi, fare la collazione delle varie stesure, ecc.), ma al contrario intende manipolarli per creare suggestioni. Solo che ci vorrebbe molto tempo e lui non ne ha; decide allora di *togliere*, e a caso, pagine, quinterni, in modo che in ciascun racconto si possano trovare « infiniti racconti possibili » e in ogni poesia, strappando metà pagina, la perfezione. Amputata della parte più consistente, questa trapelerebbe « attraverso rottami galleggianti nell'indistinto » giacché « la scheggia di un oggetto orrendo è, perché no?, un gioiello possibile ».

Queste carte inedite « disseccate » vengono provvisoriamente sistemate dallo scrittore in buste di plastica nere.

Per gli scritti editi gli viene un'idea geniale: scrivere una lettera ai posteri camuffata da testamento olografo che un notaio si sarebbe incaricato di far pubblicare a pagamento, a decesso avvenuto. In essa lo scrittore dichiara che i suoi beni mobili e immobili guadagnati col proprio lavoro non gli appartengono effettivamente, dato che nessuno dei suoi libri pubblicati è stato scritto effettivamente da lui, ma dal direttore editoriale di una grande casa editrice che li ha sistematicamente tagliati e involgariti, sfigurandoli, e lo ha obbligato per tutta la vita a « essere lo scrittore che lui voleva che fossi », giacché la vita di quello « è stata dedicata al rinvio della propria distruzione mediante la distruzione delle opere degli scrittori e degli scrittori stessi ». (Il ritratto del direttore editoriale è un vero gioiello per qualità narrativa, per la sottile comicità che diviene la satira dell'intera industria culturale. A riprova del fatto che Garroni è un autentico narratore). Il nostro scrittore manipola allora anche le opere edite per ridurle a rottami che galleggeranno come « frammenti unici e necessari »: le immerge in acidi, le bruciacchia qua e là. Il caso poi vuole che muoia improvvisa-

mente proprio quel direttore editoriale, l'unico temibile testimone della sua correzione della vita. E accade anche (forse) che lo scrittore incontri una giovane misteriosa violinista e se ne innamori, (forse) ricambiato: un innamoramento che si profila per lui come abbandono *alla* vita, sconvolgendo il programma di chi sta per morire, di abbandono *della* vita. Ma la violinista scompare, forse per sempre, e poco dopo — come previsto — muore lo scrittore stesso. Della sua « correzione della vita » non restò nulla, perché le buste contenenti i frammenti salvati furono scambiate per spazzatura e gettate via. Restò solo questa specie di diario che scambiato « per un vero diario o per uno scritto d'invenzione » fu consegnato a un esperto. Secondo il curatore esso — dietro il gelo che lo anima — rivela un « indizio di melanconia » che può produrre anche dello struggimento in chi legge.

La struttura. Non si ha alcuna certezza se il diario sia stato scritto dallo scrittore che sta per morire e che finge di pubblicare il diario di un altro scrittore, né se il primo s'identifichi con un curatore editoriale: in ogni caso chi commenta ne sa più del protagonista, è in condizione di dirci anche quello che nel diario è taciuto. Ricorrono le frasi come « decise, nel senso che lo pensò e lo scrisse ». Vale solo che le cose siano state pensate e soprattutto scritte, non che — sia pure romanzescamente — esse siano accadute. Non si sa infatti ciò che è vero e ciò che non è vero nella storia del protagonista: intanto egli stesso non sa se è « uno scrittore assoluto o assolutamente un nulla anche come scrittore » (che non allude a un dubbio di natura psicologica ma allude all'equivalenza di senso di non-senso) e poi: ha egli una madre? Il testo dice: « una supposta madre » sempre sul punto di morire e sempre in vita. Ha egli un fratello anch'egli in coma? E una moglie e dei figli? Si dice: « se fossero esistiti ». E una donna che « gli sarebbe piaciuto di avere molto amato, quasi amato » se anch'ella fosse esistita? Perfino il direttore editoriale non è forse mai esistito! Questi personaggi in realtà valgono soltanto come ipotesi « e non era affatto necessario che quella persona aspettata o inaspettata esistesse effettivamente. Era solo necessario che lui desiderasse, pensasse e scrivesse che esisteva ». Ipotesi dunque di racconti come possibili percorsi: « l'equilibrio instabile e nitido di un intrico di percorsi, — scrive il protagonista — ora ipotizzati, ora respinti, ora accolti, ora leggermente deviati. (...) Basta che si sopprima un percorso (...) e la mappa cambia completamente, e il viaggiatore non ritrova più luoghi, persone, fatti ». In tal senso lo scrittore ha scritto un diario sul farsi del racconto, mettendo a nudo un meccanismo. Un diario dichiarato falso in quella breve premessa che è il luogo di contrattazione tra autore e lettore, come falsa è dichiarata la lettera-testamento. Ma falsi come lo è l'invenzione artistica: « Fare lo scrittore è un mestiere strano — scrive il protagonista, non il curatore — perché occupandosi della vita lo scrittore ne è lontanissimo e da quella lontananza se la reinventa tutta ». Se tutta la costruzione del diario è un inganno, una menzogna dichiarata, si tratta della menzogna di chi « giura di spergiurare »; tutto è vero solo se non è vero. È questo il paradosso del linguaggio; scrive Garroni in *Senso e paradosso* che « al di sotto delle contraddizioni e dei paralogismi, ma anche delle verità più ardue e più banali, c'è un paradosso più profondo,

non in tutti i sensi necessariamente contraddittorio, e forse inevitabile, che riguarda non più solo il mentitore come tale, ma il parlante in genere » (p. 103). Sotto questo profilo il nostro racconto — nel « giurare di spergiu-rare » e nel mostrare continuamente assunti poi contraddetti — è anche un discorso sul linguaggio, sulla sua ambiguità e contraddittorietà.

La correzione della vita pone questioni sul vero e sul falso nell'arte e nella lingua, e sul farsi del racconto non solo in senso tecnico, ma come evento simmetrico al farsi della vita: insomma sul vero e sul falso nell'esperienza esistenziale in genere. Se è vero che un'opera d'arte è tale se rimanda a qualcosa d'altro, se mostra un accadere del senso, allora questo racconto è una grande metafora proprio della vita, e non perché vi si parla continuamente di vita e di morte, ma perché se non si riesce a correggere la vita con la scrittura, figuriamoci se vi si riesce semplicemente vivendola. Eppure, come il falso diario, la vita è intessuta di tentativi del genere. La scienza psicoanalitica lo ha compreso ed i suoi assunti sono i più prossimi, a mio parere, alla comprensione del paradosso garroniano. Anche la psiche corregge la vita. Soprattutto con l'aiuto degli spostamenti nel tempo. Scrive il protagonista: « Non si vive quasi sempre, da grandi, la vita dei bambini e, da bambini la vita dei grandi? Non cancelliamo forse interi periodi del passato? (...) La vita stessa non è una continua reinterpretazione e invenzione del già trascorso? ». Come non scorgere il parallelismo con l'operazione che lo scrittore fa sulle sue opere? Per costruire (ai propri occhi) il mito di sé conservandone i frammenti più gratificanti? E non è ciò che ciascuno di noi fa inconsapevolmente nella sua piccola esistenza? Ad esempio nel racconto: l'antico compagno di scuola appare chiaramente come una parte interna del protagonista (e non solo per la somiglianza della loro vita finita nei rifiuti): tutto il pochissimo che quegli dice e fa, viene dallo scrittore interpretato, con una specie di paranoia, come rivolto contro se stesso. Se non intende le ragioni dell'altro è perché non vuole intendere le proprie: che, per esempio, la propria alterigia può voler nascondere a se stesso la vocazione alla dipendenza, « delegata » al compagno di scuola, vissuta attraverso di lui e perciò tenuta lontana. È anche così che la psiche corregge la vita.

Scriva il protagonista: « È così, è così, anche la vita è un inganno, ma così diffuso, che può passare per un non-inganno infame e metodico cioè esemplare ». Ma cosa spinge all'inganno? « L'aspirazione, forse impossibile, a essere completati da ciò che non sappiamo che cosa sia, di ritrovare qualcosa che da sempre si è perso e che non si è mai conosciuto? » Questa affermazione ha qualcosa a che vedere con la famosa analisi freudiana dell'*Umheimliches*. Scrive Garroni in *Senso e paradosso* (citando un Garroni suo omonimo) che esso consiste « nella scoperta che l'uomo non sta, con se stesso, "chez soi", a casa propria: che l'uomo ospita dentro di sé un meccanismo che lo rende estraneo a se stesso, proprio perché non si lascia ricondurre ai problemi, difficoltà, conflitti che sorgono dalle sue precisabili condizioni d'esistenza (somatiche, psicologiche, sociali) »; conclude Garroni (Emilio): « l'uomo non sta a casa propria nel momento stesso in cui ci sta, e li incontra qualcosa che non può non nascere nelle deter-

minatezze dell'esperienza (...) e tuttavia le supera internamente (non vi "si lascia ricondurre") » (p. 273). Sarebbe un appartenere a qualcosa che ci eccede, forse proprio quell'aspirazione di cui discorre il protagonista del nostro racconto.

« Si è qualcosa — prosegue Garroni — in quanto si è contemporaneamente qualcosa d'altro, al cui interno stiamo, essenzialmente senza possederlo come una cosa » (ivi) (ma è vero anche il contrario).

Il tema dell'*Umheimliches* compare anche nel *Dialogo di un retore e di un pittore*. Un tale si crede un non-retore perché — a differenza dei retori classici lodatori del necessario come opposto al contingente — ritiene che solo il contingente sia necessario (« La pratica è tutto, amico carissimo, e nell'amicizia e nella vita in generale »). Incontrando un pittore di grande talento, con cui ha una lunga consuetudine d'amicizia, viene colpito da un gesto rapido di saluto con cui quello esprime uno stato di preoccupazione che gli sembra un invito a essere compreso. Il retore si preoccupa non delle cause della preoccupazione di quello, ma della sua preoccupazione in quanto tale. Perché essa è diventata anche la sua (del retore) preoccupazione (vedremo in che senso), ciò che contraddice alla pratica dell'amicizia che vuole si resti sempre solo se stessi. E pensa di dirglielo un giorno o l'altro, ma lo scrive soltanto per sé. E scrive di aver notato un calo nella qualità della sua pittura: « Prima davi un'impressione di assoluta felicità, ora di fatica e di sofferenza », perché ora il pittore non sarebbe più uno « che dipinge come respira, come cammina, come dorme » ma quando dipinge ha l'occhio spento e il corpo inerte, un occhio non più attento, che anzi si rifiuta di vedere. Dunque non s'identifica più con la pratica della pittura, e così facendo tradisce amici e ammiratori perché dimostra coi fatti la non praticabilità della pratica, soprattutto della sua, del retore, che punta tutto sulla sola pratica contingente. Le cause possibili della preoccupazione dell'amico? La malattia: il retore sa che l'amico è malato di un cancro incurabile; ma la nostalgia dell'immortalità e l'orrore del cancro li lasci a quei comuni praticanti ignari di essere tali e ciecamente fiduciosi di essere immersi in un mondo dominato da un senso supremo! Ma non lui, il pittore: « Di fronte alle tue opere, (...) il tuo maledetto cancro è perciò del tutto insignificante » ma « devastante per chi non ce l'ha ». Anche l'amore, egli non può darlo come gli altri: moglie e figli non vedono l'ora che « cancro o non cancro » egli muoia; egli dal canto suo può amarli solo amando ostinatamente « tutt'altro », cioè la pratica con cui totalmente s'identifica, e loro lo possono amare solo per quel riflesso. Altrimenti si accorgerebbero che lui è antipatico, com'è antipatico anche al retore che non nasconde di aver rasentato l'odio, soprattutto alla notizia del cancro. Le opere altissime del pittore servivano al retore per essere necessario ed eterno nella sua contingenza, che così si smentisce come necessaria.

Risponde l'amico pittore che però non ha mai ricevuto quella paterna. Ma la conosce: « Per fortuna hai taciuto » inizia l'ipotetico scritto: avresti parlato del mio cancro che solo la tua paura delle malattie crede incurabile. Ma io ti risponderò tacendo come tacendo hai parlato tu: « Non

è la stessa cosa essere completamente pittore e essere soltanto pittore (...)
Io non parlo attraverso la pittura di un mondo di cui so solo qualcosa, ma semplicemente dipingo nel mondo in cui sto ». Oltre a dipingere egli fa molte altre cose, sia pur da dilettante, che gli servono per svuotarlo di ogni idea che si esprima in parole e per prepararlo a dipingere senza idee, da completo pittore appunto. È vero, è preoccupato, ma non per la malattia né per la morte: la vita è rinvio (come il linguaggio), ha senso ciò che si fa non per l'oggi e basta, ma per il domani, il dopodomani e così via « e non perché non ci si accontenta dell'oggi, ma perché l'oggi stesso è questo non accontentarsi »; la morte lo preoccupa come preoccupa quel disagio diffuso che ci portiamo appresso dalla nascita e a cui non badiamo più da tempo. La sua opera, confessa il pittore, gli appare sempre incompiuta nel senso che potrebbe avere qualcosa in più « essendo l'anticipazione reale e completa di un di più che non si dà mai completamente e realmente »: dipingere è inseguire una compiutezza irraggiungibile attraverso la perfezione dei singoli risultati, una compiutezza che « perfettamente vive solo nell'incompiutezza e che attraverso l'estraneità perfettamente rivela la familiarità che l'estraneo via via fa trasparire come per un miracolo, senza cessare di essere estraneo ». Un sentimento che genera frenesia di produrre, nervosismo, perfino accessi di pazzia: una completa infelicità che è insoddisfazione della facilità e desiderio di perfezione nell'incompiuto e nell'incompilabile. Questo, scrive, è il mio modo di vivere. Ma ecco le vere ragioni della sua preoccupazione: quella necessità-familiarità gli appare ora come l'anticipazione di una ultimativa estraneità di sé alla pittura, o della morte di sé come completo pittore; il suo destino di prolungamento si è convertito, dipingendo, in un destino di arresto, di cui il primo è un travestimento. La familiarità che ci dà il senso di essere familiari a casa, anche se in una casa estranea, che ci fa riconoscere uno per uno tutti gli oggetti, ebbene questa condizione dura un attimo, per cui tutto è per altro verso irriconoscibile ed estraneo. Per il nostro pittore familiarità ed estraneità vanno insieme, non come per i retori che le separano. « È un fatto che l'assoluta familiarità affianca costantemente l'assoluta estraneità ed entrambe continuamente arrestano la vita, e proprio questo arrestarsi continuo è il suo prolungamento indefinito ». Il pittore sostituisce la opposizione classica e rigida contingente/necessario con quella assai più complessa estraneo/familiare che non è più nemmeno una opposizione. *Che cos'è la contingenza?* L'essere capitato in un luogo e in un tempo per caso, senza una ragione precisa. Ma quel che lo preoccupa è la necessità che l'attraversa e di sentirsi « estraneo a casa propria », di « guardarmi attorno e di non riconoscere gli oggetti che mi sono da sempre familiari. Ecco, non si potrebbe dire estraneità invece di contingenza? ». *E cos'è la necessità?* « Per me vuol dire che proprio in questo essere capitato in un luogo e in un tempo (...) nell'aver un certo talento (...) io sto a mio agio nel luogo e nel tempo in cui dipingo e comunico (...) Insomma secondo la necessità ho il senso di essere familiare a casa mia (...) Non si potrebbe chiamare la necessità familiarità? » In *Senso e paradosso* Garroni scrive: « l'uomo può sentire di stare "a casa propria" in quell'unità indistinta,

cui aspira di tornare proprio perché nel frattempo gli è divenuta estranea; e può anche sentire di stare "a casa propria", per altro verso, nella determinatezza in cui si trova e che nello stesso tempo gli è estranea rispetto a quella identità, al modo degli oggetti isolati e fissati dal Roquentin della *Nausea* di Sartre » (p. 273).

Nel « dialogo », forma tradizionale — forse ironizzata — della disputa filosofica Garroni combatte una battaglia centrale: contro il pragmatismo, l'empirismo e lo scientismo. Il retore rappresenta la mentalità scienziasta che intende la ragione come « normalità », « come se questa — scrive Garroni in *Senso e paradosso* — non fosse invece, in quanto ragione ben funzionante, proprio nel suo uso "normale", già potenzialmente "schizoparanoide" e "maniaco-depressiva" » (p. 272), ciò che avrebbe finalmente compreso la moderna psichiatria. Il pittore rappresenta invece sotto la forma maniacale del ragionamento ossessivo (appunto maniaco-depressiva) un aspetto essenziale della comprensione, quello che nelle culture primitive viene percepito immediatamente e che necessita un prendere le distanze dal sapere e dal fare. Egli rappresenta il sentimento dell'esperire. S'imbatte — come pittore e come uomo — nel paradosso e nella sua conversione in senso e viceversa. Sempre Garroni nel suo libro filosofico: « Il "paradosso" come limite interno dell'esperienza in quanto lo poniamo in questione — nell'esperienza determinata — come esperienza in genere, come orizzonte non esperibile dell'esperire (...) come unità liminare di senso non esauribile mediante significati, che invece sempre la suppongono » (p. 263). Un orizzonte insuperabile.

Sia nel primo che nel secondo racconto esaminati i protagonisti sono personaggi patologici. Ci si può domandare se essi abbiano una loro consistenza artistica o non costituiscano il pretesto per una dimostrazione filosofica. Risponderei che hanno una vita artistica, e che è quella di personalità solitarie, chiuse nella loro lucida ossessione e nella loro pedanteria, volta più spesso in una comicità che le rende stranamente lievi; l'atmosfera irrespirabile in cui sono immerse fa pensare a quelle di Pessoa o del Canetti di *Auto da fé*. Ma è attraverso personaggi del genere che da più di un secolo la letteratura mette a nudo le verità più profonde. E sono, i personaggi dei nostri due racconti, l'uno un letterato, l'altro un pittore; l'essere vicini alla morte e l'essere artisti sono le condizioni-limite che permettono loro la riflessione sul paradosso sia del vivere sia del fare arte. Ambedue le esperienze estetiche sono anche esperienze esistenziali. Non a caso il sottotitolo del libro recita: *Racconti morali*. Nel paradosso infatti è dato di scorgere il segno della « fatale inquietudine » umana, addirittura di una condizione *tragica*, ma è dal convertirsi del paradosso in senso che si può avere una qualche garanzia dall'inquietudine. Poi, attraverso le esperienze la garanzia si riconverte in problema, paradosso e inquietudine « perché il senso non è il significato o il sentimento supremo » (*Senso e paradosso*, p. 264). Comprensione significa comprendere tale processo che appartiene anche alla sfera del sentimento.

E chissà, dietro il rigore della scrittura e del pensiero anche Emilio

Garroni, come lo scrittore del primo racconto, non celi un'indifesa malinconia su cui si affretti a ironizzare. Anche per questo, dopo aver letto *Sulla morte e sull'arte*, uno che « crede ancora nella non-inutilità e nella non ridicolaggine della scrittura », per dirla con l'autore, non « resta tale e quale » a com'era prima.

VANNA GAZZOLA STACCHINI

Mentre stavamo correggendo l'impaginato di questo numero abbiamo avuto notizia della morte dello storico del fascismo Niccolò Zapponi, che aveva preso parte ad un dibattito pubblicato nel numero 110 di questa rivista. Poco dopo — in data 26 dic. '94 — è giunta la notizia dell'improvvisa scomparsa dell'amico e collega Ettore De Marco, che da tempo faceva parte della redazione de « La Critica Sociologica ». Desolati, annunciamo per ora la loro prematura scomparsa, dolendoci anche per i riflessi che la loro assenza avrà sul nostro lavoro.

Torneremo in futuro sulla loro opera.

LA REDAZIONE

Ernesto Nathan volontario della grande guerra

Nell'estate del 1915, appena tornato da San Francisco, dove si era recato come commissario generale italiano per partecipare all'Esposizione Internazionale, organizzata in occasione dell'apertura del canale di Panama, Ernesto Nathan fece domanda di arruolamento volontario. Era già un anno che in Europa si combatteva e, alla fine di maggio, anche l'Italia era scesa in guerra. Nato il 5 ottobre 1845, l'ex sindaco di Roma si avviava a compiere settanta anni. Nominato tenente, assunse servizio nell'81° reggimento fanteria dove fu addetto allo Stato maggiore del VI Corpo d'armata e poi della II Armata agli ordini del generale Capello¹.

Nathan era un volontario speciale per tanti motivi. Notissimo in Italia e all'estero, aveva ricoperto incarichi di grande prestigio nel corso della vita. Lo storico inglese George Macaulay Trevelyan, celebre tra l'altro per aver ripercorso le orme dei Mille per scrivere la biografia di Garibaldi, nei suoi ricordi di guerra lo descrive « abbattuto dall'età e da una debolezza cardiaca »². Eppure volle andare al fronte, sulle montagne del Carso, dopo essersi impegnato a favore della guerra all'Austria.

Le fatiche della vita militare lo debilitarono al punto che da Roma si cominciò a sollecitare un suo ritorno. Gli si erano gonfiate le gambe e il cuore era molto affaticato. Non potendo convincere l'interessato, si sollecitò l'aiuto del comandante del VI Corpo d'armata. Il 4 dicembre Giulio Bacchetti, segretario generale di palazzo Giustiniani, scrisse a Capello pregandolo di intervenire. La risposta giunse immediata. Come tutti, anche Nathan avrebbe avuto una licenza di 15 giorni, dalla quale si sarebbe poi provveduto a non farlo tornare al fronte.

Scriveva Capello:

« Sta bene quanto ella mi dice per il sig. Ernesto. Egli per intanto godrà fra non molto della licenza di giorni 15 concessa a tutti per misura d'indole generale e quindi verrà a Roma »³.

¹ ALESSANDRO LEVI, *Ricordi della vita e dei tempi di Ernesto Nathan*, Firenze, 1927, p. 262. I ricordi che Nathan aveva cominciato a scrivere in tarda età e che furono poi rielaborati e continuati dal nipote in forma di biografia, non furono mai distribuiti, per motivi politici. Il libro rimase inedito e se ne conservano pochissime copie, date ad amici e parenti nel 1942.

² GEORGE MACAULAY TREVELYAN, *Scene della guerra d'Italia*, Bologna, Zanichelli, 1920, p. 59.

³ Capello a Bacchetti, 7 dicembre 1915, ASGOI, *Carte Bacchetti*. Si tratta di una cartolina postale, con tutti i timbri ufficiali, inviata all'indirizzo privato di Giulio Bacchetti che

Rientrato in licenza dal fronte, « prigioniero recalcitrante », come scrisse Trevelyan, il tenente Nathan provvide a stendere una relazione sui servizi sanitari del VI Corpo d'armata, richiestagli dal generale Garioni, che fece subito avere al comandante del VI Corpo d'armata e, in copia, a diverse autorità dello Stato, specificando che le considerazioni fatte « esulano dal campo tecnico, indicano in quello dell'ordinamento ed in quello amministrativo le deduzioni di chi non è digiuno di esperienza in materia. Valgano le buone intenzioni! »⁴.

A Nathan, il servizio sanitario del VI Corpo d'armata era apparso molto carente sotto tutti i punti di vista. Nel suo giro per ospedali militari aveva notato un numero eccessivo di medici e farmacisti contro un numero troppo scarso di infermieri, per cui chiedeva se non sarebbe stato più utile aumentare il numero di questi ultimi diminuendo quello dei primi. Era anche rimasto colpito dai tanti vaccinati contro il tifo e il colera che avevano contratto l'infezione. C'erano soldati malati che avevano assunto il vaccino tre volte. Nelle trincee si beveva acqua malsana, ma anche l'acqua di alcune sorgenti era infetta. Sugeriva di approfondire la questione. Il tenente Nathan era rimasto anche colpito dalla lentezza con cui si operava il trasferimento di malati e feriti con i treni militari. Nei luoghi di cura i mezzi erano insufficienti e la presenza della Croce rossa britannica, molto ben attrezzata e organizzata, gli appariva estremamente utile.

Al direttore generale della Sanità pubblica del ministero dell'Interno, Lutrario, che gli aveva scritto ringraziandolo e complimentandosi per il lavoro svolto, Nathan rispose pregandolo di poter riprendere l'opera interrotta. All'analisi della situazione voleva far seguire interventi concreti, interessandosi dell'organizzazione e del funzionamento dei servizi igienico-sanitari al fronte.

« Ho in orrore l'ozio — gli scriveva — in secondo grado il lavoro indeterminato; ella potrebbe aiutarmi ad evitare l'uno e l'altro, navigare tra Scilla e Cariddi, una volta che in altri campi al governo non occorre l'opera mia.

Se le mie osservazioni hanno valore pratico, vorrei aver modo di attuarle, sia ricevendo l'incarico d'ispettore sanitario complementare, sotto ai di lei ordini, sia ricevendo la nomina alla direzione ed ordinamento dei servizi in uno degli ospedali o lazzeretti alla fronte, come Langorio, gli ospedali di Cormons ecc. ».

Nathan era rientrato a Roma da poco più di un mese e la sua salute era tutt'altro che buona, come appare chiaro dello scambio di missive tra Capello e Bacchetti e come dovette ammettere lui stesso.

era un impiegato dell'amministrazione del Grande Oriente d'Italia. È chiaro che Bacchetti non aveva scritto al « fratello » Capello a titolo personale, ma si era fatto interprete delle preoccupazioni della famiglia e degli amici di Nathan.

⁴ Lettera autografa di Ernesto Nathan a Lutrario, Roma, 12 gennaio 1916, A.C.S., *Ministero dell'Interno, Sanità (1910-1920)*, b. 153.

Si conserva la minuta di risposta a Nathan del presidente del consiglio Salandra (19 gennaio) e del direttore generale della sanità pubblica Alberto Lutrario (24 gennaio).

Vincenzo Garioni era il comandante del VI Corpo d'armata.

« A pena rimesso fra pochi giorni da un male un po' ribelle che mi impedisce libera azione, — informò, infatti, Nathan, rivolgendosi ad Alberto Lutrario, — io sono a disposizione della Direzione sanitaria »⁵.

L'organizzazione e il funzionamento dei servizi sanitari al fronte non rientrava, tuttavia, tra le competenze del direttore generale della Sanità pubblica, che si preoccupò comunque di « segnalarlo » al segretario generale per gli affari civili presso il comando supremo dell'esercito, Agostino D'Adamo, con una lettera molto bella, nella quale si sottolineavano le qualità dell'ex sindaco di Roma:

« A favore d'altro canto dell'aspirazione del comm. Nathan — scrisse Lutrario — mirano la lunga esperienza ch'egli ha di cose amministrative, l'autorità che gli conferiscono gli importanti uffici ricoperti; la particolarità delle condizioni generali sanitarie ch'egli, appunto, mentre era sindaco della capitale, dovette affrontare; la tenace energia che contraddistingue la sua tempra di lavoratore instancabile »⁶.

Non si poteva rifiutare la disponibilità di una personalità come Nathan, ma certo non era facile pensare di utilizzare in modo operativo una persona anziana, di salute cagionevole e per di più del suo prestigio. Le sue pressanti sollecitazioni imbarazzavano i destinatari. Ne è un esempio la diplomatica lettera di risposta di D'Adamo a Lutrario nella quale venivano esplicitati questi contrastanti sentimenti insieme al « particolare sentimento del disagio in cui mi troverei di vedere, qui, il comm. Nathan in un posto che l'esperienza non dimostrasse corrispondere alla sua attesa, per una certa riluttanza, di cui ella certo si rende ragione, a vedere l'opera di lui eventualmente sottratta ad altro più vasto campo di azione »⁷.

Intanto il tempo passava, il 20 aprile scadeva la licenza e Nathan scalpitava. Tornò a rivolgersi di nuovo a Lutrario, trepidante, atteggiamento che non sembra dovesse essergli particolarmente congeniale:

« Col 20 scade la mia licenza e spero poter riprender servizio al fronte, per uffici non implicanti soverchie fatiche di natura fisica. Non mi lagnerò qualora i rischi da correre abbiano a compensare i benefici della semi sedentarietà.

Spero ch'ella vorrà metter la molta buona volontà, insieme ai molti anni, alla non poca esperienza, a profitto, affinché in questi supremi momenti patrii non manchi il mio povero contributo, e non sia costretto a far la parte di passivo spettatore e, ciò ch'è peggio, da insofferente uditore delle chiacchiere e delle critiche colle quali troppi residenti alla Capitale contribuiscono alla nostra azione »⁸.

Quanta voluta modestia nel ricordare le sue competenze in materia! Fin dalle sue prime esperienze di amministratore pubblico Nathan aveva dedicato particolare attenzione ai problemi sanitari. Negli anni in cui era

⁵ Lettera autografa di Ernesto Nathan a Alberto Lutrario, Roma, 29 gennaio 1916, A.C.S., fondo cit..

⁶ Lutrario a D'Adamo, Roma, 29 febbraio 1916, fondo cit..

⁷ D'Adamo a Lutrario, Roma, 15 marzo 1916, fondo cit..

⁸ Nathan a Lutrario, Roma, 11 aprile 1916, fondo cit..

stato consigliere della provincia di Pesaro aveva affrontato i problemi dei ricoverati nel manicomio cittadino⁹. Sindaco, aveva promosso i primi insediamenti medici nell'agro romano.

La risposta arrivò a stretto giro di posta. Si capisce che l'alto burocrate ammirava l'ostinazione del vecchio democratico ed avrebbe voluto aiutarlo, ma urtava contro la difficoltà di trovargli un incarico adeguato « in un campo quasi esclusivamente tecnico come quello dell'organizzazione e del funzionamento dei servizi igienico sanitari alla nostra fronte di guerra »¹⁰. La minuta è piena di correzioni e ripensamenti e reca l'indicazione « urgente ». Lo stesso giorno, Lutrario faceva partire una seconda lettera, indirizzata a Francesco Della Valle, colonnello medico presso il comando supremo del regio esercito, in zona di guerra, nella quale lo pregava di prendere in considerazione la possibilità di utilizzare Nathan nell'organizzazione e nella programmazione della profilassi e « lotta contro la ricomparsa di morbi infettivi »¹¹.

Alla lettera di Lutrario Nathan rispose con apparente rassegnazione:

« Comprendo tutte le ragioni per le quali ad uffici d'igiene e di terapia, siano di natura amministrativa e disciplinare, siano di indole tecnica e curativa, si debbano nominare uomini col diploma di medico, ne abbiano o no la esperienza. Ben si comprende come in guerra ed in pace i comandamenti del regolamento siano anzitutto osservati: al resto pensano gli individui e le loro attitudini.

Grazie dunque per la cortesia colla quale ella ha voluto interessarsi del mio non ragionevole desiderio in confronto alle vigenti disposizioni. Lasci pure, caro commendatore; potrò sempre starmene a casa quando a qualsiasi ufficio né le cospirazioni, né la esperienza né l'attitudine, né l'età mi abilitano »¹².

L'arrendevolezza di Nathan era però solo apparente. Non riuscendo ad ottenere nulla tramite Lutrario, si era rivolto all'intendente generale dell'esercito Vittorio Alfieri, ai generali Luigi Capello e Armando Diaz, al deputato Leonida Bissolati¹³. Fu il generale Stefano Lombardi a trovargli l'incarico di addetto ad una delle sezioni della Croce Rossa britannica, che operava presso le direzioni di sanità dei Corpi di armata XI, XIII e VII. Nathan avrebbe svolto il ruolo di collegamento tra quel comando di sezione e le autorità militari¹⁴.

Venuto a sapere, contemporaneamente, dell'incarico ricevuto e dell'effettivo interessamento di Lutrario, Nathan gli si rivolse con una calda lettera di ringraziamento commentando le decisioni prese a suo riguardo:

⁹ ANNA MARIA ISASTIA, *Ernesto Nathan. Un « mazziniano inglese » tra i democratici pesaresi*, appendice di documenti a cura di Pier Damiano Mandelli, Milano, F. Angeli, 1994. Per il periodo romano cfr. MARIA I. MACIOTI, *Ernesto Nathan un sindaco che non ha fatto scuola*, Roma, Janua, 1983.

¹⁰ Lutrario a Nathan, Roma, 13 aprile 1916, fondo cit..

¹¹ Lutrario a Della Valle, Roma, 13 aprile 1916, fondo cit..

¹² Nathan a Lutrario, Roma, 14 aprile 1916, fondo cit..

¹³ A. Levi, *Ricordi*, cit., p. 264.

¹⁴ Dalla Valle a Lutrario, 5 maggio 1916, fondo cit..

« Guardata la questione dal punto di vista dei titoli accademici e delle consuetudini regolamentari prevalenti nell'esercito, il gen. Della Valle non avrà accolto con favore la proposta; ciò non toglie merito soggettivo ad esso, né a chi volle esserne esponente, né tempera il mio grato sentimento verso di lei.

Il gen. Lombardi, Intendente generale, ha espresso l'intenzione d'inviami invece presso il Comando della Croce Rossa britannica addetta alla 3^a Armata per essere tramite fra di essa e l'autorità militare. Nel tenente non si è dimenticato il ministro plenipotenziario... in sedicesimo.

Andrò, lieto di mutare l'aria della capitale con quella della fronte »¹⁵.

È una lettera che colpisce e fa riflettere. Si fa fatica a riconoscervi un individuo nato nel lontano 1845. La calligrafia è nitida, sicura. La firma è quella di sempre. Tra le righe traspare un coinvolgimento profondo che si mescola all'insofferenza, presente in tutte le lettere citate, nei confronti di chi pontificava o criticava seduto in poltrona a centinaia di chilometri di distanza dalle trincee.

Fu nello svolgimento di questo incarico che lo incontrò George Macaulay Trevelyan. « Allorché noi comparimmo sul teatro della guerra, — ricordò lo storico — egli era sceso dalle montagne, ed era addetto allo Stato Maggiore del Corpo d'armata a Cormons: aveva, tra l'altro, il simpatico incarico di soprintendere al benessere degli inglesi — uno dei molti tratti dell'accorta gentilezza usataci dalle autorità.

Avevo già conosciuto Nathan, quando egli copriva la sua carica in Campidoglio; ma non prima di averlo incontrato in questa maggiore intimità a Cormons avrei potuto rappresentarmi nel loro pieno valore il suo brio, il suo acume, la sua gentilezza, il suo caldo patriottismo, il suo ardore per la libertà del mondo »¹⁶.

L'inverno successivo le condizioni di salute dell'ex sindaco peggiorarono di nuovo. Alla fine di giugno del 1917 si recò a Parigi per prendere parte ai lavori di un congresso massonico internazionale convocato per studiare un progetto di società delle nazioni.

Di ritorno in Italia, dopo aver assolto un ulteriore incarico ministeriale, si rivolse nuovamente a Lutrario, riproponendo il suo vecchio progetto di assumere il compito di ispettore sanitario.

« Rimesso un po' in gambe, — sostenne — adempiuto all'incarico ricevuto da S.E. il Ministro della Pub. Istruzione, d'accordo con S.E. il Presidente del Consiglio, ho scritto all'Intendente generale del R. Esercito a Treviso per mettermi a sua disposizione, aspettare i suoi ordini.

Ricordo la corrispondenza interceduta fra noi, ma purnondimeno, chiedo se voi altri avete Ispettori Sanitari a sufficienza, soprattutto dal punto di vista amministrativo? Io sarei, credo, abbastanza adatto a coprire un simile ufficio, perché dell'esperienza non mi è mancata attraverso la carrie-

¹⁵ Nathan a Lutrario, Roma, 10 maggio 1916, fondo cit.. La lettera di Nathan incrociò la lettera con cui Lutrario l'11 maggio lo informava della decisione presa allegandogli l'originale della lettera che aveva ricevuto da Della Valle.

¹⁶ G.M. TREVELYAN, *Scene della guerra d'Italia*, cit., p. 60.

ra civile ed un altro pochino acquistai presso l'Isonzo nella interrotta carriera militare.

Se interroga S.E. il Ministro Orlando, che saluto cordialmente, col suo parere favorevole le cose camminerebbero su rotaie di acciaio »¹⁷.

Mentre Nathan, in attesa di una risposta, partiva per il mare raggiungendo la sua casa presso Castiglioncello, Lutrario, rientrato da un periodo di riposo passato a Montecatini, si vedeva costretto a spiegare, ancora una volta, la sua assoluta incompetenza riguardo all'assegnazione del personale militare. Lo faceva assicurandolo che, comunque avrebbe interessato della questione « le competenti autorità, per quanto abbia poca speranza di successo »¹⁸.

Nathan non tornò al fronte. A novembre fu eletto per la seconda volta Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia in sostituzione del dimissionario Ettore Ferrari, dopo l'assassinio del candidato già designato, Achille Balloiri, un medico di 67 anni, direttore degli ospedali di Roma, alto funzionario nell'amministrazione del comune di Roma, massima autorità del rito scozzese.

Si era all'indomani di Caporetto, in un momento di generale scoramento, che combattè mobilitando alla propaganda, alla resistenza, all'aiuto ai profughi: « Resistenza, resistenza, resistenza nella santa lotta della civiltà contro le barbarie! Ascoltatela, o fratelli! Sia il segno di riconoscimento fra noi; sia il messaggio da portare, in lungo ed in largo, sin nei più remoti angoli della Patria »¹⁹. Ristabilita la pace, si ritirò, lasciando la gran maestranza nelle mani del più giovane Domizio Torrigiani.

Quella che si può ricostruire attraverso lo scambio di lettere che abbiamo citato è una piccolissima storia privata vissuta nel contesto di un dramma pubblico di enormi dimensioni. Diventa significativa per ciò che il personaggio ha rappresentato. L'interventismo democratico di Nathan e dei tanti come lui, perde, alla luce di questi documenti, ogni alone di retorica, per recuperare una sua autenticità²⁰, appannatasi negli anni per le esperienze, di diversa matrice culturale, che, su di esso, sono andate stratificandosi.

ANNA MARIA ISASTIA

¹⁷ Nathan a Lutrario, Roma, 10 agosto 1917, fondo cit..

¹⁸ Lutrario a Nathan, Roma, 19 agosto 1917, fondo cit..

¹⁹ *Il saluto del Gran maestro Ernesto Nathan ai massoni italiani per il nuovo anno*, « Rivista massonica », 1918, p. 3.

²⁰ Si veda sul tema la paradigmatica evoluzione di un noto studioso e pubblicista di quegli anni. ANNA MARIA ISASTIA, *Guglielmo Ferrero: dall'antimilitarismo all'interventismo democratico*, Società di storia militare, Quaderno 1993, Roma, 1994, pp. 59-84.

Summaries in English of some articles

This is a monographic issue dedicated to contemporary Buddhism in its various aspects and currents present in Europe today, and in Italy in particular.

A theoretical introduction is given by Riccardo Venturini. The interventions by Vittorio Lanternari on the Buddhist movement of Ambedkar in India, and by P. Jesus Lopez-Gay on Ku Kai, the founder of the Shingon sect, of Pio Filippini Ronconi, go back to far roots. P. Michael Fuss reflects on Upaya and mission, on the relationship between Christianity and Buddhism: very topical subject, also dealt by Alberto Mengoni. A specific case within the Buddhism, the Bhutan, is discussed by Manfredo Maciotti.

Theoretical themes are dealt by Armando Catemaio (ethics), Mariano Bianca and Grazia Marchianò, whose essay on the idea of enlightenment nature in the Lotus Sutra — text on which much attention is focused today — is very interesting.

Ajhan Thanavaro and Taiten Guareschi bring us the voice of the Buddhist priests of different foundations. The intervention of Maria Angela Falà describes the U.B.I. (Union of the Italian Buddhists).

A section on itself is that on the Soka Gakkai, to which has been dedicated a two years research carried out by Maria Immacolata Maciotti.

RICHARD CAUSTON - The Soka Gakkai Internazionale movement for peace, based on Nichiren Daishonin's Buddhism, was started in Europe around the sixties, by a handful of courageous pioneers: "... they were a somewhat motley crew, brought together by Daisaku Ikeda during his first tour of European countries in 1961...". Mr. R. Causton gives a warm account of the history of this movement, which now totals about 30.000 members in Europe: around 14.000 in Italy, 7.000 in France, 6.000 in Great Britain, 2.000 in Germany, and small groups of one or two hundred in the less populated countries.

YUKIO MATSUDO - Explains the quintessence of Nichiren Daishonin's Buddhism through an analysis of the central doctrines of the Lotus Sutra, the pivot of Nichiren's teaching. Particular attention is paid to the interpretation Nichiren gave to the Ceremony of the Air (16th chapter of the Lotus Sutra) and to the figure of the Bodhisattva of the Earth, who represents the "principle of the simultaneity of original cause and original effect".

MASSIMILIANO POLICHETTI - It's our intention to advance here the hypothesis that some fundamental ideas regarding, in different cultural environments, the transformation of something (a food, a metal) in something else, draw their symbolical meaning from the process of transmutation of a man into a divinity.

In the Buddhist Tradition, the Vajrayana practiced in Tibet preserved till our days some psychosperimental systems promising shortcuts toward Liberation (or Enlightenment) with an altruistic aim.

In some rites related to those systems, the performers are requested to "divinize" themselves just from the beginning of the liturgy in order to assure the correct execution of the rite.

Gli autori

Mauro Bergonzi, Istituto Universitario Orientale di Napoli

Mariano Bianca, Università degli Studi di Siena

Armando Catemario, Università degli Studi di Roma, « La Sapienza »

Francesca Corrao, Istituto Universitario Navale di Napoli

Richard Couston, responsabile generale della Soka Gakkai in Gran Bretagna

Maria Angela Falà, segretaria generale UBI (Associazione Buddhista Italiana)

Laura Ferrarotti, Istituto dell'Enciclopedia Italiana

p. *Michael Fuss*, Pontificia Università Gregoriana

Taiten Guareschi, Ass. Italiana Zen Soto Shobozan Fudenji, Salsomaggiore

Massimo Introvigne, CESNUR (Center for Studies on New Religions)

Vittorio Lanternari, prof. emerito, Univ. degli Studi di Roma, « La Sapienza »

p. *Jesus Lopez-Gay*, Pontificia Università Gregoriana

Manfredo Maciotti, già Chief Advisor to Directorate General XII, Commission of the European Community

Alberto Mengoni, Segretario della Fondazione Maitreya, membro del Comitato Direttivo UBI

Grazia Marchianò, Università degli Studi di Siena

Yukio Matsudo, Responsabile ricerche, Istituto Filosofia Orientale-European Center, G.B.

Massimiliano Polichetti, Museo Nazionale di Arti Orientali

Pio Filippini Ronconi, Prof. emerito, Istituto Universitario Orientale di Napoli

Enrica Tedeschi, borsista Univ. degli Studi di Roma, « La Sapienza »

Ajhan Thanavaro, Associazione Santacittarama

Riccardo Venturini, Università degli Studi di Roma, « La Sapienza »

* * *

LA VOCE DI CHI NON HA VOCE

Informazioni e notizie di prima mano
su 40 temi del disagio, della pace
e dell'ambiente

Da 12 anni edita dal Gruppo Abele

La prima
agenzia di stampa sui problemi
dell'emarginazione, della pace e dell'ambiente

ASPE

AGENZIA DI STAMPA
DISAGIO PACE AMBIENTE

Inchieste, fatti, interviste ed esperienze provenienti
da chi vive e lavora nella realtà sociale
e nel mondo dell'associazionismo

Tutti gli abbonati
oltre ad ASPE ricevono:

- ASPEUROPA, periodico per il dialogo e il confronto tra istituzioni e realtà di base europee
- ASPEMIGRAZIONI, agenzia mensile sugli immigrati, i rifugiati e le minoranze etniche
- ESCLUSIONE SOLIDARIETA', notiziario trimestrale dei progetti italiani del Programma europeo Povertà 3

I SERVIZI DI ASPE

- ASPEDOSSIER, collana edita dalle Edizioni Gruppo Abele. E' uscito il volume "Le città europee e la droga". Sono in preparazione volumi sui suicidi e su alcool e giovani
- ASPEMEDIA, servizio di consulenza ai giornalisti della carta stampata, delle radio e delle televisioni, che vogliono avere approfondimenti, riferimenti e altri tipi di supporto per la redazione di servizi e inchieste
- ASPEINRASSEGNA, rassegne stampa su alcolismo, prostituzione, droga, mondo dell'informazione, disagio e mondo del lavoro

ABBONAMENTO 1994
PRIVATI E ASSOCIAZIONI L. 60.000
ENTI PUBBLICI L. 80.000

ccp 155101 Gruppo Abele Periodici,
via Giolitti 21, 10123 Torino

PER RICHIESTE

COPIE SAGGIO Tel. (011) 8142745

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in abbonamento postale Gruppo IV 70%

Lire 35.500