

IL «POSTO» DELL'IO NELLA SPIRITUALITÀ CRISTIANA. UN CONTRIBUTO AL DIALOGO BUDDISTA-CRISTIANO

Nel suo saggio *Paradigms in Science and Religion* Jan Barbour discute il problema della determinazione dei criteri che dovrebbero essere usati per giudicare l'adeguatezza di funzionamento di un paradigma religioso ¹. Egli mostra che, se i paradigmi possono essere giudicati da come essi assolvono ai bisogni sociali e psicologici, i criteri usati allo scopo sono un «paradigma dipendente». E che talune possibilità di criteri sono sanzionate da certe tradizioni e culture più fortemente di altre. Mi sembra che Barbour sia solo parzialmente nel giusto. È vero che quando parliamo di assolvimento ai bisogni di persone singole, parliamo di persone la cui intelligenza dei loro bisogni è definita in parte dalle loro tradizioni e culture: ma solo in parte. Oggi, culture e tradizioni non esistono isolate l'una dall'altra e affrontano tutte l'effetto universale della scienza, della tecnologia e di certe ideologie secolari. Questa situazione, credo, ha creato un mondo in cui sempre più persone di culture e tradizioni diverse stanno sperimentando bisogni simili, e quindi condivisi.

In un recente lavoro sul dialogo buddista-cristiano, Hans Waldenfels ha esplorato, tra l'altro, l'analisi dell'importante filosofo buddista giapponese Keiji Nishitani, dell'effetto della scienza, della tecnologia e delle ideologie secolari sulla condizione umana moderna ². Ritengo che l'analisi di Nishitani della «disumanizza-

¹ Jan Barbour, «Paradigms in Science and Religion», in *Paradigms and Revolutions*, Notre Dame 1980, p. 240.

² Hans Waldenfels, *Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue*, New York 1980.

zione» della persona umana risultante dal dominio di queste moderne forze di secolarizzazione s'attagli alla cultura giapponese come a qualsiasi cultura dell'Occidente. Nishitani traccia il quadro di un mondo in crisi spirituale: materialismo, ateismo e nichilismo³. Questa crisi moderna tocca ogni cultura e dovrebbe indurre tutte le persone riflessive a esaminare i paradigmi religiosi attraverso i quali esse cercano di accostare e comprendere questi problemi. Sono convinto che quando una tale indagine è condotta in un dialogo, il risultato è di mutuo arricchimento culturale. E questo è specialmente il caso del nostro soggetto. Non per niente, Masao Abe, un altro importante filosofo buddista giapponese, ha sottolineato che l'interazione tra buddisti e cristiani in dialogo, e tra religione e cultura non religiosa, è quanto mai significativa al punto attuale della moderna crisi di autoalienazione⁴.

Ciò che mi interessa qui di quello che i buddisti contemporanei hanno scritto in merito a questa moderna crisi di autoalienazione è espresso nella critica di Nishitani a quella che egli pensa essere la nozione cristiana dell'io: «un'autocoscienza soggettiva individuale»⁵. Nishitani sostiene che questa nozione è parte di un paradigma cristiano, attraverso il quale i cristiani intendono l'io in relazione a Dio, alle altre persone e al mondo in un modo che è non solo inadeguato a fronteggiare la crisi moderna ma è forse in parte responsabile di essa. E su questo argomento nel suo rapporto con la spiritualità cristiana che vorrei dare il mio pensiero nel presente articolo.

In primo luogo esaminerò il moderno paradigma cristiano dell'io che Nishitani ha criticato come inadeguatamente funzionante nei confronti della crisi summenzionata. Questo esame non pretende di entrare in una profonda ed estesa analisi del pensiero di Nishitani ma vuole limitarsi ad una breve critica nell'ambito della tradizione della spiritualità cristiana⁶. La critica

³ Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, Berkeley 1982, capp. 1-3.

⁴ Masao Abe, *Kenotic God and Dinamic Sunyata* (inedito), p. 2.

⁵ Waldenfels, *op. cit.*, p. 59.

⁶ Per l'analisi di Nishitani, cf. *Religion and Nothingness*, cit., capp. 1-2; «Science and Zen», in *The Buddha Eye*, New York 1982.

in questione è stata scritta da Thomas Merton, nel suo dialogo col buddismo.

In secondo luogo, esaminerò un paradigma alternativo dell'io come si trova negli scritti di Giovanni della Croce. Questo mostrerà che nella spiritualità cristiana vi sono altri paradigmi dell'io oltre a quello che Nishitani e Merton considerano. Comunque, mostrerò che, a mio parere, anche questo paradigma non è ancora adeguato per affrontare la crisi moderna. Nel far questo, seguirò il suggerimento che una crisi può portare a «voltarsi indietro» allo scopo di schiudere nuove prospettive paradigmatiche⁷.

Tornerò poi ad occuparmi del dialogo buddista-cristiano per trovare indicazioni su quello che potrebbe essere un più adeguato paradigma. Infine, tenterò un'analisi filosofica dialogica in cui i buddisti saranno visti come *partners* nella rivalutazione dei paradigmi cristiani dell'io passati e presenti e nell'esplorazione di possibili nuove strade per un cambio di paradigmi nel futuro.

Nel suo saggio, *The Self of Modern Man and the New Christian Consciousness*, Thomas Merton esaminava quello che vorrei chiamare un moderno paradosso cristiano dell'io⁸. Egli asseriva che c'è un nuovo tipo di coscienza — «attivista, secolare e antimistico» — nel moderno cristianesimo, che è essenzialmente formato da una ipotesi cartesiana. Questa ipotesi è che la persona umana è «un soggetto per il quale la propria autocoscienza come atto di pensare, osservare, misurare e valutare l'«io» è assolutamente primaria»⁹. Questo «io» è la sola irriducibile e indubitabile «realtà». Merton così descriveva il paradosso che insorge nell'esistenza umana in conseguenza di questa ipotesi:

«Più [l'uomo] è in grado di sviluppare la sua coscienza come soggetto esterno nei confronti degli oggetti, più egli può intendere le cose nelle loro relazioni con lui e tra di esse, più può manipolare

⁷ Hans Küng, *Paradigm Change in Theology* (inedito), p. 18.

⁸ Pubblicato col titolo «The New Consciousness», in *Zen and the Birds of Appetite*, New York 1968, pp. 15-32.

⁹ *Ibid.*, p. 22.

questi oggetti per i suoi interessi e più egli, al tempo stesso, tende a isolare se stesso nella sua prigione, a divenire un osservatore distaccato, tagliato fuori da ogni altra cosa, in una specie di impenetrabile bolla di sapone, alienata e trasparente, che contiene tutta la realtà nella forma di un'esperienza puramente soggettiva»¹⁰.

In altre parole, il paradosso è precisamente questo: più le persone intendono il mondo in relazione a se stesse come prioritarie o «centri» e più esse esistono alienate da ciò che esse pensano. Sul piano della conoscenza è un grande guadagno, ma sul piano dell'esistenza è una grande perdita. Merton giungeva a mostrare che, quando tentiamo di accostare Dio con questo assunto cartesiano, il risultato è un fallimento. E ciò perché la coscienza cartesiana cerca di raggiungere Dio come un oggetto dell'«io pensante». A livello di conoscenza si può fare una teologia, ma, a livello di esistenza, si perde molto. È qui che Merton, ritengo, sarebbe stato d'accordo con Nishitani. Questo popolarizzato modello cartesiano dell'io, mediante il quale tanti cristiani organizzano e intendono la loro esperienza della pienezza dell'io e delle relazioni con gli altri e con Dio, è una causa della moderna crisi spirituale — materialistica, ateistica e nichilistica — che tanto preoccupa Nishitani.

Come Nishitani, Merton reagiva a questo paradosso e a questa crisi proponendo un modo di coscienza alternativo. Egli suggeriva una coscienza mistica, che non comincia dando priorità all'io, ma con una posizione ontologica, o «posto» dell'io, che è precedente alla divisione soggetto-oggetto. E chiamava questa mistica «collocazione» una «immediata esperienza dell'essere» o «pura coscienza»¹¹. Qui, l'io non è il suo proprio centro, ma trova il suo posto nel «Centro unico di tutti gli esseri». Da questo punto di vista, l'io è visto come qualcosa che deve scomparire. O, più esattamente, perché l'io «trovi» questo posto, occorre che sia liberato da ogni disordinata autocoscienza dell'intelletto e da ogni corrispondente disordinata autoaffermazione

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, pp. 23-24.

della volontà. La «scoperta» di questo posto è una scoperta di Dio. In esso, l'io trova il suo fondamento in Dio e la coscienza di sé e del mondo uniti in un modo più profondo.

Così, il moderno paradosso di una certa cultura, che ha segnato anche strati cristiani, è che più si è consci di sé come centri di esperienza, e più s'intende il mondo come oggetto di questa esperienza, più si perde ogni unità esistenziale col mondo. E che, quando si volge la propria attenzione a Dio procedendo da questo centro dell'io, l'unità esistenziale con Dio è impossibile: di qui la crisi. Ma la risposta mistica a questo paradosso e a questa crisi è essa stessa paradossale. Più uno perde se stesso come centro, più si ritrova se stesso nel proprio vero Centro — in Dio — unito con tutto ciò che è anche in questo Centro: «Chi avrà trovato la sua vita la perderà e chi avrà perduto la sua vita per causa mia la troverà» (*Mt* 10, 39).

In un altro saggio concernente questo stesso punto, Merton si rifaceva alle idee di un altro famoso filosofo buddista giapponese, Kitaro Nishida (1870-1945)¹². Egli scorgeva negli scritti di Nishida la stessa ricerca di un più fondamentale punto di partenza dell'esperienza. Trovava anche, nella conclusione del libro di Nishida, *A Study of the Good*, un parallelo buddista dell'ascetismo menzionato in precedenza come necessario per la scoperta del «Centro di unità». E citava l'affermazione di Nishida, che il più alto bene è

«non una soddisfazione ultima delle aspirazioni dell'individuo; al contrario, esso richiede il sacrificio e la morte di queste. L'io individuale deve cessare di affermare se stesso come un "centro di unificazione" e di coscienza. Dio stesso, il Dio personale, è il più profondo Centro di coscienza e di unificazione»¹³.

È infatti vero che Nishida fu interessato al fondamento della vita, o «pura esperienza», che è ontologicamente precedente

¹² «Nishida: A Zen Philosopher», in *Zen and the Birds of Appetite*, cit., pp. 67-70.

¹³ *Ibid.*, p. 69.

al «cogito». Egli, come Merton, pensava che ciò che è ultimo non dev'essere concepito come un «oggetto». L'errata comprensione di Dio come oggetto di pensiero dirotta la vita religiosa lontano da quel posto o Centro in cui va trovato il più alto bene. Per Nishida, la realtà ultima non è una *cosa*: egli si riferiva ad essa in bello stile buddista come ad un «Nulla assoluto». Questa realtà, sosteneva Nishida, si può trovare solo attraverso il rinnegamento di sé o abbandono dell'io ¹⁴. E nei suoi ultimi scritti ha sviluppato una logica in cui al di sotto dell'*ego*-io, il «Nulla» è inteso come il «locus» o «posto» (giapponese: *basho*; greco: *topos*) dell'io ¹⁵. Il «locus» è il posto dove ogni esistenza, soggettiva e oggettiva, è situata. Tuttavia non è propriamente una «ubicazione», poiché tutte le esistenze appaiono come sue determinazioni. Più avanti torneremo su questo fenomeno della «determinazione», in quanto esso implica una certa dinamica che sarà allora importante per noi. Ciò che conta qui è la suggestività della nozione, in Nishida, di «posto» in relazione alla nozione di Merton di «Centro» nella spiritualità cristiana. Ed è questo che mi propongo ora di esplorare.

Dalla mia lettura di Merton, mi sembra che vi siano almeno due paradigmi attraverso i quali i cristiani intendono la relazione *Dio-io*. Da una parte, c'è la coscienza della persona «e» di Dio: dall'altra, la coscienza più mistica della persona «in» Dio. Chiamerei la prima «modello-*e*» e la seconda «modello-*in*». È chiaro che Merton avrebbe pensato che col «modello-*e*» si ha una collocazione teologica dell'io in una relazione oggettivante esterna con Dio, che è dannosa ad una autentica spiritualità cristiana, è contraria a gran parte della tradizione spirituale cristiana e può contribuire all'alienazione personale e alla crisi spirituale. Sembra anche possibile che avrebbe pensato che il «modello-*in*» fornisca una soluzione al problema del «modello-*e*». Per vedere che cosa una tale soluzione comporti nei confronti della crisi

¹⁴ Kitaro Nishida, *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, Tokyo 1958, pp. 137-139.

¹⁵ Questa idea di *topos* è maggiormente sviluppata in Kitaro Nishida, *Fundamental Problems of Philosophy*, Tokyo 1970.

moderna a cui s'interessano Nishitani e Merton, cercherò di esaminare il «posto» dell'io, per usare il linguaggio di Nishida, nel «modello-in» degli scritti mistici, precartesiani, di Giovanni della Croce. In particolare, cercherò di esaminare la relazione *Dio-io*, o *Centro-io*, nella descrizione di Giovanni della Croce dell'unione trasformante nella sua *Fiamma viva d'amore*.

La *Fiamma viva d'amore* è un poema con commento teologico mistico. Giovanni della Croce inizia la prima strofa di esso con un riferimento al «centro»:

«O fiamma d'amor viva,
che soave ferisci
dell'alma mia nel più profondo centro!»¹⁶.

Nel suo commento a questa strofa, Giovanni della Croce fornisce una definizione aristotelica del «più profondo centro» di una cosa come quell'«estremo a cui possono giungere il suo essere, la sua virtù, la forza della sua azione e del suo movimento»¹⁷. Egli porta l'esempio di una pietra che è dentro la terra e quindi nel suo centro, ma non nel suo più profondo centro che sarebbe il centro della terra. «Centro dell'anima è Dio», dice Giovanni della Croce. E come la pietra nella terra, l'anima è nel suo centro, ma non ancora nel suo più profondo Centro, «poiché le è ancora possibile addentrarsi di più nella profondità di Dio»¹⁸.

Per cui possiamo dire che per Giovanni della Croce il «posto» dell'io è in Dio. E tuttavia Dio è non solo *topos*, ma anche *telos*. Se Dio è il posto dell'io, vi sono però modi e gradi diversi di essere in questo posto. Il grado in cui l'io è nel suo Centro è determinato dalla forza che lo muove: precisamente, dall'amore:

«L'amore è l'inclinazione, la forza e la virtù di cui l'anima si serve per andare a Dio, poiché per mezzo di esso ella si unisce con

¹⁶ San Giovanni della Croce, *Opere* (trad. it.), Roma 1979, p. 732.

¹⁷ *Ibid.*, p. 738.

¹⁸ *Ibid.*

Lui. Perciò, tanto più profondamente ella penetra in Dio e vi si concentra, quanto più sono i gradi d'amore da lei posseduti»¹⁹.

Giovanni della Croce collega questa idea dei gradi con i «molti posti» nella casa del Padre (cf. *Gv* 14, 2). Questa stessa immagine ispirò Teresa d'Avila nel suo *Castello interiore*. E sembra che l'idea globale dell'io che entra nel suo più profondo Centro sia, in complesso, simile alla descrizione di Nishitani della scoperta da parte dell'io della «sua casa, del fondamento», nel vuoto: «L'io ha la sua casa, il suo fondamento in un punto svincolato dal mondo e dalle cose e, in ultima analisi, è qui che esso viene a riposare»²⁰. Come la pietra che alla fine riposa nel centro della terra, l'io nella sua propria natura «riposa nel vuoto».

La questione importante, per il cristiano, è come la coscienza mistica di Giovanni della Croce della relazione *Dio-io* è intesa in termini «modello-in», con Dio come Centro. Per Giovanni della Croce, il dimorare dell'io nel più profondo posto è il dimorare nel più profondo amore di Dio, che è un essere «ferita [dell'anima] fino al suo ultimo e più profondo centro dall'amore di Dio, il quale ne trasformerà e illuminerà tutto l'essere, le potenze e le virtù, a seconda della sua capacità recettiva, fino a farla diventare simile a Dio»²¹. Qui, e altrove, Giovanni della Croce mette in risalto l'esperienza duplice della trasformazione e manifestazione. L'io è trasformato nel suo più profondo Centro e, così illuminato, riflette o manifesta la realtà di questo Centro. Giovanni della Croce usa la metafora del cristallo per spiegare questa trasformazione e manifestazione:

«Quando la luce investe un cristallo limpido e puro, troviamo che quanto più sono i gradi che ne riceve tanta più luce concentra e tanto più si illumina. Per l'abbondanza di luce che riceve può giungere al punto di sembrare tutta luce, di non distinguersi più da essa, dalla quale è illuminato secondo le sue capacità recettive, vale a dire fino al punto da identificarsi quasi con essa»²².

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Nishitani, *op. cit.*, p. 152.

²¹ San Giovanni della Croce, *op. cit.*, p. 739.

²² *Ibid.*

Possiamo così concludere che la persona che è pienamente «trasformata» e «illuminata» in questo posto o Centro ha realizzato la sua piena capacità come io. L'io è divenuto pienamente e propriamente se stesso, il vero io, realizzato *da* e *in* Dio. E allo stesso tempo, esso è il «manifestante» — o, con le parole di Nishida, l'«autodeterminante» — del posto o Centro in cui esso compiutamente dimora. Giovanni della Croce chiama ciò «gloria». La gloria dell'io, la sua pienezza e perfezione, è di essere la presenza della gloria di Dio: la testimonianza o riflesso della gloria della sua presenza.

D'altra parte, Giovanni della Croce sottolinea che l'io ha altri centri «meno profondi»²³. Questi sono i centri dei sensi, o gli oggetti del mondo su cui si esercitano i sensi e verso i quali i sensi gravitano. Se l'io cerca di centrare se stesso a questo livello, non troverà mai il suo vero Centro o il suo vero se stesso. È come se fosse «fuori posto». È fuori posto perché la persona, mossa dal suo attaccamento alle cose, diventa il suo proprio posto di autocentrimento.

Mi torna in mente qui il diagramma di Nishitani dei piccoli cerchi tracciati con i loro centri sulla circonferenza di un grande cerchio²⁴. Il centro del grande cerchio rappresenta il vero centro di tutte le cose, mentre i piccoli cerchi rappresentano il «modo di essere autocentrato», alienato dalla vera «base». Questo modo di essere rinchiuso su se stesso, dice Nishitani, porta alla «dispersione tangenziale» nichilistica, e invoca una «conversione» a un Centro più profondo. Egli chiama il «motivo della conversione» una «trasposizione della negazione assoluta e dell'affermazione assoluta [...] in modo da morire all'io e vivere in Dio»²⁵. Qui, il nulla diventa il posto di un radicale e totale ri-orientamento ad un nuovo modo di essere attraverso un processo di «farsi vuoto», che Nishitani chiama *agape*²⁶.

Tale ri-orientamento autosvuotante è uno dei temi più

²³ *Ibid.*, p. 737.

²⁴ Nishitani, *op. cit.*, p. 141. Questo paragone mi è stato suggerito dal professor Ryusei Takeda.

²⁵ *Ibid.*, p. 40.

²⁶ *Ibid.*, p. 58.

importanti di Giovanni della Croce nella *Salita del Monte Carmelo* e nella *Notte oscura*. Nella *Fiamma viva d'amore*, egli parla di questo ri-orientamento dell'io verso la vera trascendenza come il movimento dell'io verso il suo Centro reale. Egli usa la metafora del fuoco e del ceppo per descrivere questo ri-orientamento:

«Il fuoco che penetra nel legno è lo stesso che prima lo ha colpito investendolo con la sua fiamma, disseccandolo e liberandolo dai suoi vili accidenti, finché con il proprio calore non lo ha disposto ad essere come penetrato e trasformato in sé» ²⁷.

Nello stesso modo, via via che l'io abita più in profondità nel suo reale Centro, è purificato, come da una fiamma, dagli attaccamenti ai falsi centri. Questa «penetra in esso, lo allarga, lo dilata e lo rende capace della fiamma stessa [...] Dio, il quale ora vuole entrare nell'anima per unione e trasformazione d'amore, è quello stesso che l'ha investita purificandola con la luce e il calore della sua fiamma divina, come il fuoco che compenetra il legno è lo stesso che prima lo ha disposto» ²⁸. L'io diventa sempre meno centrato su se stesso e sempre più centrato in Dio.

Una delle più profonde esperienze di questa accensione è chiamata da Giovanni della Croce «cauterio»:

«O cauterio soave
O deliziosa piaga!» ²⁹.

Questo cauterio ferisce, e nel contempo guarisce le ferite, unendo insieme in un «soave cauterio» Dio e l'io, o, per dir meglio, l'io in Dio. Giovanni della Croce, infatti, dice che attraverso questa cauterizzazione, l'io è «unito a» e «assorbito in» Dio, per cui esso «è divenuto Dio per partecipazione» ³⁰. Come se il ceppo menzionato nella metafora succitata fosse stato così infiammato dal fuoco da diventare esso stesso fuoco per partecipazione al fuoco. L'importante similarità tra queste due metafore è questa: tutto il legno, buono o cattivo, è consumato

²⁷ Giovanni della Croce, *op. cit.*, p. 742.

²⁸ *Ibid.*, pp. 746-747.

²⁹ *Ibid.*, p. 755.

³⁰ *Ibid.*, p. 774.

nel fuoco, proprio come tutto il tessuto dell'anima, buono o cattivo, è consumato nel cauterio. Allo stesso modo, tutto l'io diventa fuoco o cauterio. E il posto o Centro dell'io è espresso o manifestato come l'io attraverso la trasformazione dell'io in questo posto o Centro: «perché in qualche modo questo fuoco divino ha trasformato in sé l'anima, questa non solo sente il cauterio, ma è diventata tutta una piaga di fuoco ardente» ³¹.

Giunti a questo punto, ci si può sorprendere dell'effetto pratico di questa trasformazione in Dio come Centro dell'io. Primo, bisogna tener presente che la trasformazione è compiuta in quello stato che Giovanni della Croce chiama «contemplazione». E la contemplazione è definita da lui come «conoscenza e amore divino insieme, cioè conoscenza amorosa» ³². Qui di nuovo la metafora del fuoco è istruttiva, perché il fuoco ha il duplice effetto di luce e calore. Così pure, Dio nella contemplazione è sperimentato attraverso i suoi attributi della conoscenza (luce) e dell'amore (calore). E poiché Dio è i suoi attributi, quando l'io è in Dio, esso conosce con la conoscenza di Dio e ama con l'amore di Dio. In altre parole, l'amore e la conoscenza di Dio sono riflessi o manifestati nell'io. Meglio ancora, l'io è la luce e l'amore di Dio per partecipazione alla luce e all'amore che è Dio. E, infine, essendo l'io nel suo posto autodeterminante o Centro trasformante, «riflette e diffonde il calore dell'amore» e può «comunicare questo a chi vuole» ³³. È qui, in questo posto, nel Posto, che l'io scopre la reale fonte dell'azione morale e sociale.

Così, abbiamo visto negli scritti di Giovanni della Croce quello che ho chiamato un «modello-in» della relazione *Dio-io* nella spiritualità cristiana tradizionale. È a questo tipo di paradigma della coscienza cristiana mistica che Merton si riferiva nella sua opera citata.

Comunque, ritengo che questo rifarsi a un paradigma trasferito dal «modello-e» cartesiano a questo tipo di «modello-in»

³¹ *Ibid.*, p. 757.

³² *Ibid.*, p. 793.

³³ *Ibid.*, p. 819.

mistico non sia una risposta pienamente sufficiente alla moderna crisi culturale e spirituale insieme. Penso che si chieda di più. Spiegherò che cosa intendo, attraverso un accostamento dialogico, attingendo ancora agli scritti di Nishida e di Nishitani.

Sopra, ho citato la lettura di Merton della nozione di Nishida del Nulla Assoluto come *topos* o posto. Merton coglieva nel giusto dicendo che per Nishida l'io o l'individuo è una «autodeterminazione» di questo «posto». Tuttavia, questo è solo parte di ciò che Nishida aveva in mente. Egli insegnava anche che gli «io» individuali «reciprocamente si determinano» l'un l'altro in questo posto. Nishida, nei suoi ultimi lavori, parlava del *topos* come del «posto di reciproca determinazione degli individui», e diceva che «l'io e il tu sono l'uno di fronte all'altro e si determinano l'un l'altro in esso»³⁴. Il *topos* «ci dà la vita; è il fondamento dell'esistenza dell'io e del tu», ed è anche quel «campo in cui essi si determinano l'un l'altro»³⁵.

Nishida esprime certamente l'idea buddista *Hua-yen* dell'interpenetrazione di tutte le cose (*shih-shih-wu-ai*). Tuttavia, Nishida crede anche che il nostro mondo fisico-sociale concreto ha molto a che fare con l'incontro io-tu: «Il mondo sociale e storico è il mondo oggettivo dell'intelletto, e al tempo stesso determina la persona»³⁶. Inoltre, egli pensa che il mondo oggettivo sia «non completo in sé»; piuttosto, è «un processo dinamico di autocompletamento»³⁷. È in questo più ampio contesto storico-sociale di dinamica e aperta determinazione reciproca che c'è una «funzione morale» nella determinazione dell'azione personale. In questo contesto, Nishida dice: «L'io diventa l'io attraverso il riconoscimento del tu, e viceversa. Per cui non c'è puramente l'io personale singolo. Qui sta il significato della determinazione dell'individuo-come-ambiente, e viceversa»³⁸. Con questa deter-

³⁴ Kitaro Nishida, *Fundamental Problems of Philosophy*, cit., pp. 45-46.

³⁵ *Ibid.*, pp. 46-47.

³⁶ *Ibid.*, p. 61.

³⁷ *Ibid.*, pp. 72-73.

³⁸ *Ibid.*, p. 87.

minazione nasce la società e il suo carattere storico, e in ciò sta il mondo oggettivo dell'io attivo.

Questo mondo non è il mondo del filosofo, ma il mondo dove «la gente nasce e muore» e dove la gente «soffre molti dolori». È in questo mondo che le persone agiscono e subiscono l'azione e sono determinate come persone. Nishida chiamava la dinamica di questa autodeterminazione del mondo «creatività»³⁹. Egli pensava che la creatività trascende sia l'io che il suo ambiente, ma anche li determina da un punto che li unisce. In questa unità creativa, il «vero io attivo esiste nel punto in cui l'io è visto nell'altro assoluto e l'altro assoluto nell'io, cioè dove le persone vivono morendo...»⁴⁰. Ed è qui che la moralità trova la sua base:

«La vera vita esiste nel riconoscere ciò che, essendo “nulla assoluto”, si autodetermina, cioè nell'ascoltare la Parola di Dio all'interno di un mondo che si autodetermina, come qualcosa che “vive morendo”, cioè qualcosa che è una contraddizione in sé. Qui sta l'*agape*. Non è che l'*agape* sia un guardare dell'uomo in direzione di Dio, ma lo scendere di Dio verso l'uomo. Noi veramente viviamo per via dell'*agape*. L'amore che spinse santo Stefano a pregare per coloro che lo lapidavano a morte non era il cosiddetto amore umanitario, ma proprio questo amore di Dio»⁴¹.

Nishida conclude da ciò che lo storico-sociale «mondo della moralità dev'essere fondato sull'*agape*»⁴².

Trovo in queste idee di Nishida due punti importanti per riflettere sulla nostra ri-valutazione del «modello-*in*» nella spiritualità cristiana. Il primo è che mentre l'io è certamente determinato dal suo posto o Centro e deve cercare di approfondire questa determinazione, esso è anche determinato dagli altri in questo posto o Centro. E, poiché l'io non è solo contemplativo ma anche attivo, esso determina anche gli altri. La determinazione è reciproca e può essere il posto dell'*agape* come reciproco amore.

³⁹ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

Secondo, l'io è liberamente operante in una situazione storica e sociale dinamica e creativa e può quindi influire su questa situazione in una maniera più e meno «vera» nella misura in cui lo sforzo è fondato sull'*agape*. In parole semplici, Nishida scorge nel grande valore delle relazioni personali, e nel potenziale che c'è in esse quando sono fondate sull'*agape*, il posto di un reciproco amore che può mutare la qualità della vita.

Il valore delle relazioni personali è qualcosa che, a mio avviso, non è centrale per Giovanni della Croce nel «modello-in» della spiritualità cristiana come è presentato nella *Fiamma viva d'amore*. Qui, egli mette a fuoco la relazione dell'io con il suo Centro e la trasformazione dell'io in questo stato mistico. Ora, è importante ricordare che Giovanni della Croce scriveva quest'opera allo scopo specifico e pratico di aiutare le suore nella loro vita di preghiera. Egli semplicemente dava per scontato il valore della carità nella vita comunitaria. E certamente non negava l'importanza dell'amore. Descriveva come la volontà nel suo Centro è trasformata in amore e bontà. Mi sembra, però, che il «modello-in» di Nishida presenti un più ricco apprezzamento delle relazioni reciproche e quindi dell'amore reciproco e del suo potenziale creativo di cambiamento della società, rispetto al modello di Giovanni della Croce. L'interrogativo su Giovanni della Croce potrebbe essere: ha egli colto la presenza trasformante di Dio come Fondamento o Centro mistico, come capace di manifestarsi nelle relazioni umane così come egli la vede manifestarsi nella preghiera personale? La forza di questo interrogativo si farà più chiara se torniamo a considerare la filosofia di Kaiji Nishitani.

Nel suo saggio intitolato *The I-Thou Relation in Zen Buddhism*, Nishitani esplora con una certa profondità la nozione di amore nella relazione interpersonale⁴³. Egli caratterizza questa «unità» della relazione *io-tu* nel modo seguente:

⁴³ «The I-Thou Relation in Zen Buddhism», in *The Buddha Eye*, cit., pp. 47-60.

«Dove l'altro è nel centro dell'individuo, e dove l'esistenza di ognuno è "centrata nell'altro", regna l'armonia assoluta. Questa può essere chiamata "amore" nel senso religioso»⁴⁴.

Questa «armonia assoluta», o «amore», è trovata in quel luogo in cui una persona svuota se stessa e mette l'altro al posto di sé. Quando uno «dissolve» il piccolo io e «assume il tu in sua vece», egli trova in questo posto di autonegazione il proprio vero io. Come può essere ciò? Nishitani pensa che ciò può avvenire solo quando la persona può «aprirsi un varco fino al terreno dell'incontro»:

«Quando l'uomo si libera del suo piccolo io e devotamente entra nella realtà, la Grande Sapienza (*prajna*) si rivela come il posto originario di tutte le cose, ossia il posto dove esse emergono e realizzano se stesse come sono — il posto della realtà stessa»⁴⁵.

Per Nishitani, questo è anche il posto della Grande Compassione. In questo posto di congiunzione tra la Grande Sapienza e la Grande Compassione, «l'incontro tra un uomo e l'altro può essere trasformato così com'è in una super-realtà. Come dire che qui la realtà manifesta se stessa nel suo aspetto originario di super-realtà»⁴⁶. E Nishitani avverte che «a meno che le relazioni tra individuo e individuo, tra nazione e nazione, tra tutte le fazioni, tutti i gruppi, tornino a questa condizione, resta solo la lotta tra lupi nella foresta»⁴⁷.

Dovrebbe essere evidente da questo compendio che il discorso di Nishitani sulla relazione *io-tu* conferma le due summenzionate idee di Nishida. Sia Nishida che Nishitani tengono in gran conto le relazioni umane nella spiritualità a causa della «reciproca determinazione degli individui», e perché le relazioni personali possono manifestare il «posto» dell'amore soprannaturale ed essere qui trasformate. Ma anche appare chiaro che questa trasformazione e manifestazione è non solo la base di una moralità da

⁴⁴ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 57.

realizzarsi da parte degli individui, ma anche da parte della società nel suo complesso. Se la gente può tornare contemplativamente a questo posto e manifestarlo attivamente in tutte le situazioni, l'intera umanità può essere trasformata. È dialogando con queste due idee che mi propongo di ri-valutare il «modello-in» nella spiritualità cristiana.

Il «modello-in» di Giovanni della Croce aiuta a comprendere il posto dell'individuo in Dio come suo Centro. È vero che l'anima manifesta il suo Centro ed è in esso trasformata via via che rispecchia Dio sempre più chiaramente. E alla fine essa è così trasformata che diventa ciò che riflette (cf. 2 Cor 3, 18). Ma che cosa dire circa le relazioni umane? Come mi chiedevo sopra, può questo manifestarsi e trasformarsi essere inteso in termini di relazioni umane nella spiritualità cristiana, come lo è da Nishida e da Nishitani? Si tratta di una questione critica, perché la crisi spirituale che affrontiamo oggi non è solo un fatto individuale ma parimenti un fatto sociale. Una spiritualità che insista sull'individuo non basta per fronteggiare questa crisi. La spiritualità dev'essere vissuta nelle relazioni umane a tutti i livelli con un potere trasformante capace di cambiare la condizione dell'umanità.

È mia convinzione che può esserci, e di fatto c'è, un paradigma più comunitario nella spiritualità cristiana che implica un «modello-in» il quale conferisce più valore alle relazioni personali e al loro potenziale spirituale manifestativo e trasformante nei confronti della società. Alla base di questo paradigma, c'è un «modello-in» più trinitario di quello che mi sembra di cogliere nel «modello-in» di Giovanni della Croce. Pur avendo il modello di Giovanni della Croce una dimensione trinitaria, esso, come risulta dall'analisi della *Fiamma viva d'amore*, è, a mio avviso, centrato sul rapporto *soggetto individuale - Trinità*. In questo testo, egli insegna che la «mano» che trasforma l'anima col suo «tocco» è Dio Padre. Il «tocco» è Cristo e l'«azione trasformante» è lo Spirito Santo. Ma l'unica relazione, qui, è quella tra Dio e l'anima individuale. Occorre un modello più trinitario, come quello contenuto nella presentazione dell'aposto-

lo Giovanni dell'ultima preghiera di Gesù. In questa preghiera, troviamo i tre versetti seguenti:

«... perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola» (Gv 17, 21).

«... perché siano come noi una cosa sola» (Gv 17, 22).

«... perché l'amore col quale mi hai amato sia in essi e io in loro» (Gv 17, 26).

Il primo versetto indica che Dio è non solo il «posto» degli individui, ma anche di una possibile unità tra persone. Il secondo versetto indica che l'unità tra persone può manifestare l'unità che esiste tra il Padre e il Figlio. E il terzo versetto indica il tipo di unità, un'unità d'amore (rappresentante lo Spirito Santo), che è l'essenza propria della Divinità. Unita in questo amore, l'umanità può essere trasformata dalla Divinità. E la Divinità può essere manifestata nelle relazioni umane che riflettono le relazioni della Trinità che è Amore.

Nella teologia trinitaria, la proposizione «in» usata da Giovanni quando dice: «Come tu, Padre, sei *in* me e io *in* te», si afferma che implichi una «interpenetrazione» (greco: *perichoresis*; latino: *circuminssio*) tra le Persone della Trinità⁴⁸. Questo essere-l'uno-nell'altro è un modo-di-essere in cui ogni Persona è definita e distinta dalle Altre dalla relazione, non dalla sostanza. Ed è l'orientamento di ogni Persona verso l'Altra che fa sì che la Persona sia una realtà distinta.

La personalità distinta, o individuazione, la si trova in una relazionale «orientazione verso» l'altro, non in una «separazione da» l'altro fondata sulla sostanza. Si ha «unità» dove può esservi una vera comunicazione o flusso di Vita. Ancora, questo flusso di Vita è Amore. Se le persone umane individuassero se stesse

⁴⁸ Metto in evidenza questa idea, e l'idea di *kenosis* discussa sotto, a motivo della loro importanza nel dialogo buddista-cristiano. Cf. la presentazione di Waldenfels di queste idee come sono sviluppate negli scritti di Nishitani e Abe. Le mie riflessioni vogliono muoversi all'interno del pensiero e della spiritualità di Chiara Lubich, ovviamente per quanto posso averli compresi.

in questo orientamento di autodonazione verso gli altri, questo flusso di Vita-Amore potrebbe compenetrare l'umanità e unirla.

La Fonte di questo flusso di Vita-Amore può essere intesa come il completo svuotamento (*kenosis*) del Padre che genera il Figlio in Sé e che fa procedere lo Spirito Santo, il quale lega il Padre e il Figlio in unità. Qui, la *kenosis* implica la *paradosis* o «trasmissione». Questa Vita è un Amore che è trasmesso in uno scambio reciproco senza ostacoli (*antidosis*). Questa Vita di Amore è riflessa nelle relazioni umane quando c'è questa autodonazione o autoofferta di vita per l'altro attraverso un orientamento verso l'altro che paradossalmente fa sì che il donatore sia veramente «se stesso». Questo ideale è esemplificato nella *kenosis* della croce che è una *paradosis* di nuova Vita al mondo (*e paradosis en agape*). Essere «Chiesa» nel senso tradizionale è essere trasformati da questa trasmissione di Vita e manifestare ciò nella vita interpersonale della Chiesa. Se estendiamo questa idea al di là della Chiesa per includere «tutti», ossia l'umanità, possiamo vedere che l'ideale per il quale Gesù ha pregato è l'umanità riflettente la Divinità o la Divinità riflessa nell'umanità. Cioè, estendendo i termini di Giovanni della Croce, l'umanità può diventare Dio per partecipazione alla Divinità. Qui, non solo gli individui, ma l'umanità stessa può manifestare il suo Centro ed essere trasformata da questo Centro:

«Il Signore Gesù quando prega il Padre perché “tutti siano una cosa sola” (Gv 17, 21-22), ponendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità» (GS 24).

Parlando su questa dichiarazione del Vaticano II a un Congresso di Umanità Nuova a Roma, Giovanni Paolo II ha detto che l'amore che dà la vita cerca di coinvolgere tutta l'umanità in una nuova creazione, attraverso una vera rinascita o rigenerazione. Egli ha affermato che questo progetto potrebbe essere definito «utopico, se non fosse concepito dalla volontà salvifica

di Dio stesso»⁴⁹. E ha proseguito dicendo che tutte le relazioni umane e le strutture sociali dovrebbero «essere in tensione verso la loro sorgente che è la vita stessa della Trinità». Questa vita è uno stile di autentica vita di «solidarietà» in «un nuovo tipo di società, una comunità, nella quale agiscono le radici trinitarie della convivenza umana»⁵⁰. E ha detto che se questa solidarietà fosse «rivelata» e «messa in evidenza» essa dimostrerebbe «la possibilità della pace più profonda nella convivenza civile e internazionale»⁵¹. In questo ideale trinitario, una tale società sarebbe caratterizzata dalla pace, dalla comunione dei beni della terra, dall'amore della patria altrui, dalla libera partecipazione nel lavoro e dal riconoscimento della dignità di ogni persona nel corpo sociale di un'unica umanità. Ma per realizzare questo ideale — l'umanità che riflette Dio come Trinità —, si deve volere la giustizia per il povero e per l'oppresso. Non si può accettare la vita sociale così com'è, ma dobbiamo proclamare «che Dio è “vendicatore degli umili” e, se ne è il caso, “rovescia i potenti dal trono”»⁵².

Un'idea molto importante, che è rilevante per la nostra discussione ed è presupposta da questi commenti, è che anche l'umanità, come l'individuo, è creata a immagine di Dio. L'umanità — come un tutto — sta dinanzi a Dio come sua immagine una e trina. Se le persone vogliono vivere questa immagine, esse devono vivere la relazione delle Persone della Trinità orientandosi le une verso le altre nell'autosvuotamento e nell'autodonazione. In questo modo, esse possono scoprire la loro distinta personalità in relazione con gli altri anziché in una sostanza cartesiana che le separa dagli altri. Quando ciò è realizzato, le distorsioni di questo rispecchiamento dinamico possono essere rimosse, il Fondamento della relazione, la relazione *io-tu*, è manifestata, e l'uma-

⁴⁹ Indirizzo al Convegno di Nuova Umanità del Movimento dei Focolari, in «L'Osservatore Romano», 21-22 marzo 1983.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

nità può essere trasformata. Questo ideale è qualcosa da compiersi o, secondo le parole di Giovanni Paolo II, da «attuarsi». Se non lo è, noi continueremo a vivere, come dice Nishitani, come «lupi nella foresta». Qui sta la differenza teologica tra il «già» e il «non ancora». Mentre questo intervallo è superato dall'individuo nella preghiera contemplativa, esso dev'essere superato dall'umanità nel suo insieme attraverso l'azione ⁵³.

In tal modo, la spiritualità personale come parte del «carattere privato della religione» deve trascendere se stessa in una spiritualità comunitaria che può esser parte del «carattere pubblico della religione». Questo ci porta, al di là del «modello-in», più individualistico, a un «modello-in», più comunitario e trinitario. In questo modello, la contemplazione può essere assunta in un'azione che manifesta l'esperienza contemplativa del Fondamento, o del Centro, nelle relazioni personali. Tale manifestazione può a sua volta favorire una trasformazione non solo dell'individuo, ma della società e infine dell'umanità. Mentre è detto — nella tradizione cristiana contemplativa — che la preghiera è teologia mistica (mistico apprendimento di Dio), vorrei dire qui che — poiché Dio è Trinità, e considerato che possiamo vivere questa realtà trinitaria — anche una vita di unità è teologia mistica.

È questo tipo di paradigma cristiano che ci fa intravedere un «modello-in» secondo il quale le relazioni umane nella spiritualità possono essere viste come possibilità per il processo di manifestazione e trasformazione di cui parla Nishitani nella sua analisi *Zen* della relazione *io-tu*. E, in un certo modo, questo tipo di «modello-in» si ri-appropria di ciò che c'è di valore nel «modello-e»: precisamente, un essere unito *con* l'altro. Qui, l'altro non è sperimentato come un oggetto opposto a se stessi, ma come un com-partecipante in una più profonda unità.

Si può raggiungere una sintesi degli altri due modelli. Il primo, o «modello-e», potrebbe essere visto come l'asse orizzontale di una croce, e il secondo, il «modello-in», più individualistico,

⁵³ Cf. la Dichiarazione dei Vescovi cattolici americani su «The Challenge of Peace», IV, B, 3.

potrebbe essere visto come l'asse verticale di essa. Quello che voglio dire qui è che la croce sfocia in un circolo in cui Dio è trovato nell'unità tra il prossimo e l'io, mentre l'io e il prossimo sono trovati uniti in Dio. In questo terzo paradigma, ciò che uno fa al proprio prossimo lo fa a Dio. E in questo modo le relazioni non sono distrazioni dalla scoperta di Dio come proprio Centro, o irrilevanti a questo fine, ma sono un posto dove il potere trasformante di questo definitivo Posto può essere attuato.

È interessante che Nishitani sviluppi un paradigma simile in un linguaggio traducibile in termini trinitari. Egli pone l'esistenza dell'«unità» nel campo del vuoto come una «interpenetrazione circuminsessionale»⁵⁴. In tale campo, ciascuno trova il proprio vero io in una «non-dualità dell'io e dell'altro», in cui tutte le cose sono riunite in una casa-fondamento di pace e armonia. Questo ideale comporta un morire a sé per amare il proprio prossimo. E amando il prossimo si entra in questa unità con Dio «dove tutte le cose sono riunite in una interpenetrazione circuminsessionale»⁵⁵. In questo «campo d'amore», Nishitani dice che si scopre che «nell'amare gli altri "come se stessi" in Cristo, tutti gli uomini diventano fratelli e sorelle fra loro»⁵⁶. È un'affermazione eccezionale. Questa scoperta di tutte le persone come fratelli e sorelle in Cristo, ne sono certo, significa per Nishitani qualcosa di molto più profondo di ciò che è spesso implicito nel comune uso cristiano di ogni giorno. E sicuramente sembra muoversi verso la dimensione trinitaria del pensiero che ho cercato di sviluppare.

Voglio sottolineare, a questo punto, che io *non* nego affatto l'importanza di una pratica individuale nella spiritualità che va sempre più in profondità verso il Centro. Le persone, però, non dovrebbero cercare *solo* il loro Centro, ma dovrebbero anche cercare di essere *unite con* gli altri in questo Centro, e lavorare per l'unità dell'umanità nel suo definitivo Centro. Questo ideale è realizzabile da persone che svuotano se stesse in modo che il

⁵⁴ Nishitani, *op. cit.*, pp. 142, 148, 159, 164.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 278-279.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 284.

vuoto possa essere riempito con l'altro nell'amore reciproco. Questa *kenosis* attua una *paradosis* di vita dalla sua sorgente in un modo che manifesta questa sorgente in una relazione d'amore e di unità che è l'essenza propria del Dio trinitario. Il definitivo «posto dell'io» è questo Centro in cui tutti gli «io» trovano il loro compimento in una unità di amore. Infine, è questo tipo di «modello-in» che penso possa fornire un paradigma dell'io che può adeguatamente funzionare nel guidare la spiritualità cristiana nella sua risposta alla nostra moderna crisi spirituale.

Vorrei concludere questa riflessione in dialogo con tre osservazioni che possono aiutare a chiarire ciò che ho detto. La prima è che Thomas Merton usava fianco a fianco le due frasi «vita in Cristo» e «unità in Cristo» nel suo summenzionato saggio sull'io⁵⁷. La prima esprime lo stato di umiltà e di semplicità dell'io che riflette o rispecchia Dio attraverso la purezza del cuore. Ma questo è uno stato intermedio che porta al secondo o ultimo fine che è la restaurazione di tutte le cose in Dio attraverso l'opera di Dio *in* e *per mezzo di* quelle persone che sono unite in Lui. L'opera della «nuova persona» è l'opera di una «nuova creazione»: «il disegno, nella pienezza dei tempi, di ricapitolare in Cristo tutte le cose» (cfr. *Ef* 1, 10). Qui importa notare che questa unità include sia l'umanità che tutte le altre creature. È una condizione di pace fra tutti gli uomini e la natura.

Potrebbe sembrare che questa condizione del mondo sia una «utopia». «Utopia» è una parola interessante e può forse essere analizzata nei termini della nostra discussione. Creata da Tommaso Moro, potrebbe essere una combinazione di *ou-topos* e *eu-topos*. Il primo termine significa «non-posto» e il secondo «posto-perfetto». Ciò che suggerisco qui è che, pur affermando la realtà del *topos* di Nishida (o Centro di Giovanni della Croce), c'è anche un *eu-topos* o posto-perfetto, che è ancora *ou-topos* o non-posto. Ed è attraverso la trasformazione attiva e la manifestazione di questo definitivo *topos* nelle relazioni umane che un tale *eu-topos* può essere realizzato.

⁵⁷ Thomas Merton, *op. cit.*, p. 118. Per ciò che segue, cf. pp. 130-132.

La seconda osservazione è che un paradigma simile a quello proposto è stato formulato dall'intellettuale e scienziato costaricano Carlos Querce. Penso che le sue categorie possano essere illuminanti in questo punto finale della nostra riflessione. In un lavoro inedito intitolato *Coscienza e civiltà*, Querce analizza l'effetto della spiritualità sulla coscienza, e della rivoluzione sulla civiltà. Egli ritiene che la prima deve preparare la seconda. L'effetto della prima egli lo chiama «centramento», e l'effetto della seconda (quando è basato sulla prima), «risoluzione». Se tentiamo la risoluzione senza il centramento, il risultato è la distorsione. Querce pensa che questo sia in buona parte il problema della rivoluzione cattolico-marxista nell'America Centrale e Meridionale. Egli scorge nella sfida buddista ai cristiani come una chiamata al centramento personale prima di tentare la risoluzione sociale. D'altra parte, Querce sottolinea che questo centramento senza la spinta rivoluzionaria verso una risoluzione si risolve in una stasi. Per lui questo sarebbe un restare staticamente in uno «stato intermedio» individualistico tra la genesi e la risoluzione: una sorta di stare in un *topos* senza lavorare per un *eu-topos*. La chiamata alla risoluzione insieme con il centramento, pensa Querce, è la sfida del cristianesimo al buddismo. Vorrei aggiungere che uno degli scopi del mio scritto è quello di mostrare che questa è anche una sfida alla spiritualità cristiana.

La terza e ultima osservazione concerne l'uso che Nishida fa del termine «posto» in relazione all'Ultimo. In Occidente, questo termine è stato anche usato per riferirsi a Dio. L'antica tradizione rabbinica, dal primo secolo a.C. al secondo secolo d.C., ricorreva al termine *Māqôm* per indicare Dio. *Māqôm* significa letteralmente «Posto» ed era adoperato per significare l'onnipresenza di Dio: «Denotava l'immanenza di Dio, la sua vicinanza all'uomo e al posto dove egli era»⁵⁸. È stato detto dei primi Hasidim che «essi usavano attendere un'ora e poi

⁵⁸ Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, vol. I, Jerusalem 1979, p. 75.

pregare, in modo da poter dirigere i loro cuori al Posto»⁵⁹. In questo stesso periodo storico, Filone affermava che il Posto — che rendeva in greco come *topos* — indicava Dio

«a causa del suo contenere tutte le cose e del non essere contenuto da nessuna cosa, e dell'essere un posto per tutti in cui rifugiarsi, e perché egli stesso è il posto che Lo contiene [...]. Io non sono un posto, ma in un posto... e la Divinità, non essendo contenuta da nulla, è necessariamente essa stessa il suo posto»⁶⁰.

Più tardi, Rabbi Ammi, quando gli si chiedeva perché Dio era chiamato «Posto», rispondeva: «Perché Egli è il posto del suo mondo»⁶¹. Tutto ciò appare riflettere un'antica esperienza occidentale di Dio come una realtà onnipresente, immanente, in cui noi viviamo, ci muoviamo e abbiamo l'essere.

Penso che sia evidente da questa analisi in dialogo che vi sono tipi diversi di «modelli-*in*» mediante i quali i buddisti e i cristiani possono dare una struttura significativa alla loro coscienza, alle loro relazioni e agli ideali che perseguono. I bisogni dell'umanità odierna penso evidenzino che ogni paradigma troppo individualistico e privatizzato dell'io nella spiritualità cristiana è inadeguato a orientare la condizione del mondo moderno. Non basta cercare un passaggio da quello che ho chiamato un «modello-*e*» a un «modello-*in*». Il «modello-*in*» deve adeguatamente rispettare e incontrare il bisogno di manifestare in un modo trasformante il Fondamento o Posto dell'io nella relazione personale con gli altri e con tutte le creature. Inoltre, il «modello-*in*» appropriato deve provvedere un *telos* ideologico in modo che questo *topos* possa essere inteso sia come il Fondamento di tutta l'umanità sia come bisognoso di diventare manifesto in un modo trasformante, nella struttura della società e nella cultura umana.

Non ho tentato di presentare sistematicamente un tale paradigma. Anzi, come Hans Küng fa notare, prima che questo tipo di progetto possa essere realizzato, un nuovo paradigma

⁵⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁰ *On Dreams*, I, 62-66, 72.

⁶¹ Urbach, *op. cit.*, p. 68.

può solo essere «intuitivamente percepito»⁶². Le mie percezioni sono presentate qui in risposta ad alcune importanti controversie sorte nel contesto del dialogo buddista-cristiano. Questo contributo dialogico mi sembra opportuno perché i paradigmi spesso mutano e si spostano quando nuove esperienze entrano in una cultura, specialmente quando questa cultura è in crisi. Oggi, attraverso il dialogo inter-religioso con il buddismo, i cristiani vengono introdotti in esperienze e paradigmi nuovi. È anche vero che i buddisti sono sempre più informati sull'esperienza e sui paradigmi spirituali cristiani. E in questo dialogo, sia i buddisti che i cristiani affrontano una comune crisi spirituale di secolarismo materialista. Nell'orientare questa crisi, e nel cambiare paradigmi per capire meglio come rispondere ad essa, buddisti e cristiani possono essere controparti in un modo dialogico come mai in precedenza è stato tentato nella storia. Questa è certamente una prospettiva eccitante e stimolante.

DONALD W. MITCHELL

⁶² Hans Küng, *op. cit.*, p. 11.