

**L'ESPERIENZA SPIRITUALE.
LUOGO PRIVILEGIATO DI DIALOGO
INTERRELIGIOSO
CRISTIANO-BUDDHISTA ***

1. Introduzione

1.1 L'esperienza spirituale è al centro di ogni religione. È lo sviluppo delle virtualità più ricche dell'uomo. È ciò che può avvicinare maggiormente gli uomini.

Ma che cos'è un'esperienza spirituale? Si può rispondere in molteplici modi. Di tale esperienza infatti si può distinguere un triplice livello: l'esperienza in sé, la sua coscienza e la sua espressione. L'oggetto poi o il contenuto di tale esperienza può essere molto vario. La gamma dello «spirituale» infatti è molto ricca e quindi anche l'arco della sua esperienza. Può essere per esempio la percezione della propria interiorità, che si apre e riflette il cosmo e in qualche modo l'Assoluto; può essere la percezione dell'Assoluto colto sotto le categorie personali o impersonali.

1.2 Qui ci soffermeremo sull'incontro delle esperienze spirituali o del dialogo dell'esperienza religiosa. Il documento della Pentecoste 1984 del Segretariato per il dialogo interreligioso così si esprime: «A un livello più profondo, uomini radicati nelle proprie tradizioni religiose possono condividere le loro esperienze di preghiera, di contemplazione, di fede e di impegno, espressioni e vie della ricerca dell'Assoluto. Questo tipo di dialogo diviene

* Conversazione tenuta il 17 aprile 1986, per il ciclo di conferenze promosso dalla Fondazione Maitreya di Roma.

arricchimento vicendevole e cooperazione feconda nel promuovere e preservare i valori e gli ideali spirituali più alti dell'uomo. Esso conduce naturalmente a comunicarsi vicendevolmente le ragioni della propria fede e non si arresta di fronte alle differenze talvolta profonde, ma si rimette con umiltà e fiducia a Dio "che è più grande del nostro cuore" (1 Gv 3, 20). Il cristiano ha così l'occasione di offrire all'altro la possibilità di sperimentare in maniera esistenziale i valori del Vangelo» (DM 35).

1.3 Essendo il campo tanto vasto vorrei attirare l'attenzione su alcuni aspetti del dialogo esperienziale tra cristiani e buddhisti. Dopo una introduzione generale che dovrebbe situarci nel vivo del tema, vorrei fare un primo bilancio anche se parziale di questo tipo di dialogo tra cristiani e buddhisti, per soffermarmi poi brevemente su tre aspetti: varietà di esperienze e di metodi nelle due tradizioni, il posto della cosiddetta meditazione nel Buddhismo e nel Cristianesimo, le condizioni per l'incontro delle esperienze. Concluderemo con un ritorno alla nostra esperienza e con un invito all'apertura allo spirituale.

2. *Due esempi illustrativi*

2.1. Era il 1972, mi trovavo a Luang Prabang città del Laos Settentrionale. Studiavo il Buddhismo ormai da una dozzina di anni e frequentavo molti amici buddhisti. Uno di questi, Maha Sotiko, era un rinomato maestro di meditazione. Ci stimavamo a vicenda e ci incontravamo spesso. Ma i nostri rapporti mutarono profondamente in seguito alla condivisione di una esperienza spirituale, avvenuta nell'ambito di un ritiro di meditazione fatto sotto la sua guida. Mi introduceva progressivamente al suo metodo di Vipassana e poi mi guidò discretamente durante la pratica vera e propria che abbracciava tutto l'arco della giornata. Come mi disse dopo, era meravigliato della rapida iniziazione, della facilità nell'acquisire non solo le modalità esterne ma anche gli atteggiamenti interiori, delle reazioni che per lui indicavano un notevole avanzamento interiore. Ma l'esperienza comune fu la

percezione quasi istantanea che camminavamo insieme verso la stessa meta: l'Assoluto. Questa percezione modificò non solo i rapporti e le collaborazioni successive, ma anche l'immagine e la comprensione che ognuno aveva dell'altra religione.

2.2 Il Roshi (maestro illuminato) buddhista giapponese Gensho Hozumi, il 10 marzo 1986, nella sede del nostro Segretariato raccontava come gli incontri intermonastici lo influenzassero profondamente. Ebbe il primo contatto con il Cattolicesimo nel 1979 nell'ambito del primo Scambio Spirituale tra Est e Ovest. In quell'occasione il Roshi trascorse 3 settimane in un monastero trappista olandese. «Quella esperienza del monachesimo cattolico mi aprí gli occhi interiori e arricchí enormemente il mio cuore. Attraverso quella esperienza mi sentii ingrandito», disse il Roshi. A tale arricchimento interiore contribuí senz'altro il fecondo terreno coltivato lungamente attraverso il monachesino Zen. Al ritorno in Giappone, il Roshi comunicò la sua esperienza attraverso articoli, conferenze e altri mezzi di comunicazione suscitando un grandissimo interesse nel pubblico giapponese.

Sette anni dopo ritornò nello stesso monastero e dirigendo un ritiro Zen sperimentò ancor più come ci fosse un'armonia tra la vita Zen e quella trappista.

In quest'ultimo viaggio in Europa, nel 1986, diresse anche un «Sesshin» (Esercizio) alla Sainte Baume nel Sud Francia per i Domenicani. Questo ritiro riuscì a meraviglia, grazie alla collaborazione del padre Bernard che aveva partecipato alla vita Zen in Giappone due anni prima. Qui il Roshi ebbe una singolare esperienza. Facendo la meditazione Zen, guardava il meraviglioso muro di rocce che si stende dietro il monastero, e all'improvviso ha rivissuto l'esperienza originaria di Bodhidharma, il fondatore dello Zen che meditò per ben 9 anni davanti a un muro di roccia. Non gli era mai accaduto, in Giappone. Capí così l'importanza dell'ambiente naturale per la meditazione.

Riferendosi alle due ultime esperienze, il Roshi si diceva convinto che il segreto del buon esito del Sesshin tra i Trappisti e tra i Domenicani risiedesse in gran parte nel fatto che molti elementi di base del monachesimo, sia Zen che Cristiano, sono

identici o simili. Si stabilisce quindi facilmente un dialogo silenzioso, un dialogo con il quale ci si comunica l'esperienza nel silenzio, quasi per osmosi. È una esperienza unica ed ineffabile attraverso cui si scoprono punti comuni, peculiarità altrui e identità propria, ma sempre in un arricchimento reciproco.

In conclusione, Hozumi Roshi sottolineava il valore del dialogo monastico dicendo che egli, pur essendo considerato «Maestro» e quindi tenuto ad «insegnare», aveva imparato molto dai monaci cattolici. Notava anche lo scarso profitto e la difficoltà di integrazione avuti in altri ritiri organizzati in ambienti meno adatti e per persone prive di una profonda esperienza monastica o anche religiosa.

Con le diverse esperienze degli ultimi anni il Roshi affermava di aver capito l'importanza di questo dialogo in profondità dove si attualizzano la comprensione e la con-divisione dei veri valori spirituali, come la preghiera e la contemplazione, di ciascuna religione. Attraverso l'ascolto e l'accettazione dell'altro, si scopre pure la propria identità. Il successo di tale scambio di esperienze monastiche e di spiritualità mistiche tra Zen e Cristianesimo, è uno dei «segni dei tempi». Nel passato ognuno faceva la sua strada, oggi ci si incontra.

2.3 L'apertura al dialogo nella Chiesa infatti ha le sue radici non solo in una nuova visione teologica promossa dal Concilio Vaticano II, ma anche nell'esperienza spirituale di alcuni precursori. Anche i primi contatti tra Cristianesimo e Buddhismo nel XIII secolo furono positivi perché realizzati da monaci e religiosi che colsero, attraverso il contatto diretto, soprattutto ciò che li univa.

3. Situazione attuale del dialogo esperienziale

3.1 Mi soffermo sullo scambio reciproco di esperienze cristiano-buddhiste. Non intendo qui trattare della variopinta gamma di occidentali che cercano l'esperienza buddhista o di orientali che si incamminano su quella cristiana. Il dialogo interreligioso

suppone infatti non solo qualche vago addentellato con la tradizione maggioritaria nella propria cultura, ma un radicamento consistente nella propria identità religiosa e un'apertura rispettosa ed accogliente verso quella dell'altro.

3.2 Negli ultimi anni ci sono molteplici iniziative personali di scambio esperienziale tra cattolici e buddhisti.

Padre H. Lassalle da diverse decine d'anni ha in Giappone un centro di esercizi spirituali, dove insegna e pratica lo Zen¹. Ha fatto conoscere la sua esperienza in pubblicazioni e sessioni organizzate in diverse Paesi del mondo. Altri cattolici hanno vissuto periodi notevolmente lunghi in monasteri buddhisti, dando talvolta relazione della propria esperienza. La partecipazione guidata di ritiri e di corsi di meditazione buddhista da parte di sacerdoti, religiosi e laici cattolici, è diventata abbastanza frequente in Paesi quali il Giappone e la Thailandia. Anche negli Stati Uniti iniziative del genere sono abbastanza comuni e sono fatte conoscere da un apposito bollettino². Nel monachesimo, soprattutto americano, gli scritti di Th. Merton sull'incontro con il Buddhismo hanno avuto vasta eco e sono in parte all'origine dell'interesse attuale³.

L'iniziativa è stata spesso presa da cattolici. Però ci sono anche numerosi monaci buddhisti che hanno passato periodi notevoli in monasteri cattolici.

¹ H. Lassalle Enomiya, *Meditazione zen e preghiera cristiana*, Paoline, Roma 1979; Id., *Zen, via verso la luce*, Paoline, Roma 1961; Id., *An Oriental Method of meditation applied to Christian Spirituality: Zazen*, in «Bulletin Secretariatus pro non Christianis», 6 (1967), pp. 161-168; Id., *Zen-Meditation. Eine Einführung*, Heyne, München 1981; Id., *Meditation als Weg zur Gotteserfahrung*, MGV, Mainz 1980.

² «Aide Inter-Monastères. North American Board for East-West Dialogue», Osage Monastery, Rt 1, Box 384, Sand Spring, OK 74063, U.S.A.

³ Th. Merton, *Mistici e maestri Zen*, Ubaldini, Roma 1970; Id., *Asian Journal of Thomas Merton*, Directions, New York 1975; Id., *The Inner Experience: Notes on Contemplation*, in «Cistercian Studies», 1983, n. 1, pp. 3-15; P. Hart (ed.), *The Message of Th. Merton*, Cistercian Publications kalamazoo, Michigan 1981.

3.3 Ci sono poi incontri regolari e pianificati. Sul piano intermonastico, in Giappone lo scambio di esperienze religiose è promosso da due incontri regolari. Il colloquio Zen-Cristiano si tiene annualmente dall'incontro di Oslo del 1967 e consiste nello scambio di esperienze religiose e nello studio delle spiritualità rispettive. Da parte cattolica vi partecipano i noti padri Dumoulin, Johnstone, Lassalle, Kadawaki, Okumura, Oshikawa⁴. Dalla fine degli anni settanta esiste anche un'altra iniziativa (chiamata: scambio spirituale tra Oriente e Occidente) che ha avuto due momenti culminanti. Nel 1979, 50 buddhisti giapponesi fecero un'esperienza monastica in 12 monasteri benedettini europei. Nell'ottobre del 1983, 15 monaci benedettini e due monache provenienti da sei Paesi europei sono stati in monasteri Zen per una esperienza analoga. Il rilievo dato dalla stampa nazionale e internazionale rispecchia la riuscita di tale scambio⁵.

Si sta preparando il 3º scambio spirituale tra Est e Ovest, per il quale si prevedono alcune condizioni.

I partecipanti saranno dei giovani monaci (*Unsui*) giapponesi dei monasteri Zen dove sono stati ospitati i monaci benedettini nel 1983. Saranno accolti in monasteri cattolici dove risiede qualche monaco che ha partecipato al 2º scambio in Giappone. Si sottolinea la finalità «spirituale» del progetto, per dare l'opportunità di sperimentare in maniera autentica la vita monastica cattolica, carica di spiritualità e di mistica, evitando gli interessi prevalentemente culturali o turistici.

3.4 Lo scambio di esperienze spirituali non si restringe ai metodi meditativi e alle forme di vita monastica. Da alcuni anni, per esempio, il Movimento cattolico dei Focolari e il Movimento laicale della Rissho Kosei-kai stanno moltiplicando non solo iniziative di cooperazione, ma anche uno scambio di esperienze

⁴ AA.VV., *A Zen-Christian Pilgrimage. The Fruits of Ten Annual Colloquies in Japan 1967-1976*, The Zen-Christian Colloquium, Hong Kong 1981; H. Dumoulin, *Christianity meets Buddhism*, La Salle, Illinois 1974.

⁵ Informazioni regolari si possono trovare in «Collectanea Cistercensia, revue de spiritualité monastique», Abbaye ND de Soleilmont, B 6220, Fleurus (Belgique).

spirituali che caratterizzano questi movimenti moderni nell'ambito delle due tradizioni rispettive⁶.

4. Varietà di esperienze e prospettive

4.1 L'esperienza spirituale si esprime in molteplici modi nel Buddhismo come nel Cristianesimo.

Nel Buddhismo ci sono molteplici scuole di spiritualità: *Theravâda*, *Mahâyâna*, *Vajrayâna*; e all'interno di ognuna ci sono correnti, metodi e tradizioni di grande varietà. Per soffermarci al *Mahâyâna* giapponese basti accennare alla diversità tra Zen, Amidismo, Rishsho Kosei-kai.

Nel Cristianesimo ci sono le diverse Chiese con le loro tradizioni spirituali, e all'interno di ognuna la grande varietà di scuole di spiritualità, di Ordini e Congregazioni religiose, di movimenti e di associazioni, che hanno sempre una spiritualità al centro della loro vita organizzativa e apostolica.

4.2 Si tratta di una ricchezza immensa e viva di cui spesso neppure si sospetta l'esistenza. Le pubblicazioni notevoli al riguardo ne danno una pallida idea. E si tratta di realtà vive, di oggi, anche nelle nostre culture secolarizzate e nelle nostre città rumorose.

4.3 Le possibilità e le prospettive per un dialogo interreligioso sono immense. Buddhismo e Cristianesimo possono conoscersi nella varietà della ricerca spirituale. Non si tratta solo della possibilità dello scambio monastico o meditativo, anche se questi due aspetti sembrano attirare di più.

5. La meditazione nelle due tradizioni

5.1 Tra i metodi, i mezzi, le vie per realizzare e raggiungere l'esperienza spirituale c'è la meditazione, come esercizio di inte-

⁶ G. Gannes, *Buddhismo giapponese in dialogo*, Città Nuova, Roma 1983.

riorizzazione e di crescita spirituale, come impegno per il superamento dell'egoismo e per l'esperienza o la realizzazione di trascendenza.

5.2 Per capire il significato e l'importanza della meditazione nelle due tradizioni bisognerebbe per lo meno richiamare come è percepita e descritta la natura della meta definitiva o dell'Assoluto: il Nirvana il risveglio, l'estinzione della sofferenza, la purificazione — per il Buddhismo —; e il Dio personale, come Trinità e come Verbo incarnato, e il concetto di perfezione e santità — per il Cristianesimo —. Bisognerebbe anche richiamare come è visto il rapporto tra l'esercizio meditativo e il fine ultimo, e come sia concepita la meditazione nell'insieme della via globale rispettiva.

5.3 Nel Buddhismo, la *Bhavâna* è la strada maestra, è l'esercizio per eccellenza, percorso da Siddharta Gotama, praticato e additato da tutte le scuole di spiritualità. Gli oggetti o metodi di meditazione sono molteplici secondo le tradizioni *Theravâda*, *Mahayâna*, *Vajrayâna*, secondo i caratteri psicologici e lo stato spirituale raggiunto dai singoli, secondo gli obiettivi perseguitibili, come il raggiungimento delle virtù altruiste, l'unità dello spirito e la sua purificazione.

La *Bhavâna* è conosciuta e stimata, anche quando non è praticata. La descrizione dei suoi pregi, delle sue condizioni, dei suoi metodi abbonda nelle scritture canoniche. È al centro delle pratiche e delle istituzioni buddhiste, quali gli esercizi religiosi e il monachesimo. Si riscontra in ogni rinnovamento autentico del Buddhismo del passato come del presente. Il cammino spirituale personale anche se non propriamente la persona, da cui bisogna invece distaccarsi, rimane al centro della sua comprensione e del suo messaggio⁷.

⁷ Cf. *International Meditation Bibliography 1950-1982* (Atla Bibliography Series, No. 12) by Howard R. Jarrell, Scarecrow Press, London 1984; M. Zago, *Buddhismo e Cristianesimo in dialogo*, Città Nuova, Roma 1985, pp. 340-359.

5.4 Nel Cristianesimo la meditazione è una delle forme di preghiera. Nella Scrittura, nella stima e nella pratica del cammino cristiano la preghiera è centrale più che la meditazione. E la preghiera dice comunione, rapporto interpersonale con l'Assoluto percepito e sperimentato come Alterità, come Persona. Nella preghiera, e quindi nella meditazione cristiana, ciò che rimane al centro dell'impegno non è il proprio avanzamento spirituale, ma il rapporto con Dio, che santifica.

Nei Salmi e in tutte le Scritture si medita la Parola e l'azione di Dio, per capirne il senso profondo, per riconoscerne le meraviglie, per tradurle in pratica. Maria, annotava l'evangelista Luca, meditava nel suo cuore ciò di cui era testimone nei confronti di Gesù (cf. *Lc* 2, 19 e 51).

Nella tradizione monastica occidentale la meditazione era centrata sulla *Laus Deo*, sulla liturgia e sulla *lectio divina*. Con la «devozione moderna» del XIV secolo in poi si elaborano metodi di meditazione che trovano sempre più spazio nelle scuole di spiritualità più recenti quali quella ignaziana o gesuitica, quella salesiana e sulpiziana, quella carmelitana ecc.

Tale meditazione non è una cosa del passato. In tutti gli Ordini religiosi, femminili e maschili, tra il clero, nei seminari, e non solo negli ordini contemplativi, la meditazione è un esercizio quotidiano cui è riservato o raccomandato un tempo debito⁸. Nella tradizione cristiana poi ci sono tante altre forme meditative, che richiamano metodi paralleli o per lo meno simili a quelli buddhisti che abituano alla trasformazione della vita intera⁹. Ricordo l'esercizio della presenza di Dio, cioè la coscienza costante di vivere e operare alla presenza divina, il vivere l'attimo presente, cioè il compiere ogni cosa con attenzione e con retta intenzione, la preghiera continua come unione costante con Dio... Ci sono anche altre forme più semplici e più popolari, quali il rosario, che di per sé è una meditazione o contemplazione dei

⁸ Nel Nuovo Codice di Diritto Canonico si parla spesso di meditazione, come per esempio per i seminaristi, c. 246³; per i novizi, c. 652²; per i religiosi, c. 663³ e c. 673; per i chierici c. 276².

⁹ Per la meditazione cristiana, cf. M. Gossens - M. Sauvage - J. Sudbrack, *Meditation*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, X, pp. 906-934.

misteri di Cristo servendosi di preghiere ripetitive, la recita di *giaculatorie*, cioè di brevi invocazioni che aiutano a conservare lo spirito sveglio e unito a Dio¹⁰.

5.5 A livello di metodo e di effetti psicospirituali ci sono tante forme simili di meditazione nel Cristianesimo e nel Buddhismo, anche se con finalità recepite diversamente. In tutti i metodi meditativi cristiani si insiste sempre sulla presenza e l'unione con Dio non solo come fine ma anche nell'esercizio, sulla centralità della Parola di Dio e sul rapporto con il Cristo, sull'umiltà e povertà del meditante che deve relativizzare tutti i metodi in rapporto all'unione con Dio e in funzione della trasformazione.

6. Condizioni per un dialogo dell'esperienza

6.1 Perché lo scambio interreligioso di esperienze spirituali sia autentico, e quindi fruttuoso, occorre che si verifichino alcune condizioni. Ne indico quattro che mi sembrano fondamentali.

¹⁰ Per una valutazione dell'uso della meditazione buddhista da parte di cristiani, cf. M. Ballester, *Le tecniche di meditazione orientale di fronte alla meditazione cristiana*, in «La Civiltà Cattolica», 1982 I, Quaderno 3159 (246-261); D. Barsotti, *Meditazioni cristiane sulla spiritualità giapponese*, EMI, Bologna 1979; R. Cooper, *Silent as Light: A Christian-Zen Inquiry*, Ann Arbor, Michigan 1972; H. Dumoulin, *Oestliche Meditation und christliche Mystik*, K. Alber, Fribourg en Br., 1966; S.E. Fittipaldi, *Zen-mind, Christian-mind, empty-mind*, in «Journal of Ecumenical Studies», 19, 1 (Winter 1982), pp. 69-84; W. Johnstone, *Lo zen cristiano*, Coines, Roma 1974; Id., *Zen - the present situation*, in «East Asian Pastoral Review», 20, 4 (1983), pp. 340-344; J.K. Kadowaki, *Le Zen et la Bible*, Paris 1983; Id. (ed.), *Buddhist and Christian Meditation in the Modern World*, Sôgensha 1983; P. Kreeft, *Zen Buddhism and Christianity*, in «Journal of Ecumenical Studies», 8, 1971, pp. 513-538; H. Lasalle-Enomiya, *Meditazione zen e preghiera cristiana*, Paoline, Roma 1979; P. Massien, *Le point de vue bouddhiste et le point de vue chrétien sur les techniques de méditation*, in «Axes», XII/4 (avril-mai 1980), pp. 28-35; J. Mason, *Le chrétien devant le Yoga et le Zen*, in «Nouvelle Revue Théologique» (1972), avril, pp. 384-399; A.I. Okumura, *Difference entre méditation zen et prière chrétienne*, in «Omnis Terra» (fr.), juin 1983, pp. 251-254; Y. Raguin, *Seven Steps to the Awareness of the Mystery*, in «Teaching all Nations», 1978/2, pp. 110-115; H. Van Straelen, *Ivresse ou abandon de soi. Le zen démystifié*, Beauchesne, Paris 1985; H. Waldenfels, *Meditazione Est e Ovest*, Queriniana, Brescia 1977.

6.2 Occorre innanzi tutto che l'esperienza o almeno la ricerca sia autentica secondo la tradizione rispettiva.

Per il Buddhismo, l'esperienza e la ricerca devono situarsi all'interno dell'Ottuplice Sentiero. Occorre cioè che si situï nel dinamismo della Sapienza (*Pañña*), cioè partendo da una visione retta o per lo meno una fede giusta e da una scelta o intenzione corretta. Occorre anche che si realizzi in un comportamento morale (*sīla*), che comprende parola, professione e azione giuste. E infine occorre un impegno pratico interiore (*Samādhani*), che si realizza nello sforzo, nell'attenzione e concentrazione giusti e retti. Anche se si identifica la meditazione con gli ultimi tre fattori o condizioni, di fatto è la messa in opera per eccellenza di tutto l'Ottuplice Sentiero.

Per il Cristianesimo non c'è cammino spirituale al di fuori dell'orizzonte della carità, cioè del riconoscimento e della ricerca amorosa di Dio e del rispetto, del servizio e dell'amore per il prossimo. La meditazione è una forma di preghiera, cioè di rapporto trasformante con Dio.

6.3 Per ambedue le tradizioni l'esperienza autentica esige una intenzione retta, cioè orientata al fine ultimo, senza relegarsi ai soli mezzi, escludendo o ignorando la direzione definitiva. Per questo i metodi non devono essere identificati con l'esperienza stessa, e l'esperienza relativa non deve essere esclusiva di quella definitiva, o chiusa ad essa.

Per questo un esercizio meditativo mirante al solo miglioramento psicologico non può essere considerato vera esperienza religiosa neanche in una prospettiva buddhista. E ciò che è richiesto per l'autenticità dell'esperienza lo è anche per la validità dello scambio esperienziale interreligioso.

6.4 In ambedue le tradizioni è necessario il superamento di sé e della ricerca dei poteri psichici. Non c'è cammino spirituale egoistico e interessato. Il distacco dal proprio io per il buddhista (*anātta*), l'umiltà e la disponibilità alla iniziativa di Dio per il cristiano (Parola e Grazia), sono condizioni della ricerca di santità e quindi anche del dialogo esperienziale. Gli stati e i

poteri psichici non sono da ricercarsi come fini, e ad essi non bisogna attaccarsi perché in tal caso bloccherebbero il cammino verso la meta. Le direttive in tal senso sono consistenti per ambedue le tradizioni.

6.5 Trattandosi poi di scambio fra tradizioni diverse occorre che ognuno viva e approfondisca la sua identità religiosa nell'apertura con l'altro. Non c'è dialogo dell'esperienza per chi non è ancorato nella sua identità, per chi è dubioso, per chi è solo in ricerca. La coscienza della propria identità religiosa poi deve aprirsi all'altro, lasciarsi interpellare e arricchire dalla esperienza altrui.

7. *Sfide per il dialogo dell'esperienza*

7.1 Il Buddhismo e il Cristianesimo devono rispondere ad alcune sfide per istaurare un vero scambio di esperienze.

Oltre all'autenticità delle rispettive esperienze è necessaria una reciproca disponibilità. La disponibilità domanda il contatto e la comprensione reciproci, che sono lontano dall'essere realizzati.

Nel Cristianesimo c'è come un pudore, che sembra crescere con l'avanzamento spirituale. Mosè si ritira sul monte ed è circondato dalla nube quando incontra Dio. Cristo si ritira in disparte per pregare e invita i discepoli a raccogliersi nella propria stanza. Nella tradizione cristiana si tende a separarsi e a rendersi invisibili in proporzione dell'impegno strutturale per la mistica: i monasteri contemplativi diventano clausura, evidenziata perfino dal moltiplicarsi delle cinte murarie. Se in una società cristiana tale struttura restava significativa, ed accettata, oggi in una società pluralista rimane molto questionabile.

Nel Buddhismo le esperienze spirituali sono meno circondate dalla reclusione e quindi sono maggiormente abbordabili. Il problema della comprensione però rimane spesso invalicabile.

7.2 Oggi c'è una sete di spiritualità, e di metodi spirituali,

nonostante e forse a causa del mondo secolarizzato. Tale spiritualità non può essere circoscritta ai monasteri e ai centri specializzati. Deve essere diffusa, presentata, proposta ai laici. Le unità pastorali quali le parrocchie e soprattutto i monasteri dovrebbero diventare centri diffusori di vie e metodi spirituali. Nel Buddhismo tale travaso è più comune e più spontaneo, come si vede nei Paesi di tradizione buddhista e altrove.

7.3 Occorre coltivare l'interiorità non per estraniarsi dal mondo e per rifugiarsi nel privato, ma per rispondere con dinamismo spirituale ai problemi dell'uomo d'oggi, per vedere la realtà con occhi nuovi, per servire gli altri con cuore nuovo.

7.4 Oggi si nota una ricerca di metodi per trovare un equilibrio, un approfondimento, e un arricchimento di tipo psico-mentale-spirituale. Credo che questo sia buono anche se deve armonizzarsi con le condizioni indicate precedentemente, soprattutto con l'apertura al trascendente e all'umanità.

8. Conclusione

Ritorno alla mia esperienza. Questo tipo di dialogo mi ha aiutato non solo a conoscere il Buddhismo e i buddhisti in un'altra dimensione, ma anche ad approfondire la mia identità cristiana e ad arricchirla.

8.1 Nel confronto ho trovato metodi e vie comuni, come il controllo interiore, la coscienza dell'attimo presente, il ruolo pacificante e unificante della contemplazione, il valore del silenzio, della concentrazione, della costanza metodologica.

Ho trovato anche differenze caratterizzanti quali l'alterità (rapporto con Dio, grazia, altruismo) nella esperienza cristiana, anche se essa è percepita istintivamente abbastanza spesso in praticanti buddhisti.

Ho trovato anche dei metodi che mi hanno aiutato a vivere in un modo nuovo certi atteggiamenti cristiani, quali le virtù

altruiste, attraverso le forme meditative relative ai *brahmavimâhâra*¹¹.

8.2 Penso che un confronto importante e arricchente tra Cristianesimo e Buddhismo si otterrà attraverso questo tipo di dialogo. In esso infatti c'è la convergenza di alcuni valori comuni delle due tradizioni: quali la ricerca del trascendente, la centralità dell'uomo e il suo sviluppo etico. E tali valori sono un'esigenza che ciascuno di noi porta in sé.

*

Riportiamo qui di seguito alcune delle risposte a domande poste da partecipanti alla Conferenza:

D. *Che pensa di un cristiano che diventa buddhista?*

R. Rispetto le scelte altrui, perché devo sempre rispettare la persona. Tu non puoi mai giudicare l'altro. Il Vangelo dice: «Non giudicare». Io penso che l'importante per ogni persona è seguire la sua coscienza, fare il cammino che si presenta a lei come vero.

Direi: rispetto per il cammino che altri fanno e che ognuno deve cercare di fare: seguire la coscienza nella verità.

Io sono convinto che la verità è una Persona che ci guida, spesso anche al di là delle categorie che noi abbiamo. Quindi, mi pare che, anche in un mondo pluralista come il nostro, uno degli atteggiamenti fondamentali è questo rispetto, non dico solo per le persone — e quindi per il cammino che le persone fanno —, ma anche il rispetto per il cammino che Dio fa fare alle persone. Questo lo dico in una visione cristiana. Io credo che Dio è vicino ad ogni uomo, che interpella ogni uomo, e ogni

¹¹ I 4 stati sublimi: l'amore universale, la compassione, la gioia per il bene del prossimo, la equanimità.

uomo ha la possibilità — molte volte nella sua vita — di dire di sì o di no al bene che gli si presenta; e il bene che lui coglie come bene è un appello di Dio.

Alla base del dialogo c'è questo rispetto per le persone, questo cercare quindi di non giudicare, e anche di capire perché l'altro cerca, di vedere il positivo e di fare — in tutto quello che è possibile — il cammino insieme. E poi c'è il rispetto per l'azione di Dio, e questo ha un valore per chi ha fede — e cioè: Dio conduce la vita di ognuno. Questo è mistero, non soltanto perché non capiamo, ma perché ci permette di entrare nel disegno di amore di Dio.

D. *Tra Buddismo e Cristianesimo ci sono identità?*

R. Qui bisognerebbe precisare i termini. Ho detto: «convergenza» non ho detto: «identità». C'è una grande differenza tra «convergere» e «essere identici». Il convergere indica un cammino, mentre l'identità è l'uguaglianza. Allora direi — per precisare — che nella varietà delle religioni ci sono convergenze e differenze: convergenze profonde e differenze anche profonde. Ci sono elementi comuni nelle differenze, proprio perché c'è convergenza. E penso che più si va in profondità, più queste convergenze diventano comuni, quasi identità, anche se il nome che noi diamo a queste realtà, la percezione, la descrizione che diamo a queste cose non coincide.

Prendiamo l'esempio di: «Nirvana» e «Dio».

Il Nirvana è concepito come fine ultimo. Certo, c'è una grande differenza tra un Nirvana «fine ultimo» e Dio «fine ultimo»; però ci sono anche delle convergenze, perché ogni uomo tende verso il fine ultimo. Per il buddhista il Nirvana è *suniatta*, è vuoto. Ciò non vuol dire «niente»; vuol dire che di questa realtà io non posso dire niente finché non ho fatto l'esperienza, e quando avrò fatto l'esperienza, non avrò più un linguaggio per comunicarla. Ma questa comprensione del Nirvana vuol dire anche qualcosa di più, molto di più. Vuol dire che per entrare, per fare l'esperienza dell'Assoluto, il buddhista sottolinea la preparazione: per fare l'esperienza dell'Assoluto, io devo essere

suniatta, devo essere *anatta*, cioè devo essere vuoto, devo fare il vuoto di tutto, e soprattutto di me stesso.

Il cristiano dice pure questo: per fare l'esperienza di Dio, io devo essere «nulla». Ma il cristiano nella sua espressione sottolinea soprattutto come è Dio, l'Altro, perché l'Altro si è rivelato.

Quindi abbiamo delle convergenze, nel cammino, e anche nella cosa in sé. L'importante è camminare, vivere, fare l'esperienza del Mistero. E chi ha avuto questa grazia di accettare una rivelazione, dà un nome a questo fine ultimo. L'altro ha un suo cammino che dobbiamo non soltanto rispettare, ma lasciarcene arricchire.

D. Perché i missionari dicevano che il Buddhismo non aveva mistica, che era paganesimo?

R. I missionari erano spesso a contatto con il Buddhismo popolare. Però per capire le religioni — sia il Cristianesimo che il Buddhismo — non dobbiamo cercare di vederne i difetti, i limiti, ma dobbiamo cercare di vederne le dimensioni più grandi. Così, se si vuol capire la letteratura italiana, non dobbiamo leggere quello che scrive il bambino in prima elementare, e quello che scrive un giornalista. Occorre leggere le opere dei grandi, la letteratura migliore. Vuoi capire il Buddhismo? Vuoi capire il Cristianesimo? Avvicinati ai grandi, che sono i mistici!

Penso che il dialogo interreligioso deve spingerci a capire le esperienze religiose nostre e degli altri, senza apriorismi.

Certamente, le persone che hanno incarnato di più queste tradizioni sono: il Buddha da una parte e il Cristo dall'altra. Occorre questo confronto con le persone più grandi, con i mistici delle diverse tradizioni...

D. Fino a che punto bisogna essere ancorati nella propria tradizione per dialogare con l'altro?

R. Penso che, affinché ci sia un dialogo fruttuoso, occorra avere una propria identità. Per essere arricchito dal Buddhismo e capire il buddhista, devo incontrarmi con uno che vive questa

realità. E io devo essere radicato nella mia tradizione. E così il buddhista, per incontrare il Cristianesimo, deve trovare un cristiano autentico, che vive la sua fede e la sua esperienza cristiana.

Quindi, il dialogo è più vero quando si vive in profondità. Il dialogo ideale tra buddhista e cristiano è fatto da mistici: il mistico cristiano e il mistico buddhista. Questo non toglie che ci sia un dialogo utile anche per chi ha dei dubbi e delle difficoltà. Anzi, direi che il confronto con l'altro aiuta a crescere nella propria identità. Cioè, anche nel dubbio, il dialogo — soprattutto esperienziale — aiuta a crescere e ad approfondire la propria identità.

Do un esempio: se io dialogo sulla meditazione e sono cristiano, non posso accontentarmi e dire: io non faccio meditazione. Per essere autenticamente in dialogo devo fare meditazione. Il dialogo, quindi, mi aiuta a riscoprire la mia tradizione, a riscoprirne le esigenze. Quindi non c'è opposizione tra identità e dialogo. Anche la propria identità è progressiva, come la santità. Per il Buddhismo il santo è *Arahat*, quando raggiunge l'illuminazione. Per il cristiano si è santi quando si raggiunge Dio. Nessuno è santo in terra, cioè tutti siamo in cammino. Non ho mai trovato un buddhista che mi abbia detto: io ho fatto l'esperienza del *satori* o della *bodhi*. E questo è un segno di umiltà.

Il dialogo ideale si realizza nel confronto delle esperienze più profonde. Ma questo non esclude che anche noi, poveri pellegrini, coi nostri dubbi, con il nostro cammino tentennante, ci avviciniamo all'altro con rispetto, con amore, che ne siamo arricchiti e che possiamo anche aiutare l'altro a camminare, a crescere, se c'è questo rispetto.

D. *Il Cristianesimo è basato sulla grazia e il Buddhismo invece sottolinea lo sforzo personale. Non c'è opposizione tra grazia e sforzo personale?*

R. Nel mio libro *Buddhismo e Cristianesimo in dialogo* c'è un capitolo su «impegno personale e grazia nel Buddhismo». Si fanno affermazioni troppo assolute: il Cristianesimo è soltanto grazia. Perché allora i mistici cristiani fanno tanti sacrifici...? In

ambedue le tradizioni c'è l'aspetto del dono e c'è l'aspetto dell'impegno.

Nel Buddhismo si ammette che la santità non è causata. La perfezione — cioè la *bodhi* o l'illuminazione, la *vimutthi* o la purificazione perfetta, il Nirvana... — non è causata dalle nostre opere. In alcune tradizioni buddhiste si dice che anche il delinquente può diventare subito illuminato. Perché? Perché il Nirvana non è causato. Il buddhista si ferma lì, però sottolinea che deve fare il cammino.

Nel Cristianesimo c'è la grazia, ma il Signore non ti dà la grazia se tu non ti impegni. Certo, noi crediamo che la grazia ci previene, e in tutta la vita. Per il buddhista, la grazia previene nel momento finale.

Anche nel Cristianesimo si dice che il morire in grazia di Dio è una grazia: è la perseveranza finale. Cioè, noi non possiamo mai causare il bene infinito e il suo raggiungimento. Il Buddhismo ha la stessa sensibilità nei confronti del Nirvana.

Certo, le sottolineature sono diverse: il Buddhismo sottolinea molto di più l'impegno — e ha anche una metodologia e una tecnica —, ma non nega che questa salvezza sia incausa, cioè sia donata in qualche modo. Non dice «donata», ma «incausa». Allora, da dove viene?

Il Cristianesimo sottolinea l'altro aspetto, quello della grazia: ma l'uno non esclude l'altra, nelle due tradizioni. Questo, per parlare del Buddhismo più classico. Ci sono poi delle forme come l'Amidismo per il quale la grazia è essenziale e centrale. In tutte le scuole buddhiste non si può poi intraprendere il cammino senza l'aiuto di Buddha e di un maestro. Dopo, ti liberi sempre più di loro, mentre nel Cristianesimo, più vai avanti, più ti identifichi col Cristo. Ci sono quindi delle differenze profonde; ma ci sono anche delle convergenze, delle luci comuni.

MARCELLO ZAGO, OMI
Segretario del Segretariato per i non cristiani