

**IL CONCETTO DI VUOTO  
NELLA SPIRITUALITÀ BUDDISTA  
COME SPUNTO PER UNA TEOLOGIA TRINITARIA**

La nozione di Vuoto viene sviluppata dal Buddismo Mahayana, mentre non è presente nella tradizione Theravada dell'Asia sud-orientale. I primi inizi dell'idea di Vuoto risalgono ad una Scuola del Buddismo molto antica, la Mahasanghikas, nata dalla scissione delle scuole Theravada intorno al 380 a.C. (in occasione del Secondo Concilio Buddista, un secolo dopo la morte del Buddha). Il Buddismo Mahayana è nato proprio dalla Scuola Mahasanghikas, nel I secolo d.C. Quest'ultima insegnava che tutte le cose sono "vuote" di ogni esistenza indipendente e ogni cosa nasce in modo interdipendente. Questa è la loro interpretazione della dottrina di Buddha detta dell'"origine dipendente", che afferma che le cose nascono in dipendenza da altre cose. Le cose non hanno una "sostanza" che le fa essere, esistono invece attraverso la loro dipendenza da altre cose. I più antichi testi Mahayana, i *Sutra della Perfezione della Sapienza*, scritti nel I secolo d.C., hanno elaborato questa nozione nell'idea Mahayana di Vuoto.

Uno degli altri antichi sutra della tradizione Mahayana, redatto non dopo il 400 d.C., è il Sutra Avatamsaka. Questo celebre testo Mahayana presenta una visione dell'universo, basata sull'esperienza del Vuoto. Questo testo è stato scritto in India, ma non ci è rimasta alcuna copia in sanscrito. Le copie in nostro possesso sono traduzioni in cinese e in tibetano. L'Avatamsaka divenne la base della famosa Scuola cinese di Buddismo chiamata Hua-yen, conosciuta in Giappone come Kegon. Gli insegnamenti di questa scuola sono diventati la base filosofica

del Buddismo Ch'an in Cina, conosciuto come Buddismo Zen in Giappone.

La visione mistica Hua-yen dell'universo, basata sul Sutra Avatamsaka, rappresenta il tentativo più profondo di spiegare come il Vuoto sia collegato con l'universo e come le cose nell'universo siano collegate tra loro in questo Vuoto. Nella sua espressione Zen, si tratta di una fonte primaria di ispirazione per i membri della Scuola di Kyoto. Ad esempio, ha contribuito in grande misura a formare le idee di Masao Abe sul rapporto tra Vuoto buddista e kenosis cristiana.

Ritengo che la visione Hua-yen del Vuoto e dell'universo costituisca un'area della tradizione buddista che ci potrebbe aiutare ad approfondire una teologia trinitaria per tre ragioni. Primo, non si tratta solo della visione di un singolo filosofo buddista, come Masao Abe, ma di un'intera tradizione buddista molto stimata che risale a 15 secoli fa e che costituisce anche la base filosofica del Buddismo Zen. Secondo, tale visione è basata su uno dei più rispettati tra i Sutra Mahayana, che si ritiene sia stato ispirato direttamente dal Buddha stesso. Terzo, essa è considerata da molti Buddisti dell'Estremo Oriente – e di tutto il mondo – come la visione più profonda del Vuoto e dell'universo che sia mai stata elaborata dal Buddismo.

## LA NOZIONE DI VUOTO

In termini molto generali, l'"origine dipendente", così come viene insegnata dal Buddha, implica che nulla esiste in maniera indipendente. Al contrario, ogni cosa "nasce", o viene creata, attraverso la sua dipendenza da altre cose. Nulla possiede un'"individualità" indipendente, o una natura sostanziale che può esistere per proprio conto. Per il Buddismo Mahayana, questo insegnamento del Buddha significa che tutte le cose sono quel che sono nel contesto di un "legame" interdipendente o "matrice" degli esseri contingenti. In effetti, questa matrice dell'intercorrelazione li fa essere quello che sono: essi nascono sotto la forma delle entità

uniche che sono attraverso la loro dipendenza da altri esseri in questa matrice.

In questa visione Mahayana, non c'è alcuna nozione di un Dio trascendente che crea le cose. Le cose vengono create attraverso le condizioni dell'interezza intercorrelata della vita. L'intero determina le parti, per così dire. Quindi, questo intero è esso stesso autocreato, autodefinito e autosussistente. Questo è un punto che, in quanto cristiani, dobbiamo valutare criticamente. Infatti, non sembra esserci alcuna ragione necessaria per ritenere che questa chiusura dell'universo in se stesso corrisponda alla situazione reale. Questo va d'accordo con la loro visione dell'universo, ma forse questa esperienza è essa stessa limitata. Si tratta di un'esperienza dell'unità dell'universo, ma non della sua fonte trascendente in Dio. Nella prospettiva di una teologia trinitaria, la domanda potrebbe essere posta come segue: "perché" esiste una simile unità intercorrelata rispetto alla vita? La risposta, nella prospettiva della teologia cristiana, è che la vita è stata creata da un Dio trinitario la cui creatività riflette l'unità del creatore. Dio crea secondo la sua natura, che è una natura trinitaria in virtù della quale le Persone sono quel che sono in virtù del loro rapporto reciproco.

La visione Mahayana del Vuoto come origine dipendente viene chiamata il punto di vista "medio". Esso evita l'estremo che consiste nell'affermare che le cose possiedono una sostanza o anima eterne. Questa negazione di tale sostanza indipendente viene chiamata la dottrina buddista del "non io" (*anatta*). L'origine dipendente evita anche l'altro estremo del nichilismo, che afferma che in ultima istanza non vi è nulla di reale. Per il Buddismo Mahayana, le cose reali esistono effettivamente, solo che la loro esistenza non è basata su qualche sostanza permanente, bensì sul rapporto reciproco tra tutte le cose.

In questa visione del Vuoto, in senso ontologico i rapporti vengono prima degli esseri. Il fondamento degli esseri non è la sostanza ma i rapporti. I rapporti non vengono aggiunti ad una cosa che esiste già autonomamente: i rapporti sono costitutivi della cosa stessa. Questa visione buddista dei rapporti visti come fondamentali e costitutivi delle cose può essere messa in relazione

anche con una visione trinitaria della creazione. Per esempio, l'essere persona può essere visto come la realizzazione della relazionalità. Attraverso il non essere, attraverso l'unità della relazionalità, le persone vengono costituite per quel che sono veramente.

D'altro canto, possiamo anche affermare che tramite la non realizzazione di tale unità costitutiva, le persone cercano di costituirsi in maniere che risultano false rispetto a quel che esse sono veramente. I Buddisti della corrente Mahayana sono consapevoli di questo errore che consiste nel creare un falso io che indica un'alienazione rispetto al nostro vero Vuoto, al nostro vero "campo" dell'intercorrelazione in cui possiamo trovare la nostra vera identità in quanto persone. La base di questo errore, secondo il Buddismo, risiede nella nostra maniera non corretta di vedere normalmente le cose. Noi infatti vediamo le cose come se fossero entità indipendenti, mentre in realtà non è questa la loro vera natura. La loro vera natura intercorrelata, quella che viene chiamata la loro "natura-Budda", è notevolmente diversa. Nell'illuminazione buddista, quello che una persona vede è questa natura-Budda, la nostra vera modalità di intercorrelazione, l'unità nascosta che è costitutiva del nostro «Vero Io». Nel vedere la natura "indipendente" dell'universo, possiamo capire che l'io "indipendente" che cerchiamo di costruire per noi stessi è falso, è come un'illusione o un sogno che ci siamo costruiti. Questo non significa che il mondo non esista o che noi stessi non esistiamo, bensì che sia noi che il mondo non esistiamo nelle modalità secondo cui normalmente pensiamo di esistere. La natura indipendente di noi stessi e il mondo che ordinariamente percepiamo rappresentano l'illusione. Tuttavia, vedere questa illusione nell'illuminazione significa scoprire l'unità originaria, o fondamentale, della vita, che ci fa essere quello che siamo realmente.

Se non si perde di vista questa unità fondamentale della vita nel raggiungimento dell'illuminazione, si diventa una persona nuova, un essere illuminato. In questa maniera, tramite un discernimento illuminato veniamo messi in condizione di entrare in questa intercorrelazione per vivere una nuova vita di unità con gli altri. Meglio ancora, si diventa capaci di realizzare, nei rapporti

concreti con gli altri, l'unità fondamentale della vita stessa. Nishitani la chiama «l'autodeterminazione della vita stessa». Egli usa qui la nozione hegeliana degli universali concreti. L'universale dell'unità si realizza concretamente nella nostra vita quando lo scopriamo e lo viviamo insieme agli altri.

Per quanto riguarda i cristiani, anche noi possiamo parlare di vivere la Trinità, di vivere la vita trinitaria come realizzazione dell'amore e dell'unità di Dio nei nostri rapporti reciproci di creature concrete secondo una modalità che ci costituisce come "forma sociale" della Trinità: ci fa Chiesa. Quindi, l'unità fondamentale della vita non è soltanto costitutiva dei nostri "io" individuali; essa è costitutiva del nostro vero "io" che abbiamo in comune, per così dire. È in virtù della partecipazione che ci è data per la grazia all'unità trinitaria dell'"io di Dio" che siamo in grado di vivere insieme la nostra personalità comunitaria come realizzazione dell'unità intercorrelata di Dio.

Per il Buddismo Mahayana, questa realizzazione dell'unità fondamentale della vita permette all'individuo di rinunciare ad ogni forma di egoismo e di vivere per il bene degli altri, per il bene di tutti gli esseri viventi. L'individuo, in virtù di questa illuminazione, è posto nelle condizioni di poter vivere la vita così come va vissuta, vale a dire con saggezza, compassione, gentilezza amorevole, gioia simpatetica e pace interiore, in unità con gli altri. In questa qualità illuminata della vita, l'individuo trova un equilibrio nirvanico in tutte le cose: piacere o dolore, successo o fallimento, malattia o salute. Nulla "mette in moto" un individuo secondo una modalità che lo spingerebbe a non praticare le virtù descritte poc'anzi. In tutte le situazioni, l'individuo sarà amorevole, compassionevole, gioioso e nella pace. Questa è la condizione del Nirvana: libertà in ogni situazione di essere pienamente vivo, così come dovremmo essere, a beneficio di tutti gli esseri.

Ponendosi in una prospettiva cristiana di tipo trinitario, anche qui ci si può porre alcune domande. In primo luogo, come è possibile che il discernimento illuminato dell'origine dipendente di tutte le cose produca una condizione spirituale così alta? Se, come afferma Nishitani ispirandosi a Hegel, la realizzazione

dell'unità della vita è davvero l'unità che realizza se stessa, allora le virtù spirituali che accompagnano questa realizzazione devono rappresentare anch'esse degli aspetti di questa unità. In altri termini, l'unità intercorrelata della vita dovrà contenere queste virtù nel suo insorgere dipendente. Quando scopriamo l'unità, quindi, scopriamo qualcosa che è amorevole, compassionevole, gioioso e ricco di pace. Questo ci porta ad una seconda domanda: "perché" queste virtù vengono intessute nella stoffa dell'unità della vita stessa? Esse sono intessute nella vita stessa in virtù del fatto che la loro sorgente trinitaria è Dio Amore. D'altronde, Dio crea secondo la sua natura, che è amore, bontà, ecc. Quando noi scopriamo Dio Amore, in virtù della sua Grazia siamo messi in condizione di vivere queste virtù nel nostro rapporto con gli altri, le mettiamo in pratica nella nostra vita quotidiana.

Per i buddisti, questa condizione meravigliosa è la nostra maniera "originale" di essere nel mondo, la nostra bontà originale, che viene perduta poiché non la realizziamo ancora. Nell'illuminazione, noi la "realizziamo" e ne "diventiamo consapevoli", e questo avviene poiché "comprendiamo" la nostra unità originaria con tutte le cose. La realizziamo e ne diventiamo consapevoli nel "concretizzare" questa unità originaria nella nostra vita quotidiana con gli altri sotto la forma di esseri umani pienamente realizzati. Di conseguenza diventiamo quello che siamo realmente.

Per i cristiani, attraverso la consapevolezza di Dio Amore, noi diventiamo le vere persone che Dio ha creato e pensato come tali. A questo punto una teologia trinitaria avrebbe qualcosa da aggiungere, in particolare la Parola creatrice di Dio. L'unità nascosta ci "esprime" nell'essere attraverso la Parola di tale unità. Spesso noi pensiamo che la Parola ci parli in maniera individualistica: la Parola esprimerebbe ogni persona come una entità indipendente. Secondo la visione Mahayana, però, la Parola viene considerata presente in tutte le persone e in tutte le cose, quindi Essa ci esprime attraverso queste persone, attraverso l'intero universo. Veniamo espressi nell'essere dalla Parola di un Dio trinitario in tutte le cose e attraverso di esse. Quindi, mentre il buddista è grato a tutti gli esseri viventi e li rispetta per la loro affermazione costitutiva, anche noi come cristiani dovremmo essere grati al-

la Parola di Dio che sta operando questa costituzione del nostro essere in questa affermazione cosmica e attraverso di essa.

Quest'idea della Parola che ci afferma e ci costituisce attraverso gli altri esseri esistenti potrebbe anche essere correlata con la nostra condizione caratterizzata dalla caduta. Proprio come i buddisti affermano che abbiamo perduto il contatto con la nostra "natura originale", noi possiamo affermare che abbiamo perduto il contatto con la Parola di Dio in noi stessi e negli altri. Dal momento che l'umanità non è pienamente in contatto con la Parola di Dio nel proprio intimo, tendiamo a distorcere la forza creativa positiva, assertiva e amorevole della Parola nel rapportarci con gli altri. Questa distorsione della "voce" di Dio Amore distorce a sua volta gli altri e impedisce loro di trovare la Parola di Dio in se stessi e anche negli altri. Distorcendo reciprocamente la Parola d'Amore che opera in noi e attraverso di noi nei nostri rapporti reciproci, ci distorciamo a vicenda. Invece di formare gli altri attraverso la Parola della nostra unità fondamentale con tutte le virtù che le sono proprie, noi formiamo gli altri con le distorsioni del vero io e con molti vizi. In questa distorsione reciproca, dividiamo anche l'umanità originariamente unita in raggruppamenti opposti, generando in tal modo odio e violenza. Per ripristinare l'unità originaria della vita, come cristiani siamo chiamati a scoprire la Parola che genera questa unità e a viverla nella reciprocità invece di distorcerla nella reciprocità.

#### LA NOZIONE HUA-YEN DI IDENTITÀ RECIPROCA

Qual è la visione Hua-Yen del Vuoto nella creazione? Come può quest'ultima aiutarci ad approfondire una teologia trinitaria della creazione? Vi sono due aspetti centrali nella visione mistica Hua-Yen. La prima nozione è chiamata "identità reciproca" e la seconda è chiamata "penetrazione reciproca". Esamineremo ognuna di queste nozioni separatamente. In entrambi i casi, ci-

terò un certo numero di parole e di frasi che rappresentano altrettanti simboli particolarmente efficaci di questa visione.

L’“identità reciproca” riguarda l’“essenza” intima di tutte le cose, mentre la “penetrazione reciproca” riguarda il funzionamento reciproco delle cose. Con l’idea dell’identità reciproca, il Hua-Yen non sta affermando che le cose sono identiche, che, per esempio, una roccia si identifica con un albero. Il significato è piuttosto che tutte le cose sono identiche nella loro essenza; in altri termini, essenzialmente tutte le cose sono forme del Vuoto. Il Vuoto è l’essenza identica di tutte le cose.

La metafora da essi utilizzata per illustrare ciò, è quella dell’acqua e delle onde. Tutte le onde sono identiche nel senso che l’essenza di tutte le onde è rappresentata dall’acqua. Anche in questo caso, possiamo vedere in questa metafora come il Vuoto sia costitutivo di tutte le cose. L’acqua forma le onde, le fa essere quello che sono. Di conseguenza anche il Vuoto, in quanto matrice del rapporto, precede ontologicamente le cose stesse. In altri termini, il non-essere è antecedente rispetto all’essere. Ogni essere che esiste manifesta o esprime il non-essere in maniera unica sotto la forma dell’interezza intercorrelata dell’esistenza, come le onde che manifestano in forme concrete l’essenza dell’acqua.

La metafora dell’acqua e delle onde per questo tipo di relazione tra essere e non essere, tra il particolare e l’universale, tra entità specifiche e il Vuoto o l’intercorrelazione, viene utilizzata anche dalla Scuola Cinese T’ien-T’ai. In Giappone questa scuola viene chiamata Tendai. La Tendai è collegata anche con la Rissho-Kosei-kai, in quanto entrambe si ispirano al *Sutra del Loto*. Sia per la Hua-Yen che per la T’ien-T’ai l’acqua, come il mare, è di origine dipendente, l’intercorrelazione tra tutti gli esseri. Le onde sono come le cose stesse. Le onde non sono cose indipendenti che si relazionano tra loro in maniera relativistica. Al contrario, esse sono forme dell’acqua senza forma. E dal momento che le onde sono autodeterminazioni dell’acqua, quest’ultima si realizza nell’espressione e attraverso l’espressione di sé sotto forma di onde. Analogamente, l’intercorrelazione della vita (acqua) determina la natura delle cose (onde) come espressioni uniche di se stessa, realizzandosi così in esse.

Questo significa che il Vuoto non è un non essere relativo, un non essere come l'opposto relativo dell'essere. Esso non ha alcun essere a cui si oppone, al contrario è il non essere assoluto dal quale nasce l'essere. Il Vuoto come dinamica dell'intercorrelazione viene chiamato non essere poiché non è "qualcosa" in sé; è invece un rapporto dinamico che svuota completamente qualsiasi status distinto, con l'eccezione degli esseri dell'esistenza.

La Scuola di Kyoto, della quale Masao Abe è un rappresentante di primo piano, utilizza la nozione di Hegel dell'universale concreto per asserire quanto segue. Un universale concreto non è una realtà astratta – astratta, per così dire, dai particolari di un certo tipo. Al contrario, un universale concreto si realizza attraverso l'autodeterminazione come i particolari. Allo stesso modo, gli esseri particolari sono l'autodeterminazione del non essere universale, l'intercorrelazione universale dell'esistenza. Le parti (le onde), per così dire, non determinano l'intero (l'acqua); al contrario, è l'intero (l'acqua) che determina le parti (le onde). Per la Hua-Yen, tutte le cose (le onde) sono identiche in quanto tutte loro hanno questo Vuoto (l'acqua) come propria essenza.

Da notare che il termine Hua-yen che designa questa identità di essenza è non soltanto «identità», ma «identità reciproca». Questo significa che tutte le cose esprimono questa identità con il Vuoto reciprocamente e allo stesso tempo. Questa viene chiamata "insorgenza simultanea". Nella visione mistica Hua-yen dell'universo, tutte le cose sorgono reciprocamente nel campo del Vuoto ed esprimono tale Vuoto simultaneamente. Il Vuoto è il nesso del relazionamento che forma le cose simultaneamente nell'interdipendenza reciproca.

Vi è un altro significato di questo termine "identità reciproca", che rappresenta un problema per la teologia cristiana. L'«identità reciproca» può anche significare che il Vuoto e le cose vengono identificati reciprocamente l'uno con l'altro. Vale a dire che i fenomeni non possono esistere separatamente dal Vuoto e il Vuoto non può esistere separatamente dai fenomeni. Il Vuoto e l'universo delle cose sono reciprocamente dipendenti l'uno dall'altro.

Secondo i termini della nostra metafora dell'acqua e delle onde, non c'è acqua senza onde e viceversa. Esiste un'identità tra il campo dell'insorgenza dipendente e le cose che nascono in maniera dipendente. Questo è il motivo per cui si dice che il Vuoto sia assoluto e di conseguenza "non duale". Non è un assoluto separato dall'essere, poiché se così fosse sarebbe un assoluto relativo: ci sarebbe una dualità relativa tra il Vuoto e gli esseri. Il Vuoto è non duale in quanto esso non è altro che le cose nella loro autentica intercorrelazione.

Questa identità reciproca, non duale, tra il Vuoto e tutte le cose, in cui il Vuoto è "nulla" al di là di questa intercorrelazione delle cose, vale per tutto il Buddismo Mahayana. Infatti, come potrebbe esistere l'intercorrelazione delle cose senza le cose, e viceversa? Sin dai più antichi sutra Mahayana, i *Sutra della Perfezione della Sapienza*, è sempre stato affermato che "il Vuoto è forma, e la forma è Vuoto". Questo significa che non c'è alcuna realtà universale del Vuoto separata dalle stesse forme particolari della vita. Né le forme della vita, gli esseri, esistono separatamente dal Vuoto, il non essere, che le costituisce. La parola Vuoto implica che l'origine dipendente sia "nulla" in sé.

Perché questa identità reciproca, non duale, tra il Vuoto come non essere e l'universo degli esseri costituisce un problema per la teologia cristiana? Per due ragioni principali. La prima è che quando noi affermiamo che Dio è Essere, i Buddisti ne traggono la conclusione che Dio è costituito dal non essere o Vuoto, o derivato da esso. Vale a dire che Dio sarebbe soltanto un altro essere nel campo del Vuoto. Egli potrebbe rappresentare un "Essere Supremo", ma alla fine è soltanto un'autodeterminazione del Vuoto come ogni altra cosa. Di conseguenza, la sfida buddista consiste per la teologia trinitaria nello sviluppare una nozione del non essere di Dio che è il fondamento dell'essere di Dio come Padre, Figlio e Spirito Santo. In breve, per dimostrare che poiché Dio non è, è. Questo rappresenterebbe il passo più importante da parte cristiana nel dialogo teologico con il Buddismo.

La seconda ragione per cui l'identità reciproca, non duale del Vuoto e delle cose costituisce un problema per la teologia è

che essa nega la possibilità della trascendenza. È come dire che le cose non possono esistere separatamente da Dio (che è accettabile) e che Dio non può esistere separatamente dalle cose (che è inaccettabile). Si è svolto un lungo dibattito in Giappone tra Buddisti e teologi cristiani riguardo a questa nozione di reciprocità, da me contestata nel volume *Spirituality and Emptiness*<sup>1</sup>: nella sua *kenosis* creatrice, non è assolutamente vero che Dio svuoti tutta la trascendenza nell'immanenza. Questo priverebbe di significato la promessa del paradiso, il fondamento ultimo della vita nella Trinità Eterna e la trascendenza personale delle Persone della Trinità. Per la teologia trinitaria cristiana, ogni matrice trinitaria simile a quella del Vuoto dell'intercorrelazione che ci costituisce come creature nella creazione di Dio non può svuotarsi completamente nel mondo. Essa deve mantenere una base trascendente nell'eterna vita trinitaria intima che sarà anche il nostro eterno paradiso.

Allontanandoci per un attimo da questo problema, c'è un altro aspetto della visione del Buddismo della reciprocità tra il Vuoto e la creazione che può risultare di maggiore utilità rispetto al compito di costruire una teologia trinitaria in dialogo. Quando il Vuoto genera dinamicamente le cose, questa dinamica viene sperimentata come amore. Ecco come i buddisti esprimono questo concetto: «Il Vuoto si svuota sotto forma di compassione». La dinamica dell'intercorrelazione della vita che ci porta all'esistenza è frutto di un atteggiamento amorevole. La dinamica dell'autodeterminazione dell'origine dipendente è compassionevole per natura. Tutte le cose giungono ad essere quello che sono nel campo dell'intercorrelazione, che si esprime in maniera compassionevole sotto forma di queste cose. In breve, noi tutti siamo il prodotto e l'espressione unica dell'Amore. Per i buddisti, questo "fatto primordiale" trasforma tutti noi in "portenti" per natura: «il vero Vuoto non è nient'altro che essere portentoso». Essere illuminati significa vedere questo fatto della nostra esistenza portentosa:

<sup>1</sup> Ediz. italiana: *Kenosi e nulla assoluto, dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1993. A questo volume si rimanda per un approfondimento di questo articolo.

scoprire che tutto è Amore, e che di conseguenza noi siamo creazioni meravigliose di questo Amore.

D'altronde, il cristiano potrebbe chiedere al buddista: "perché" le cose stanno così? Essi diranno che questo è soltanto il modo in cui va il mondo. Ma il cristiano può rispondere che le cose stanno così perché Dio è Amore e crea secondo la sua natura che è Amore. Questo intendeva in *Spirituality and Emptiness* quando affermavo che poiché la dinamica intima della Trinità è Amore, la sua kenosis creativa consiste in un riversarsi di questo Amore nella creazione di tutti gli esseri. Vedere questa presenza di Dio Amore in tutte le cose significa trovare una dimensione portentosa nella vita fondata sull'Amore.

Masao Abe chiama il Vuoto «Vuoto dinamico». Egli vede in questo Vuoto una somiglianza con la Trinità, in quanto la dinamica trinitaria dell'amore e dell'unità (*parakoresis*) viene espressa nelle tre Persone della Trinità. Non è che ci siano tre Persone che poi si rapportano l'una con l'altra nell'amore. È il rapporto trinitario dell'amore kenotico che le definisce per quello che sono. Svuotandosi l'una nell'altra, non essendo, esse sono.

Tuttavia, seguendo la sua logica buddista, Abe va poi troppo lontano affermando che Dio svuota se stesso totalmente sotto la forma degli esseri. Attraverso questa completa kenosis dell'assoluto nel relativo, dell'universale nel particolare, di Dio nella creazione, Dio non si distingue davvero in nulla dagli esseri portentosi. È la sua presenza totale in tutti gli esseri sotto forma di Amore kenotico che li rende portentosi. Abe conclude che se Dio non si svuota totalmente nell'essere portentoso, allora il suo amore non è completo. Egli trattiene per sé qualcosa, il suo amore kenotico per noi non è totale. Se il suo amore è kenotico, allora il suo svuotarsi parzialmente equivale ad amarci solo parzialmente.

Occorre allora affermare l'amore come la natura della *kenosis* di Dio nella creazione, ma anche che questa *kenosis* mantiene una dimensione trascendente in maniera che Dio ci possa amare per l'eternità. Svuotare Dio totalmente non renderebbe completo il suo amore, al contrario lo limiterebbe a questo mondo soltanto. Perché sia completo come Amore eterno, offrendoci la possibilità di goderne per sempre, deve essere anche trascendente.

Vi è un'altra maniera di interpretare l'«identità reciproca», anche questa utile fonte d'ispirazione per una teologia trinitaria. È quella che viene chiamata «la non-interferenza (non-ostruzione) reciproca del Vuoto e dei fenomeni». Questo significa due cose importanti. Primo, che la chiarezza originaria del Vuoto, la matrice profonda dell'intercorrelazione, non interferisce con la libertà dei fenomeni né la ostacola. Secondo, i fenomeni non interferiscono con la libertà della matrice del Vuoto né la ostacolano. In parole povere, da una parte la matrice è il campo della libertà che ci permette di esistere liberamente così come scegлиamo di fare. Essa non ci costringe ad essere in nessuna maniera determinata. Dall'altra parte, la maniera in cui scegлиiamo di essere non ostacola né distrugge tale matrice. Alla fine, siamo liberi di essere come vogliamo, e simultaneamente la matrice del nostro relazionarci ci fonde insieme nella misura in cui scegлиiamo di essere in unità con il resto dell'universo.

Per il Cristianesimo, questa nozione si accorda con l'idea dell'amore provvidenziale di Dio. Da un lato, la provvidenza di Dio ci lascia liberi di essere quello che scegлиiamo di essere. La provvidenza di Dio non "ostacola" la nostra libertà. Dall'altro lato, le nostre scelte non ostacolano la provvidenza divina. Dio, indipendentemente da quello che scegлиiamo di fare nella vita, ci immerge sempre liberamente nella sua provvidenza. In questo modo, la libertà è reciprocamente non-ostacolante. Noi siamo liberi e Dio è libero. La nostra libertà si traduce in azioni, buone e cattive. Ma indipendentemente da quello che scegлиiamo, Dio ci "intreccia" liberamente nella sua unità provvidenziale per l'umanità e per l'universo.

Infine, sulla base di quanto affermato in precedenza, possiamo vedere il motivo per cui il Buddismo insegna, che «X non è, quindi X è». Oppure: «A motivo del non essere, c'è l'essere». «In virtù del vuoto, tutti gli esseri vengono stabiliti». Questo significa che «poiché X non è l'essere autonomo che crediamo che sia, ed è invece non essere, ovvero sorto in maniera dipendente nell'unità dell'intercorrelazione, allora viene stabilito come un essere». Il non essere come pura relazione fa essere le cose.

Renderci conto che non essendo siamo significa permettere che l'unità nascosta della vita costituisca la nostra vera identità. Al contrario, di solito, cerchiamo di costruirsi la nostra identità sulla base di grandi sforzi compiuti dall'io. In questo modo creiamo un falso io, diventiamo quello che in realtà non siamo. Se però scopriamo l'unità e la viviamo insieme, permettiamo che questa unità ci costituisca e in essa diventiamo quello che realmente siamo. Inoltre, quando cerchiamo di costruirsi la vita, pensiamo che stiamo sperimentando la libertà. Considerando però la natura non ostacolante dell'unità, è in quest'ultima che siamo veramente liberi, nell'unità viviamo liberamente il nostro vero io.

In questa visione della totalità dell'universo, tutte le contraddizioni, tutte le discontinuità, tutte le disarmonie vengono "intrecciate" o "interconnesse" in un'unità superiore. La Hua-yen viene chiamata la Scuola "totalitaria" del Buddismo. Essa vede l'universo dalla prospettiva della sua totalità, e dal momento che tale totalità comporta l'armonia ultima non ostacolata, ovvero l'unità dell'esistenza, possiamo affermare che essa vede le cose dal punto di vista dell'unità.

#### LA NOZIONE HUA-YEN DELLA PENETRAZIONE RECIPROCA

La nozione di identità reciproca esposta precedentemente riguarda il rapporto tra la matrice dell'unità e le cose che si trovano in tale matrice. Secondo i termini della nostra metafora dell'acqua e delle onde, l'identità reciproca definisce il rapporto tra l'acqua (il Vuoto come intercorrelazione) e le onde (i fenomeni). La nozione di "penetrazione reciproca" riguarda il rapporto tra le cose in questa matrice, tra soggetto e oggetto, o tra persone. Inoltre, sempre secondo i termini della nostra metafora, essa riguarda il rapporto tra le stesse onde nel "mare dell'intercorrelazione". Abbiamo visto in precedenza come il Vuoto si esprima sotto la forma delle cose del mondo. Ora guarderemo alla maniera in cui le cose

del mondo si relazionano l'una con l'altra in questa unità nascosta. Come vedremo, raggiungiamo qui il più alto discernimento mistico nella visione buddista Hua-yen della creazione.

La nozione di identità reciproca viene affermata in termini di "essenza". Essa spiega che abbiamo un'identica essenza, ovvero il Vuoto. Questa ulteriore nozione di penetrazione reciproca viene affermata nei termini di "funzione". Essa spiega come funzioniamo nei nostri rapporti reciproci e presenta una visione mistica di tutte le cose nell'universo che operano in rapporto l'una con l'altra. Nel nucleo più intimo di questo funzionamento fondamentale in unità, di questa penetrazione reciproca, c'è qualcosa che costituisce un suggerimento molto forte per la teologia trinitaria: la dinamica della penetrazione reciproca, che viene chiamata «negazione e affermazione reciproca».

Nella sua visione mistica, la Scuola Hua-yen intuisce che ogni singolo soggetto (l'onda) nel mondo, nel suo nucleo più profondo, "nega" se stesso e "afferma" tutti gli altri oggetti (le onde). E ogni altra cosa nel mondo fa la stessa cosa simultaneamente. Il risultato è la «negazione e affermazione reciproca» di tutte le cose. Questo significa che in questo momento io sto, senza saperlo, negando me stesso e affermando ogni altra cosa nella creazione. E precisamente nello stesso tempo, l'intera creazione sta negando se stessa e sta affermando me. Questa è una dinamica costante simultanea: tutto il passato, il presente e il futuro della creazione stanno negando se stessi e affermando me in questo momento del tempo. Ed anch'io sto facendo lo stesso in questo momento per tutto il passato, il presente e il futuro della creazione.

Questa negazione e affermazione reciproca di tutti gli esseri avviene ad un profondo livello ontologico. A questo livello, la negazione e l'affermazione vengono compiute nella libertà: c'è un «non ostacolamento reciproco» tra tutti gli esseri. Nella nozione di identità reciproca, abbiamo visto un non ostacolamento reciproco tra la matrice del Vuoto e le cose. Adesso si afferma che in questa matrice della libertà c'è anche un non ostacolamento reciproco tra tutte le cose. A questo livello ontologico profondo dell'esistenza, attraverso la nostra autonegazione, siamo vuoti e quindi non "ostacoliamo" gli altri. Anch'essi sono vuoti e non ci

ostacolano. Viviamo quindi in una libertà reciproca e un amore reciproco totali: perfetta armonia, ovvero unità.

Questa è la verità riguardo al nostro essere persona, ma non ce ne rendiamo conto. Viviamo quindi vite non vere che si ostacolano vicendevolmente e si danneggiano al livello superficiale delle cose. Tuttavia, se attuiamo questo comportamento solo sulla superficie delle nostre vite, al livello più profondo, nella matrice dell'unità, continua il non ostacolamento e c'è sempre l'unità. Questo significa che siamo sempre liberi nel senso più profondo. Anche quando siamo resi schiavi dagli altri, l'io è in ultima analisi libero. La nostra libertà spirituale non viene mai ostacolata dagli altri e neanche noi siamo in grado di ostacolare la libertà spirituale di un altro.

Ecco un'altra somiglianza con la provvidenza divina. Indipendentemente da quanto ci neghiamo l'un l'altro tramite azioni cattive, ad un livello ontologico più profondo continuiamo ad affermare tutti gli altri esseri in una matrice provvidenziale che è tutta amore. In questa provvidenza divina ogni cosa che ci accade è amore, tutto avviene tramite l'amore. Indipendentemente da quanto possiamo far di male agli altri, nel nostro nucleo più profondo, innestati nella provvidenza, continuiamo ad affermarli. Il fine della vita spirituale nella Scuola Hua-yen è di realizzare questa autonegazione ed affermazione dell'altro più profonda in una maniera che non danneggia più gli altri al livello superficiale della nostra interazione.

Per la Scuola Hua-yen, l'autentico amore reciproco o unità realizzata a livello superficiale non è qualcosa creato da noi. Si tratta di un'autodeterminazione di questa unità fondamentale della vita stessa. La nostra concreta unità reciproca è la manifestazione di questa unità più profonda nella vita quotidiana. Questa unità viene resa manifesta dalla nostra scelta concreta della *kenosis* dell'io nell'affermare tutte le altre persone. Quando questa scelta della *kenosis* è reciproca, quando ogni persona nega se stessa e afferma gli altri, allora si manifesta la vera unità della vita. D'altra parte, anche se non viviamo nel concreto amore reciproco, la profonda autonegazione reciproca e affermazione reciproca dell'io e dell'altro continua nel cuore dell'essere.

Realizzare questa unità non ostacolante nell'illuminazione e metterla in pratica nella vita quotidiana l'uno con l'altro, costituisce il fine del Buddismo Hua-yen. Nello Zen questa unità fondamentale viene chiamata la Grande Affermazione. L'illuminazione Zen è una realizzazione di questa Grande Affermazione profonda dell'universo basata sull'autonegazione di ciascun essere a beneficio di tutti gli altri esseri. Poiché questa Grande Affermazione è l'espressione positiva dell'autonegazione, deve essere attuata attraverso un completo svuotamento dell'io – una negazione totale o kenosis dell'io. Quando tale negazione è completa, il nostro falso ostacolamento reciproco termina e si "intravede" la vera unità non ostacolante, dove siamo già liberamente uniti.

Per lo Zen, quindi, quando io sono, non sono. E quando non sono, sono. Vale a dire che, affermando la mia individualità indipendente, io non sono veramente quello che sono. Svuotandomi però di questa falsa maniera di essere, allora scopro chi sono veramente. Che cosa sono io? Sono una determinazione concreta del fatto mistico dell'affermazione reciproca non ostacolante di tutti gli esseri. Se divento consapevole di questo, realizzo la mia natura-Buddha, raggiungo la «Buddità».

Tenendo presente quanto abbiamo appena detto, possiamo compiere un passo ulteriore nella visione mistica Hua-yen dell'unità della «penetrazione reciproca». Abbiamo guardato alla «negazione e affermazione reciproca simultanea dell'io e dell'altro» ed al «non ostacolamento reciproco simultaneo dell'io e dell'altro». Il passo successivo consiste nel vedere come queste dinamiche diano come risultato la «penetrazione reciproca simultanea dell'io e dell'altro».

Questo rappresenta il passo decisivo dalla negazione/affermazione reciproca all'interpenetrazione reciproca: quando l'io viene affermato dall'altro, l'io è autonegato o vuoto e di conseguenza l'altro è in grado di "entrare" in quell'io attraverso questa affermazione dell'altro da parte dell'io. Quando l'altro viene affermato dall'io, l'altro è autonegato o vuoto, e di conseguenza l'io è in grado di "entrare" nell'altro attraverso l'affermazione dell'io dell'altro. Questi due tipi di "entratura" hanno luogo simultaneamente tra tutte le cose nell'universo. La Scuola Hua-yen la chia-

ma l'«entrata reciproca simultanea dell'io e dell'altro». Questo avviene al livello della profondità dell'esistenza, nella «nascita reciproca simultanea» di tutte le cose, ovvero nel Vuoto. A questo livello più profondo siamo già uno con gli altri, stiamo entrando in essi ed essi stanno entrando in noi.

In questa visione Hua-yen del cosmo, tutti gli esseri si penetrano a vicenda, «entrano» l'uno nell'altro secondo una modalità che contribuisce all'unicità e all'identità l'uno dell'altro. Questo entrare delle cose l'una nell'altra attraverso questa penetrazione ci conduce alla fase finale in questa progressione verso l'unità, ci porta ad una «inabitazione reciproca» che viene chiamata il «contenimento reciproco simultaneo dell'io e dell'altro». Questo significa che dal momento che «entriamo» l'uno nell'altro, ci «conteniamo» anche l'un l'altro. Quando l'io entra nell'altro, l'altro contiene il mio io. E quando l'altro entra nel mio io, il mio io contiene l'altro. Questo avviene simultaneamente e ha come conseguenza un contenimento reciproco del mio io e dell'altro. Noi tutti ci conteniamo reciprocamente nei nostri io. Noi conteniamo ogni cosa nell'universo, ovvero dimoriamo in essa, e ogni cosa ci contiene, ovvero dimora in noi. Questo è il motivo per cui i Buddisti dicono che l'intero universo è contenuto in un granello di sabbia.

Questo «contenimento reciproco dell'io e dell'altro» rappresenta il risultato ultimo delle tre fasi precedentemente descritte per completare la nozione di penetrazione reciproca:

1. «la negazione e affermazione reciproca dell'io e dell'altro»;
2. «il non ostacolamento reciproco dell'io e dell'altro»;
3. «il penetrarsi reciprocamente dell'io e dell'altro».

Questa rappresenta la vetta più alta del discernimento Hua-yen della natura dell'universo. A me sembra che questo contenimento reciproco rispecchi nella creazione l'inabitazione reciproca della Trinità. C'è tuttavia una differenza significativa. Dal momento che Dio è atto puro, vi è un totale ed effettivo prendere dimora reciprocamente delle Persone della Trinità, dove ognuna dimora nell'altra completamente e in eterno. Per le creature è diverso. Questo contenimento reciproco di unità è ontologicamente fondamentale rispetto alla nostra esistenza. Tuttavia, esso deve essere attualizzato dal-

la nostra concreta *kenosis* reciproca e dal nostro amore reciproco. Anche qui potremmo chiedere ai buddisti: «perché nella creazione ha luogo questo contenimento reciproco?». Il Cristiano risponde: Dio crea secondo la sua natura trinitaria di inabitazione reciproca.

Noi cristiani possiamo dire: quando noi «facciamo il vuoto» reciprocamente per amore l'uno dell'altro, stiamo vivendo la negazione e l'affermazione reciproche. Quando ci lasciamo liberi a vicenda in questa reciprocità, viviamo il non ostacolamento reciproco. Quando assumiamo su noi stessi i bisogni e le sofferenze l'uno dell'altro, viviamo l'entrare l'uno nell'altro. Quando dimostriamo l'uno nell'altro in unità, viviamo il contenimento reciproco. Questa, per noi, corrisponde alla vita dinamica della penetrazione reciproca in unità che riflette la vita della Trinità.

### LA METAFORA DELLO SPECCHIO

Come possiamo arrivare a comprendere questa difficile nozione del contenimento reciproco, o inabitazione reciproca, di tutte le cose tra loro nella visione mistica Hua-yen della penetrazione reciproca? La Scuola Hua-yen ci offre due metafore per veicolare questa visione. La prima è quella della mitica rete di Indra, divinità Hindu. In questa rete al posto dei nodi ci sono gioielli, ed è intessuta in maniera tale che ogni gioiello riflette tutti gli altri gioielli in sé e viene anche riflesso da tutti gli altri gioielli. Leibniz si ispirò a questa metafora per elaborare la sua teoria delle monadi. Ispirandosi a questa metafora, si dice che l'intero universo esiste in ognuna delle sue parti in virtù del contenimento reciproco della penetrazione reciproca.

La seconda metafora è più suggestiva della prima, e ci presenta una torre di specchi a pianta circolare. Al centro della torre c'è una statua del Buddha. Gli specchi sono collocati in maniera tale da contenere tutti l'immagine del Buddha e da riflettere tutti quanti tale immagine l'uno nell'altro. Di conseguenza, ogni spec-

chio contiene l'immagine del Buddha e le immagini di ognuno degli altri specchi oltre alle immagini di ognuno degli altri specchi contenenti anch'essi l'immagine del Buddha.

Applichiamo ora a questa metafora le due nozioni Hua-yen esaminate in precedenza. Cominciamo con quella dell'«identità reciproca», che significa che tutti condividiamo la medesima essenza, il Vuoto, che viene rappresentato dalla statua del Buddha riflesso in ogni specchio. Tutti abbiamo in noi l'immagine del Buddha, o della nostra natura-Buddha. Vi è però un altro aspetto di questa metafora dell'identità reciproca: siamo tutti specchi. In quanto specchi, la nostra natura è pura, pulita e chiara. Possiamo riflettere sia immagini pure che impure, ma nella nostra "intrinsecalità" siamo "chiari e raggianti". La nostra natura-Buddha originale è «coscienza luminosa». La produzione di immagini sia pure che impure da parte dello specchio simboleggia quello che diventiamo nella vita normale, un mix di positivo e di negativo. Ma anche allora la natura dello specchio, la vera natura della persona, resta sempre chiara e raggiante. Il nostro vero io, così come viene costituito dall'origine dipendente, il Vuoto, è originariamente puro. Il falso io che costruiamo per noi stessi è una mescolanza di purezza ed impurità creata per le nostre esigenze. Quando neghiamo questo falso io e scopriamo il nostro vero io, troviamo la nostra purezza originale costituita nel campo dell'intercorrelazione.

Vediamo qui una nozione della persona che è veramente profonda e può essere collegata in due modi alla nozione cristiana della persona come immagine di Dio. In primo luogo, nella metafora buddista, la persona è come l'immagine allo specchio chiara, raggiante e luminosa della statua del Buddha. Nel cristianesimo, noi siamo creati ad immagine di Dio. Possiamo cercare di ricrearcì ad immagine di qualcosa d'altro, producendo un mix di buono e cattivo, ma questa immagine, benché distorta dalle nostre false vite, rimane sempre lì da riscoprire e da vivere. In secondo luogo, la natura reale della persona è pura luce luminosa (così io interpreto la raffigurazione buddista dello spirito).

L'altra nozione da applicare a questa metafora è quella della «penetrazione reciproca», che significa che tutti ci penetriamo a vicenda e ci conteniamo a vicenda in questa interpenetrazione.

Questa nozione ci viene rappresentata dagli specchi che si riflettono tutti l'uno nell'altro. Ogni entità "entra" in tutte le altre ed è contenuta in esse come un'immagine riflessa allo specchio. Questa dinamica di specchiamento ha luogo simultaneamente fra tutti gli specchi. Questo significa che tutti ci conteniamo a vicenda in comunione reciproca o unità reciproca, così come gli specchi contengono le immagini degli altri specchi. La nostra immagine entra negli altri specchi e vi prende dimora. Alla fine, al livello più profondo del nostro essere, conteniamo una natura-Buddha ultima e conteniamo tutti gli altri esseri con le loro nature-Buddha. Questo contenimento è reciproco, in quanto siamo simultaneamente contenuti anche in tutti gli altri.

In questa metafora, il contenimento reciproco, o inabitazione reciproca, avviene in assenza di ogni possibile interferenza tra le immagini. È quello che viene chiamato il «non ostacolamento» o «non interferenza» di tutti i fenomeni. Significa che questa interpenetrazione avviene in modo da lasciare libera ogni entità. La nostra comunione reciproca avviene in assenza di interferenze, senza togliersi a vicenda la libertà. Mentre c'è un'«influenza illimitata» tra tutti gli esseri – come gli specchi che contengono le immagini degli altri specchi – la libertà di ogni essere viene preservata. Questa libertà originaria può essere realizzata nella vita quotidiana. Attraverso la nostra realizzazione del non ostacolamento di tutte le cose, possiamo trovare la nostra libertà intrinseca e possiamo diventare davvero delle persone libere.

Nella luce cristiana possiamo affermare che nella comunione piena dell'unità, tutte le persone si influenzano a vicenda e si contengono reciprocamente, ma allo stesso tempo rimangono se stesse nella piena libertà. L'unità che io ho con altre persone non nega la mia libertà né la mia identità. Questa unità è anzi l'unità di Dio, che è libertà, che non "ostacola" mai la mia libertà e che mi costituisce così come sono realmente nella mia totale libertà. Quando non sono, sono. Quando io non sono la personalità costruita che ho cercato di fare di me stesso, con un mixto di buono e di cattivo, allora, nell'unità di Dio, io trovo il mio vero io e sono davvero puro e libero.

In questa libertà del «non ostacolamento» possiamo vedere un altro aspetto di questa metafora. Se esaminiamo lo specchio puro e chiaro – la persona illuminata – vediamo che lo specchio chiaro contiene l'immagine dell'altro, ma non si appropria di quell'immagine, al contrario la riflette verso l'altro specchio. Gli specchi possono vedere se stessi soltanto negli altri specchi. Di conseguenza, l'io illuminato mostra all'altro quello che egli o ella è realmente. In effetti, questo è quanto facciamo tutti sempre ad un livello più profondo. In superficie, tuttavia, siamo così pieni di distorsioni, simili a specchi impoverati, che riflettiamo sugli altri un'immagine distorta. Quando al contrario siamo davvero vuoti di noi stessi e delle distorsioni che proiettiamo sugli altri, quando siamo specchi luminosi di amore puro, allora possiamo davvero dare agli altri il loro vero io. Quindi, non solo è vero che tramite il nostro non essere, noi siamo. È anche vero che tramite il nostro non essere, anche gli altri sono!

Questo ci aiuta a pensare la vita della Trinità, dove le Persone non tengono per sé né distorcono l'affermazione amorevole delle Altre; al contrario la restituiscono alle Altre in maniera totale e pura. Allo stesso modo, lo specchio puro non tiene stretta per sé la vera immagine dell'altro, ma la restituisce con precisione e completezza. Noi però non siamo specchi chiari: siamo coperti di imperfezioni. Di conseguenza, non riflettiamo in maniera completa ed esente da distorsioni l'immagine degli altri. Noi non viviamo questa vita della Trinità, che è il fine per il quale siamo stati creati. In questo consiste il disegno collettivo per l'umanità.

Un altro aspetto relativo a questa metafora: c'è una sola statua del Budda riflessa in ogni specchio. Vi è un'unica origine dipendente, un unico Vuoto, un'unica intercorrelazione, un'unica unità o armonia nascosta che vengono espressi in ogni essere. Allo stesso tempo, ogni essere, attraverso la penetrazione reciproca, contiene tutti gli altri esseri ed è contenuto da tutti gli altri esseri in una maniera che rende ogni essere unico e portentoso. Il Buddismo insegna che questo contenimento reciproco nell'unica unità nascosta della vita segue una dinamica di compassione. Rendersene conto significa trovare la nostra vera natura, la nostra vera unità con gli altri insieme alla profondità della

compassione in virtù della quale possiamo vivere per gli altri sotto la forma di autentiche autodeterminazioni della Grande Affermazione della vita.

Questa visione Hua-yen dell'universo presenta la compassione fondamentale della vita stessa: nella nostra natura originaria nell'origine dipendente, noi neghiamo costantemente noi stessi per affermare gli altri. Anche tutte le cose negano se stesse per affermare noi. I buddisti dicono che noi non siamo consapevoli di questa natura originaria, di conseguenza agiamo indipendentemente dagli altri e facciamo loro del male per un nostro tornaconto. Tuttavia, anche se così stanno effettivamente le cose e questo mondo è pieno di sofferenza (*samsara*), l'unità fondamentale della negazione e dell'affermazione continua ad esistere. Di conseguenza, in questo mondo caratterizzato dalla divisione e dal dolore, c'è l'unità e c'è il Nirvana. Quando qualcuno viene illuminato, diventa consapevole di questa natura compassionevole più profonda, fondamentale e originaria delle cose che agisce nella nostra origine dipendente. Se ne diventa consapevoli nel vederla e nel metterla in pratica nella propria vita quotidiana.

Hajime Tanabe, della Scuola di Kyoto, afferma che questa consapevolezza della natura reciproca e compassionevole delle cose nell'unica unità della vita implica l'esperienza di una dimensione personale del Vuoto che agisce negli altri esseri e attraverso di essi nella vita. È come un Dio personale che sfiori qualcuno in maniera compassionevole attraverso gli altri. Il risultato di questa influenza viene chiamato da Tanabe «morte e risurrezione». Mentre si muore, simultaneamente si nasce ad una nuova vita. La negazione del falso io è allo stesso tempo affermazione del vero io. Questo viene anche sperimentato come una fonte spirituale di luce e di vita.

Masao Abe utilizza il termine «vivere morendo» facendo riferimento alla matrice della negazione e dell'affermazione. Per Abe e per la Scuola Hua-yen, la realtà della negazione-affermazione è rappresentata da un organismo costituito di parti armoniche ognuna delle quali esprime il tutto ed ognuna incorpora in maniera identica il «vivere morendo» di quell'organismo. Ogni

io vive affermando e interpenetrando le altre parti, ma lo fa morendo nell'autonegazione. Simultaneamente, l'io viene affermato dagli altri, che anch'essi muoiono a se stessi. Realizzare concretamente questa vita del vivere morendo costituisce il fine dello Zen secondo Abe.

Questa è la visione mistica totalizzante del Buddismo Huayen; penso che sia quella che maggiormente si avvicina ad un possibile dialogo interreligioso ed alla elaborazione di una profonda teologia trinitaria per il dialogo. E oggi c'è un estremo bisogno di una simile teologia, poiché la maggior parte dei Buddisti non capisce come il credere in Dio possa aiutare qualcuno a raggiungere questa visione salvifica della nostra vera natura e a realizzare questa condizione della negazione e affermazione, della compassione illuminata nei confronti di tutti gli esseri. Mostrare, in un linguaggio che risulti comprensibile per il Buddismo, come nell'unità i cristiani realizzino la loro vera identità trinitaria a beneficio dell'intera umanità, costituisce un autentico obiettivo per la nostra teologia.

DONALD W. MITCHELL

(traduzione dall'inglese di Paolo F. Colonnetti)