

**ALCUNE CONSIDERAZIONI SUL NIRVANA  
 NEL BUDDHISMO THERAVADA  
 ALLA LUCE DELLA SPIRITUALITÀ DELL'UNITÀ**

**È POSSIBILE DEFINIRE IL NIRVANA?**

Chi si accosta alla concezione buddista del Nirvana non può non constatare, a prima vista, quanto essa richiami la «teologia apofatica» di uno Pseudo Dionigi. Per la teologia mistica dell'Aeropagita, l'oscurità del mistero ineffabile di Dio diviene nube luminosa attraverso la quale si penetra nella più pura trascendenza che resiste ad ogni forma di immagine e di definizione.

In una linea di pura negatività si muove anche un testo base del canone buddista sul Nirvana dal quale partiamo per la nostra riflessione:

Vi è, o monaci, quella condizione ove non è né terra, né acqua, né fuoco, né aria, ove non è né la sede dello spazio infinito né quella dell'infinita coscienza, né quella della nullità, né quella propria a 'né-coscienza-né-non-coscienza', ove non è né questo mondo né un mondo di là da questo, né entrambi assieme, né luna, né sole. Da là, o monaci, io dichiaro, non si viene a nascere: ivi non si va. [In quella condizione] non v'è permanenza, non v'è decadenza, non v'è nascita. Non è fissa, non si muove, non è fondata su cosa alcuna. Quella è, invero, la fine del Dolore<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Udana Cap. VIII, 1, *Canone Buddista 1*, Torino 1976, pp. 238-239. È sorprendente l'analogia con un passo dello Pseudo Dionigi: «La causa di tutte le cose non possiede immaginazione od opinione o ragione o pensiero; non è né parola né pensiero, né uguaglianza né disuguaglianza né similitudine né dissimilitudine».

Il discorso di Buddha non sembra lasciare spazio che all'apofatismo più rigoroso, come l'analoga affermazione taoista:

Il Tao che può esser detto non è l'eterno Tao<sup>2</sup>.

Dice uno studioso buddista: «La prima e ultima parola sul Nirvana si può dire in una sola frase: 'Il Nirvana è', perché, nessuna indagine di una mente finita può farci avere cognizione dell'Infinito. Che non può essere rappresentato, ma soltanto sperimentato»<sup>3</sup>.

Pur essendo indescrivibile, perché, è al di là di tutte le nostre categorie, come – dice Buddhadasa – il pesce non ha un termine di paragone per conoscere la natura della terra<sup>4</sup>, bisognava tuttavia dare al Nirvana una forma positiva, per illuminare chi sta iniziando il cammino di Buddha. Ve ne è una descrizione che richiama nello stile e nei contenuti i libri sapienziali della Bibbia (cf. *Sap* 7, 22):

Io vorrei spiegarvi l'incondizionato e il cammino che conduce all'incondizionato... Io vi spiegherò il Fine, il Senza-vizi, il Vero, l'Al di là, il Sottile, il Molto-difficile-da-vedere, il Non-invecchiante, il Fermo, l'Intravedibile, l'Indesignabile, il Semplice, il Calmo, l'Immortale, il Perfetto, il Buono, il Sicuro, lo Straordinario, il Meraviglioso, l'Instancabile, il Nibbana, l'Inattaccabile, il Distacco, la Purezza, la Liberazione, il Non-oggetto-di-compiacenza, l'Isola, l'Alloggio, la Protezione, il Rifugio, il Fine supremo<sup>5</sup>.

Se non si può definire il Nirvana nella sua natura, molto si può dire di ciò che esso è per l'uomo che ne ha fatto il fine ultimo;

ne; non è luce, non vive, né è vita; non è sostanza, né eternità, né tempo, (...) dal momento che supera ogni affermazione e sta al di sopra di ogni negazione» (Dionigi Aeropagita, *Tutte le opere*, trad. italiana di Pero Scazzoso, Milano 1981, pp. 413-414).

<sup>2</sup> *Tao Te Ching*, v. 1, *Testi Taoisti*, Torino 1977.

<sup>3</sup> C. Humphrey, *Buddhism*, Penguin Books 1981, p. 128.

<sup>4</sup> Cf. Buddhadasa I, Nipphan, cit. da M. Zago, in *Buddismo e Cristianesimo in dialogo*, Roma 1985, p. 298.

<sup>5</sup> Samyutta IV, 357, cit. da M. Zago, *op. cit.*, p. 299.

mo. In questo passo di un antico testo buddista, il Milindapanha, si può incominciare a intravedere qualche elemento di trascendenza:

Il Nirvana è unico nel suo genere, senza niente che gli sia paragonabile: non gli si può attribuire colore, figura, luogo o misura. Non lo si può definire nella sua essenza ma quanto alle sue qualità si può dire qualche cosa per via di paragone. Come il loto non è sporcato dall'acqua, così il Nirvana non è sporcato dalle passioni. Come l'acqua rinfresca e placa la sete, così il Nirvana rinfresca l'arsura delle passioni e sopprime la triplice sete di piacere, di esistenza, di non-esistenza. Come il rimedio è rifugio per gli uomini avvelenati, e mette fine alla malattia, così il Nirvana è il rifugio dell'uomo avvelenato dalla passione, mette fine alle sofferenze, è l'immortalità. Come l'oceano rigetta i cadaveri, così fa il Nirvana con le passioni. L'oceano non è riempito dai fiumi: il Nirvana non è riempito dalle creature. L'oceano è il soggiorno dei grandi animali: il Nirvana è il soggiorno degli Arahat (=perfetti). L'oceano fiorisce di grandi e numerosi fiori: il Nirvana ha per fiori il sapere e la liberazione<sup>6</sup>.

Ma il testo più antico e più esplicativo, quello che i primi monaci hanno appreso dalla bocca stessa di Buddha, e che, sia pure in maniera negativa, dichiara l'esistenza di qualcosa che non è riconducibile alla pura esistenza umana, alla pura creaturalità, lo troviamo nel Canone buddista Pali:

Questo, in verità, è stato detto dal Beato, dal quale io stesso l'ho sentito: o monaci, c'è un non-nato, un non-venuto all'esistenza, un non-fatto, un non-composto. Se, o monaci, non ci fosse un non-nato, un non-venuto all'esistenza, un non-fatto, un non-composto, non ci sarebbe nessuna salvezza per ciò che è nato, che è venuto all'esistenza, che è fatto, che è composto<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Milindapanha IV, 79-82, secondo il riassunto di La Vallée Poussin L. De, *Nirvana*, Paris 1924, pp. 167-168.

<sup>7</sup> Udana Cap. VII, 3, *op. cit.*

Commenta lo studioso giapponese Nakamura:

Il Budda credeva in qualcosa che durava dietro i fenomeni mutevoli del mondo dell'esperienza<sup>8</sup>.

### *Un negativo-positivo*

Per lungo tempo in Occidente si è interpretato il Nirvana come annichilimento. La stessa etimologia del nome suggeriva questo significato, poiché Nirvana (in Pali Nibbana) vuol dire letteralmente: spegnimento, estinzione. Ma bisogna capire cosa è che si estingue, cos'è che si spegne. E lo si capisce se si pone il Nirvana nel contesto delle Quattro Nobili Verità.

Il discorso di Benares con cui comincia la predicazione di Budda enuncia le Verità da lui comprese nell'illuminazione. E lo fa, come un medico del suo tempo, pronunciando la diagnosi, l'etiologia (cioè lo studio delle cause), la possibilità di guarigione e la terapia che riconduce alla salute.

*La prima Verità* è che tutto ciò che esiste è dolore, miseria, transitorietà. Tutto è impermanente, transitorio, limitato.

*La seconda Verità* è che questo stato miserevole è causato fondamentalmente dall'ignoranza sulla natura di ciò che esiste. Questo obnubilamento della coscienza è causato a sua volta dalla concupiscenza, dalla ripugnanza e dall'apatia. L'ignoranza causa il desiderio, la "sete" di ciò che è puramente illusorio, perché non corrisponde alla Realtà vera. Il desiderio origina l'attaccamento e questo la sofferenza.

*La terza Verità* è un annuncio di speranza. Ci si può liberare dal dolore, perché si può *estinguere* questa "sete" insaziabile che lo provoca. Budda ha sperimentato tutto questo e vuole risvegliare negli animi la ricerca della salvezza.

La meta che egli indica è appunto il Nirvana che non è tanto una verità in cui credere, quanto il fine ultimo verso cui bisogna incamminarsi, superando tutto ciò che è esistente, transeunte e mondano.

<sup>8</sup> H. Nakamura, cit. da Dumoulin, *Il Buddismo*, Brescia 198, p. 77.

Questa meta esiste, è superiore a qualsiasi aspettativa, trascende i nostri sensi.

*La quarta Verità* è la medicina per recuperare la salute, anche se questo termine è riduttivo, perché ciò che si raggiunge è al di là di ogni possibile comprensione, al di là di ogni rappresentazione. La strada indicata da Buddha è la cosiddetta «via mediana», l'ottuplice sentiero che conduce al Nirvana.

Queste quattro Verità sono talmente interconnesse, potremo dire con una sorta di pericresi, che chi comprende bene l'una comprende anche le altre<sup>9</sup>.

Concentrandoci ora sulla terza Verità, e addentrandoci nella conoscenza del Nirvana, bisogna dire subito che l'equivalenza Nirvana=Nulla è definitivamente tramontata fra gli studiosi occidentali. Ma allora in che senso si deve intendere «spegnimento, estinzione»?

La risposta di Variputta, il più eminente discepolo del Buddha, alla domanda diretta, «Che cos'è il Nirvana?», è identica a quella data dallo stesso Buddha: «L'estinzione del desiderio, l'estinzione dell'odio, l'estinzione dell'illusione»<sup>10</sup>.

E altrove: «È la cessazione completa di questa "sete" (come attaccamento all'io e alle cose), l'abbandonarla, il rinunciarci, il liberarsene, il distaccarsene»<sup>11</sup>.

«Monaci, qualunque siano le cose condizionate o incondizionate, fra queste il distacco è la cosa più grande. Ossia la libertà della verità ... lo sradicare l'attaccamento... la cessazione, il Nibbana»<sup>12</sup>.

«Sono tutte queste e molte altre definizioni al negativo che hanno fatto sorgere la falsa idea che il Nirvana esprima un auto annientamento. Se c'è un annientamento è quello dell'illusione, della falsa idea di un sé»<sup>13</sup>. È la stessa cosa che si può dire della parola "salute" o "libertà", arguisce Rahula nel suo famoso saggio

<sup>9</sup> «Chi conosce *dukkha* (cioè la sofferenza, l'impermanenza, la transitarietà) vede anche chiaramente il sorgere di *dukkha* e vede anche il sentiero che conduce alla cessazione di *dukkha*», *Amyutta Nikaya* (PTS), p. 437.

<sup>10</sup> *Samyutta-Nikaya*, Pali Text Society di Londra (PTS) IV, p. 251.

<sup>11</sup> *Mahavagga* (Alutgama, 1922), p. 10.

<sup>12</sup> *Anguttara Nikaya* (PTS), p. 34.

<sup>13</sup> W. Rahula, *L'insegnamento del Buddha*, Roma 1996, p. 44.

sul buddismo. «Non si possono considerare termini negativi anche se hanno un lato negativo e cioè l'assenza di malattia, o la liquidazione di un ostacolo in sé negativo»<sup>14</sup>.

Ma allora quali sono le qualità positive che si raggiungono col Nirvana? Vi è una certa reticenza a parlarne, proprio per evitare quegli attaccamenti che renderebbero vano ogni tentativo di uscire dalla miseria della condizione umana. Ma esistono uomini che, ad imitazione del Buddha, sono arrivati all'esperienza del Nirvana.

E questo permette a Rahula di descrivere quest'uomo o questa donna con una specie di inno al Nirvana da richiamare in certe sue parti quello alla carità di san Paolo:

Chi ha realizzato la Verità, il Nirvana, è l'essere più felice del mondo. È libero da tutti i 'complessi', da tutte le ossessioni, le preoccupazioni e le difficoltà che tormentano gli altri. La sua salute mentale è perfetta. Non si pente del passato, non si preoccupa dell'avvenire, vive nell'istante presente<sup>15</sup>. Apprezza le cose e ne gioisce nel senso più puro; senza alcuna proiezione egoica. È gioioso, esultante, gode della vita pura; le sue facoltà sono soddisfatte, libere dall'ansietà, serene e in pace<sup>16</sup>. È libero dai desideri egoistici, dall'odio, dall'ignoranza, dalla vanità, dall'orgoglio e da altri simili "impedimenti"; è quindi puro e gentile, pieno di amore universale, di compassione, di bontà, di simpatia, di comprensione e di tolleranza. Rende servizi agli altri nel modo più puro, perché non ha pensieri per sé. Non cerca alcun guadagno, non accumula nulla, neanche beni spirituali, perché è libero dall'illusione del "Sé" e dalla "sete" di divenire<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> W. Rahula, *op. cit.*, p. 45.

<sup>15</sup> Samyutta-Nikaya (PTS), p. 5.

<sup>16</sup> Majjhima-Nikaya (PTS), p. 121.

<sup>17</sup> W. Rahula, *op. cit.*, pp. 50-51. Un autore thailandese contemporaneo fa anch'egli una pregnante descrizione dello stato nirvanico: «Il Nirvana è la purezza stessa, la liberazione, la leggerezza, la felicità vera, il refrigerio sommo; è lo stato non solo anteriore e concomitante tutte le cose, ma è l'immortalità stessa. È il vertice sommo della felicità, è l'estinzione completa della sofferenza e dei desideri, è la fine del dubbio e dell'ignoranza, è il vertice sommo del conoscere di ogni realtà, di ogni tempo e di ogni essere. Per questo è il fine ultimo di ogni esistente, è la calamita che ci attira, è l'istinto innato verso la liberazione. Lo si raggiunge col nostro agire, mentre la nostra ignoranza ce ne allontana». Da *Buddhadasa*, cit. da M. Zago, *op. cit.*, p. 21.

Leggendo questo testo si può cogliere quel positivo, che è come implicito e nascosto nelle definizioni negative del Nirvana.

Ma per rifarci alle fonti, anche nelle antiche scritture buddiste ci sono molti sinonimi di Nirvana in parte a carattere poetico o allegorico, ma tutti positivi che indicano come i credenti buddisti dell'epoca più antica sperimentavano positivamente la trascendenza del Nirvana. Lo studioso Nakamura ne ha raccolto una lunga lista<sup>18</sup>.

Per concludere questo capitolo sul Nirvana e per rimanere nell'ambito del buddismo Theravada, cioè quello originario e più antico, possiamo dire che in esso il Nirvana è «trascendente in sommo grado», «desiderabile in sommo grado», «vero in sommo grado» e che in esso è contenuta «la quintessenza della funzione di Dio nel buddismo»<sup>19</sup>.

#### NULLA BUDDISTA E NULLA CRISTIANO

Sbarazzato il campo dai pregiudizi su un inesistente nichilismo nirvanico, e ammettendo nel Nirvana un equivalente di Dio, possiamo avvicinarci alle nozioni di Realtà Ultime e di Assoluto come vengono proposte dalla Rivelazione cristiana e dal buddismo, tentando un primo confronto.

E le posizioni non sono poi così distanti come a prima vista può sembrare.

Prendiamo ad esempio il concetto di Assoluto:

Per i buddisti – scrive M. Zago – l'Assoluto non può essere personale, perché “persona” significa individualità, ripiegamento su di sé, attaccamento a sé... Il carattere personale

<sup>18</sup> «Porto di riparo, fresca grotta, isola in mezzo ai flutti di mare, luogo beato, emancipazione, liberazione, sicurezza, la realtà più grande, trascendente, increata, il silenzio, casa della gioia, pace, fine del dolore, mezzo di salvezza da ogni male, realtà imperturbabile, nettare, realtà immortale, realtà immateriale, realtà duratura, realtà stabile, l'altra sponda, ciò che non finisce mai, beatitudine, quiete dalle fatiche, la gioia più alta, l'indiscibile, l'abbandono di ogni apparenza, la città santa, ecc...». Cit. da Dumoulin, *op. cit.*, p. 165.

<sup>19</sup> Winston L. King, cit da Dumoulin, *op. cit.*, p. 165.

denota per loro imperfezione, limitazione, e non può essere attribuito all'Assoluto... In questa prospettiva, i buddisti non scoprono l'Assoluto nel Dio dei cristiani, a causa del carattere personale di questo Dio. Per i cristiani, al contrario, il carattere personale di Dio indica la qualità suprema dell'Assoluto. Il vocabolo "persona", contrariamente a individualità, significa apertura e non ripiegamento, perfezione e non limitazione, libertà e non schiavitù<sup>20</sup>.

Eppure anche i cristiani dovrebbero tenere presente che l'aggettivo "personale" riferito all'Ente Supremo potrebbe avere un significato simile a "antropomorfico" alle orecchie buddiste e quindi essere squalificato. Va tenuto anche presente quanto afferma Ratzinger e cioè che «la pienezza dell'essere personale (Personhaftigkeit) di Dio supera infinitamente l'essere personale umano, cosicché il concetto di persona, per quanto apporti un chiarimento, continua a rivelarsi un concetto inadeguato»<sup>21</sup>. E d'altra parte «Se è vero che il mistero ultimo di ognuno di noi è la personalità, allora Dio è l'essere che ci rimane più nascosto di tutti, perché più di tutti gli altri esseri è personale»<sup>22</sup>.

Attualmente è molto vivo il dialogo di teologi e filosofi cristiani con i filosofi buddisti sulla nozione di personale e di impersonale. Da parte cristiana il concetto di "kenosi" e da parte buddista quello di «nulla vivente o assoluto» (che come dice Masao Abe «è tutt'altro che un negativo, è un principio assolutamente positivo»<sup>23</sup>) offrono ricchi filoni di dialogo.

Ma poiché questo ci porterebbe nell'ambito del buddismo Mahayana e del suo concetto di "vuoto" o "sunyata", per rimanere nella antica tradizione theravadica torniamo al Nirvana, e alla sua intrinseca antinomia di estinzione-accensione, non essere-essere, vuoto-pieno.

<sup>20</sup> M. Zago, *op. cit.*, p. 311.

<sup>21</sup> J. Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo*, Brescia 1971, cit. da Dumoulin, *op. cit.*, pp. 165-166.

<sup>22</sup> H. De Lubac, cit. da J. A. Cuttat, *Asiatische Gottheit und Christlicher Gott*, p. 70.

<sup>23</sup> M. Abe, *Buddhism and Christianity as a Problem of today*, in «Japanese Religions» III, p. 21.

Fa parte dell'insegnamento originario di Budda la dottrina e la pratica dell'ottuplice sentiero. Questa fu la novità che Budda annunciò nel suo primo discorso. E cioè la scoperta di quella via di mezzo fra il rigorismo ascetico e il lassismo morale:

A questi due estremi, o monaci, non si deve avvicinare colui che si è ritirato dal mondo. Quali due estremi? Uno è quello collegato alla lussuria attraverso i piaceri dei sensi, poiché è basso, appartiene all'uomo senza cultura, mediocre, ignobile e senza profitto. L'altro è quello legato alla mortificazione e all'ascetismo perché è doloroso, ignobile e non consente di raggiungere la meta. Evitando entrambi questi estremi, o monaci, intraprendete la Via Media che è l'Ottuplice Sentiero: retta visione, retto pensare, retto parlare, retto agire, retto modo di sostentarsi, retto sforzo, retta concentrazione, retta meditazione. È questo che apporta intuito, conoscenza e conduce alla tranquillità, alla massima consapevolezza, alla piena illuminazione, al Nirvana. (VP/MV, 10, i, 6/17)<sup>24</sup>.

Queste furono le prime parole rivolte ai 5 asceti itineranti che lo avevano accompagnato nell'esperienza precedente l'illuminazione. Essi divennero i suoi primi discepoli e con loro fondò il nuovo ordine monastico. Ma non era indispensabile appartenere all'ordine: anche i laici potevano seguirlo. Anzi le fonti storiche originarie ci dicono che i seguaci laici, uomini e donne, sposati o non, erano altrettanto numerosi dei monaci. Tutti potevano, seguendo l'insegnamento del Budda, raggiungere la piena liberazione. Inoltre «contrariamente alla tradizione, egli approvava l'uso di abiti laici anche per i monaci, lasciando ogni monaco libero di decidere se indossare abiti religiosi o laici»<sup>25</sup>.

I 45 anni della sua vita dopo l'illuminazione furono spesi per trasfondere nei suoi discepoli il frutto della sua esperienza personale e l'essenza della santità che per un buddista deve avere quattro qualità fondamentali:

<sup>24</sup> Vinaya Pitaka, PTS, 21, I, 11/1.

<sup>25</sup> A. Fernando e L. Swidler, *Introduzione al buddismo*, Bologna 1992, p.

- 1) *Metta* (benevolenza o bontà)
- 2) *Karuna* (compassione)
- 3) *Mudità* (mitezza)
- 4) *Upekkha* (equanimità)

Sono queste le virtù tipiche che il Buddha irradia<sup>26</sup>.

In sintesi si può dire che la via buddista alla perfezione come è proposta nell'«ottuplice sentiero» sia fondata sull'esercizio di tutte quelle virtù che permettono il raggiungimento del Nirvana e cioè della sicurezza, della pace, della felicità<sup>27</sup>. Un saggio

<sup>26</sup> «Un episodio della sua vita rivela quanto queste virtù fossero da lui coltivate. L'ordine stava crescendo e raggiungeva ormai anche luoghi molto remoti. Gautama decise di visitare alcuni gruppi di monaci in diverse località per assicurarsi delle loro condizioni. In uno dei monasteri che visitò si trovò di fronte a un monaco molto malato, sofferente di una grave affezione alla pelle. L'eczema si era tanto diffuso che tutto il corpo era coperto di piaghe che trasudavano sangue e pus, incollando gli abiti alla pelle. Gli altri monaci, per la ripugnanza del suo stato, si mantenevano a distanza da lui e lasciavano che affrontasse quella sofferenza da solo. Gautama, insieme al compagno Ananda, visitò il monaco malato. Prese una bacinella d'acqua e un asciugamano, quindi lavò il monaco. Dopo aver fatto tutto quanto era possibile per procurargli un po' di sollievo, Gautama raggiunse le capanne dove si trovavano gli altri monaci e pose loro alcune domande sul monaco malato e sulle ragioni dello stato di trascuratezza in cui si trovava. Questi risposero che il monaco malato era ormai prossimo alla morte e non poteva essere di alcun vantaggio alla comunità. Allora, con l'intenzione di fare riflettere i monaci sull'insensibilità del loro comportamento, Gautama disse: "Monaci, voi non avete una madre, non avete un padre qui che possano prendersi cura di voi: se voi, monaci, non vi curate reciprocamente chi si occuperà di voi? Ricordate che chiunque si prende cura di una persona malata si prende cura anche di me"» (VP/MV, 302, VIII, 26, 3), cit. da A. Fernando e L. Swidler, *op. cit.*, p. 56.

<sup>27</sup> Sarebbe utile e interessante approfondire il significato di queste quattro virtù buddiste per vedere quanto esse sono vicine alla spiritualità cristiana. Ecco ne qualche cenno secondo la sintesi che ne fa Humphrey.

*Metta* è la bontà amorevole che dal cuore e dalla mente si espande verso tutte le creature, «finché quest'amore, oltre ogni misura giunga a riempire ogni parte del mondo e il battito del proprio cuore sia il battito del cuore dell'universo».

Nel Sutra del Metta è scritto: «Come una madre, anche a rischio della propria vita, protegge suo figlio, così dobbiamo coltivare un amore smisurato verso tutti gli esseri».

*Karuna* è la compassione che c'è fra due: io sono gli altri, gli altri sono me. «Identificandoci con gli altri ci si pone al posto del più basso, del più degradato, del più disperatamente "perso" dei propri simili». La compassione è il fondamento della morale buddista, perché «dal momento che noi sentiamo con e per ciascun altro, noi ci facciamo realmente uno con tutti».

maestro ha condensato tutti gli insegnamenti di Budda in poche parole:

Non fare il male,  
Fa tutto ciò che è bene,  
Purifica la tua mente. (Il Maestro Zen Niao-k'e).

Ricorda l'antico adagio latino «*fac bonum et vita malum*» a cui viene aggiunto quel «purifica la mente» che è forse la caratteristica più spiccata della via buddista, come viene coltivata con la meditazione.

Ma c'è una nozione che sottostà a tutto l'edificio spirituale buddista e che – dicono gli esperti – se non si capisce, non si capisce nulla del buddismo. È la dottrina dell'*anatta*<sup>28</sup>.

Per essa si intende che nei fenomeni corporali e mentali dell'esistenza o fuori di essi non si può trovare niente che possa essere considerato come permanente, provvisto di essere. Questa dottrina deve essere capita anzitutto in senso spirituale. In tal senso toglie al mistico la tentazione di appoggiarsi non solo nelle cose, ma in tutti gli esseri e anche in se stesso. Essendo tutto impermanente, misero e inconsistente, l'intenzione del ricercatore di salvezza deve tendere solo ad essa. Il vero buddista quindi non si appoggia né in sé né in qualcosa altro di creato-condizionato. Deve essere puro e libero da tutto e da sé per tendere alla liberazione perfetta<sup>29</sup>.

*Mudità*. Come «*Karuna*» significa partecipare ai dolori degli altri, così «*mudità*» vuol dire partecipare alle gioie degli altri. È l'opposto dell'invidia, è l'abolizione dei contrasti affettivi, la sua causa prossima è il successo degli altri.

*Upekkha* è equanimità. Dopo aver partecipato all'emozione degli altri, il buddista ritorna a un quieto distacco da ogni eccitazione, recuperando l'impersonale serenità della mente che fa vedere e agire in modo imparziale verso tutti, senza residui attaccamenti a persone e stati mentali. (Per quanto sopra cf. C. Humphrey, *op. cit.*, p. 126).

<sup>28</sup> «La dottrina dell'*anatta*, del non-ego, è centrale. «È la dottrina fondamentale del buddismo, senza la comprensione della quale una conoscenza reale del buddismo è completamente impossibile. È la sola dottrina proprio specificatamente buddista, per la quale tutta la struttura del buddismo tiene o crolla»». (Nyanatiloka, cit. da M. Zago, *op. cit.*, p. 335).

<sup>29</sup> M. Zago, *op. cit.*, p. 335.

Dunque la dottrina dell'*anatta* scardina in qualche modo quella falsa autonomia e quell'autosufficienza che pone nel proprio sforzo ascetico tutto il successo della ricerca di perfezione. E apre uno spiraglio alla grazia, perché, pur essendo ciascuno artefice della propria salvezza, non è possibile fare affidamento su se stessi.

E qui torniamo al Nirvana. Il raggiungimento di questa meta finale non può essere frutto dell'agire personale. Non è l'atto che causa il Nirvana perché non c'è rapporto di causa ed effetto tra l'uno e l'altro. Quando tutto si spegne, quando tutto ciò che è contingente, condizionato, misero si estingue, rimane la salvezza, l'Assoluto, il Nirvana<sup>30</sup>.

Come in due vasi comunicanti l'esistenza composita deve scomparire per fare spazio all'incondizionato<sup>31</sup>.

C'è un sentiero che conduce alla comprensione del Nirvana – dice Rahula –, ma il Nirvana non è il risultato di questo sentiero. Voi potete andare su una montagna per un sentiero, ma la montagna non è il risultato, né l'effetto del sentiero. Potete vedere una luce, ma la luce non è il risultato della vostra visione<sup>32</sup>.

Dunque esiste una Verità Assoluta («Io vi insegnereò la Verità – dice Buddha – e il sentiero che conduce alla Verità»<sup>33</sup>), una Realtà Ultima che non dipende da nessun'altra. È la meta da raggiungere distaccandosi da tutto, facendo il vuoto:

O monaco, vuota questa barca! Una volta vuotata, correrà veloce; sradica passione e avversione: andrai quindi al Nirvana<sup>34</sup>.

Ma tutto lo sforzo ascetico della via mediana, che genera la santità buddista, e cioè quello stato simile a «uno splendido dia-

<sup>30</sup> Cf. M. Zago, *op. cit.*, p. 335.

213. <sup>31</sup> Cf. M. Fuss, *The Idea of Holiness in Buddhism*, «Pro Dialogo» n. 92, p.

<sup>32</sup> Cf. W. Rahula, *op. cit.*, p. 47.

<sup>33</sup> Samyutta-Nikaya (PTS), p. 369.

<sup>34</sup> Dhammapada 369, *Canone Buddista*, Torino 1976, p. 143.

mante che non ostacola il libero fluire della luce»<sup>35</sup> non termina forse in qualcosa di molto simile alla santità cristiana?

Il Concilio Vaticano II ha definito chiaramente che «la divina Provvidenza non nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio e si sforzano, non senza la grazia divina, di raggiungere la vita retta. Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo e come dato da Colui che illumina ogni uomo affinché abbia finalmente la vita» (LG 16).

E c'è anche un esplicito riconoscimento del buddismo come religione di salvezza:

Nel buddismo, secondo le sue varie scuole, viene riconosciuta la radicale insufficienza di questo mondo mutevole e si insegna una via per la quale gli uomini, con cuore devoto e confidente, siano capaci di acquistare lo stato di liberazione perfetta o di pervenire allo stato di illuminazione suprema per mezzo dei propri sforzi e con l'aiuto venuto dall'alto (NAe n. 2).

Negli incontri di dialogo avvenuti in ogni parte del mondo fra buddisti e cristiani si è avuto modo di constatare esistenzialmente quanto le affermazioni del Concilio Vaticano II corrispondano effettivamente alla realtà. Ma in 33 anni dalla *Nostra Aetate* si è andati anche più avanti nella ricerca delle Verità comuni e in uno scambio reciproco di beni spirituali.

Un filone molto promettente sembra essere quello del dialogo della spiritualità. Ne ha parlato recentemente il Papa dichiarando che questo tipo di dialogo «è una forma essenziale e suprema di dialogo fra uomini e donne di esperienze religiose diverse. Essa permette a persone radicate nelle proprie tradizioni religiose di condividere le loro ricchezze spirituali...» (...) «Ma un tale dialogo della spiritualità – aggiunge il Papa – richiede una spiritualità di dialogo e cioè quella visione capace di sostenere gli sforzi

<sup>35</sup> M. Fuss, *op. cit.*, p. 213.

di promuovere buone e armoniche relazioni fra seguaci di diverse religioni»<sup>36</sup>.

La Spiritualità dell'Unità ci sembra possa offrire con la sua dottrina e la sua prassi uno strumento efficace per fare del dialogo «una via per comunicare la presenza della grazia»<sup>37</sup>, attraverso lo scambio di profonde esperienze spirituali e delle illuminazioni che da esse sgorgano. Accenniamo ad alcune delle più significative e delle più attinenti al dialogo con i buddisti.

### IL RUOLO DI MARIA QUALE ICONA DEL DIALOGO \*

Ci sono molti buddisti che, conoscendo la figura e il ruolo di Maria nel cristianesimo, rimangono colpiti da ciò che essa rappresenta. Su questo argomento c'è un bel capitolo del libro di D. W. Mitchell, *Kenosi e nulla assoluto*. Vi si illustra il concetto di *tathagata-garba* ossia il «grembo che accoglie colui che ha raggiunto la verità» e vi si fa una comparazione fra ciò che la tradizione buddista dice di Maya la madre di Buddha e ciò che i cristiani dicono di Maria, la madre di Gesù<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> «L'Osservatore Romano», 25 novembre 1995, p. 7 (nostra traduzione dall'inglese).

<sup>37</sup> Sinodo dei Vescovi 1985, Relazione finale II B d. 5

\* In questo e nel capitolo successivo tutte le citazioni, dove non è indicato altrimenti, sono tratte da scritti di Chiara Lubich.

<sup>38</sup> Cf. D.W. Mitchell, *Kenosi e nulla assoluto*, Roma 1993, p. 293. Riferendo il pensiero di un filosofo della scuola di Kyoto, Gishin Tokiwa, D.W. Mitchell osserva: «Non dovrebbe sorprenderci il fatto che, sulla base della sua nozione di *tathagata-garba*, Tokiwa sia profondamente colpito dal concetto cristiano di "Madre di Dio" (Theotokos); a questo proposito Tokiwa scrive: <Quando ho l'opportunità di vedere i dipinti cristiani chiamati pietà, sono profondamente commosso dall'eterna verità dell'umanità; la madre di Dio che abbraccia e osserva e infine cade alla vista del Figlio, che morì portando la croce di tutti gli esseri. In effetti, in santa Maria io vedo ciò che i buddisti chiamano il grembo di Buddha (*tathagata-garba*). <Secondo la mia interpretazione, il fatto che Maria resti incinta del Figlio di Dio pur restando vergine, significa che Maria fu la madre del Figlio di Dio. Io penso che questo punto... indichi una verità reale a proposito degli esseri umani. Maria diventa il prototipo; Maria non è semplicemente una donna, non è semplicemente una persona specifica, ma sta per tutti gli esseri umani, per tutta l'umanità. Tutta l'umanità può diventare la madre di Dio, que-

Il 12 agosto del 1962, la sera, Chiara Lubich si trovava nel Santuario di Einsiedeln. Nella penombra della Chiesa si intravedeva solo la lampada del SS. Sacramento e fu come un'immagine plastica di quello che in quei giorni andava meditando su Maria ai piedi della Croce, la Desolata: quando tutto l'umano si spegne, si annulla in noi, allora viene in rilievo il divino.

Molti anni prima, nel '49, Chiara aveva intuito in che cosa potesse consistere la grandezza di Maria vedendo in essa quella creatura che ha vissuto in prima persona, fino alle estreme conseguenze, la legge universale, trinitaria del Vangelo. In Dio infatti «Essere e Non essere coincidono. Il Padre si dona (=non è) al Figlio per amore e il Figlio si dona (=non è) per amore al Padre».

E ciò è rispecchiato nella natura – afferma Chiara – dove alla morte del seme coincide la vita. Dunque morte e vita coincidono. E qui è lo svelame d'ogni mistero: la grandezza di Maria (perché Maria pur supereletta seppe farsi nulla, nulla positivo, d'amore); la via della santità perché ove si spegne l'anima (con ogni lume d'intelletto, ogni atto di volontà, ogni ricchezza di ricordo), ivi è Dio con la Sapienza.

Qui è dunque la chiave per comprendere il mistero di Maria: nel suo perdere tutto, nello spegnersi della sua umanità c'è il culmine dell'ascesi cristiana, che non è tramonto nel nulla ma aurora di Dio. Annichilita nella sua maternità divina, rinasce ad una nuova maternità, anch'essa divina, perché dell'umanità tutta, diventata Corpo Mistico di Gesù. Così Chiara commenta:

Quando Gesù dice: «Donna, ecco tuo figlio» Maria non è più Madre sua. È il momento in cui Maria dona a Dio la Maternità divina che Le aveva partecipato.

È un «fiat» diverso dal primo: col secondo rinuncia alla Maternità – e pure apparentemente –. Solo così è Madre di tutti. Acquista la Maternità *divina* di infinite anime rinuncian-

sta almeno è la mia opinione. La stessa umanità che fa sorgere sempre di nuovo il dolore, che è causa di dolore, questa stessa umanità può essere la madre del Figlio di Dio. Questa è la mia opinione».

do alla Maternità divina del Primo Figlio. Ed anche questo fatto è secondo l'economia di Dio. Dà uno ed ha cento.

Ma quale dolore Lei abbia provato al grido d'abbandono di Gesù non si può pensare. Era l'ora in cui Ella avrebbe voluto starGli più vicina. Ma ormai era da Lui destituita come Madre sua. Nessun diritto aveva avuto d'esser stata Madre di Lui e di fronte al passaggio indicatoLe da Gesù ad un'altra Maternità non poteva lamentarsi né scomporsi. Gesù perciò in quel momento non aveva né Madre, né Padre. Era il nulla (Gesù Abbandonato Si è fatto nulla) nato dal nulla (Senza Padre <perché il Padre Lo abbandona>).

E Maria era sospesa pure Lei nel nulla. La sua grandezza era stata la Maternità divina. Ora Le era tolta (Maria vive la desolazione, il suo "abbandono", il suo perdere Dio).

In questa perdita radicale di Maria, nel suo distacco da sé, dalle creature e da Dio stesso, nel suo sì ai piedi della Croce, è l'inizio di una vita nuova. Non vi è, dopo quello di Gesù, spegnimento più totale del suo, non vi è vuoto più completo. E in questa oscurità, in questo vuoto, comincia a brillare una nuova luce, a esistere una nuova pienezza di vita.

La Mamma Celeste era vuota all'infinito...

La coscienza della nostra nullità deve essere infinita perché Dio abiti in noi.

Commenta Klaus Hemmerle:

Lo Spirito Santo è dato da Dio *senza misura* (cf. *Gv* 3, 34); dunque, per essere accolto, Egli domanda un vuoto senza misura, infinito. Che vuole dire anche: non prevedibile, perché è tutto e solo nelle mani di Dio<sup>39</sup>.

In quella massima imprevedibilità della Desolazione, si manifestava a Maria, in un culmine di dolore, la volontà di Dio che

<sup>39</sup> Da una conversazione registrata.

la voleva Madre Sua ancora una volta, ma in una maniera totalmente nuova. Nell'accettazione di questa inattesa maternità, Maria raggiunse il culmine dell'amore e del dolore, facendo per prima la strada, aperta da Gesù.

Maria Desolata è colei che ci spinge verso l'umanità, che raggiunge con la sua infinita misericordia e il suo amore purissimo.

Bella la Desolata in questo rivolgersi verso l'umanità per raccogliere il frutto della morte del Figlio (...). La vedo con Lui correre verso l'uomo divenuto loro Dio (loro ideale), per amore di Dio! Pronti ambedue a lasciar tutto per noi. Così noi – come Loro – dobbiamo lasciar Dio per gli uomini, lasciar l'Unità per i Gesù Abbandonati sparsi nel mondo. Far dell'Unità la pedana di lancio verso l'umanità.

Dobbiamo essere la Desolata viva che rinuncia al Figlio, che è Padre e Fratello e Tutto per Lei, per il Gesù da edificare negli altri.

È questo l'atteggiamento che trova una inattesa sintonia in chi come i buddisti ha fatto della compassione universale verso ogni creatura e nel distacco da sé un motivo di vita, dimostrando anche una particolare sensibilità alla testimonianza di un amore vero e disinteressato.

Potremmo dunque affermare che Maria, come è ammirata e vissuta nella Spiritualità dell'Unità, possa considerarsi come un'icona del dialogo con il buddismo e quasi una chiave, un anello di congiunzione fra la spiritualità buddista e quella cristiana.

Ma se tale è per la sua desolazione, altrettanto può dirsi per la sua *immacolatezza*.

Il sentiero di vita che il Buddha ha indicato è fra i più esigenti nelle religioni non cristiane per la sua ascesi radicale che porta ad una profonda disciplina del corpo, della parola e della mente. È una autopurificazione che arriva fino ai più intimi recessi della mente e della volontà. È una strada per raggiungere quella perfezione spirituale, morale e intellettuale che si realizza all'insegna della compassione e della saggezza. In questa via, come abbiamo già detto citando il Concilio Vaticano II, si può «acquistare lo stato di

liberazione perfetta» e «si può pervenire allo stato di illuminazione suprema per mezzo dei propri sforzi e con l'aiuto venuto dall'alto» (NAe n. 2). È una via in cui si possono in qualche modo riconoscere i tratti di quella *immacolatizzazione* che «produce una specie di perfezione della natura o della creatura (...) qualcosa della originaria innocenza e l'acquietamento se non la guarigione dei "riflessi" d'orgoglio e di rivolta»<sup>40</sup>.

Questo ci sembra, in chi non ha ricevuto i sacramenti dell'iniziazione cristiana, forse uno degli apici di quella «*praepratio evangelica*» che predispone all'incontro con Gesù.

### LA «NOTTE DI DIO»

Finora i molti confronti fra la mistica cristiana e quella buddista hanno fatto riferimento soprattutto alla dottrina di san Giovanni della Croce, alla teologia negativa di Meister Eckhart e alla «Nube della non conoscenza», che offrono spunti interessanti e utili per la comprensione delle convergenze e delle divergenze fra via cristiana e via buddista alla santità.

Ma nella Spiritualità dell'Unità si può intravedere un elemento nuovo, le cui implicazioni toccano anche il dialogo interreligioso e in particolare quello col buddismo.

Scrive Chiara:

S. Giovanni della Croce ci insegna – egli il «dottore del nulla» – che tutto va annientato in noi perché vi entri Dio ed ecco la sua notte dei sensi e dello spirito. A noi Gesù chiede qualcosa di più: chiede anche l'annientamento di Dio e cioè quella kenosi divina vissuta da Gesù nell'abbandono sulla croce.

E ancora:

S. Giovanni della Croce parla di notte oscura dei sensi e dello spirito che precede l'illuminazione. Noi – per realizzare il

<sup>40</sup> M. J. Nicholas, *Theotokos*, Tournai 1965, p. 133.

nostro Ideale dell'unità (per comporci in Corpo Mistico prestandoci quali membra di esso a Lui in unità) – domandiamo di più: la *notte oscura di Dio*.

È Gesù Abbandonato dove la Luce si fece tenebra e l'amore disunità.

Ad una rilettura del capitolo 10, libro secondo, de «La notte oscura» di san Giovanni della Croce, nel quale, secondo lui, è spiegato nel modo più chiaro la «notte dello spirito», appare evidente che essa provenga dalla «fiacchezza e imperfezione» dell'anima, che hanno bisogno di una «purificazione divina», per mezzo di quella «luce e sapienza amorosa» che purifica come il fuoco il legno della nostra natura imperfetta.

Forse sta qui la differenza – ma che è ancora tutta da approfondire – fra una «notte di Dio» e una «notte dello spirito».

La vera «notte di Dio» è quella di Gesù Abbandonato, il quale, per nessuna sua propria «fiacchezza o imperfezione», soffre l'abbandono. Ma solo per quell'“attimo” di vita trinitaria in cui è vissuto da Gesù nella sua umanità il «non essere per amore», il donarsi del Figlio al Padre, la kenosi del Figlio.

In questo dono Egli porta con sé, su di sé, tutti i peccati dell'umanità, annientandoli nella infinita misericordia del Padre.

Non sono quindi le sue ma le nostre imperfezioni e debolezze che Egli porta su di sé. Queste procurano in noi quella «notte dello spirito» che è il passaggio obbligato di ogni uomo per l'unione con Dio. Mentre queste stesse imperfezioni da Gesù sono offerte al Padre vivendo con lui il rapporto eterno intratrinitario, in quell'atto di amore infinito in cui dona tutto se stesso, fatto uno con noi, annientandosi (di qui la «notte di Dio») e bruciando le nostre iniquità.

Mentre l'ascesi individuale culmina nella notte dello spirito, per poi sbocciare nella mistica unione con Dio, la nostra via – come spiega Chiara – per generare la pienezza dell'unità fra gli uomini e con Dio, esige una «notte di Dio».

Questa «notte di Dio» è in stretto rapporto con le esigenze della nuova spiritualità collettiva:

... perché a noi non basta la santità dell'individuo, ma la santificazione di Gesù fra noi, di Gesù-noi. Per innestare dunque l'uno nell'altro, come le persone della Trinità, dobbiamo perdere anche Dio nel fratello. Proprio come Gesù Abbandonato che perdetto Dio nel fratello.

Per precisare il confronto con san Giovanni della Croce Chiara prosegue:

San Giovanni della Croce non poteva andare più in là. Arrivò a disporre la sua anima nella migliore disposizione perché Dio la riempisse. Infatti egli con la sua notte oscura fu il polo negativo che unito a Dio – polo positivo – fece splendere e scaturire la luce in sé.

Noi invece siamo polo negativo e polo positivo tra fratelli (...). Il loro contatto dà la Luce di Gesù fra essi e quindi in ambedue. Questo significa portare il Regno di Dio sulla terra. Infatti – continua Chiara – Dio è fra noi e attraverso noi questa corrente d'amore (che è la corrente dell'Amore Trinitario) passa per il mondo in tutte le membra del Corpo Misticò, tutte illuminando.

Nel discorso di accettazione del Premio Templeton per il progresso della religione nella Guildhall di Londra Chiara fece per la prima volta menzione dei fedeli di altre religioni, «i quali – disse – avvertono che una corrente d'amore percorre il mondo» e sono toccati dalla spiritualità testimoniata dal Movimento. E si comprende anche come, secondo la loro percezione del Regno di Dio, i nostri fratelli buddisti possono aver avuto un qualche sentore del Nirvana<sup>41</sup>.

Nella loro religione, forse per questo unica nel suo genere, Dio non sembra avere alcun posto. Non rientrava nell'orizzonte del Buddha rispondere a domande metafisiche sull'eterno, l'assoluto, l'Essere, o la divinità. Per cui si è parlato spesso di un «ateismo buddista». La grande ricerca di Dio dell'umanità di

<sup>41</sup> Cf. D.W. Mitchell, *Il Nirvana nel buddismo Theravada e il Carisma del Focolare*, (manoscritto non pubblicato).

ogni tempo sembra totalmente ignorata. Non vi è «niente nella concezione buddista, di cui si possa dire: è Dio nel senso cristiano»<sup>42</sup>.

Si può dire dunque che il cielo buddista sia un cielo notturno magari trapunto di splendide stelle, ma in cui manca la luce di Dio? Non ci sentiremmo di condividere un'affermazione del genere, perché nei contatti profondi avuti con chi vive un'autentica spiritualità buddista, molte volte abbiamo notato quei segni che dicono come Dio, pur sconosciuto e ignorato come soggetto personale, sia presente e attivo misteriosamente con la sua grazia.

E questo perché la via di mezzo, l'ottuplice sentiero, non è un'arida tecnica per sopprimere il dolore, né un puro codice di norme morali, ma una strada che, percorsa fino in fondo, eleva fino alle più alte vette della perfezione, e a quell'esperienza di profondissima pace nirvana e di distacco da sé e dalle creature che di per sé sono la premessa infallibile per attingere l'Assoluto, anzi sono la stessa esperienza dell'Assoluto.

Il buddismo canonico, quello praticato soprattutto nei monasteri Theravada, sottolinea che «la salvezza, la liberazione è opera personale, che non si può mutuare da altri. Però, pur essendo artefici della propria salvezza, non è possibile fare affidamento in se stessi, come indica il senso spirituale della dottrina del non-io (anatta). Ne consegue che il Nirvana è un mistero non solo nella sua essenza, poiché di esso non si può dire niente, ma anche nella sua realizzazione»<sup>43</sup>.

Chi l'ha raggiunto, però, o lo cerca con cuore puro e sincero, gode di quei frutti dello Spirito e di quei germi di contemplazione (AG 18) che rappresentano «quasi una segreta presenza di Dio» (cf. AG 3), presenza che paradossalmente – nel buddismo – si manifesta proprio nella sua assenza (concettuale), perché il non parlare di Dio significava per Buddha occuparsi a tempo pieno del problema più urgente dell'uomo, quello della sua liberazione dal dolo-

<sup>42</sup> Raguin Y., *Bouddhisme et Christianisme*, p. 24, cit. da M. Zago, *op. cit.*, p. 322.

<sup>43</sup> Cf. M. Zago, *op. cit.*, p. 147.

re e dalle pastoie di un'esistenza tutta centrata sull'io<sup>44</sup>. Ma, nel far questo, propose un ideale di vita che, per una nuova strada, conduceva molto vicino alla divinità. L'idea e il culto di Dio ai tempi di Buddha e nel contesto culturale induista erano tali da non offrire alcun aiuto all'uomo. Lui l'aveva sperimentato sulla propria pelle, per cui una compassione immensa per i suoi simili lo spingeva a rivelare le sue scoperte e offrire loro una strada di salvezza.

Dicono due studiosi, uno cristiano e uno ebreo, che «se avesse riconosciuto un possibile legame tra liberazione umana e concetto di Dio, Gautama sarebbe stato il primo a includere il culto di Dio nel suo percorso verso la liberazione»<sup>45</sup>.

Ma egli non conosceva il Dio della Rivelazione cristiana, il Dio Amore e personale nel quale è la massima, assoluta libertà. Quindi pensò di attuare quello che allora parve – a cominciare da lui stesso – un rivoluzionario “controcorrente” e cioè estirpare alla radice l'egoismo umano che alimenta tutte le paure, le debolezze, i desideri e quella falsa idea di Dio che serve soltanto alla autoconsolazione e alla conservazione dell'io.

Ecco perché il buddismo può apparire ateo e agnostico, mentre «esiste una notevole differenza tra l'opposizione di Gautama alla fede in Dio e quella sostenuta tradizionalmente da atei e agnostici. La sua obiezione a Dio non è estesa anche alla religio-

<sup>44</sup> «La posizione di Gautama riguardo a Dio risulta espressa con molta chiarezza in una discussione che ebbe luogo tra Gautama e un monaco chiamato Malunkayaputta (Majjhima Nikaya, Sutta 63). Il monaco chiese a Gautama il motivo per cui non si era preoccupato di fornire una risposta precisa a domande come: il mondo è eterno o no? è finito o no? la vita è nell'anima o nel corpo? gli esseri umani continuano dopo la morte o no? Gautama rispose che se non aveva affrontato questi argomenti era perché non rientravano nell'ambito del suo interesse prioritario. La sua preoccupazione si limitava infatti ad esigenze più urgenti per l'umanità. Per chiarire la sua posizione egli narrò una storia molto significativa: immaginate un uomo che sta attraversando la giungla. A metà del suo cammino l'uomo viene colpito da una freccia avvelenata. Se la freccia avvelenata non viene estratta dal suo corpo egli morirà. L'uomo ferito allora dice: "Non estrarrò la freccia dal mio corpo finché non conoscerò chi è stato a colpirmi, se è alto o basso, grasso o snello, giovane o vecchio, di una casta superiore o inferiore". "Ti assicuro, Malunkayaputta, dice Gautama, che quell'uomo morirà prima di conoscere le risposte"». (Cit. da A. Fernando e L. Swidler, *op. cit.*, p. 204).

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 205.

ne. Al contrario l'omissione del concetto di Dio è da lui attuata proprio in nome della religione, come tentativo di salvare la religione. In altri termini, Gautama dice a chi ha fede in Dio: «Evitiamo il concetto di Dio, di divinità, che può disorientare e provocare controversie. Operiamo invece per una divinizzazione dell'umanità»<sup>46</sup>. Ne consegue che «può esistere un riconoscimento di Dio anche dove non ne esiste un concetto. Può esistere un tipo di santità concettualmente non teistica»<sup>47</sup>.

Finora gli strumenti della spiritualità cristiana hanno permesso incontri e scambi profondi con quella buddista, attingendo alla dottrina e alla prassi dell'ascetica tradizionale. E lo dimostrano le esperienze di dialogo inter-monastico così gratificanti e promettenti<sup>48</sup>.

Più recentemente l'esperienza di dialogo del Movimento dei Focolari ha fatto sì che il buddismo e il suo cosiddetto "ateismo" potessero confrontarsi con una spiritualità che ha fatto proprio cardine essenziale Gesù Abbandonato e cioè «un Dio che – come dice Chesterton – è apparso per un momento ateo»<sup>49</sup>.

Così è accaduto che dei buddisti, maestri di meditazione e guide autorevoli sul sentiero del Nirvana, potessero intravedere, attraverso un «nulla d'amore» vissuto concretamente da cristiani,

<sup>46</sup> A. Fernand e L. Swidler, *op. cit.*, p. 205.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 219; Cf. anche D.W. Mitchell, *op. cit.*, (manoscritto non pubblicato).

<sup>48</sup> «Nel corso di questi soggiorni (in monasteri buddisti e cattolici) abbiamo potuto fare una meravigliosa esperienza di comprensione mutua e profonda. C'è stata la scoperta di una tacita intesa, direi di una *connivenza* tutta particolare, tra monaci di religioni diverse. Mi ricordo ciò che abbiamo vissuto al momento degli addii alla fine del soggiorno in Giappone. Quando ci siamo separati, dopo un soggiorno relativamente breve, abbiamo sentito una grande emozione da entrambe le parti. Come spiegare una tale intensità di sentimenti? La scoperta, al di là delle grandi distanze culturali e religiose, della sorprendente somiglianza dei metodi spirituali monastici da sola non spiega una tale intesa spontanea, che proveniva soprattutto dal fatto che avevamo come ritrovato dei fratelli da tempo perduti di vista. Abbiamo potuto constatare che eravamo gli uni come gli altri alla ricerca dell'Assoluto, affascinati dal suo mistero, dall'abisso di ricchezza, saggezza e scienza di Dio' per riprendere l'espressione di san Paolo (*Rm 11, 33*)». (P. F. de Béthune, *Relazione alla Riunione plenaria del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso*, novembre 1995, «Paramita» n. 61, p. 39).

<sup>49</sup> G.K. Chesterton, *Ortodossia*, Brescia 1980, p. 119.

quel «Tutto d'amore» che si rivela ai puri di cuore. Le conseguenze immediate di tali incontri sono sorprendenti e quelle future molto promettenti. È iniziato un dialogo che non ha portato solamente ad una più che cordiale mutua comprensione, ma ha aperto nuove strade allo scambio teologico-culturale, sulla base di una profonda spiritualità di dialogo<sup>50</sup>.

Con quella intuizione profetica alla quale ci ha abituato, Giovanni Paolo II, durante il suo viaggio in India, a Madras, ebbe a dire:

Il frutto del dialogo è l'unione fra gli uomini e l'unione degli uomini con Dio... Attraverso il dialogo facciamo in modo che Dio sia presente in mezzo a noi, perché mentre ci apriamo l'un l'altro nel dialogo, ci apriamo anche a Dio<sup>51</sup>.

Nell'esperienza di dialogo animata dalla Spiritualità dell'Unità questa presenza di Dio fra fedeli di varie religioni è stata una realtà più volte sperimentata. E la radice è profonda e lontana nel tempo, ma sempre viva e vitale: l'amore esclusivo a Gesù Abbandonato, cercando di vivere come Lui, «perfettamente an-nientati», «fattici *nulla* e perciò semplici. Solo la semplicità entra dovunque».

Possiamo farci capire dai buddisti solo se siamo questo «*nulla*» di Gesù Abbandonato il quale è:

il miracolo dell'annullamento di ciò che è. Miracolo comprensibile solo da chi conosce l'Amore e sa che nell'Amore tutto e nulla coincidono.

Gesù Abbandonato rivestì il Tutto del Nulla per annullare il Nulla e dare consistenza divina a tutto ciò che passa: «Tutto è vanità delle vanità» (*Qo 1, 2*).

<sup>50</sup> Cf. Piero Coda, *Viaggio in Asia*, Roma 1997; cf. anche E.M. Fondi: *The Focolare Movement: A Spirituality at the Service of Interreligious Dialogue*, «Pro Dialogo» n. 89, 1995/2.

<sup>51</sup> Giovanni Paolo II a rappresentanti delle varie religioni dell'India, Madras, 5 febbraio 1986, in «*Il dialogo interreligioso nel Magistero Pontificio*», Libreria Vaticana 1994, p. 385.

L'incontro fra la Spiritualità dell'Unità e chi ha fatto nobile scopo della sua vita il superamento della "impermanenza", della "insostanzialità", della "vacuità" dell'esistenza umana, per cogliere al di là di tutto la Verità Assoluta del Nirvana, non può che aprire nuovi spiragli nel mistero di quell'Amore nel quale *«tutto e nulla coincidono»*, la "kenosi" è "plerosi", l'annientamento pie-nezza.

ENZO MARIA FONDI