

«I diacono sono “agili e compatti tessitori di comunione entro e attorno al reticolo ecclesiale che i vescovi con i presbiteri raccolgono [...] a partire dalla celebrazione una e molteplice dell’Eucaristia”»<sup>73</sup>.

Inseriti, a modo proprio, nella successione apostolica, i diaconi partecipano all’edificazione della Chiesa facendone, proprio a partire dall’eucaristia, il luogo della comunione fraterna. I quadri che gli Atti ci offrono della prima comunità ci illuminano sul ministero diaconale:

La moltitudine di coloro che erano diventati credenti aveva un cuore solo e un’anima sola e nessuno considerava sua proprietà quello che gli apparteneva, ma fra loro tutto era comune. Con grande forza gli apostoli davano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e tutti godevano di grande favore. Nessuno infatti tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano il ricavato di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; poi veniva distribuito a ciascuno secondo il suo bisogno.

Questo anche grazie alla vita e al ministero dei Diaconi della santa Chiesa.

GIOVANNI FRULLA

## ELEMENTI DI ANTROPOLOGIA IN CHIAVE BUDDISTA: IL TEMPO E LA CORPOREITÀ<sup>1</sup>

“Da questo momento in cui il mondo circostante parve disciogliersi intorno a lui, in cui egli rimase abbandonato come in cielo una stella solitaria, da questo momento di gelo e di sgomento Siddharta emerse, più di prima sicuro del proprio Io, vigorosamente raccolto. Lo sentiva: questo era stato l’ultimo brivido del risveglio, l’ultimo spasimo del nascimento. E tosto riprese il suo cammino, mosse il passo rapido e impaziente, non più verso casa, non più verso il padre, non più indietro”.<sup>2</sup>

Liberarsi dal ciclo delle rinascite significa non essere più vincolati dalle leggi di causalità e liberi di agire, capaci di muovere il passo in modo rapido e impaziente, senza mantenersi schiavi delle strutture del passato: questo è il punto fondamentale da cui partire per un’analisi breve ma efficace della dimensione antropologica in chiave buddista. Eppure l’uomo è profondamente parte di questo mondo, dal quale tenta - secondo la dottrina delle quattro nobili verità<sup>3</sup> - di procedere verso un progressivo distacco che

<sup>1</sup> Il testo del presente contributo riprende e rielabora la lezione tenuta dal sottoscritto presso l’Istituto Teologico Marchigiano in data 3 dicembre 2014 nell’ambito della Cattedra Agostino Gasperoni. I miei più sentiti ringraziamenti vanno al prof. Mario Florio per avermi coinvolto in tale occasione e per avermi dato la possibilità di riprendere tematiche sulle quali ho avuto modo di riflettere di recente (cfr. G. Frulla, *Il Buddismo*, Como-Pavia, Xenia, 2013). Trattandosi di una lezione si è deciso di mantenere nel testo lo stile discorsivo dell’esposizione orale.

<sup>2</sup> H. Hesse, *Siddharta*, Milano, Adelphi, 1973, p. 78.

<sup>3</sup> Si riporta per comodità il testo del *Discorso di Benares* in cui il Buddha sintetizza le Quattro nobili verità: la diagnosi del dolore, la verità sull’origine del dolore, la verità della cessazione del dolore e la verità del percorso che porta al superamento del dolore e che per i buddisti corrisponde all’ottuplice sentiero (sulle Quattro nobili verità cfr. Frulla, *op. cit.*, pp. 42-46). Ecco le parole con cui il Buddha nel suddetto discorso propone la dottrina della via della liberazione dal dolore:

“Questa, o monaci, è la nobile verità del dolore: la nascita è dolore, la vecchiaia è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore, l’unione con ciò che non è caro è dolore, la separazione da ciò che è caro è dolore, il non ottenere ciò che si desidera è dolore. In breve, i cinque aggregati, che rappresentano la base dell’attaccamento all’esistenza, sono dolore. Questa, o monaci, è la nobile verità dell’origine del dolore: l’origine del dolore si identifica con

<sup>73</sup> CITRINI, *Gradi del sacramento*, 261-262.



conduce al Nirvana<sup>4</sup>, per cui nel delicato intreccio tra il suddetto *distacco* (o *sufficienza*) e l'*attaccamento* non si può ignorare il suo profondo legame con il pianeta. L'antropologia in chiave buddista non può non tenere conto di questa ambivalenza: se da un lato spinge verso una considerazione negativa di tutto ciò che concerne il mondo e la realtà, d'altro canto questa stessa realtà viene riconsiderata come parte di un tutto, all'interno del quale l'uomo svolge un ruolo marginale, ma pur sempre importante.

In fondo parlare di antropologia buddista colpisce e affascina proprio per questo motivo: mentre cerca l'allontanamento dal mondo a poco a poco l'uomo si immerge nella progressiva consapevolezza del meccanismo che governa la realtà, e che gli permette di osservarla con un certo distacco, come uno spettatore, che però è parte integrante di quel meccanismo, di quel sistema che lo rende succube (se non se ne comprendono le leggi) e che per questo merita massima attenzione e rispetto.

Questo aspetto è proprio una delle motivazioni che rende il Buddismo da secoli una religione capace di esercitare un fascino enorme sulle persone, anche sui fedeli di altre religioni e dottrine. Il rispetto della natura, l'aderenza con l'attualità, l'attenzione continua alle problematiche ambientali, l'assenza dei vincoli propri delle religioni strutturate, l'assenza di una struttura fissa cui aderire o meno, la possibilità per il fedele di mantenere vive le proprie origini culturali pur manifestando interesse per gli insegnamenti del Buddha e, cosa ancora più intrigante, la costante prospettiva antropocentrica sui cui poggiano i pilastri del messaggio buddista: sono queste le cause che hanno portato nel corso dei secoli ad una diffusione massiccia del Buddismo e al suo progressivo radicamento anche all'interno delle culture occidentali<sup>5</sup>.

Tra tutti questi aspetti sicuramente svolge un ruolo di primo piano la gran-

la brama, la quale conduce a nuove esistenze, è congiunta col diletto e con la concupiscenza, e trova appagamento ora qua ora là. Esiste la brama per il godimento degli oggetti dei sensi, la brama per l'esistenza e la brama per la non-esistenza.

Questa, o monaci, è la nobile verità della cessazione del dolore: la cessazione del dolore è l'estinzione, il completo svanimento, l'abbandono, il rifiuto di questa brama, la liberazione ed il distacco da essa.

Questa, o monaci, è la nobile verità del sentiero che conduce alla cessazione del dolore: esso è il Nobile ottuplice sentiero, ovvero retta visione, retta intenzione, retta parola, retta azione, retti mezzi di sostentamento, retto sforzo, retta presenza mentale e retta concentrazione".

Per il testo del discorso cfr. R. Gnoli (a cura di), *La rivelazione del Buddha. Volume primo: i testi antichi*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2001, pp. xx-xxi dell'introduzione.

<sup>4</sup> Si legge nei testi sacri buddisti a proposito del Nirvana: "Esiste un non-nato, un non-prodotto, un non-fatto, un non-condizionato; se non esistesse un non-nato non vi sarebbe via d'uscita per ciò che è nato; ma, essendoci un non-nato, v'è via d'uscita per ciò che è nato, prodotto, fatto, condizionato" (*Udāna* 8,3).

Con queste parole si può sintetizzare la concezione buddista del Nirvana, quello stato di profonda consapevolezza in cui si verifica l'estinzione dei desideri e la fine dell'attaccamento alle cose terrene, per poter permanere in uno stato di non dipendenza.

<sup>5</sup> Cfr. Frulla, *op. cit.*, pp. 7-14 e – per quanto riguarda la diffusione del pensiero buddista – pp. 26-34.

de possibilità data all'uomo di percorrere da solo – attraverso gli strumenti che il Buddismo mette a disposizione – la via verso la salvezza. Si tratta di un lungo lavoro di autodisciplina e di meditazione, finalizzato a raggiungere il risveglio, cioè l'illuminazione, la consapevolezza.

Per tale motivo queste poche righe si soffermano sull'antropologia buddista, un ambito di analisi che permette di mettere in rilievo diversi spunti interpretativi interessanti e significativi.

Si è affermato che il Buddismo si sviluppa in una prospettiva antropocentrica, cioè ponendo l'uomo e l'azione dell'uomo al centro del suo insegnamento. Per tale motivo è necessario approfondire lo studio dell'uomo in prospettiva buddista attraverso due aspetti che gli permettono di rendersi pienamente partecipe del processo di salvezza, che – secondo il messaggio del Buddha – determina un cambiamento decisivo nella sua esistenza terrena conducendolo alla consapevolezza che significa, nell'ottica buddista, libertà. Innanzitutto è inevitabile tenere conto dell'uomo come *soggetto del cambiamento*, come cioè colui che stabilisce il tempo e i tempi di tale processo di presa di coscienza e di conseguente rimodellamento dei propri criteri di vita terrena. In secondo luogo è necessario affrontare la questione dell'uomo come *luogo del cambiamento*, dove con il concetto di luogo si vuole dare spazio e importanza al corpo e alla dimensione della corporeità. Tempo e corporeità sono i due elementi che permettono una analisi dell'antropologia buddista in grado di chiarire alcune dinamiche del pensiero del Buddha e di offrire nuove piste di riflessione.

La questione dell'uomo come soggetto del cambiamento ci impone di pensare anzitutto al tempo come tempo individuale, cioè come successione delle tappe di un percorso che il singolo compie verso il progressivo distacco che lo porterà al Nirvana:

Una volta che questo io è sufficientemente saldo, uno degli obiettivi fondamentali del Buddismo è realizzato e l'individuo è libero di dedicare il resto del suo tempo alla salvezza degli altri e al perpetuarsi della legge.

Il buddista non ricerca la dipendenza dagli altri, né l'aiuto degli altri. L'individuo deve arrivare nel proprio intimo a una salda comprensione, limpida e luminosa come uno specchio, e proseguire per la sua strada con questa comprensione come unica compagna. La legge è il fondamento su cui si può costruire questo io ed essa fa parte della vita di ciascun individuo: non può esistere a prescindere dall'io<sup>6</sup>.

Sull'esempio del Buddha, l'adesione progressiva e sempre più radicata alla Legge conduce ad uno stato di *permanenza*, che si raggiunge

<sup>6</sup> D. Ikeda, *La via del Buddha. Una interpretazione biografica*, Sonzogno, Bompiani, 1988, p. 125.



attraverso la *meditazione* e che rappresenta la tranquillità per l'animo che si è finalmente liberato dai condizionamenti terreni<sup>7</sup>.

Tale stadio di consapevolezza definitiva corrisponde per il fedele buddista al momento dell'*illuminazione*: non siamo in grado di prevedere dove e quando questa avverrà, ma attraverso alcuni strumenti è possibile favorirne l'auspicato accadimento. L'avvenimento dell'illuminazione spinge l'individuo ad un necessario cambiamento interiore, che può essere facilmente associato all'immagine del risveglio e che attraverso progressive fasi nell'acquisizione della consapevolezza stabilisce un tempo all'interno del quale il passaggio ad una condizione di indipendenza dalle cose terrene, la liberazione da ogni forma di esistenza, la cessazione della brama si verificano. Per favorire il percorso e velocizzare il tempo del cambiamento il buddista può servirsi dei cosiddetti "pilastri" della religione, il Buddha<sup>8</sup>, il Dharma<sup>9</sup>, e il Sangha<sup>10</sup>, che insieme rappresentano i gioielli della predicazione buddista: la vita del Buddha funge da esempio che può essere rivissuto e riattualizzato attraverso una comunità, mentre la Legge (il Dharma) diventa causa di ogni realtà e al tempo stesso anche insieme delle dottrine e delle pratiche, e anche per finire risultato che attraverso tali pratiche si produce. Il Dharma è il senso portante del messaggio buddista:

Un monaco che gioisce del Dhamma,  
 si bea nel Dhamma, riflette sul Dhamma e del Dhamma ha memoria,  
 non abbandona il vero Dhamma.  
 Sia che egli cammini, stia in piedi,  
 segga o giaccia disteso,  
 con la mente raccolta egli ottiene la pace durevole<sup>11</sup>.

La pace duratura è appunto la più evidente delle conseguenze del cambiamento: per ottenerla è necessario compiere il percorso di liberazione dal dolore che attraverso gli strumenti messi a disposizione permette a chi si incammina su questo sentiero di giungere prima o poi al Nirvana.

Il corpo come *soggetto del cambiamento* implica quindi che ci sia un tempo "individuale" in cui compiere scelte significative per modificare irreversibilmente la propria esistenza, scelte da cui è impossibile tornare indietro perché raggiungere la consapevolezza è allo stesso tempo affascinante e altrettanto

<sup>7</sup> Cfr. Frulla, *op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>8</sup> Sulla vita del Buddha cfr. J. Snelling, *The Buddhist Handbook. The Complete Guide to Buddhist Schools, Teachings, Practice, and History*, Rochester, Inner Traditions, 1991, pp. 20-40.

<sup>9</sup> Sul concetto di Dharma cfr. Frulla, *op. cit.*, pp. 48-49.

<sup>10</sup> Una presentazione esauriente della vita monastica da un lato e della pratica laica dall'altro è presente in D. S. Jr Lopez, *Che cos'è il Buddhismo*, Roma, Ubaldini Editore, 2001, pp. 114-174.

<sup>11</sup> *Itivuttaka*, IV, 7.

disarmante: nell'attimo in cui cadono i veli dell'inganno con cui la realtà tiene l'uomo prigioniero non ci sono più scusanti e il risveglio corrisponde ad un impegno. Ecco perché le scelte individuali hanno la capacità (e la possibilità) di influire sulle scelte della comunità, determinando in tal modo un tempo "collettivo" in cui realizzare a pieno le fasi del cambiamento. Ecco perché d'altro canto non tutti si sentono in grado di compiere il passo decisivo verso il risveglio, di oltrepassare – per utilizzare un'immagine simbolica cara alle culture orientali – quel fiume che rappresenta la realtà sensibile:

Pochi sono tra gli uomini  
 coloro che raggiungono l'altra sponda.  
 La maggior parte delle persone  
 si limita a correre lungo la riva<sup>12</sup>.

Oltrepassare il fiume, raggiungere l'altra sponda, affrontare lo scorrere della realtà e il movimento del tutto rappresenta un obiettivo per il fedele che percorre la strada della liberazione. Un cammino che porta alla contemplazione e alla comprensione del ciclo delle rinascite, simboleggiato dalla *ruota della vita*, che nel Buddhismo rappresenta l'intero cosmo in continua mutazione, dove è possibile individuare la catena di cause che condiziona l'esistenza umana. Il ciclo cosmico della vita e della morte corrisponde per il buddista al concetto di *samsāra*, e può essere sperimentato in continuazione all'interno della realtà. Compito del buddista è rendersi consapevole dell'esistenza effimera di questa concatenazione erronea che condiziona inevitabilmente la sua esistenza e che quindi va smascherata<sup>13</sup>. Affrancarsi dal ciclo delle rinascite significa essere liberi di muoversi e non essere più vincolati alle leggi di causalità. Per questo motivo, una volta scioltesi da queste catene, l'uomo è in grado di agire in maniera disinteressata verso l'ambiente in cui vive e verso i suoi simili, maturando così quel *karma* che, da una prospettiva diversa, rischierebbe altrimenti di rimanere un residuo ingombrante dell'attaccamento al mondo e di quella sete di desiderio che per il Buddha è invece l'origine del dolore e del male per l'uomo<sup>14</sup>. Di fronte a ciò il disinteresse è l'unica unità di misura che possiamo utilizzare come punto di riferimento per capire in quale punto del percorso ci si trovi.

<sup>12</sup> *Dhammapada*, 85

<sup>13</sup> Sul *samsāra* cfr. N. Celli, *Buddhismo*, Milano, Mondadori Electa, 2006, p. 212. La contemplazione del ciclo delle rinascite si avvicina al concetto di *reincarnazione*: c'è un movimento ciclico all'interno dell'universo che l'uomo è in grado di contemplare a pieno solo quando ha ottenuto l'illuminazione, perché anche nella reincarnazione il Buddhismo si sofferma su quegli elementi permanenti che sono destinati a rimanere per rigenerarsi in altri corpi.

<sup>14</sup> Per una riflessione sul *karma* cfr. D. Keown, *Buddhismo*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 31-45 e Snelling, *op. cit.*, pp. 44-46.



Le fasi del cambiamento, sintetizzate dalle Quattro nobili verità, sono dunque il percorso che individualmente bisogna seguire per raggiungere la consapevolezza e quindi il distacco. Questi passaggi cruciali nella riflessione del singolo non possono non tener conto dell'uomo non solo come soggetto, ma soprattutto come *luogo del cambiamento*:

In questo corpo, poi, o amico,  
alto soltanto due braccia tese,  
dotato di conoscenza e mente,  
io affermo che c'è il mondo, l'origine del mondo,  
la cessazione del mondo  
e il sentiero che conduce alla cessazione del mondo<sup>15</sup>.

Considerare l'uomo come *luogo del cambiamento* significa dare spazio all'analisi della corporeità in ambito buddista, mettendo in rilievo il valore, la validità, la funzione del *corpo*. Si passa dalla dimensione temporale a quella spaziale, perché è proprio servendosi di un luogo, come il corpo, che il messaggio buddista si diffonde da sempre in tutto il mondo.

È possibile analizzare la questione del corpo nel Buddismo da una duplice prospettiva: il corpo inteso come *ostacolo* (che di fatto è l'interpretazione più immediata) e il corpo inteso come *risorsa*.

Nel primo caso si deve partire da una questione di fondo, la considerazione – cioè – che il corpo è per l'uomo un passaggio obbligato: si può rinunciare al corpo? Evidentemente no. Il corpo è sottoposto al ciclo delle rinascite, è immerso nel *samsāra*. Il corpo è dolore e da questa condizione di sofferenza il buddista è chiamato ad uscire attraverso il percorso di liberazione. Ma evidentemente – anche se per la dottrina del Buddha si rende inevitabile un progressivo distacco dal corpo e da tutto ciò che esiste in riferimento al corpo – non è possibile fare a meno di questo aspetto che lega l'uomo così indissolubilmente alla materialità e alla realtà condizionata, da cui Buddha chiede di distaccarsi. Compiere il percorso significa a poco a poco accedere all'esperienza del *risveglio*, la stessa che caratterizzò la vicenda biografica del Buddha, e che corrisponde ad un cammino lento e costante verso l'illuminazione. Il percorso è valido per tutti, monaci e laici, e conduce al bene di tutti gli esseri viventi, perché passa attraverso l'esercizio delle virtù ed è accompagnato dalla pratica della saggezza: è quindi un cammino individuale che però ha ricadute sul bene universale, sull'esistenza di tutti gli esseri viventi. Nella prospettiva di chi si mette in cammino alla sequela del Buddha, il corpo è uno degli elementi da cui gradualmente prendere le distanze, in quanto rappresenta in massimo grado quella situazione che – essendo vincolata a dei meccanismi di concatenazione – opprime l'individuo impedendogli di essere libero. Se il corpo viene interpretato come ostacolo è proprio per

<sup>15</sup> *Anguttara Nikāya*, 4.5.5.

questo motivo, e il distacco non è mai completo finché la dimensione corporea continua a esercitare sull'uomo i suoi condizionamenti.

È altrettanto vero – però – che del corpo non si può fare a meno: perciò è inevitabile che si apra un'altra prospettiva di discussione e di interpretazione della dimensione corporea, quella che vede il corpo come *risorsa*. Innanzitutto il corpo è l'immagine dell'*impermanenza*, in quanto ci permette di fare immediata esperienza di quanto le cose sensibili siano effimere e passeggere, ma soprattutto attraverso tali constatazioni il corpo consente di arrivare in pochi passaggi – attraverso una corsia preferenziale – al concetto di *vacuità* universale:

Quando con piena cognizione si comprende  
che “tutte le cose fenomeniche sono impermanenti”  
allora ci si disgiusta del dolore: questo è il sentiero per la purificazione.  
Quando con piena cognizione si comprende  
che “tutte le cose fenomeniche sono dolore”  
allora ci si disgiusta del dolore: questo è il sentiero per la purificazione<sup>16</sup>.

In secondo luogo, dopo questa presa di coscienza, il corpo diventa veicolo privilegiato per l'attuazione del messaggio buddista, e in special modo per quanto riguarda l'etica. Sono tre le virtù cardinali che vengono richieste, il *distacco*, la *benevolenza* e la *comprensione*: questi atteggiamenti aiutano il fedele a sviluppare quella condizione particolare di *separazione* (dalla realtà) e allo stesso tempo di *compassione* (per gli esseri viventi), che caratterizza appunto l'etica buddista<sup>17</sup>. Nemica principale dell'educazione e del controllo della parola, della mente, del corpo, è la pigrizia, l'incapacità di chi non si rimbocca le maniche quando è il momento di farlo:

Colui che non si sforza quando è tempo di sforzarsi  
che, pur giovane e forte, è dotato solo di pigrizia,  
che ha il pensiero e la mente deboli, indolente e inerte,  
non trova il sentiero verso la saggezza.  
Controllando la propria parola, ben governato nella mente,  
nemmeno con il corpo commetta del male,  
purifichi queste tre vie dell'azione,  
percorra il sentiero annunciato dai saggi.  
[...]  
Finché il desiderio, per quanto piccolo, dell'uomo  
verso le donne non è reciso,

<sup>16</sup> *Dhammapada*, “Sezione del sentiero”, strofe 277-278. Per il testo e per una spiegazione della “Sezione del sentiero” cfr. G. Pecunia (a cura di), *Dhammapada. La via del Buddha*, Milano, Feltrinelli, 2011, pp. 150-158.

<sup>17</sup> Sull'etica buddista cfr. Frulla, *op. cit.*, pp. 61-67.



fino ad allora la mente resta legata, come il vitello lattante alla madre<sup>18</sup>.

Il corpo è quindi una risorsa che deve essere educata e controllata: solo così può diventare un valido strumento che l'uomo ha la possibilità di utilizzare come mezzo grazie al quale avvicinarsi al risveglio. In tal senso possono essere suggeriti almeno cinque ambiti all'interno della predicazione buddista in cui l'utilizzo del corpo viene rivisto in chiave – a mio parere – positiva, in vista di un bene superiore e duraturo.

Il primo ambito è la *vita comunitaria*. Come già anticipato in precedenza l'esperienza della comunità è fondamentale per la predicazione e per la diffusione del messaggio buddista. È attraverso la comunità che vengono trasmessi i contenuti fondamentali dell'insegnamento, e nella pratica quotidiana diventano concretezza. La cura del corpo e il suo controllo passano attraverso alcune regole e precetti con i quali educare la dimensione fisica ad assecondare le aspettative del percorso spirituale. In particolare si possono individuare quattro regole fondamentali che caratterizzano la vita dei monaci buddisti<sup>19</sup>: la prima risiede nella rinuncia ad ogni tipo di possesso<sup>20</sup>, la seconda nell'atteggiamento della non violenza, la terza consiste in una attenzione specifica alla castità<sup>21</sup> e la quarta regola è il divieto di mettere in mostra i poteri spirituali acquisiti<sup>22</sup>. In tutte queste regole la priorità risiede nel riconoscere la necessità di collocare la dimensione corporea in subordine rispetto al vero bisogno dell'uomo, che è la liberazione dal dolore. Imparare a dominare il corpo e soprattutto a distaccarsi da esso è un processo inevitabile se si vuole prendere consapevolezza della realtà e delle concatenazioni che la strutturano e che opprimono l'uomo<sup>23</sup>.

Nell'ambito della vita comunitaria particolare riferimento alla dimensione corporea del monaco è rappresentato, nel contesto del rito dell'ordinazione, dal *gesto della ciotola* (che il novizio prende e consegna al suo maestro), simbo-

<sup>18</sup> *Dhammapada*, "Sezione del sentiero", strofe 280-281 e 284.

<sup>19</sup> Pur riconoscendo che anche per i laici è possibile un percorso di liberazione dal dolore, tuttavia la vita monastica è la condizione ideale per favorire l'esperienza dell'illuminazione. Il fatto che il Buddismo si concentri sull'etica significa però che la condotta morale è un dovere per tutti. Si parla di laici in M. Zago, *Buddhismo*, Milano, Rizzoli, 1997, pp. 70-80.

<sup>20</sup> È compito dei laici pensare al sostentamento di chi sceglie la forma di vita monastica.

<sup>21</sup> Anche se nel corso dei secoli abbiamo anche testimonianze di monaci che risultano essere ammogliati.

<sup>22</sup> Si tratta cioè di evitare rapporti di subordinazione o di dipendenza tra monaci proprio in virtù di tali poteri, perché in questo caso si creerebbe un impedimento al percorso di liberazione. Cfr. su tale questione M. D'Onza Chiodo, *Buddhismo*, Brescia, Queriniana, 2000, p. 66.

<sup>23</sup> Sui fondamenti della comunità buddista cfr. Frulla, *op. cit.*, pp. 67-71.

lo della nuova vita ormai slegata dai beni terreni<sup>24</sup>.

Il secondo ambito buddista in cui è chiaramente determinante la presenza della corporeità è il *rapporto col maestro*. Questa relazione appare caratterizzata da profonda empatia e si nutre di una sincera intimità che serve da tramite per la trasmissione dei contenuti della fede<sup>25</sup>. Ecco una delle testimonianze più significative (quella di Milarepa) del totale affidamento (anche corporale) di un discepolo di fronte alla propria guida spirituale:

L'avevo appena scorto che mi sentii pieno di una indicibile gioia e di un'inconcepibile felicità. Per un attimo, rapito da questa visione, rimasi immobile... Allora mi prosternai e posai il suo piede sulla mia testa: "Lama prezioso, sono stato un grande peccatore... ti offro il mio corpo, la mia parola e il mio cuore... Voglia tu insegnarmi la via che fin da questa vita conduce alla perfezione"<sup>26</sup>.

Terzo ambito da mettere in risalto è la *meditazione Zen*. Basata sul concetto di *zazen* (cioè lo stare), la meditazione di questo tipo garantisce l'immobilità tramite il controllo delle gambe, della testa, degli occhi, della bocca, delle mani. Soltanto la capacità della mente di esercitare tale controllo garantisce all'uomo la consapevolezza di una vita non condizionata da parole o da concetti. Tutto in tale pratica è importante e determinante per la buona riuscita dell'operazione: il luogo in cui sedersi, il momento in cui dedicarsi alla meditazione, le posizioni da assumere, il respiro da regolare e contare. Lo Zen permette all'uomo – attraverso la disciplina – di far nascere nuovi pensieri nella sua mente, non intenzionali, finalizzati a far entrare l'individuo nel più ampio respiro dell'intera realtà. Uniformare il proprio corpo con la mente e con il tutto dell'universo è sicuramente un obiettivo difficile ma importante per chi sceglie tale pratica meditativa<sup>27</sup>.

Il quarto ambito riguarda la cosiddetta *liturgia tantrica*. Nell'ampia consapevolezza della stretta relazione tra microcosmo e macrocosmo si creano corrispondenze che solo attraverso la conoscenza delle energie che regolano l'universo e che abitano il corpo è possibile interpretare. Anche in questo caso, il corpo è fondamentale perché l'energia viene incanalata attraverso i cosiddetti *chakra*, ad esempio in corrispondenza degli organi sessuali, dell'ombelico, del cuore, della gola, della fronte e della testa: tutte le parti

<sup>24</sup> Cfr. Zago, *op. cit.*, pp. 57-58.

<sup>25</sup> Sul rapporto col maestro cfr. Frulla, *op. cit.*, pp. 71-72.

<sup>26</sup> Il testo è tratto dalla *Vita di Milarepa* e per la citazione si veda M. C. Minutiello, *I guru. Maestri dell'India e del Tibet*, Milano, Xenia, 1999, p. 67. Il volume citato è decisamente interessante proprio per l'analisi esaustiva del ruolo del maestro in India.

<sup>27</sup> Per quanto riguarda lo Zen cfr. D. Scott – T. Doubleday, *Lo Zen*, Milano, Xenia, 1994, in particolare pp. 35-58.



vitali per l'uomo entrano in questa relazione tra individuo (microcosmo) e mondo (macrocosmo) e per questo motivo il mezzo privilegiato per comprenderle sono le visualizzazioni, immagini simboliche della realtà attraverso il passaggio dalla dimensione personale a quella universale. In tal senso le pratiche più comuni e diffuse del tantrismo sono l'enunciazione dei *mantra* e i *mandala*, che permettono di ottenere le visualizzazioni delle deità sotto la guida di un maestro esperto<sup>28</sup>.

Possiamo chiudere questa rassegna con la menzione dei *mudra* e delle *posture*. I primi sono posizioni simboliche della mano, mentre col secondo termine si intendono invece le posizioni del corpo. Non è possibile ancora una volta non notare come il corpo sia il mezzo privilegiato per l'azione contemplativa: i movimenti compiuti non hanno valore in sé, ma fanno riferimento ad altri significati, più profondi, ai quali bisogna continuamente rimandare per non perdere il senso della pratica che potrebbe apparire in caso contrario suggestiva, ma sterile.

Al termine di questa rassegna risulta piuttosto evidente la duplice considerazione del Buddismo nei confronti del corpo: quanto più si rende necessario l'allontanamento dalla dimensione fisica, perché inevitabilmente corrotta dal ciclo delle rinascite, tanto più si comprende come in realtà il corpo sia uno strumento fondamentale, forse unico, per il raggiungimento degli obiettivi a cui il buddista tende. Distaccarsi progressivamente dalla corporeità significa essere in grado di rinunciare al corpo, o meglio essere capaci di utilizzarlo per arrivare ad una conoscenza più profonda e completa non solo di se stessi, ma dell'intero universo. Il corpo – come una macchina – segue delle leggi che rendono schiavo l'individuo: raggiungere il Nirvana vuol dire di fatto prendere consapevolezza di quelle regole materiali che nel corpo si concentrano in massimo grado e imparare a gestirle, perché soltanto così il percorso del fedele buddista può procedere, nella scoperta illuminante che la conoscenza e la forza di volontà possono modellare a suo favore anche la realtà, così come egli stesso riesce a controllare il corpo che lo tiene apparentemente legato alla condizione di dolore.

<sup>28</sup> La pratica tantrica è presente in L. Meazza – F. Torricelli, *Il Buddismo tibetano*, Milano, Xenia, 1997, pp. 101-118.

GIOVANNI FRAUSINI

## TRATTARE CON CURA UNO DEI PIÙ PREZIOSI TESORI DELLA LITURGIA ROMANA!

### La nota pastorale “L'ordo virginum nella Chiesa in Italia”: alcune considerazioni

«Il rito della consacrazione delle vergini è tra i più preziosi tesori della liturgia romana». Con queste parole del decreto della *Congregazione per il culto divino* con il quale viene consegnato alla Chiesa il rito della consacrazione delle vergini si comprende con chiarezza il sentire della Chiesa nei confronti di questo modo di vivere il Vangelo.

Il 29 settembre 1980 veniva pubblicata l'edizione italiana (*l'editio typica* è del 1970) del rito della “Consacrazione delle vergini” nel volume del *Pontificale Romano* (da qui in poi RCV) insieme all'istituzione dei ministeri, la benedizione abbaziale e l'istituzione dei ministri straordinari della comunione.

Il rituale prevedeva che tale consacrazione potesse riguardare anche donne non monache, ritornando così ad una prassi antica che nel secondo millennio della storia della Chiesa era stata proibita<sup>1</sup>. Oggi, quindi, nella Chiesa “l'Ordo Consecrationis Virginum è effettivamente riservato alle monache (*moniales*), alle donne degli Istituti secolari ed anche ad altre donne laiche”<sup>2</sup>.

Dopo quasi trentaquattro anni il 25 marzo 2014 la Conferenza Episcopale Italiana ha pubblicato una nota pastorale, curata dalla *Commissione Episcopale per il clero e la vita consacrata*, perché sia le donne già consacrate come pure i vescovi “avvertono la necessità di orientamenti e indicazioni per elaborare criteri comuni e attivare prassi condivise di discernimento, di formazione e di cura pastorale delle donne consacrate nell'Ordine delle Vergini” ed anche esprimere “un'attenzione incoraggiante e una concreta aspettativa”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Per un approfondimento sintetico della storia di questa consacrazione mi permetto di suggerire il mio testo: *In memoria di noi. La Chiesa locale e l'Ordo Consecrationis Virginum*, Cittadella, Assisi 2010, 21-31.

<sup>2</sup> Questa precisazione per le vergini consacrate *in saeculo viventes* è stata fatta dalla *Sacra Congregazione per il Culto Divino* che nel 1971, rispondendo ad una domanda in tal senso. Cfr. *Notitiae* 7 (1971), 107-110, qui 108.

<sup>3</sup> CEI, COMMISSIONE EPISCOPALE PER IL CLERO ALLA VITA CONSACRATA, *L'ordo virginum nella*