



DHARMA Trimestrale di buddhismo per la pratica e per il dialogo

16

Sped. abb. Postale art.2 comma 20/c legge 662/96 Filiale di Roma - Taxe Recue Rome Italie - Euro 9,50

16

DHARMA

www.maitreya.it

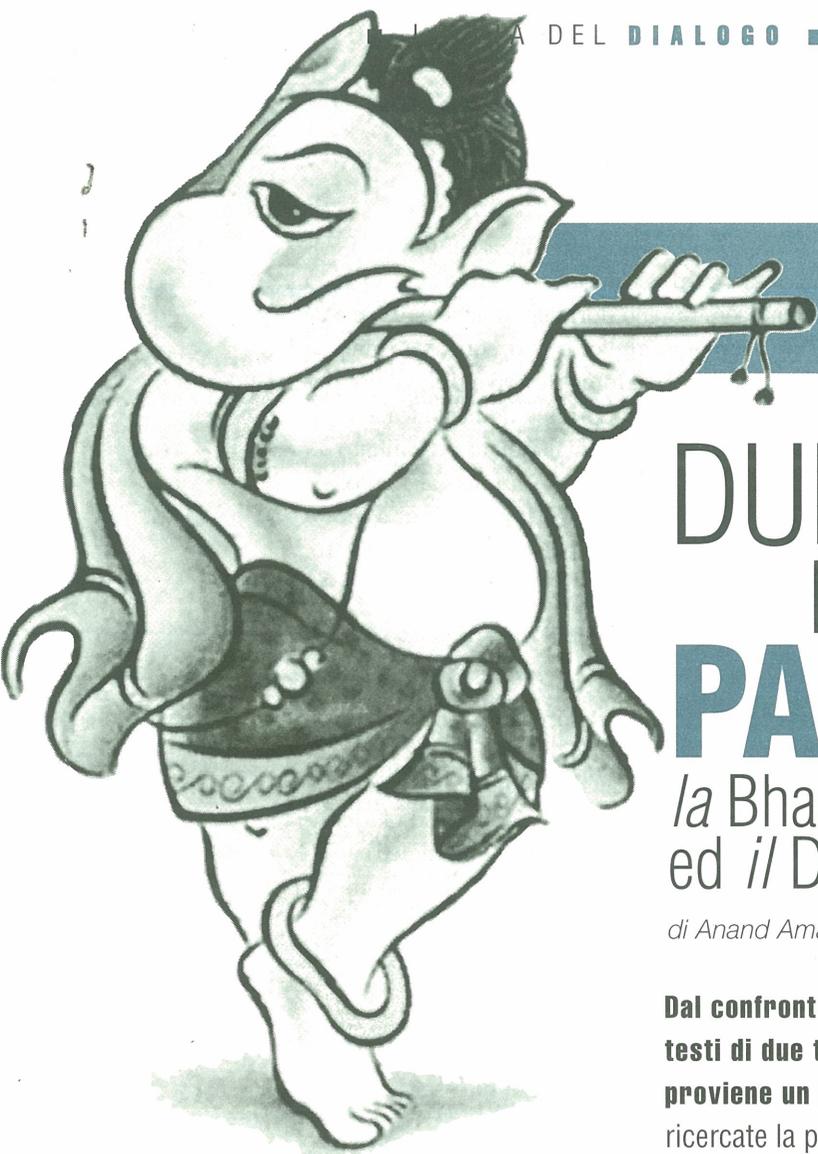
Trimestrale di buddhismo per la pratica e per il dialogo



UN CUORE
PURO

PERCHÈ
PRATICARE?

DOSSIER
La visione
estetica dello zen



DUE VIE PER LA PACE: /a Bhagavadgita ed /i Dhammapada

di Anand Amaladass

Dal confronto tra due importanti testi di due tradizioni nate in India proviene un messaggio universale: ricercate la pace. Le vie sono diverse, ma la meta è comune.



CONFERENZA
tenuta a Milano e
Venezia,
aprile 2003

Il bisogno di questo momento storico sembra essere quello della pace, dell'armonia tra le varie comunità, nazioni, gruppi etnici etc. Ma la gente sembra prepararsi alla guerra con lo scopo di soddisfare i propri bisogni di sicurezza e per affermare la loro identità. Per cui riflettiamo insieme sulla pace, come è possibile ottenere la pace secondo la tradizione buddhista e hinduista. Il *Dhammapada* è una raccolta popolare di detti attribuiti a Gautama Buddha, il quale visse circa cinque secoli prima di Cristo. Il testo originale è composto da quattrocentoventitre aforismi raggruppati in ventisei capitoli. La *Bhagavadgita* è un poemetto di settecento versi, dove sono condensate mirabilmente le dottrine di una scuola religiosa, una delle espressioni della speculazione religiosa indiana.

La pace non è assenza di guerra. La pace è qualcosa di positivo, una dis-

posizione interiore alla benevolenza, uno stato d'animo. E' anche un dono degli Dei. Perciò preghiamo per la pace. Ma non è solo un dono degli Dei. Questo dono dipende anche dall'uomo e dal cosmo. Non può esserci pace nel cuore umano se non c'è pace in terra ma, analogamente, non può esserci pace in terra se c'è discordia nell'essere intimo dell'uomo.

L'uomo è il mediatore potente, perché egli solo è in grado di esprimere questa preghiera per la pace. La conquista della pace interiore è una delle mete più antiche del genere umano. Questa ricerca ha impegnato i massimi pensatori di tutti i tempi.

LA PACE SECONDO IL DHAMMAPADA

Il buddhismo e la filosofia buddhista ebbero un grande impatto in India, entrando in competizione con l'induismo e la filosofia delle *Upanishad*. Tuttavia l'induismo manteneva una risorsa considerevole di vitalità. L'attrazione esercitata dal buddhismo, specialmente ai livelli bassi della società, era in parte dovuta al fatto che esso offriva una possibilità di vita che includeva il sentirsi connessi gli uni agli altri, possibilità che a molti appariva più attraente dell'austero ritiro dal mondo necessario per coloro che prendevano sul serio l'etica delle *Upanishad*. La *Bhagavadgita* presenta una filosofia dell'induismo che in un certo modo s'incontra con questa sfida del buddhismo offrendo possibilità più grandi, inclusa la possibile combinazione dell'illuminazione spirituale con la partecipazione attiva alla vita del mondo.

La tesi centrale della *Bhagavadgita*, proveniente dalle *Upanishad*, può essere sintetizzata senza difficoltà: *l'atman* è il *brahman*. La *Bhagavadgita* offre un'interessante possibilità di arrivare ad una vita in consonanza con l'identità dell'*atman* e del *brahman*. La pretesa centrale della filosofia buddhista è che *l'atman* non esiste. Il *Dhammapada* dipinge ciò che siamo noi e ciò che è il mondo sulla base di questa idea centrale.

Questa metafisica è opposta a quella della filosofia indù. Dove le *Upanishad* concepiscono il mondo al livello più profondo come unità, la filosofia buddhista vede un guazzabuglio di frammenti interconnessi da relazioni casuali e da altre forme di associazione. Non solo *l'atman* non esiste, ma neppure il *brahman*. Le due tradizioni condividono solo il disprezzo per l'egoismo e l'individualismo. Ma il terreno da cui parte questo disprezzo è molto diverso. Nel modo di vedere delle *Upanishad*, non



Padre Anand Amaladass, Gesuita è Visiting Professor alla Pontificia Università Gregoriana. Direttore del Satyam Nilayam Research Institute for Philosophy and Sanskrit a Chennai, India, e del Satyam Nilayam Chennai Journal of Intercultural Philosophy, si occupa attivamente del dialogo interreligioso.



La pace suprema

Come le acque entrano nel mare che, / pur riempiendosi continuamente, / conserva il suo livello inalterato, / così colui nel quale penetrano tutti i desideri / ottiene la pace, non già chi è schiavo dei desideri. (2,70)

Ottiene la conoscenza colui che, pieno di fede, / a quella solo è intento e i propri sensi doma. / Ottenuta la conoscenza, ben presto / consegue la pace suprema. (4,39)

Il vero adepto dello yoga, rinunciando al frutto / delle azioni, ottiene la perfetta pace. (5,12)
Dalla Bhagavadgita

LA COMPASSIONE DI BUDDHA

Buddha era un essere umano reale. Sappiamo che nacque in una famiglia aristocratica verso la metà del sesto secolo avanti Cristo. Al tempo della nascita di Buddha esistevano diversi generi di asceti, alcuni dei quali si astenevano dal cibo quasi completamente, assorti in meditazione e dediti a coltivare la propria consapevolezza della verità spirituale ultima.

Questo per quanto riguarda i fatti storici verificabili. Essi sono circondati da leggende popolari circa la nascita ed i primi anni di vita del Buddha. Le leggende circa il primo periodo della vita del Buddha hanno raccolto la verità che Buddha era turbato dalla sofferenza in un modo senza uguali: egli voleva eliminarla. L'ideale era una vita o un mondo senza sofferenza. Questa preoccupazione è lo strato sottostante alla sua metafisica ed etica. Essa gioca inoltre un ruolo decisivo nella missione. Nel mondo delle *Upanishad*, essere pienamente illuminato equivaleva ad essere libero dal modo ordinario di vedere la realtà, e quindi sottrarsi alla comunicazione con gli essere umani ordinari. Buddha ricercava una piena illuminazione che permettesse di essere insegnata, che gli permettesse di condividere la sua conoscenza con gli altri.

Le leggende riguardanti il primo periodo della sua vita lo hanno descritto come una persona occupata dalla missione di risolvere il problema della sofferenza e di lasciare la sua famiglia. Si unisce agli asceti itine-

sussiste nella realtà ultima alcuna differenza tra i singoli individui, perché essi in realtà non sono individui. La visione buddhista ritiene che ci siano differenze, ma se comprese correttamente esse sono in gran parte una questione di convenzioni e quindi non hanno alcuna importanza.

La struttura del *Dhammapada* nel mettere in relazione due elementi della filosofia è come quella delle *Upanishad* e della *Bhagavadgita*. C'è la metafisica, ma ancora più prominente è un'etica che dovrebbe procedere da una metafisica. Nel *Dhammapada* l'esigenza etica è predominante. I modi in cui l'etica del *Dhammapada* si distanzia da quella della *Bhagavadgita* possono essere compresi più appieno se partiamo con il dare uno sguardo alla presentazione popolare del buddhismo come un movimento.

ranti e come loro si ciba pochissimo e medita. Diventa magrissimo ed emaciato. Ma nulla di tutto ciò produce il risultato che lui cerca. Ciò è in parte dovuto al fatto che i suoi obiettivi sono diversi da quelli dei suoi compagni. Essi ricercano soltanto la salvezza personale. Buddha ricerca qualcosa che va oltre ogni riformulazione individuale: ha bisogno di qualcosa che possa essere formulato razionalmente per essere comunicato ad altri. Per riprendere le forze e raggiungere il suo fine, Buddha fa un pasto decente, e poi medita sotto un albero fino a quando raggiunge la soluzione del problema della sofferenza.

LA CAUSA DELLA SOFFERENZA

Se la sofferenza è una malattia, uno deve naturalmente capirne la causa per trovarne la cura. Il *Dhammapada* si costruisce intorno ad una diagnosi complessa. La causa prossima della sofferenza è il fenomeno umano del desiderio che crea dipendenza e garantisce sofferenza. Ma anche questo ha una causa. La causa ultima del desiderio e della sofferenza è una visione errata del sé.

La caratterizzazione del sé offerta dal *Dhammapada* è così concisa che molti lettori potrebbero non riconoscere questo punto principale. Essa arriva nei distici che si trovano proprio all'inizio. "Ciò che noi siamo oggi deriva dai pensieri di ieri, ed i nostri pensieri presenti costruiscono la nostra vita di domani: la nostra vita è una creazione della nostra mente". Questo è chiaramente parte del messaggio buddhista delle origini.

Questa tesi è un rigetto implicito dell'*atman* delle *Upanishad*. Questo verso può causare turbamento anche a coloro che non avessero familiarità con le *Upanishad*. Il *Dhammapada* dice che il pensiero di una persona può cambiare, e che i pensieri di un dato momento non rappresentano necessariamente le tendenze dominanti del sistema di pensieri che è la persona. Nessuno ha un "me stesso reale" separato dal sistema di pensieri. In questo senso, uno è ciò che pensa.

Gli argomenti del *Dhammapada* non sono completamente evidenti, e restano in gran parte impliciti. Esso non possiede la preoccupazione di qualificare e di complicare che è caratteristica di tanta ricerca filosofica. Queste complicazioni, specialmente in relazione al sé, emergono in un altro scritto buddhista delle origini, *Le domande del re Milinda*.

Il problema è quello, com'era nel caso delle *Upanishad*, che una metafisica anti-individualistica può trovarsi a rendere conto di come il nostro ordinario modo di pensare e di argomentare si costruisce sul riconoscimento delle personalità individuali. Le *Upanishad* sono anti-individualistiche nel fatto che tutto ciò che fa di qualcuno un individuo distinto viene considerato un'illusione: noi tutti siamo brahman. Ma l'individualismo, nel nostro ordinario modo di pensare e di argomentare, sussiste come la



metà meno considerata della visione dicotomica della realtà. Esso ha validità entro i confini delle verità superficiali.

Il *Dhammapada* è anti-individualistico nel fatto che i contenuti del sistema di pensieri che ti costituiscono sono parte di te piuttosto che di chiunque altro. I confini tra il tuo sistema e chiunque altro appaiono chiaramente arbitrari. Non esiste nessuna essenza del sé che possa determinare un confine realmente definito. La sofferenza di quella persona a causa di una malattia spiacevole poteva benissimo essere la tua.

Ciò nonostante, di fatto noi riconosciamo gli individui, incluso il Buddha, per nome. Anche una persona illuminata può avere la sensazione di un'identità individuale e personale. Il Buddha vantava la pretesa di aver raggiunto il nirvana mentre era ancora in vita. Eppure parlava alla gente, e si può presumere che conoscesse il proprio nome.

Le domande del re Milinda trattano di questo argomento dell'identità individuale. Si potrebbe paragonare la persona ad un carro, e nei termini di questa analisi, chiedersi dove collocare il sé della persona. La risposta più attraente potrebbe essere che il sé è in elemento chiave determinante della persona. Ma il carro non può identificarsi con nessuna delle sue parti, né in elementi tramite i quali esso può essere percepito. Allo stesso modo, il sé dell'argomentazione ordinaria non è un elemento sperimentabile, e neppure un elemento (come l'*atman* delle *Upanishad*) che richieda una speciale abilità e preparazione per venirne a contatto. Esso è piuttosto, come il carro, un sistema di parti e di elementi. La posizione di Buddha era che il sé di cui possiamo sensatamente parlare deve essere visto come un insieme di elementi psichici.

La linea principale di argomentazione è la seguente. La gente cambia in continuazione. Il re Milinda chiede al suo lettore buddhista se una persona, dopo essere nata, resta la stessa, in questa vita, o si trasforma. La risposta è nessuno dei due, ma che noi possiamo raggruppare tutti gli stati mutevoli a causa della continuità del corpo. C'è un'analogia con la fiamma mutevole ma che pure rimane sulla medesima lampada. La reincarnazione può essere paragonata all'atto di prendere la fiamma da una lampada per accenderne un'altra. In questo caso il fattore della continuità corporea viene a mancare. Ora, la fiamma che brucia sulla seconda lampada è la stessa che bruciava sulla prima, o è diversa?

I nostri ordinari criteri per parlare di identità non possono produrre in questo caso una risposta definitiva. L'assunzione umana diffusa che uno abbia un sé interiore che rimane durante tutto l'arco della propria vita ed oltre è la causa ultima della sofferenza. L'errore riguardo al sé porta a prendere troppo seriamente 'me' e ciò che riguarda 'me', senza rendersi conto di quanto siano arbitrari i confini tra le persone. Questo, a sua volta, conduce al desiderio. E questo è la causa immediata della sofferenza.

DESIDERIO E SOFFERENZA

Per questo motivo il consiglio pratico di Buddha quando ha cominciato ad insegnare era prima di tutto quello di perdere i desideri. Questo è un passo difficile, che richiede dedizione ed un coinvolgimento a tempo pieno. Molti degli aggiustamenti pratici del buddhismo come movimento erano incentrati su questo aspetto. La ripetuta affermazione buddhista è che desiderare una cosa va oltre una mera preferenza per essa. Richiede di avere un attaccamento, nel senso che il mancato ottenimento o la perdita della cosa causerebbe sofferenza. Dal momento che è inevitabile che qualche volta non otteniamo o non possiamo tenere ciò che desideriamo, allora soffriamo. Coloro che si sono abituati a desiderare vorranno inevitabilmente più denaro, popolarità, importanza, amore, di quanto possedano al presente; e se per ventura ottengono ciò che desiderano, questo porta inevitabilmente ad un desiderio maggiore... Malattia, vecchiaia e morte sono fonti ovvie di sofferenza.

Il racconto di Buddha dopo che ha raggiunto l'illuminazione è istruttivo. Egli non rimase inerte ed inattivo. Ha chiaramente preferito insegnare la sua tecnica per evitare la sofferenza. Aveva il desiderio di insegnare? Se gli si fosse impedito di insegnare, sarebbe stato turbato? I racconti danno l'immagine di una persona che ha un obiettivo ben preciso. In questo senso il Buddha non è un apatico, ma non era neppure legato al suo progetto ed era pronto ad essere distaccato ed a prendere ciò che capitasse.

LA PERDITA DEL DESIDERIO E LA NATURA DELL'AMORE

Un equivoco comune della raccomandazione di Buddha è l'assunzione che Buddha ci esorti a perdere i nostri desideri egoistici. Egli ci esorta invece a perdere tutti i nostri desideri, egoistici o non egoistici che essi siano. Si potrebbe pensare che il genere di vita più raccomandabile manchi di divertimento. Un serio discepolo di Buddha rinuncia certamente a ciò che viene considerato divertimento, ma c'è una promessa della gioia o della beatitudine come risultato. In seconda istanza, molti possono pensare che cercare l'illuminazione significhi rinunciare all'amore. Ma il discepolo di Buddha può rispondere che queste forme di amore appesantite dall'attaccamento, mentre creano una vulnerabilità alla sofferenza, spesso creano problemi per coloro che amano e per coloro che vengono amati. L'amore universale di intensità bassa che resta a disposizione del buddhista serio è di più semplice convivenza. In terzo luogo, si potrebbe obiettare che l'ideale dell'altruismo buddhista va semplicemente contro la natura umana. Ma la natura umana con cui siamo nati è solo un inizio imperfetto, soggetto di difficoltà e contraddizioni. È saggio sviluppare una natura che vada molto oltre questo e che appiani le contraddizioni.



Vedere ovunque
la stessa cosa

“Con l'animo raccolto grazie /
alla disciplina interiore / egli
vede il proprio Sé dimorare in
tutti gli esseri / e tutti gli esseri
nel proprio Sé: / egli vede ovunque
la stessa cosa.

Se uno vede me in ogni cosa,
e ogni cosa in me...

Colui che giudica il piacere e la sofferenza /
Che si manifestano in tutti gli esseri / Con lo
stesso metro che userebbe per se stesso, / o
Arjuna, / quello yogin è considerato perfetto.
(6,29, 30.312)

Dalla Bhagavadgita

IL CAMMINO VERSO L'ILLUMINAZIONE

Certamente Buddha concepiva il primo stadio della natura umana come uno stadio che causava problemi. Il terzo capitolo del *Dhammapada* comincia così: “la mente è instabile e inquieta, difficile da controllare e trattenere; l'uomo saggio raddrizzi la sua mente come il produttore di frecce fa le sue frecce diritte”. Il primo capitolo contiene la raccomandazione di un'estrema vigilanza sulla mente, perché le passioni non vi esplodano come hanno tendenza a fare. Il capitolo 24 inizia con l'avvertimento che se qualcuno non si concentra sul nirvana, che è lo stadio finale dell'illuminazione, egli è vulnerabile ai desideri, che “crescono come rampicanti”.

Una grande parte dell'argomentazione consiste di tecniche per studiare e controllare la mente. In un certo senso la morale è

parte essenziale di esse. L'immoralità è controproducente. Essa è il regno del desiderio, e segnala la presenza di desiderio incontrollato. Nel suo complesso, l'immoralità renderebbe vana ogni ricerca dell'illuminazione.

La ricerca dell'illuminazione comprende la morale come un dato di fatto. Essa contempla altre buone abitudini di vita che conducono alla calma ed alla fermezza. La meditazione serve a focalizzare nitidamente la natura del problema della sofferenza. Il risultato finale della perdita di importanza del sé distinto e della perdita dei desideri è una mente senza attrazioni struggenti, preoccupazioni, o ansietà. È una mente nella quale molto di ciò che mantiene il carattere proprio della vita umana è stato cancellato, e ciò per far posto alla gioia. Il *Dhammapada* parla della 'gioia del silenzio'. Il nirvana, che costituisce la ricompensa ultima dell'illuminazione, comporta gioia e beatitudine come una caratteristica di stato che è indescrivibile perché troppo diverso da qualunque stato sperimentato normalmente dalla gente, per cui le categorie linguistiche adatte a descriverlo non sono disponibili. Nel capitolo 2 del *Dhammapada* lo si descrive come “pace suprema e gioia infinita”.

La soluzione ultima al problema della sofferenza sarebbe che tutti gli esseri si liberassero, finalmente, dalla metafisica falsa e dai desideri. Questo sarebbe un lungo processo. Una soluzione intermedia richiede compassione per coloro che non sono in grado di liberarsi dalla vulnera-

bilità della sofferenza. Coloro che possono liberarsi devono essere incoraggiati a farlo. Il Buddha offre solamente ciò che potrebbe essere paragonato ad un “fai da te” per la liberazione, perché in ultima analisi l'illuminazione è una questione di sforzo individuale. La ricompensa, però, è grande, ed include la libertà dall'ansia ed alla fine il nirvana, un'eternità di gioia e di pace.

LA BHAGAVADGITA

La *Bhagavadgita* si trova nel mezzo di una storia molto estesa, il poema epico del *Mahabharata*. Esso narra la lotta per il regno e la supremazia tra due rami della stessa famiglia. L'eroe della storia è Arjuna, appartenente alla casta dei nobili guerrieri. L'altro protagonista principale nella *Bhagavadgita* è il dio Krishna. Krishna guida il carro da guerra dell'eroe Arjuna. Esso ha luogo la sera prima di quella che ha tutta l'aria di essere la battaglia decisiva. I due eserciti sono pronti alla lotta. Arjuna sembra essere fiducioso nella vittoria, ma è ugualmente turbato. Egli prevede che in battaglia dovrà uccidere membri della sua famiglia più estesa che combattono dall'altra parte. È riluttante a farlo, ed un modo per evitarlo sarebbe quello di rifiutare di combattere. Fortunatamente c'è qualcuno a cui può chiedere consiglio, il suo auriga, il dio Krishna.

La *Bhagavadgita* è la risposta di Krishna. Ciò che Krishna dice parte da un dilemma specifico ed arriva fino ai problemi generali della vita, comprese alcune riflessioni sulla natura dell'universo. Esso appare nel suo insieme come un sistema filosofico completo che comprende la metafisica e l'etica. Questa filosofia riesce ad essere sottilmente diversa da quella delle *Upanishad*, pur senza contraddirla in alcun punto.

L'etica della *Bhagavadgita* comincia dalla morale: nel caso specifico, la questione morale se sia giusto per Arjuna combattere ed uccidere i suoi parenti. Poi allarga il suo orizzonte alla considerazione del tipo di vita che sarebbe più realizzante per Arjuna o, si può dire, per tutti. La discussione su quali siano i generi di vita più desiderabili è intimamente legata alla visione del mondo ed alla metafisica della *Bhagavadgita*.

LA MORALITÀ DELLA BHAGAVADGITA

In generale, Krishna ricorda ad Arjuna, morire significa entrare in una vita nuova. I parenti che Arjuna sta per uccidere rivivranno. Per cui ucciderli non significa privarli della vita. Per cui come potrebbe fargli del male? Al di sotto di questo strato troviamo un altro pensiero. Nel contesto della realtà ultima noi siamo tutti *Brahman*. Qualunque cosa noi pensiamo di fare, essa non cambia nulla. Per cui la preoccupazione di Arjuna di uccidere i suoi parenti è mal concepita. Lui non può fare nulla che produca alcuna differenza reale in alcuna cosa.



Questa riflessione metafisica sembra portare ad un'etica di profonda indifferenza, ma di fatto non è così. Nel contesto della realtà superficiale ciò che facciamo produce una differenza significativa. Tuttavia la prima delle due argomentazioni di Krishna (quella circa la reincarnazione) è legata a questo contesto e rimane problematica. La pretesa che uccidere in ultima analisi non fa alcun male, perché coloro che vengono uccisi si reincarnano, sembra suggerire che chiunque può uccidere chiunque altro in qualunque momento. Se prendiamo seriamente la seconda argomentazione (dal momento che *brahman* rimane *brahman*, qualunque cosa uno faccia non cambia nulla), questo suggerirebbe che tutte le azioni sono ugualmente giuste o ingiuste.

Se queste fossero le sue conclusioni, la *Bhagavadgita* non possederebbe alcuna morale. Rigettare il modo di sentire ordinario che uccidere produce una differenza significativa nel mondo è solo il primo passo nell'argomentazione morale del libro. Questo è uno status di casta. Krishna ricorda ad Arjuna che lui appartiene alla casta dei guerrieri, e ciò che ci si aspetta in una situazione come la presente è che lui combatta ed uccida i suoi nemici. Il consiglio morale di Krishna ad Arjuna non è centrato sul rapporto personale, ma piuttosto sullo status della casta dei guerrieri. Chiaramente, questa morale indica che lui ha il suo posto in una società differenziale in cui la posizione di qualcuno nella gerarchia sociale è mantenuta per generare doveri di un genere particolare, appropriato a quella posizione.

PERDERE IL SÉ

Per dirla in breve, ciò che la *Bhagavadgita* raccomanda è la perdita del sé. Che cosa è questo sé che viene perso? Perché la perdita del sé contribuirebbe così grandemente alla qualità della vita? Ci sono due termini sanscriti, *atman* e *jiva*, che possono essere tradotti con "sé". Si dice che *l'atman* sia la realtà centrale di ognuno, la natura interiore privata di tutto ciò che è mutevole. Per cui *l'atman* è il genere di sé più minimalista. Esso è *Brahman* e non esiste modo in cui possa essere perso.

Jiva è il sé individuale. Ognuno di noi possiede un *jiva*, ma in un certo senso il *jiva* può essere perso. Il processo di realizzare pienamente la propria unità con il *Brahman* viene situato nel contesto della realtà superficiale, un processo di trasformazione in cui uno diventa sempre più impersonale e perde le sue caratteristiche individuali.

La storia di Nachiketas nella *Katho Upanishad* illustra una risposta sul fatto che una persona religiosa debba prima di tutto abbandonarsi davanti al divino, piuttosto che cercare di acquistarsi o implorare un favore. Se l'attività religiosa comprende sacrifici, questi sacrifici devono essere espressioni di devozione, che saranno puri in tanto in quanto non conten-

gono pensieri di ricompensa. Infatti la maggior parte di noi ricambia doni e favori, quando può. Questo comportamento di reciprocità contribuisce al tessuto di amicizia ed amore, ma solo in assenza di un'esplicita attesa che l'altro ricambi.

OPZIONI

Le *Upanishad* indicano una via per la perdita del sé tramite il riconoscimento che *l'atman* è *brahman*. Essa richiede meditazione, tecniche di concentrazione e l'eliminazione delle cause di distrazione.

La *Bhagavadgita* ci regala una visione che procede dalle *Upanishad*, ma con un cambio di tono e di enfasi. L'attività viene vista come essenziale per la vita: anche il farsi immobile e meditabondo è una forma di attività. L'attività diretta ad un obiettivo è possibile, ma ha validità solo in tanto in quanto tu fai qualcosa piuttosto che lasciarti guidare dal desiderio e dall'ansietà. Il risultato è una morale in cui uno, con distacco, gioca semplicemente il ruolo appropriato alla sua casta. Il guerriero Arjuna combatterà ed ucciderà; idealmente lui perderà il suo sé in questa attività. Non si porrà il problema di quale senso abbia il suo agire o come andrà a finire.

La parte più ampia dell'etica della *Bhagavadgita* si occupa dell'etica della liberazione. Nel sistema religioso dell'induismo, la legge del Karma ci dice che la virtù morale otterrà al suo possessore una reincarnazione più favorevole, mentre il vizio porterà ad una reincarnazione in una casta più bassa o come un animale. La liberazione, che è una questione di attitudini ottime, porta ad uscire dalla ruota delle incarnazioni. La persona liberata entra nel *moksa*, uno stato che non può essere descritto.

Anche la devozione può essere un modo per la perdita del sé. Di nuovo l'elemento cruciale è la mancanza di preoccupazione per il risultato. In pratica, questo richiede un oggetto di devozione profonda che non sia un essere umano come noi, perché l'amore per un essere umano porta inevitabilmente con sé la preoccupazione per il futuro. Per cui la perdita del sé tramite la devozione profonda richiede un dio o una dea come oggetto della devozione stessa.

CHI È L'UOMO PACIFICO?

La *Bhagavadgita* descrive la persona libera con alcune caratteristiche: "assenza di paura, purezza di cuore, veracità, pacatezza, abbandono, pace, assenza di calunnia, compassione verso gli esseri, calma interiore, pazienza e benevolenza sono di chi nasce destinato a una sorte divina." (*Bh.Gita.* 16,1-3)

"Chi non odia creatura alcuna, / e tutte le ama e ne ha compassione, / privo di attaccamento e di egoismo, / equanime nel dolore e nel piacere, paziente,



**Lokasangraha
(bene del mondo)**

“Mentre con attaccamento operano, / nel loro agire, gli ignoranti, O Bharata, / senza attaccamento agisca al contrario il sapiente, / desideroso di operare il bene del mondo.” (3,25)

“Conseguono la condizione indicibile del Brahman / i veggenti che hanno cancellato i loro peccati, / che hanno annullato la dualità, padroni di sé, / che si rallegrano del bene di tutti gli esseri.” (5,25)

“Quelli che, soggiogando l'insieme / degli organi dei sensi, / sono equanimi in ogni circostanza / e si rallegrano del bene di tutti gli esseri, / anch'essi davvero mi raggiungono. (12,4)
Dalla Bhagavadgita

l'agggio marciarono verso il tempio, disturbarono scortesemente la meditazione del maestro, lo insultarono per la sua ipocrisia e gli dissero che, dato che era il padre del bambino, doveva ora assumersi il compito di allevarlo. Per tutta risposta il maestro disse: “Molto bene, molto bene.” Quando la folla se ne andò, lui raccolse il bambino dal pavimento e si accordò con una donna del villaggio affinché nutrisse, vestisse e badasse al neonato a sue spese. La fama del maestro era rovinata. Nessuno andava più da lui per essere istruito.

La storia durava da un anno quando la ragazza, che aveva partorito il bambino, non resistette più e confessò finalmente di aver mentito. Il padre del bambino era il ragazzo della porta accanto. I genitori e tutti gli abitanti del villaggio si pentirono amaramente. Si prostrarono ai piedi del maestro per chiedergli perdono e farsi restituire il bambino. Il maestro restituì il bambino. E tutto ciò che disse fu: “Molto bene, molto bene”. (Anthony de Mello, *Il canto degli uccelli*) Lo yoga è definito come *samatva* (“equanimità”), che consiste nella capacità di elevarsi a un livello in cui non esistono più i concetti di “mio” e “tuo”, ma lo yogin agisce per il bene del mondo, identificando le proprie aspirazioni e i propri interessi con le aspirazioni e gli interessi dell'intera umanità.

sempre contento, capace di controllarsi, / padrone di sé, risoluto, / con la mente e l'intelletto fissi su di me, / a me teneramente devoto – costui mi è caro (12,13-14)

Celui che è uguale col nemico e con l'amico, / nell'onore e nel disprezzo, nel freddo e nel caldo, / nel piacere e nella sofferenza, / libero da legami,

uguale verso il biasimo e la lode, / silenzioso, soddisfatto di qualunque cosa, / senza una dimora, con la mente ben salda, / pieno di tenera devozione quest'uomo mi è caro” (12,18-19)

UN ESEMPIO

Una giovane in un villaggio di pescatori diventò ragazza madre e dopo molte percosse rivelò che il padre del bambino era il maestro zen che meditava tutto il giorno nel tempio fuori dal villaggio. I genitori della ragazza e un folto gruppo di abitanti del vil-

QUALE DIALOGO tra LE RELIGIONI?

di Hans Kung

Non c'è pace mondiale senza pace religiosa. Abbiamo bisogno di un ethos dell'umanità comune a tutte le società, che possa essere condiviso da uomini di tutte le religioni e filosofie, da credenti e da non credenti.



Foto tratta da Piacenza Cashmere - www.piacenza1793.it



Convegno
Interreligioso
Europeo, Graz,
luglio 2003
dal notiziario WCRP

DIALOGO A TUTTI I LIVELLI

Permettete che io ribadisca i miei appelli introduttivi con tre parole programmatiche: religioni mondiali, pace mondiale, ethos mondiale, in questo modo ci viene presente, per prima cosa, l'orizzonte globale del dialogo delle religioni, guardando al quale si attua il dialogo locale.

Religioni mondiali: Guide e fedeli delle religioni soprattutto del Cristianesimo. Le religioni, le loro guide e i fedeli, dopo tutte le guerre