

## LO SVUOTAMENTO INTERIORE SECONDO GIOVANNI DELLA CROCE E LO ZEN-BUDDISMO

Per poter svolgere il compito che ci siamo proposto scegliendo l'argomento del confronto tra i due processi di svuotamento o purificazione interiore — quello di S. Giovanni della Croce e quello dello Zen-Buddismo — dobbiamo ora indirizzare la nostra investigazione verso la via dello Zen-buddismo\*.

### II. - LO SVUOTAMENTO NELLA VIA DELLO ZEN

Prima di entrare nello studio della « dottrina » dello Zen-buddismo, credo opportuno dare qualche notizia sulla storia del buddismo in genere e dello Zen-buddismo in particolare<sup>1</sup>.

#### Art. 1°. LO SVILUPPO STORICO DELLO ZEN-BUDDISMO

Appena il Giappone, in quanto entità socio-politica, entra nella storia, incomincia anche a diffondersi il buddismo sul suo suolo. Come ci informa la cronaca giapponese, il primo incontro con l'immagine di Budda<sup>2</sup>, avvenne nel 552 d.C. Dopo un breve tempo di

---

\* Il primo capitolo del lavoro è stato pubblicato in questa rivista: 30 (1979) pp. 221-291.

<sup>1</sup> Tutte queste notizie si riferiscono al buddismo giapponese, con lo scopo di comprendere meglio certi cambiamenti di carattere dottrinale verificatisi durante i suoi grandi passaggi. La bibliografia di maggior rilievo la riportiamo nelle 'note' di questa breve esposizione.

<sup>2</sup> *Budda* significa « il Risvegliato » (dalla rad. *budh*, svegliarsi, conoscere), Colui che ha conseguito la *Bodhi* (« Risveglio », « Illuminazione », Condizione di chiaroveggenza, in seguito alla quale si scorge, avendo sradicato « sete » di vivere (*trsnā*) ed « ignoranza » (*avidyā*), la concatenazione causale (*pratityasamutpada*), per cui il « samsara » (trasmigrazione) sussiste, e ci si scioglie dalla sog-

battaglia per infiltrarsi tra il nuovo popolo, la nuova « religione » vi mise le sue radici.

Il reggente Shotoku TAISHI (572-621), la figura di grandissimo rilievo per la storia del Giappone, si diede con tutto l'animo a diffondere la nuova « religione », e soprattutto la dottrina del BUDDA. Egli vide in essa la via più sicura per lo sviluppo intellettuale e materiale del popolo giapponese.

Per quanto riguarda specificamente lo ZEN<sup>3</sup>, una sicura notizia l'abbiamo nel 653, quando un monaco giapponese ebbe l'occasione di studiare la filosofia di Yogacara (appartenente alla scuola di Mahayana), presso il maestro cinese Hsuantsang, e di trapiantarla sul terreno giapponese dove eresse, nel tempio di Nara, la prima « aula-Zen ».

Un secolo più tardi arriva il primo maestro cinese in Giappone, Tao-hsuan, il quale appartiene alla terza generazione della Setta del Nord<sup>4</sup> dello Zen-cinese. Situandosi nella località di Nara, riuscì a sviluppare la cultura giapponese.

Durante il periodo di Heian (794-1185), dominano due potenti Sette (Tendai e Shingon), nelle quali la meditazione, sotto la pressione della filosofia speculativa e del sempre maggiore uso della magia, lascia il posto a queste forme di vita « religiosa »<sup>5</sup>.

Il periodo di Kamakura (1185-1333) è caratterizzato da un grande muoversi del buddismo con una conseguente disintegrazione della sua unità. Proprio allora appaiono molte nuove sette. Le vecchie scuole di Hooso, Kegon, Tendai e Shingon sono diventate molto potenti, ma nello stesso tempo assai difficili ed inaccessibili alle per-

gezione a questo in attesa che con la morte fisica avvenga la Totale Estinzione (*pari-nirvana*) degli elementi aggregati dell'esistenza (*samskara*) — e ne è la perenne attuazione. *Budda* in quanto personaggio storico è nato tra il 563 ed il 570 a. C. e si chiamava GOTAMA (Gautama) SAKYAMUNI. (Cfr. *Canone buddhista*, Discorsi brevi, Vol. 1°, pp. 18.727-728, Ed. U.T.E.T., Torino 1968).

<sup>3</sup> « Zen » — scuola buddistica giapponese, derivata da omonima scuola cinese. Il termine « Zen », « za-zen », è la trascrizione giapponese del cinese « Ch'an », « ts'o-ch'an », a sua volta corrispondente al sanscrito « dhyana » (concentrazione, meditazione assisa), che è una delle esperienze fondamentali della vita buddistica. (Cfr. *Enciclopedia delle Religioni*, Vallecchi Ed., Vol. 6°, col. 334. D'ora in poi sarà citata « EdR »).

<sup>4</sup> La scuola « Settentrionale » o « Nord » si distingue dalla scuola « Meridionale », propagata da HUI-NENG (morto nel 713 d.C.), e protetta dall'imperatore WU. La scuola, invece, del Nord fu propagata da SHEN-HSU nello stesso periodo.

La differenza tra le due scuole sta soprattutto nell'interpretazione delle « tecniche salvifiche »: la scuola meridionale è fedele al principio che l'illuminazione sia un avvenimento improvviso e non richiede la propedeutica del rituale, dell'ascesi e dell'insegnamento. La scuola del Nord, invece, rifacendosi più direttamente alle dottrine originali del Buddismo, guarda all'illuminazione come ad una conquista conoscitiva e la si ottiene gradualmente (Cfr. « EdR », 6, 336).

<sup>5</sup> Cfr. H. DUMOULIN, *Zen. Geschichte und Gestalt*, Francke-Bern Verl., 1959, pp. 142-145.

sone che non avevano una preparazione media. A causa di ciò si nota un crescente sviluppo ed uso della magia nelle masse. Per soddisfare il crescente bisogno religioso d'una parte, e per contrastare il divulgarsi della magia tra le masse d'altra parte, i grandi propagatori della scuola Tendai (Hōnen, Shinran, Nichiren), rompono le strutture della propria scuola, lasciano il monte Hiei e vanno a vivere col popolo.

Verso la metà del sec. 12° si sviluppa, sia da parte del monachesimo giapponese che cinese, un vivo desiderio di trapiantare il fiorente Zen-cinese del tempo di Sung sul terreno giapponese. L'uomo a cui si attribuisce il merito di questo successo è Eisai (Zenko Kokushi, 1141-1215), il quale già da bambino ebbe contatti col monachesimo buddista. Formato dalla potente Tendai setta nel monastero Hiei, in vicinanza di Kyoto, e avendo avuto le prime esperienze dello Zen in Cina, fonda nel 1191 il primo tempio-monastero della Rinzaï-Zen-scuola.

Un altro ramo importante dello Zen-buddismo in Giappone viene introdotto dal discepolo di Eisai, il maestro Dogen<sup>6</sup>, (1200-1253). La setta da lui fondata si chiama Sôtô o Sôdô.

Se volessimo brevemente dire in che cosa consiste il merito di Dogen riguardo allo Zen-buddismo, allora non troviamo migliore espressione che chiamarlo « il maestro di za-zen ». Egli ha non solo perfezionato le tecniche meditative di za-zen, bensì ha visto in esse il compiersi di tutte le leggi di Budda<sup>7</sup>.

Lo sviluppo storico dello Zen, dopo la marcata differenziazione tra le due scuole: Rinzaï e Sôtô<sup>8</sup>, può essere seguito tracciando le linee principali di sviluppo di ciascuna di esse. Noi seguiremo la via di « unificazione », in quanto tutte e due le scuole fanno parte dello Zen (sia dal punto di vista storico che dottrinale).

Lo sviluppo dello Zen, incominciando dal XIII° sec., si deve soprattutto alla potente casa di Hoho. Lo stesso shogun Hoho Takeyori

<sup>6</sup> Ci troviamo di fronte ad una delle più importanti personalità dello Zen-buddismo. « Keine andere religiöse Persönlichkeit der japanischen Geschichte hat in neuerer Zeit eine ähnlich starke Beachtung und Bewunderung hervorgerufen wie Xen-Meister Dogen... Die Buddhisten, nicht nur die Gläubigen des Sôtô, sondern die Anhänger aller Sekten verehren ihn wie einen Bodhisattva oder Heiligen... Vielleicht ist Dogen wirklich der stärkste und eigenwilligste Denker, den Japan hervorgebracht hat »... (Cfr. H. DUMOULIN, o.c., p. 154. Si veda anche PH. KAPLEAU, *Die drei Pfeiler des Zen. Lehre, Übung, Erleuchtung*, Rascher-Zürich, Stuttgart 1969, p. 29).

<sup>7</sup> Cfr. H. DUMOULIN, o.c., p. 162.

<sup>8</sup> Mentre la scuola « Rinzaï » si caratterizza dall'uso sistematico del « koan » e da una ricerca intensiva di « satori », la scuola « Sôtô » invece insiste sul rapporto tra lo zazen e l'attività quotidiana, sulla pratica dello zazen, sulla posizione del corpo, sulla identità tra lo zazen e satori. Cfr. *La vie spirituelle*, 126 (1972) 741-742.

(1227-1263) si diede alla pratica degli Zen-esercizi e con la guida di un maestro cinese raggiunse l'illuminazione. Fece anche chiamare diversi monaci della Rinzaï-setta della Cina per praticare e insegnare la via di Zen. Uno dei più prestigiosi maestri di quest'epoca, fu il monaco cinese Lau-chi Tao-lung (in giapp. Rankei Doryu, Daikaku Zenji), il quale praticò lo Zen seguendo le regole molto precise e rigorose della tradizione cinese. Durante il periodo della casa Hoho, lo Zen può avvalersi di diversi monasteri<sup>9</sup>. Ciò significa che era ben accettato e che proprio in questo periodo ebbe la più grande espansione. E' vero anche il fatto che in questo periodo lo Zen diventa pure una disciplina militare ed è probabile che anche per questo fu protetto dagli shogunati.

Nell'epoca degli shogunati di Ashikoga (1338-1573), lo Zen diventa una « quasi-religione » dello stato e, sotto l'aspetto religioso-culturale, la setta buddista più potente. I monasteri-templi diventano non solo i centri della formazione religiosa (ascetica o « mistica »), ma anche le oasi culturali, soprattutto nel campo artistico<sup>10</sup>. Questo stato di cose perdura fino al shogunato di Tokugowa (1603-1868), quando lo Zen-Rinzaï subì, da parte del Hakuin, un rinnovamento di carattere ascetico-« mistico ». Hakuin stesso<sup>11</sup> ha sperimentato nella propria vita le diverse esperienze ascetico-« mistiche ». Questo gli ha facilitato il compito di esporre un'adeguata formulazione della dottrina. I suoi scritti sono considerati come le fonti per individuare i fenomeni « mistici » nello Zen-buddismo. Il suo merito particolare, oltre al fatto della formulazione dottrinale e delle esperienze « mistiche », sta soprattutto nel tentativo di avvicinare i difficili principi dello Zen-buddismo al popolo semplice, insistendo sulla necessità di tradurre le istruzioni dello Zen nella vita di ogni giorno. Per ottenere questo scopo egli compone le poesie che rispecchiano i bisogni, le preoccupazioni e il grado di maturità del popolo; inoltre, dipinge diversi quadri attraverso i quali faceva vedere visualmente in che cosa consiste l'illuminazione a cui tutti sono chiamati<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> « Nel periodo Hôhō, ha cinque grandi templi (go-zan) di cui tre in Kamakura (Enkakuji, Kenchoji, Jufukuji) e due in Kyoto (Kenninji e Tofokuji). Successivamente, nel 1336, ha cinque templi in Kyoto e cinque in Kamakura, ed essi divengono centri di celebrate scuole. Tutti i templi sono controllati dal monastero di Nanzenji, originariamente una residenza imperiale, trasformata nel 1290 in tempio » (« EdR », 6, 339).

<sup>10</sup> « Il tempio-monastero Shokokuji o Sokokuji in Kyoto, costruito da shogun Yoshimitsu come tempio mortuario della sua famiglia, divenne il centro di un grande potere fondiario feudale, ma anche punto di incontro e di educazione di molti celebri artisti » (*Idem*).

<sup>11</sup> Gli autori affermano che si tratta di uno dei più esigenti maestri dello Zen dopo il maestro Dogen. (Cfr. H. DUMOULIN, *o.c.*, p. 241).

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 246 ss.

I tempi più difficili per lo Zen-buddismo vengono verso la fine del XVII° secolo e all'inizio del XVIII° con la divulgazione delle due sette antibuddistiche: Confucianesimo e Shintoismo<sup>13</sup>.

Il passaggio dello Zen-buddismo dall'Oriente all'Occidente<sup>14</sup>, comporta anche un certo cambiamento nella sua presentazione: passaggio diremmo, da una forma di religione orientale ad una forma dell'esperienza indipendente da ogni religiosità. Inoltre, la sua divulgazione attuale sta prendendo delle forme tali da indurre qualche autore<sup>15</sup> di vedervi una « secolarizzazione » dello Zen, dicendo che si tratta di un passaggio dallo Zen-buddismo allo Zen-snobismo.

Uno dei più competenti interpreti dello Zen-buddismo, ed uno dei maggiori esponenti della sua « inculturalizzazione » nell'ambiente occidentale resta, senza dubbio, il professore D. Suzuki. Essendo professore all'università di New York (« Columbia University »), si è occupato di tradurre lo Zen, cercando le adeguate formulazioni concettuali, nella cultura, nella filosofia, nella teologia ed anche nella mistica cristiana occidentale. Nelle sue prime opere<sup>16</sup>, ha dato un'in-

<sup>13</sup> Cfr. « EdR », 6, 340.

<sup>14</sup> Uno dei primi incontri degli studiosi occidentali delle religioni con lo Zen si ebbe durante un soggiorno dello studioso Rudolf Otto in Giappone, dove venne in contatto immediato con la dottrina e la pratica dello Zen. Il suo studio *Aufsätzen das Numinose betreffend*, Gotha-Stuttgart, 1923, viene considerato come classico in questa materia.

Occorre aggiungere, almeno per la cultura di lingua tedesca, due altri autori: Dr. A. FAUST e Dr. E. HERRIGEL. Essi vengono considerati come i primi, tra gli studiosi occidentali, che abbiano avuto una certa esperienza dello Zen. Il loro merito particolare sta nel tentativo di tradurre la dottrina dello Zen in concetti di cultura occidentale.

A. FAUST, lavorando sulle opere filosofiche di Plotino, di Kant e di Fichte, ha cercato di formulare il pensiero dello Zen appoggiandosi sulle categorie e sui pensieri filosofici di questi autori. Quanto sia riuscito, o meno, un tale tentativo ce ne dà un'idea l'impressione che esso fece sul prof. Ohasama: « Ciò che lei vuol esprimere non è del tutto falso. Esso è troppo razionale, troppo chiaro, troppo comprensibile, in una parola — molto europeo » (Citato da E. BENZ, *Zen in westlicher Sicht*. Zen-Buddhismus — Zen-Snobismus, Barth Verl., Weilheim/Obb., 1962, p. 10).

E. HERRIGEL invece si è occupato molto della « disciplina » che si richiede per la disciplina giapponese del « Tiro con l'arco ». La nota più marcata degli studi di Herrigel, sembra sia proprio l'impostazione originale metodologica delle sue ricerche. Egli prende come punto di partenza ciò che dai maestri dello Zen viene considerato di solito come il punto d'arrivo del processo meditativo: la tappa cioè, d'indifferenza, o della « non-dualità ». Secondo lui, lo stato della « non-dualità » diventa il primo grado nella via-Zen. Tutto quello che precede il superamento della « dualità », è considerato come un « sovraccarico ». Effettuando questo « spogliamento », Herrigel ha « spogliato » lo Zen anche dal suo significato religioso, poiché tutte le pratiche meditative anteriori allo stadio della « non dualità » avevano un significato ascetico-religioso: erano in funzione dell'illuminazione finale (Cfr. la sua opera *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, Barth Verl., Weilheim/Obb.).

<sup>15</sup> Cfr. E. BENZ, *Zen in w.S.*, p. 5.

<sup>16</sup> D.T. SUZUKI, *Essays in Zen-Buddhism*, 1°, London 1927.

terpretazione psicologica della illuminazione, considerandola come una « visione nell'inconscio »<sup>17</sup>.

Dopo questa interpretazione di Suzuki, C.G. Jung dedica molta attenzione allo studio dello Zen vedendovi un possibile contributo alla psicologia e psicoterapia moderne. Nello stesso tempo però, egli si oppone ai tentativi<sup>18</sup> di interpretare l'esperienza-satori in concetti del pensiero occidentale, anche se più tardi arriverà alla medesima posizione apportando una spiegazione psicologica di « satori » mettendola in rapporto con l'essenza dell'essere (Selbst).

Da ciò che abbiamo finora detto, sembra evidente che, con l'andar del tempo anche lo Zen sia andato sempre più distaccandosi dalla propria « terra-madre », lasciando, almeno in parte, la sua « Weltanschauung » originaria: la cultura, la tradizione ed anche l'uso delle pratiche « religiose ». Questo, sembra, sia stato il prezzo del suo « trapianto » in Occidente. Questo rischio lo ha avvertito anche la direttrice del « First Zen Institut » in New York, Ruth-Sasaki. Ciò che a lei sembra importante, e che si è perso in Occidente, è il carattere religioso dello Zen. Al contrario di non pochi autori, Sasaki afferma che lo Zen « prima di tutto è una religione »<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> D.T. SUZUKI, *Essays in Zen-Buddhism*, 2<sup>a</sup>, London 1933 (la traduzione tedesca: *Der Weg zur Erleuchtung*, Baden-Baden 1957, p. 46).

<sup>18</sup> Cfr. K. NUKARIYA, *The Religion of the Samurai. A study of Philosophy and Discipline in China and Japan*, London, Luzac & Co. (Citato da E. BENZ, o.c., p. 19, dove Nukariya contrappone il « liberalismo » di Zen alla, come dice lui, « intolleranza cristiana ». Tenendo conto del liberalismo filosofico del tempo, egli cercava di avvicinare lo Zen-buddismo all'ambiente occidentale sforzandosi di tradurne la dottrina nei concetti filosofici più comprensibili).

<sup>19</sup> A proposito, RUTH SASAKI scrive: « Ich möchte gerne ein Wort über Zen als Religion sagen. Denn vor allen anderen Dingen ist Zen eine Religion. Seit Zen im Westen bekannt wurde, hat man die verschiedenartigsten Aspekte an ihm hervorgehoben und die mannigfachsten Elemente seiner Lehre betont: Zen sei eine Art von natürlicher Mystik; Zen sei eine Art von Existenzialismus; Zen sei eine Art von Psychotherapie; Zen sei eine Lehrart, in der Stockhiebe und Rätselfragen als Rehrmittel benutzt werden. Zen befürworte ein Leben in Beschiedenheit und Zurückgezogenheit, dessen Haupttätigkeit die Meditationsübung sei usw... Von diesen Definition kann man nicht behaupten, sie seien vollständig unrichtig, jede für sich selbst genommen gibt aber jeweils nur ein fragmentarisches und entstelltes Bild von dem, was Zen wirklich ist, und alle lassen das vermissen, was nach meiner Überzeugung die fundamentale Bedeutung und das Wesen von Zen ist. Seinem Wesen nach ist Zen eine Religion. Alle übrigen Eigenschaften oder Aspekte, die es daneben haben mag, haben alle ihren Ursprung in der besonderen Art von Religion, die Zen darstellt... Das wirkliche Zen ist zuerst und vor allem eine Religion » (Citato da E. BENZ, o.c., p. 36-38).

Il concetto di « religione » di cui si parla non viene inteso nel senso usuale. A questo proposito, D.T. SUZUKI scrive nel suo libro *Die grosse Befreiung*, p. 52: « Aber zu behaupten, dass Zen eine Religion ist, wie Christentum oder Islam, wäre ein Irrtum ».

Oggi ci troviamo di fronte ad una letteratura molto vasta sullo Zen, di fronte ai tentativi di avvicinamento dello Zen al Cristianesimo e, in modo par-

## Articolo 2°. IL MAHAYANA, LA FONTE SPIRITUALE DELLO ZEN

Dopo aver constatato, almeno in grandi linee, lo sviluppo storico dello Zen, ora ci interessa vedere la sua origine spirituale e il suo « contenuto dottrinale ».

A causa del legame fondamentale dello Zen con una delle principali forme del buddismo giapponese-« Mahayana »<sup>20</sup>, diamo uno sguardo sintetico al contenuto del Mahayana.

Mentre le forme del buddismo originario (« Hinayana » e « Vayrajana ») si diffondono in altre parti del mondo asiatico, il Mahayana diventa comune in Giappone (500-600 d.C.)<sup>21</sup>. Il Mahayana si distacca dalla tradizione antica (hinayana) e si presenta come una struttura religiosa e culturale con la pretesa rinnovatrice del buddismo giapponese. Ciò nonostante molte delle sue affermazioni dottrinali risalgono e conservano il marchio della tradizione antica-hinayatica. Questo appare assai chiaro se paragoniamo il Mahayana con la scuola (corrente) Mahasanghika del buddismo antico.

Le caratteristiche principali di Mahayana si possono individuare attraverso la tendenza della mitigazione di certe regole e usanze nella vita ascetico-monacale degli hinayanisti; la divinizzazione di Bud-da storico (si passa dal piano storico al piano trascendentale-metafisico); « l'universalismo salvifico » (nel senso che il nirwana è accessibile a tutti, e non solo ai monaci come insegnava la corrente di Hinayana); i rapporti maestro-discepolo (che diventano più umani),

ticolare, alla mistica cristiana, di fronte a molte comunità praticanti la Zen-meditazione. Tra gli autori più rappresentativi e più validi, menzioniamo ora solo i seguenti. T. MERTON, K.G. DURKHEIM, ENOMIYA-LASSALLE, W. JOHNSTON, K. TILMANN, H. DUMOULIN, etc. Le opere di questi autori, come anche di quelli che useremo lungo la nostra esposizione, si trovano nella nostra bibliografia.

Lo studio di E. CONZE, *Buddhism. Its Essence and Development*, 3. ed., Bruno Cassirer, Oxford 1957, — lo trovo molto utile e necessario per formarsi un'idea globale del buddismo, della sua storia, delle sue scuole e dei temi principali.

<sup>20</sup> Il significato di parola « Mahayana » è « Grande Veicolo » in differenza di « Hinayana » — Piccolo Veicolo. Veicolo qui significa il « Corpo dottrinale » (Cfr. « EdR », 3, 1948). Inoltre, notiamo subito la storia di mahayana e la sua divulgazione primitiva: « Circa nel 100 a. Cristo — 100 d. Cristo, il buddismo si divise definitivamente in due tipi fondamentali: « Hinayana » (piccolo veicolo di salvezza) o « Theravàda » (buddismo dei venerabili anziani) e « Mahayana » (grande veicolo di salvezza). Al primo appartengono gli attuali buddisti dell'Asia meridionale, al secondo quelli dell'Asia del nord » (Cfr. F.X.T. TANAKA, « L'Amidismo e l'unica salvezza in Cristo ». Riflessione sulla spiritualità dei tre testi dell'Amidismo, 34-36).

<sup>21</sup> Cfr. « EdR », 1, 1285; 3, 1848-1850. Sul contenuto dottrinale del Mahayana, si può vedere una breve e buona sintesi nel libro di E. CONZE, *Buddhism. Its Essence and Development*, B. Cassirer — Oxford 1957, pp. 119-173; Cfr. anche A. BALLINI, « Il buddismo », in: *Le religioni del mondo*, Coletti Ed., Roma 1946, p. 137 ss., G. TUCCI, *Il Buddhismo*, Foligno 1926; D. SUZUKI, *Outlines of Mahayana Buddhism*, London 1907.

gli elementi di carità e di compassione che diventano i motivi rafforzanti la permanenza di Buddha nella storia a causa dell'amore della salvezza degli altri (la cosa è assai strana alla corrente hinayatica); la sostituzione del principio hinayatico della negazione di sostanzialità dell'io, con il principio del « vuoto di tutti i dharma ».

Inoltre è caratteristico per il Mahayana l'inclinazione più liberale e meno formalizzata dei principi dottrinali, dove evita ogni forma di scolasticismo, perciò diventa più accessibile alla gente comune e favorisce la sua più forte divulgazione.

Dando il maggior rilievo all'esperienza, nella quale deve accadere lo svuotamento e attraverso la quale si arriva alla coscienza dell'io-non-io », (che nella posizione hinayatica versava sul piano ontologico), passa da un livello metafisico al livello esperienziale<sup>22</sup>.

Ultima mèta della posizione-Mahayana va realizzata attraverso una graduazione: dalla rinuncia all'immediato raggiungimento del Nirwana (qui giuoca il ruolo importante la compassione e l'amore che uno ha delle creature), attraverso la fedeltà nella vita pratica fino a raggiungere una condizione divina. Ciò significa che per realizzarsi bisogna diventare il Boddhisattva e che ciascuno è chiamato a diventare Boddhisattva<sup>23</sup>, cioè colui il cui « essere » o la cui « assenza » (sattva) è Boddhi: la saggezza che risulta dalla diretta percezione della « verità », con la compassione così risvegliata.

Sul concetto del « Vuoto », viene posto un forte accento nell'impostazione-Mahayana. L'individuo non esiste senza i « dharma » (dottrine, contenuto dottrinale). Nella considerazione del « Vuoto-Mahayana », la maggiore attenzione deve essere dedicata all'ultima mèta: la « finale mèta del vuoto dell'io (âtma — o pudgala-sunyata) » è « la fondamentale inconsistenza dell'individuo come realtà a sé al di fuori dei dharma (skanda o samskara) che lo compongono; e tale vuoto è una realizzazione di ordine interiore, una spogliazione della persona individuata... »<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. « EdR », 3, 1848-1850.

Questo livello « esperienziale » è assai importante nella impostazione-zen, dove giuoca un ruolo decisivo la dimensione intuitiva della conoscenza che è in funzione della esperienza.

<sup>23</sup> L'ideale della santità secondo lo Hinayana porta una impronta piuttosto ascetica (nel senso rinunciatario) — che richiede distacco da tutte le creature; inoltre, esso è fortemente « individualizzato » e per questo non si permette mediazione di nessun modello da imitare nella vita e prassi concreta.

La graduazione della santità nel Hinayana è descritta brevemente nell'« EdR », Vallecchi, 3, 1850-1851.

<sup>24</sup> Cfr. « EdR », 3, 1855.

Come si verifica lo svuotamento, ce lo presenta la scuola Madhyamika. Esso si svolge nelle fasi successive: eliminazione di « dharma » che producono desiderio; poi vengono i « dharma » che distruggono il desiderio; alla fine i « dharma » diventano vuoti e perciò cessa ogni processo di « dharma ». Il

Le scuole del buddismo-Mahayana (le principali sono la « Yoga-cara » e « Madhyamaka ») fondano la loro dottrina in una raccolta di « sutra » che viene chiamata « Prajnaparamita-sutra »<sup>25</sup>. Questi « sutra » non hanno un carattere filosofico, ma portano un messaggio essenzialmente « religioso ». La radice della dottrina delle Prajnaparamita-sutra sta nel concetto del « vuoto » (sunya) di cui la mèta finale è l'illuminazione. Questo « vuoto » quindi non è negativo, ma attraverso un processo di « negazione » porta all'illuminazione. Oltre questo valore del vuoto (di Mahayana), troviamo anche il valore della « sapienza » (prajna) che corrisponde alla « sapienza-prudenza trascendentale », e poi il valore di « non dualità » (advaita) che corrisponde all'ultimo passo verso l'illuminazione, la quale non può verificarsi finché ci sono le « dualità ».

---

ruolo importante giuoca la conoscenza che porta all'arresto di tale processo; essa è chiamata la conoscenza della « fondamentale ' irrealtà ' dei dharma » (Cfr. « EdR » 3, 1855-1856). Il « dharma » è ogni esistenza, realtà, verità.

<sup>25</sup> Tra i « sutra » più importanti, menzioniamo i seguenti: Astasahasrika-prajnaparamita-sutra in 8000 versi; Vajracchedika-prajnaparamita-sutra (Sutra del Diamante); Prajnaparamita-hridaya-sutra (Sutra del Cuore) in duplice versione: la Lunga e Breve. (Questo sutra è il più breve tra tutti i testi, ma ciononostante è molto stimato e usato dagli allievi dello Zen-buddismo giapponese. Cfr. F.M. MÜLLER, in « Sacred books of east », Vol. XLIX, *Buddhist Mahayana texts*, Ed. Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna, 1965, p. xx). I testi di alcuni sutra usati soprattutto dagli allievi Zen, si possono trovare nel libro di D.T. SUZUKI, *Manual of Zen-Buddhism*, Riedr and Comp., London 1974, — trad. italiana *Manuale di Buddismo Zen*, Ubaldini Editore, Roma 1976. Oltre i sutra (*Prajnaparamitahridaya*, *Samantamukha-parivarta*, *Vajracchedika*, alcuni brani di *Lankavatara* e di *Surangama*), il libro di Suzuki contiene alcuni *Gatha* (versi o inni), come anche alcuni testi presi dai maestri Zen cinesi, utili per una comprensione migliore dello Zen.

Quando diciamo che il cammino verso l'illuminazione si realizza mediante la pratica dei precetti (*Sila*), della meditazione (*dhyana*) e della Saggiamente (Prajna), questa nostra affermazione ha un senso molto relativo. Difatti, nessuno di questi valori ha un carattere di autorità dottrinale nel senso abituale della parola. Il BODHIDARMA (VI. sec. d.C.), per esprimere l'atteggiamento dello Zen di fronte alla parola scritta o parlata, scrisse: Lo Zen è « una speciale tradizione fuori delle scritture, nessuna dipendenza da parole e lettere; (ciò che importa è) mirare direttamente all'anima dell'uomo, vedervi la propria natura e così raggiungere la condizione del Buddha » (Cfr. H. DUMOULIN, *A History of Zen Buddhism*, p. 67. — citato da T. MERTON, « Mistici e Zen maestri », Garzanti Ed. 1969, p. 188). D.T. SUZUKI, è ancora più esplicito: « Non esistono nello Zen i libri di dottrine dogmatiche, né formule simboliche attraverso le quali si possa penetrare nel suo significato. Se mi si chiede poi che cosa insegna, dovrei rispondere: lo Zen non insegna nulla. Quali che siano i suoi frutti, essi maturano nella mente di ognuno. Siamo noi i nostri maestri, lo Zen, ci indica la via... Lo Zen aspira ad essere Buddismo ma tutti gli insegnamenti buddisti esposti nei *sutra* e nei *sastra* non sono per lo Zen che mera carta straccia utile soltanto a levare un po' di sporco dalla mente, e niente di più »: (Cfr. *Die grosse Befreiung*, p. 50). Possiamo dire che solo l'esperienza personale è la via diretta verso l'interiorità. Anzi, la stessa esperienza personale diventa lo Zen; per questo, essa « è tutto nello Zen » (*Ibid.*, p. 42).

### Art. 3. CONCEZIONE METAFISICA E ANTROPOLOGICA DELLO ZEN: I CONCETTI FONDAMENTALI

Nel sottofondo della « dottrina » dello Zen troviamo un concetto ben conosciuto della metafisica mahayanica: tutto è reale, in quanto tutto ciò che si vede, sente, ode, palpita e vive è l'essere; d'altra parte, tutto è finto, in quanto ogni forma di esistere è solo l'apparenza irreali. Il reale non esiste al di fuori di ciò che è visibile, e perciò solo questo è l'essere. Ma nello stesso tempo, proprio questo « reale » impedisce di percepire chiaramente che tutto è invisibile, totalità dell'essere.

Questo relativismo metafisico sta nel più profondo della concezione antropologica dello Zen<sup>26</sup>: il massimo dinamismo che si verifica nell'uomo è quello dell'essere. Le facoltà, come l'intelletto, la memoria e la volontà, oppure le operazioni sensitive, sono in funzione di questo dinamismo interiore dell'essere. La loro funzione sarà attuale finché non si è verificato lo spogliamento dell'essere dalle sue « finzioni », apparenze concettuali, il fatto che si attribuisce all'« intuizione »<sup>27</sup> attraverso la quale si entra nell'illuminazione che psicologicamente coincide con una autoconsapevolezza della propria totalità universale.

Nel dinamismo interiore dell'essere, le attività delle facoltà superiori si riducono prevalentemente al ruolo della conoscenza. Questo si deve al fatto che la concettualizzazione delle realtà è considerata come il più grande impedimento nel cammino verso la « liberazione totale ». Proprio per questo, il maggiore sforzo del processo purificativo della conoscenza dovrà consumarsi nella rimozione dei concetti chiari e distinti in quanto particolari. La meditazione, in

---

<sup>26</sup> H. RZEPKOWSKI, nella sua Tesi dottorale *Das Menschenbild bei Daisetz Teitaro Suzuki*. Gedanken zur Anthropologie des Zen-Buddhismus, St. Augustin 1971, pp. 25-50, presenta una visione dinamica dell'antropologia nello Zen. Attraverso un cammino interiore dell'uomo, l'autore fa vedere i tre stadi principali (1°: Der Unvollkommene Mensch; 2°: Der Vollkommene Mensch; 3°: Der Vollkommene Mensch und seine Relationen) della crescita spirituale dell'uomo. Le caratteristiche del 1° stadio sono: il cammino attraverso le contrarietà, superamento di questo per mezzo della conoscenza sperimentale, la scoperta che ogni essere ragionevole si trova nella condizione del « satori ». La caratteristica del 2° stadio è la condizione del « satori » che si manifesta attraverso i tre cambiamenti radicali: illuminazione, libertà, assolutezza (nel senso di una situazione di tranquillità interiore e di unità delle forze interiori). La caratteristica del 3° stadio è la ripresa delle relazioni dell'uomo illuminato con l'ambiente, con il mondo degli uomini e con il trascendente.

<sup>27</sup> Nel « Vorwort » al libro di E. HERRIGEL, *Zen in der Kunst des Bogenschusses*, p. 8, D.T. Suzuki usa il termine « intuizione » (Prajna) come un sinonimo dell'Illuminazione (Satori): « ...prajna ist eine Intuition, die sofort die Totalität und Individualität aller Dinge erfasst ».

quanto « luogo » di questa purificazione, dovrà portare l'esercitante dello Zen al massimo grado di conoscenza che è l'« intuizione ».

Il ruolo della volontà si percepisce attraverso il processo purificativo della mente, in quanto una forza che stimola la perseveranza necessaria lungo il cammino. Nella fase finale della purificazione, essa fa parte della « Compassione » che è la parte integrante della « prajna », e si manifesta come un atteggiamento dell'amore incondizionato verso tutto l'esistente.

La memoria appare come la fonte di « discriminazione », quale la caratteristica della vita in cui prevale la molteplicità e regna la causalità. Percepita come « l'energia di abitudine », si trova latente nella coscienza « originaria » che possiede tutto (alayavijnana). La sua attività è legata all'immaginazione: « ...l'ignorante e l'ingenuo si attaccano a false immagini. Non sapendo che il mondo è ciò che si vede della Mente<sup>28</sup> stessa, si attaccano alla molteplicità degli oggetti esterni e ai concetti di essere e non-essere, unità e diversità, dualismo e non-dualismo, esistenza e non-esistenza, eternità e non-eterinità, come se avessero il carattere di auto-sostanza (svabhava). Questa idea nasce dalle discriminazioni basate sull'energia di abitudini »<sup>29</sup>. Il superamento delle « discriminazioni », in quanto fonti di dualità, di immaginazioni, significa entrare « nella condizione della mancanza di immagini in cui esiste la Mente Unica, e (da lì) osserva la Solitudine che giace al di sotto della discriminazione ». Lo scopo della purificazione della memoria è di arrivare allo stadio in cui si è capaci di percepire le cose « come se dimorassero nella Solitudine in cui non nasce la discriminazione »<sup>30</sup>.

Le operazioni dei sensi vengono afferrate soprattutto dal loro lato negativo: in quanto favoriscono, attraverso le percezioni inconsistenti, la crescita delle dualità, delle molteplicità dei concetti. Essi quindi impediscono il processo di unificazione dell'essere. La loro purificazione si verifica per mezzo dell'esercizio della meditazione, e soprattutto attraverso lo sforzo di costruire un carattere interiore. Il continuo esercizio meditativo è considerato come il miglior modo per combattere le tendenze sensuali e, in modo particolare, l'attività della « libido » carnale. Le operazioni sensitive, considerate positiva-

---

<sup>28</sup> Si tratta di Mente assoluta in quanto differente dalla mente empirica. La Mente assoluta è la realtà ultima da cui dipende il valore del mondo degli oggetti individuali. (Cfr. D.T. SUZUKI, *Manuale di Buddismo Zen*, p. 37).

<sup>29</sup> Vedi *Lankavatara sutra*, in D.T. SUZUKI, « Manuale... », p. 42.

<sup>30</sup> Cfr. *Lankavatara sutra*, in: D.T. SUZUKI, « Manuale... », p. 46.

mente, sono in funzione della contemplazione: verificandosi la « perfetta fusione »<sup>31</sup> delle loro attività, si toglie la fonte delle discriminazioni, quale impedimento principale della contemplazione.

### *Il concetto di Dio*

Mentre gli insegnamenti cristiani sono basati sul concetto di Dio rivelatosi come l'Assoluto eppure personale, Trinità e l'Unità, Creatore onnipotente dell'universo che tuttavia risponde ai bisogni più personali di ogni uomo, il concetto di Dio nello Zen è assai differente, anzi: la concezione cristiana di Dio è vista come un « particolare impedimento » per la liberazione della mente<sup>32</sup>.

La questione di Dio nello Zen-Buddismo, è la questione della nostra interiorità: lo si percepisce all'interno dell'esperienza, per essa è comprensibile; al di fuori di essa non si può parlarne, perché è l'inesprimibile.

Il concetto di Dio creatore, Salvatore, Padre, Spirito, non è ammissibile, e si considera come una creazione del pensiero, ed è quindi « un innocuo abitante del nostro cielo spirituale: infatti, nella migliore ipotesi, Dio è una creazione della nostra mente, non ha alcuna relazione con la Realtà e che il pensiero non può né raggiungere né esprimere »<sup>33</sup>.

Quello invece che viene accettato è il Dio in quanto l'Assoluto. Però, tra questo Assoluto non vi è alcun legame o ponte con il relativo (creato). Di questo ponte non si vede ragione, poiché tutto è l'uno. Ora, questo Dio, essendo Assoluto non può essere espresso o descritto<sup>34</sup>. Proprio questa concezione dell'Assoluto è il « massimo possibile che si possa pensare di Dio »<sup>35</sup>.

Il pensiero umano è impotente di fronte a questo Assoluto. Agli sforzi del pensiero manca l'intuizione, attraverso la quale si raggiunge l'Assoluto: il momento in cui la parte e il tutto sono conosciuti

<sup>31</sup> « Facendo entrare *Prajna* nel senso dell'udito... si cancellano le distinzioni dei sensi: vale a dire, ha luogo l'esperienza chiamata « perfetta fusione ». L'Orecchio non solo ascolta ma vede, odora e ha sentimenti. Tutte le barriere tra le funzioni dei sensi sono eliminate, e fra di essi ha luogo una perfetta fusione: ogni *Vijnana* (il senso) funziona per gli altri » (Cfr. D.T. SUZUKI, *Ibid.*, p. 50 ss.).

<sup>32</sup> Cfr. CH. HUMPHREYS, *Una via occidentale allo Zen*, Ubaldini Ed., Roma 1973, p. 125.

<sup>33</sup> Cfr. CH. HUMPHREYS, o.c., p. 126.

<sup>34</sup> Come appoggio a questa affermazione in genere si cita la frase di ECKHART: « Qualunque cosa tu dica di Dio non è vera »; oppure la frase di sapienza cinese: il Tao (Dio) che può essere espresso non è il Tao eterno » — Cfr. CH. HUMPHREYS, p. 128.

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*, p. 128.

come una cosa sola, e l'Assoluto viene visto in ognuna delle sue infinite e sempre mutevoli forme.

Per quanto riguarda l'idea di Dio-Salvatore, abbiamo detto che non viene ammessa nello Zen. Però, quando si arriva all'analisi del processo di crescita verso l'illuminazione, si può notare al proposito una certa flessibilità. Dal punto di vista dottrinale, Dio-Salvatore si attribuisce all'invenzione umana, alla sua pigrizia e all'immaturità psicologica. E' un'alienazione. Dal punto di vista pedagogico Dio-Salvatore viene « tollerato », ma solo per quelli che sono « deboli », « non illuminati » e non « forti ». Il ruolo di questo « Salvatore » è di essere « fune con cui issarsi sulla montagna, un dio che, stando in cima al sentiero, chiama e trascina in avanti » l'uomo viatore.

L'ideale però a cui tendere, se possiamo dire così<sup>36</sup>, è un Dio immutabile con cui il pellegrino buddista deve diventare una cosa sola.

A nostro parere, lo Zen non è contrario alla Deità, ma è contrario alla concettualizzazione e personificazione e a qualsiasi attributo di questo Assoluto-Dio. La ragione di questo suo atteggiamento, crediamo, si trovi nel pericolo che la concettualizzazione comporta con sé: una facile identificazione del concetto con la realtà e con questo una soggettazione di Dio ai cambiamenti a cui sono sottoposte tutte le cose del mondo<sup>37</sup>: « Al di là delle diversità sta l'unità, prima come concetto e poi come esperienza. Al di là dell'unità sta ciò che è al di là dell'unità e della diversità. Al di là di ciò è il silenzio. E' in questa superba esperienza che prima o poi arriverà il momento di Verità. Quando questo si consumerà completamente e non resterà alcun mormorio del sé, conosceremo Dio come egli è, Non-Nato, Non-Composto, al di là di ogni nome »<sup>38</sup>.

### *Quattro Nobili Verità del buddismo Zen*

Cercando di individuare le ragioni che giustificano il processo di liberazione interiore e i mezzi adeguati attraverso i quali questo fine può raggiungersi, lo Zen stabilisce le quattro Nobili Verità<sup>39</sup> valide per ogni esistenza e applicabili in ogni tempo con uguale successo per tutto:

---

<sup>36</sup> Il Buddismo non ammette gli *ideali da raggiungere* come si trattasse di una meta fuori dell'uomo e differente da lui.

<sup>37</sup> Cfr. CH. HUMPHREYS, o.c., p. 130.

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, p. 131-132.

<sup>39</sup> Le « Quattro Nobili Verità » non sono altro che i principi o il metodo scoperto dal Buddha Sakyamuni per combattere i condizionamenti della vita degli uomini. « ...La realtà del mondo è essenzialmente dolore (*dukkha*), dolore consistente nella nascita, malattia, unione con ciò che disgusta, separazione da

1. La vita è inseparabile dalla sofferenza (*dukkha*)<sup>40</sup>;
2. La causa della sofferenza è il desiderio egoistico, il desiderio del sé-ego che desidera la propria soddisfazione;
3. questa causa può essere tolta da chiunque;
4. usando il sistema dell'allenamento fisico, morale e spirituale noto come « Ottuplice Sentiero ».

### *Ottuplice Sentiero del cammino Zen*

L'elemento predominante in questo Ottuplice Sentiero è la ricerca della giustezza negli atteggiamenti interiori e nei comportamenti esterni.

L'Ottuplice Sentiero è una specificazione elaborata dell'allenamento morale e spirituale per crearsi disponibili alla illuminazione:

1. Il giusto modo di vedere: sta all'inizio come anche alla fine del cammino; come motivazione e scopo. Ha un riferimento particolare alle cose materiali: vederle come sono — che nella concezione dello Zen significa: vederle nel loro proprio essere, senza soffermarsi alle apparenze;

2. Il giusto modo di pensare: non si riferisce alla correttezza del pensiero nel senso logico, bensì alla motivazione del cammino: camminando per la via Zen si impara a pensare giustamente, e per questo vale la pena di intraprendere questo cammino.

3. La giusta Parola.

4. La giusta Azione.

5. Il giusto modo di sostenersi.

Questi tre sentieri riguardano Sila (morale), o la costruzione del carattere: il Sé deve essere signore del Sé. La chiave di scel-

ta tra il giusto e lo sbagliato, tra il bene e il male, sembra essere lo sforzo di non-attaccamento, perché allora l'azione qualunque essa sia non lega. Tutta l'azione è concentrata al presente, perché l'altro tempo non esiste.

---

ciò che si ama, nella limitazione del tempo di tutti i beni acquistati; l'origine (*samudaya*) del dolore è la « sete », l'appetito dei godimenti, il desiderio di esistere o di non esistere; « l'arresto » (*nirodha*) della sete generatrice delle rinascite, che è l'« estinzione » (*nirvana*); la via che conduce all'arresto del dolore (*dukkha-niroda-gamini pratipad*), che è la Legge (*Dharma*), la quale si articola nell'Ottuplice Sentiero (*astanga-marga*), cioè nei seguenti orientamenti: retta visione (*samyak-drsti*); retta rappresentazione (*samyak-samkalpa*); retta parola (*samyag-vac*); retta attività (*samyak-karmanta*); retto metodo di vita (*samyag-ajiva*); retta applicazione (*samyag-vyayama*); retta presenza di spirito (*samyak-smrti*); retta maniera di meditare (*samyak-samadhi*) ». Cfr. *Canone Buddhista*. Discorsi brevi, Vol. 1<sup>o</sup>, a cura di PIO FILIPPANI-RONCONI, U.T.E.T., Torino (ristampa) 1976, p. 28).

<sup>40</sup> Il termine « *dukkha* » è molto vasto nel suo significato: nascita, decadimento, malattia, morte; essere unito a chi non si ama o separato da chi si

6. Il giusto sforzo: si riferisce all'impegno radicale e totale lungo il cammino: « partire a tutto vapore ».

7. Il giusto controllo mentale. meditazione; se essa è tale, essa

8. Il giusto Samadhi (contemplazione della realtà). potrà condurre il pellegrino buddista alla intuizione dalla quale

Questi due sentieri sono in scaturirà l'illuminazione<sup>41</sup>.  
diretta funzione di una benefica

#### Articolo 4. ILLUMINAZIONE VISTA COME « RISVEGLIO Istantaneo »

Ci troviamo di fronte a una questione molto difficile a capire e non meno facile per descrivere. Nella sua natura di oscurità assomiglia abbastanza ad una esperienza mistica: la si può solamente vivere autenticamente e non descrivere o analizzare.

Il fenomeno come tale è accessibile e perciò possiamo considerarlo sotto i suoi diversi aspetti, descrivere le sue manifestazioni, ma nel suo profondo rimane velato — come se si trattasse di un « mistero »: incomprensibile e indescrivibile nella sua essenza.

Nello stesso tempo però, l'illuminazione è così comune nello Zen-buddismo che esso non si può concepire senza di essa<sup>42</sup>, e senza di essa non si può entrare nella realtà dello Zen; ciò significa che l'illuminazione deve essere vissuta per essere capita<sup>43</sup>.

Maestro dello Zen-buddismo, il professor SUZUKI, nel suo libro « Die grosse Befreiung », dà alcuni suggerimenti, piuttosto di carattere negativo, per introdurci nella « comprensione intellettuale » del fenomeno « illuminazione-satori »<sup>44</sup>.

Prima di tutto, egli afferma che la « satori » non significa la « visione di Dio » — (« Gott-schauen ») — « come egli è » — ciò che ac-

ama; l'impossibilità di accontentare i propri desideri, frustrazione, emozioni della paura e dell'odio, ignoranza, incapacità di raggiungere l'illuminazione, etc. Cfr. CH. HUMPHREYS, o.c., p. 27.

<sup>41</sup> Noi non crediamo opportuno soffermarci di più su questi concetti di base della dottrina dello Zen. Al nostro scopo bastano queste specificazioni sintetizzate. Lungo il nostro lavoro tratteremo da più vicino quei valori che riguardano più direttamente il nostro problema che studiamo. Per un approfondimento rimandiamo al libro di CH. HUMPHREYS, o.c., p. 19-92. Notiamo che « lo scopo dell'Ottuplice Sentiero, come lo stesso Buddha dichiara, non è quello di mortificare l'individuo, ma di rettificare il suo rapporto con la realtà, partendo da una forza interiore ». Cfr. *Canone Buddhista*, Vol. 1°, p. 41. Per la dinamica interna di Ottuplice Sentiero, si veda *Ibid.*, p. 29.

<sup>42</sup> Cfr. D.T. SUZUKI, *Die grosse Befreiung*, p. 133, dove scrive: « Satori ist die raison d'être des Zen. Ohne Satori ist Zen kein Zen ».

<sup>43</sup> Cfr. D.T. SUZUKI, *Ibid.*, p. 132: « Ohne die Erreichung des Satori kann ein Mensch niemals in die Wahrheit des Zen eindringen ».

<sup>44</sup> Cfr. D.T. SUZUKI, *Ibid.*, pp. 134-137.

cade presso i mistici cristiani. Questo sarebbe, secondo Suzuki, una autodeterminazione (Selbstbegrenzung), poiché colui che « possiede » Dio, deve escludere ciò che « non-è-Dio ». La spiegazione di questa « autodeterminazione » la troviamo nella natura stessa dello Zen che ha bisogno di « assoluta libertà, anche da Dio », mentre il Dio dei Mistici cristiani è il Dio-personale, ben determinato.

Un secondo passo Suzuki lo fa dicendo che la « satori non è un'ammalata situazione dello spirito umano e come tale oggetto di psicoterapia », e prosegue « se è una normale situazione dello spirito (mente), allora questa situazione si verifica nella « satori ».

Kaiten Nukariya, un'altra autorità nel campo di Zen-buddismo, vede la « satori » come « una luce divina, un cielo interiore, la chiave per tutti i tesori dell'anima, il punto centrale del pensiero e del conscio, la sede del bene, della giustizia, della compassione, della misura di tutte le cose ». Una volta arrivati alla « satori » ci accorgiamo che « ciascuno di noi è uguale nello spirito, nell'essere e nella natura, colla vita universale, o Budda... »<sup>45</sup>.

Nella letteratura scientifica sullo Zen in genere e « Satori » in particolare, il fenomeno di illuminazione-satori viene presentato (o meglio interpretato) diversamente dai diversi autori<sup>46</sup>. Alle volte viene presentato come la « mistica naturale » per opporla alla « mistica di grazia » (DUMOULIN); alle volte come una « concentrazione quietista » (HEILER); ora come « visione nell'inconscio (SUZUKI); oppure la « liberazione dell'inconscio » (JUNG); oppure come una « integrazione o realizzazione dell'uomo nella sua totalità psicologica » (BENOIT); alle volte come « commutazione (Umschaltung) della esperienza del profondo » per raggiungere una nuova posizione dalla qua-

---

<sup>45</sup> « Wenn wir uns vom Missverständnis des Selbst befreit haben, so müssen wir unsere innerste, reine und göttliche Weisheit aufwecken. Diese nennen die Zen-Meister den Buddhageist (Mind of Buddha) oder Bodhi (das Wissen, durch das man Erleuchtung erfährt) oder Prajna (höchste Weisheit). Sie ist das göttliche Licht, der innere Himmel, der Schlüssel zu allen Schätzen des Gemütes, der Mittelpunkt von Denken und Bewusstsein, die Quelle von Einfluss und Macht, der Sitz der Güte, der Gerechtigkeit, des Mitfühlens, des Masses aller Dinge. Wenn dieses innerste heil, dass jeder von uns identisch ist, im Geiste, im Wesen, und in der Natur, mit dem universalen Leben oder Buddha, dass jeder mit Buddha lebt von Angesicht zu Angesicht... » (Kaiten NUKARIYA, *The Religion of the Samurai*, 1913, p. 133 s. — il testo citato da C. G. JUNG nel prologo al libro di Suzuki, « Die grosse Befreiung », p. 10-11. — Nello stesso libro, p. 12, Jung esprime anche il suo punto di vista dell'analisi di Satori: « Wenn ich trotzdem im folgenden « Erklärungen » versuche, so bin ich mir doch völlig bewusst, im Sinne des Satori nur Ungültiges gesagt zu haben. Ich musste aber den Versuch wagen, unsern westlichen Verstand wenigstens in die Nachbarschaft eines Verständnisses hineinzu maneuverieren, was ein so schwieriges Unternehmen ist, dass man dafür schon einige Vergehen gegen den Geist des Zen auf sich nehmen muss » (cfr. H. DUMOULIN, *Zen.*, p. 143).

<sup>46</sup> Cfr. K. THOMAS, *Seelsorge und Psychotherapie*, Band 1. Meditation, Thieme Verl., Stuttgart, 1973, p. 145.

le viene possibile la « visione unitaria dell'essenza del mondo » (LANGEN). Alla fine ci sono quelli che si accontentano di non fare molte precisazioni sulla natura della « satori » e dicono che si tratta di un « salto in una nuova dimensione » nella quale non c'è nessuna possibilità di descrizione o di paragone con qualche altra realtà<sup>47</sup>.

Da queste diverse posizioni, noi possiamo in certo modo intravedere che la « satori » viene intesa come una liberazione, una reverzione totale ed immediata dell'essere e dell'Universo nell'essere. Si tratta di una condizione nuova, scattata improvvisamente e non classificabile nelle categorie religiose a noi comuni. Ci sembra di trovarci di fronte a un fatto che in se stesso è vuoto di contenuto, non provocato da uno sforzo ascetico, almeno secondo la scuola Rin-zai (perché istantaneo), e neanche da una conoscenza forzata, — ma piuttosto si tratta di un modo di vivere, un'esperienza nella quale si tocca il fondo dell'essere; un possedersi totalmente senza esplicita consapevolezza del fatto di « possedersi ». Se la intendiamo in questo modo, allora essa non è né « religiosa » né « areligiosa »: è una situazione, un modo di essere (vivere) nel quale l'uomo si manifesta a se stesso nella sua realtà illimitata, senza nessuna qualificazione concettuale che, se ci fosse questa, già non ci sarebbe la satori.

E' il modo d'essere nel quale ci si permette di vedere « Se » in sé, il resto in sé e se stesso nell'Universo; è la « situazione nella quale l'occhio interiore diventa talmente pulito da poter vedere « le montagne come montagne e le acque come acque »<sup>48</sup>.

La liberazione provocata dalla « satori » consisterebbe nel superamento della « dualità » non ontologica ma fittizia che è creata dalla logica formale e dalla vita. Un ruolo importante si attribuisce alla cosiddetta « ignoranza » che ha il compito di riunificare la volontà che si è spezzata: soggetto e oggetto (attore e osservatore di se medesima) a causa del suo sforzo di autoconcentrazione iniziale di processo illuminativo<sup>49</sup>.

#### Art. 5°. L'ANNIENTAMENTO DELLA « LOGICA FORMALE » E LA RICONQUISTA DELLA « PIENEZZA »

Con questo articolo affrontiamo il punto centrale dello studio sullo svuotamento nella via dello Zen. Il tema ci induce di individuare la natura dello svuotamento, come anche la finalità di questo processo. Seguiremo il metodo descrittivo, limitandoci ad individua-

<sup>47</sup> Cfr. E. HERRIGEL, *Der Zen-Weg*, p. 21.

<sup>48</sup> Cfr. Ch'uan Teng Lu, 22; Watts, (-citato da « EdR », Vallecchi, 6, 341.

<sup>49</sup> Cfr. D.T. SUZUKI, *Essays*, p. 119 (-citato da « Edr », Vallecchi, 6, 341.

re i fatti, percepire le relazioni che intercorrono tra l'Io e il mondo, cogliere gli aspetti e le vie per mezzo delle quali capiremo meglio il senso del « Vuoto » nello Zen-buddismo. Alla fine, ci soffermeremo sul processo dinamico creatosi a causa dei rapporti tra il « Vuoto » e la vita dell'uomo consapevolmente vissuta.

Questo tema lo svolgeremo in due punti complementari:

1°: il concetto del « Vuoto »-sunya, sunyata — e la sua interpretazione; 2°: il processo di svuotamento nello Zen-buddismo.

## 1. Il concetto del « Vuoto »-sunya, sunyata — e la sua interpretazione

Il principio d'intercausalità del buddismo primitivo-« prati-tyasamutpada »<sup>50</sup>, viene espresso nella scuola mahayanista, e quindi anche nello Zen<sup>51</sup>, col nome « sunya » o « vuoto »<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> « Principio d'intercausalità » tratta il problema del superamento del dolore nella vita umana. Si tratta di vedere chiaramente il « dharama » (Verità) di questo principio. Questo « dharama-Verità » fondamentale dell'uomo e dell'universo è principio d'intercausalità in cui si risolvono i nodi più difficili dell'esistenza. Per vedere questa verità fondamentale bisogna avere gli « occhi nudi ». Questa verità fondamentale è nascosta nelle realtà esistenti-visibili. Riducendo il principio d'intercausalità si può dire che esso è la verità fondamentale di tutto e consiste nel vedere chiaramente che vi esiste una interpretazione tra soggetto e oggetto (considerans et consideratum) — Cfr. J.M.H. HAYASHIKAWA, *Dialogo della Chiesa missionaria col buddismo mahayana* (Tesi dott.), Roma — Teresianum, 1976, p. 90-95, 170.

<sup>51</sup> Cfr. « La Vie Spirituelle » 126 (1972) 710: « Il (zen) derive en effet du bouddhisme Mahayana... ».

Per una più dettagliata esposizione della filosofia buddista si vedano le seguenti opere:

Christmas HUMPHREYS, *Zen-Buddhismus*, Barth Verl., München-Planegg 1951, pp. 164-177.

D.T. SUZUKI, *The Essence of Buddhism*, 2ª ed., pp. 41-45.

W. Mc GOVERN, *Introduction to Mahayana Buddhism*, pp. 69-72.

<sup>52</sup> « 'Vuoto' come aggettivo (*sunya*) o come sostantivo (*sunyata*) è uno dei concetti più importanti della filosofia Mahayana e allo stesso tempo uno dei più difficili da capire per i non-buddisti. Vuoto non significa « relatività » o « fenomenalità » o « nulla »; significa piuttosto l'Assoluto, o qualcosa di natura trascendente, sebbene questa versione sia anch'essa ingannevole... Quando i buddisti dichiarano che tutte le cose sono vuote, non sostengono una teoria nichilista; al contrario, accennano a una realtà ultima che non può essere classificata secondo le categorie della logica. Per i buddisti, proclamare la causalità delle cose vuol dire indicare l'esistenza di qualcosa del tutto non causata e trascendente ogni determinazione. Sunyata può quindi essere tradotto con maggiore esattezza con 'Assoluto'. Quando il sutra dice che i cinque Skandha hanno il carattere di vuoto, o che nel vuoto non c'è creazione né distruzione, né contaminazione, né purezza, ecc., il senso è: nessuna qualità limitativa deve essere attribuita all'Assoluto; essendo immanente a tutti gli oggetti concreti e particolari, non è in se stesso definibile. La negazione universale, così, diventa l'inevitabile conseguenza della filosofia della Prajna » (D.T. SUZUKI, *Manuale...*, p. 20, nota 4).

Quale principio di intercausalità, il « sunya » sta nel centro della « struttura » filosofica dello Zen e, a nostro parere, diventa chiave di tutto il sistema filosofico-religioso dello Zen.

Un'altra caratteristica del « sunya » sta nella sua dimensione di universalità che va intesa nel modo concreto-sperimentale (esperienziale): essa sottostà a tutta la realtà (Uomo e cosmo).

Per meglio individuare la realtà del « sunya » e la sua natura interiore, noi seguiremo la « duplice via » (negativa e positiva), e conseguentemente ci appariranno i due aspetti di essa: negativo e positivo; negazione, affermazione.

#### A. *Via di negazione*

Non si tratta di una via indipendente, a sé stante ed esclusiva; anzi, la via di negazione (l'aspetto negativo di « sunya »), non esiste senza la via di « affermazione » (l'aspetto positivo di « sunya »). Grazie proprio ad una intercausalità esistente (negando-afferma e affermando-nega), la « sunya » è afferrabile: la negazione esiste perché esiste l'affermazione e viceversa; ma questi opposti sono opposti solo « provvisoriamente » (apparentemente), e perciò devono essere superati nel modo che l'affermazione e la negazione diventino « quid unum et identicum », cioè che si verifichi la « coincidentia oppositorum » nel più profondo della realtà e non solo a livello teorico.

Nel testo PPHS<sup>53</sup> troviamo formulata questa via negativa in questo modo « In questo mondo, o Sariputra, tutto il « rūpa » è il « sunya »... E così quantunque sia rūpa », questo è « il sunya ».

Se analizziamo, pur brevemente, queste espressioni di PPHS, ci sembra di poter intuire che il rapporto tra la « realtà visibile » (rūpa) ed il « vuoto assoluto » (sunya) è molto stretto; praticamente: « il sunya » è un modo di affermare che nella realtà visibile ci sta « l'immutabile », « l'impassibile » (giacché « il sunya » — è « mancanza di caratteri definitivi di qualcosa »). Ciò significa che « il sunya » è la realtà essenzialmente positiva, anche se considerata dal punto di vista negativo; anzi, quanto più forte è la negazione tanto più vicino « tocchiamo » la vera realtà<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> PPHS = Prajnaparamitahridayasutra, versione breve.

<sup>54</sup> Con questa nostra affermazione escludiamo la possibilità che lo Zen-buddismo si possa identificare con il « nichilismo » inteso quale la negazione ontologica dell'essere. A proposito di questo si vedano: D.T. SUZUKI, *Die grosse Befreiung*, p. 64 ss.; J.M.H. HAYASHIKAWA, *o.c.*, p. 111 ss. Non ho trovato nessun autore serio che abbia trattato lo Zen-buddismo nell'affermare il contrario.

« Il sunya » non esiste senza « il rūpa »: cioè nella realtà concettuale si trova un autentico essere che si manifesta a noi attraverso il suo esistere. Ciò che ci impedisce di vederlo nel suo più profondo è la sua « concettualizzazione » che prende il ruolo di « guscio » nel quale si nasconde il « nocciolo » — il suo permanente, comune a tutti gli esseri, comune a « sunya » e a « rūpa ».

L'esigenza, dunque, di « sunya » è di « spogliare », « negare », « annientare » la « logica formae » (« concettualizzazione ») creata dalla vita a causa delle apparenze che coprono la vera realtà di tutto l'esistente.

Questa negazione si riferisce non solamente alla realtà visibile (rūpa), ma anche alle realtà « spirituali »: a tutti i cosiddetti « cinque aggregati » del mondo di cui abbiamo già parlato — tutte le realtà che si vivono attraverso « l'io empirico »<sup>55</sup>.

Questo « io empirico », secondo la « logica-Zen » è fittizio, cioè è la fonte di determinazioni concettuali. Questo si deve al fatto che esso ci presenta una esperienza « limitata » e questa, a sua volta, suggerisce i concetti che non possono essere diversi da essa. « L'io empirico » vivendo le esperienze particolari, si attacca ad esse e alle sue « concettualizzazioni » credendo che proprio esse siano le realtà vere-fondamentali dell'uomo e dell'universo (« dharma »). E' evidente perciò, che anche « l'io empirico » deve subire questa negazione-annientamento fino ad arrivare « al non-io »: fino a liberarsi dalla sua determinazione concettuale sicché la coscienza lo viva come il « non-io /-io ».

La coscienza in quel momento non ha la consapevolezza dell'« io » o del « non-io »: essa « vede » la realtà in se stessa, svelata, purificata, « nuda ». Essa prende un atteggiamento del « noi-io » e dell'« io », che significa un « distacco totale — il vuoto assoluto — il sunya ».

A questo « noi-io-io » si arriva dunque superando-negando il pensiero concettualizzato, pensiero dualistico (soggetto-oggetto), svuotando la realtà dalle sue determinazioni sia metafisiche che esperienziali che si creano per mezzo della loro concettualizzazione<sup>56</sup>. Queste

<sup>55</sup> Notiamo qui una differenza tra l'io empirico e quello ontologico: l'empirico è riflesso di quell'ontologico, ma non attraverso i concetti. Ad esso si arriva (lo si scopre) attraverso un'intuizione esperienziale, si trova negli esistenti ed è soggetto-oggetto dell'esperienza. L'esistente va inteso come una manifestazione esteriore dell'essere ontologico, che nel senso personale va accettato come « l'io ».

A proposito di questo, MERTON fa notare: « Dato che la intuizione Zen cerca di destare una diretta coscienza metafisica al di là dell'io empirico (sottolmia), che pensa, conosce, vuole e parla, questa coscienza deve essere immediatamente presente a se stessa e non mediata da conoscenze concettuali o riflesive o immaginative ». Cfr. *Lo Zen e gli uccelli rapaci*, Garzanti Ed., Milano 1970.

<sup>56</sup> Ci sono gli altri autori che preferiscono parlare di « negazione convenzionale » dell'io, invece di « negazione concettuale » dell'io — come facciamo

determinazioni sono il frutto non solo delle affermazioni assiologiche, ma anche delle negazioni concettuali. Perciò il compito di svuotamento non sarà compiuto finché non siano negate anche queste negazioni concettuali. Questo ci apparirà più chiaro, crediamo, nella nostra esposizione sull'aspetto positivo del « sunya ».

La negazione, quindi, è un aspetto di « vuoto-sunya » che consiste in un non-attaccarsi-a-niente e neanche al proprio « io » o « non-io ». Significa non-vedere nella realtà sia materiale che spirituale così come ci appaiono il « nocciolo » della realtà, ma il « guscio » che bisogna rompere per arrivare ad essa. Significa non-attaccarsi neanche alla « sunya » — il vuoto assoluto che viene chiamato Buddha<sup>57</sup>.

Per concludere questo aspetto negativo del « sunya », crediamo che il testo di SUZUKI ci farà un po' più luce su quello che abbiamo voluto dire: « Lo Zen mira sempre a cogliere il fatto centrale della vita, che non può mai essere portato sul tavolo della disserzione dell'intelletto. Per cogliere il fatto centrale della vita, lo Zen è costretto a proporre una serie di negazioni. La negazione, però, non è per se stessa lo spirito dello Zen... (Quindi, egli dice, i maestri Zen non affermano né negano, agiscono o parlano semplicemente in modo che l'azione o il discorso sia un fatto ordinario da cui esplode lo Zen...). Quando lo spirito dello Zen sarà appreso nella sua purezza, si vedrà come è reale... Perché non vi è affermazione né negazione, ma un fatto ordinario, una pura esperienza, il vero fondamento del nostro essere e pensiero. Tutta la tranquillità e vacuità che si può desiderare in mezzo alla più attiva meditazione è lì. Non farsi trascinare da cose esteriori o convenzionali. Lo Zen è da prendersi con le mani nude, non con i guanti »<sup>58</sup>.

### B. Via di affermazione o l'aspetto positivo del « sunya »

L'aspetto positivo di questo « vuoto », viene espresso nella categoria « negativa » del « non-io ». Tutta la realtà visibile (rûpa) che è

noi (Cfr. J.M.H. HAYASHIKAWA, *o.c.*, p. 105; D.T. SUZUKI, *Introduction to Zen Buddhism*, London, 1960, p. 51).

Noi riteniamo che la parola « concettuale » sia più adeguata per esprimere il pensiero Zen in questo problema, perché essa porta in sé una carica di « determinazioni » (come p.e. definizione, ecc.) che ostacolano il « satori-illuminazione ». Proprio per queste determinazioni è oggetto di negazione-svuotamento.

<sup>57</sup> Un maestro Zen diceva al discepolo: « Se incontri Budda uccidilo ». Questo significa che nessuna determinazione è permessa nella realtà del vuoto; non attaccarsi a niente, anche se fosse Budda.

<sup>58</sup> Cfr. D.T. SUZUKI, *Introduction to Zen-Buddhism*, p. 51, — citato da T. MERTON, « *Zen e gli uccelli rapaci* », p. 57.

mutabile e vuota è nello stesso tempo il « succo » della pienezza, è « vera realtà », è vuoto-pieno.

L'aspetto positivo viene scoperto attraverso la « sapienza » (« prajnaparamita »), dove si vede che la dualità non esiste, il modo di pensare (fittizio) è superato ed a questo si sostituisce un mondo di « Identicità » tra « gli esseri » (o meglio nell'essere che viene « unificato » dall'atteggiamento della coscienza — che non conosce più le diversità). Nella « sunya » che è diventata il principio d'intercausalità (dove gli opposti coesistono non come opposti ma come non-opposti), si realizza « il puro vedere verità »: la verità si guarda e nello stesso tempo è la verità (oggetto e soggetto nello stesso tempo). Con questo puro vedere che coincide con la « prajna » (sapienza), l'essere diventa « l'essere come tale », cioè la realtà nel suo più profondo essere.

« Il grande vuoto del 'sunyata', che è chiamato vuoto solo perché non avendo limiti di particolarità, è anche *perfetta pienezza* »<sup>59</sup>. Questa espressione di Merton ha anticipato la nostra conclusione sulla vera realtà del 'sunya' nello Zen-buddismo. La nostra esposizione, pur essendo breve, ha fatto vedere come le categorie di « negazione » e di « affermazione » sono assai relative: negando la « realtà », la si afferma<sup>60</sup>. Un brano del PPHS, ci sembra sintomatico a questo proposito: « O Sariputra, qui la forma è vuoto, e il vuoto è la forma; la forma non è altro che vuoto, e il vuoto non è altro che forma; ciò che è forma è vuoto, e ciò che è vuoto è forma. Lo stesso si può dire della sensazione, del pensiero, della composizione delle cose, e della coscienza »<sup>61</sup>.

Il 'sunya', dunque, sta all'inizio e alla fine di tutta la realtà, ed è penetrata intimamente e inseparabilmente dal 'rupa'. Nel mondo fenomenologico coincidono, e nell'esperienza interiore sono ben differenti.

<sup>59</sup> Cfr. *Lo Zen e gli uccelli rapaci*, p. 90. (sottol. mia).

<sup>60</sup> Ecco alcuni testi che illustrano questa affermazione:

« Venerato, ciò che si conosce come vera idea è una non-idea, e proprio per questo è chiamata vera idea ».

« Infatti, Subhuti, il Tathagata insegna che la prima Paramita non è la prima Paramita, e che proprio per questo si chiama prima Paramita. Subhuti, il Tathagata dice che la Paramita dell'umiltà (o della pazienza) è la non-Paramita dell'umiltà e che proprio per questo si chiama Paramita dell'umiltà » (Cfr. *Kongokyo* (in scrt. Vajracchedika-prajnaparamita-sutra = sutra del Diamante), n° 13, in D.T. SUZUKI, *Manuale...*, p. 33).

<sup>61</sup> L'ultima parte del brano: « Lo stesso... coscienza », diversi lo traducono diversamente: F.M. MULLER, *o.c.*, p. 153: « The same applies to *perception, name, conception, and knowledge* »; J.M.H. HAYASHIKAWA, *Dialogo della Chiesa missionaria col buddismo mahayana* (Tesi dott.) Roma-Teresianum, 1976, p. 169: « Lo stesso vale anche per la *sensazione*, per la *percezione*, per la *volizione* e per la *coscienza* ».

Prima di tutto c'è un'identità tra « sunya » e « rupa »: questo è vero, secondo lo Zen-logica, se inteso nel senso genuino della parola « sunya » e della parola « rupa »-annientato. La « Verità » non si trova fuori del « rupa » — quindi non c'è posto per nessuno e per niente che « venga » dal di fuori di questo esistente che si nomina « rupa » (i cinque aggregati del mondo).

In secondo luogo, si afferma che queste « identità » tra « sunya » e « rupa » non è « l'identità »: questo lo dimostra assai bene l'aspetto negativo del « sunya ». La ragione sta nel fatto che la realtà — il « rupa » deve essere svuotato dal suo contenuto concettuale-determinante, affinché possa essere identificato col « sunya » — il vuoto-assoluto.

In terzo luogo, si afferma che anche il « sunya » in quanto potrebbe essere l'oggetto di attaccamento, deve essere negato: perché anche questo, in tal caso, rappresenterebbe una determinazione ed un allontanamento dalla « Verità assoluta » — « Sapienza-assoluta » (prajnaparamita).

Poi si afferma, almeno implicitamente, che esiste sia « il soggetto » che « l'oggetto » nella ricerca della « Verità assoluta »: c'è un soggetto che cerca, che svuota, che sceglie, che arriva alla illuminazione, ecc.; c'è poi anche un « oggetto » da ricercarsi. « La Verità assoluta » (prajnaparamita), la illuminazione, Budda, etc.<sup>62</sup>.

C'è poi un'affermazione molto forte della « libertà incondizionata » e del valore della vita. Questa libertà incondizionata, però, non si acquista prima che le contrarietà di « sì » e di « no » non siano spezzate<sup>63</sup>: questa libertà incondizionata è frutto del « sunya », poiché proprio in esso le contrarietà vengono immedesimate e i limiti vengono superati<sup>64</sup>.

Inoltre, l'aspetto affermativo-positivo del « sunya » ci fa vedere che « sunya » non è la negazione dell'essere ontologico, ma concettuale: esso (sunya) è « perfetta pienezza »: « sunya », cioè ci porta al recupero dell'essere che è spezzato, secondo lo Zen, dalle particolarità concettuali che bisogna unificare nell'atteggiamento della co-

<sup>62</sup> Dobbiamo dire che in questo brano del nostro testo siamo stati troppo legati ai concetti cari alla nostra mentalità essenzialmente logica. Perciò riconosciamo che in qualche modo, almeno nella terminologia, ci siamo allontanati dal linguaggio-zen. Affermiamo, perciò, di nuovo che non c'è il « raggiungimento » della meta finale senza che non siano scomparse tutte le dualità che vi possono essere.

<sup>63</sup> D.T. SUZUKI, nel suo libro « Die grosse Befreiung » scrive: « Um frei zu sein, muss Leben absolute Bejahung sein, muss alle möglichen Bedingungen, Beschränkungen und Gegensätze überschreiten, die seine freie Wirksamkeit behindern », p. 93; Cfr. anche pp. 91-92.

<sup>64</sup> Cfr. D.T. SUZUKI, *Die grosse Befreiung*, p. 94.

scienza sotto la denominazione dell'essere-totalità. La natura di questo essere « unificato » non conosce né limiti, né determinazioni, né negazioni, né affermazioni, né pensieri, né pienezza, né vuoto. L'uomo si trova in un atteggiamento di guardare, di essere uno con l'essere totale che diventa l'esperienza ordinaria di colui che ha passato (o ha trovato) il « sunya » ed ha raggiunto l'illuminazione-satori; è condotto nella sua attività da « Grande Verità » (prajnaparamita) che non conosce altro se non Buddha, non come persona (nel nostro senso della parola), ma come « vuoto-assoluto »<sup>65</sup>, che è la « perfetta pienezza » secondo lo Zen.

Forse il racconto di un maestro Zen ci potrà aiutare a comprendere meglio sia l'aspetto negativo che quello positivo del « sunya ». Lasciamo parlare il testo, che è un'esperienza:

« Un giorno respinsi tutte le nozioni del mio spirito, rinunciai ad ogni desiderio, eliminai tutte le parole con le quali pensavo e mi sentivo in pace. Provavo un'impressione un po' strana, come se fossi trasportato in qualche cosa, o come se toccassi qualche potenza ignota... e stt! io entrai. Persi i limiti del mio corpo fisico. La mia pelle era sempre là, certo, ma avevo l'impressione di essere nel centro del cosmo. Parlavo, ma le mie parole avevano perduto il loro senso. Vedevo la gente venire verso di me, ma erano tutti lo stesso uomo. Tutti erano me stesso! Non avevo mai conosciuto questo mondo. Avevo creduto d'essere stato creato, ma, ora, dovevo cambiar parere: non ero mai stato creato, ero il cosmo »<sup>66</sup>.

## 2. Il processo di svuotamento nello Zen-buddismo

### A. *Le potenze introdotte nel processo*

Anche se il problema della individuazione delle potenze introdotte nel processo di svuotamento nello Zen rimarrà abbastanza generico<sup>67</sup>, noi tentiamo di presentarle seguendo lo schema antropologico accessibile alle categorie del pensiero occidentale. E' un fatto ben conosciuto che il pensiero e il metodo orientale non vuol fare molte

<sup>65</sup> Cfr. T. MERTON, *Mistici e maestri Zen*, p. 193.

<sup>66</sup> Cfr. Sokeian SASAKI, *The Transcendental World, Zen Notes*, I, 5, New York, 1954; Watts (-citato in: « EdR. », Vallecchi, 6, 342-343).

<sup>67</sup> L'individuazione delle potenze si fonda sui diversi testi dello Zen: i sutra, gatha e altri documenti come le opere letterarie dei maestri Zen-cinesi, che a causa dello stile e della terminologia che adottano appartengono ai testi dello Zen. Vedere la nota 25.

distinzioni, e preferisce invece seguire lo sviluppo interiore ed unitario tenendosi il più possibile vicino al concetto-realtà dell'uomo integrale. Da questo punto di vista, riconosciamo che la « individuazione » delle potenze ha un carattere piuttosto pedagogico, funzionale: rendere il processo di svuotamento comprensibile.

Nella descrizione precedente delle potenze<sup>68</sup>, abbiamo visto la loro fisionomia nel contesto antropologico dello Zen. Ora invece tenteremo, pur brevemente, fare un'analisi del processo di svuotamento che si verifica al livello interiore dell'uomo coinvolgendo le sue capacità spirituali e sensitive.

*L'intelletto* mantiene la sua funzione attiva e passiva durante tutto il processo. La funzione « attiva » si manifesta nello sforzo di risvegliare maggiormente la sua percezione « intuitiva »; e la funzione « passiva » si manifesta nel lento, ma continuo, ritirarsi in quanto la potenza raziocinante lasciando uno spazio maggiore alla formazione dello « sguardo » generale, caratteristico della contemplazione — quiete. In modo particolare, l'intelletto deve svuotarsi dei preconcetti, delle definizioni, della « logica formale », rinunciando al suo modo dialettico di ragionamento<sup>69</sup>. Si potrebbe dire che si passa dall'assioma « divide ut intelligas » all'assioma « intueri ut videas ».

*La volontà* va parallelamente con l'intelletto. Il suo ruolo è decisivo nel più grande « buio » del processo, quando cioè bisogna perseverare nella purificazione intrapresa. Essa segue l'attività dell'intelletto accettando la nuova posizione in cui si trova l'uomo; e nello stesso tempo, stimolata dallo spirito che desidera la libertà assoluta, mantiene lo sforzo delle altre potenze nel processo di svuotamento. In quanto il centro unificante dell'affettività, degli attaccamenti agli oggetti particolari, la volontà dovrà subire una continua purificazione. Solo così potrà prestare un servizio positivo nel cammino verso l'illuminazione in cui si aprirà alla « compassione » — l'amore totale verso tutti e tutto<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Cfr. « Concezione metafisica e antropologica dello Zen: i concetti fondamentali », soprattutto sulla *memoria* di cui ora non parleremo esplicitamente.

<sup>69</sup> « Infatti, se nella propria mente si dà spazio ad un'idea di forma, si è attaccati ad un io, a una persona, a un essere, a un'anima. Se si dà spazio all'idea di un dharma, si è attaccati a un io, a una persona, a un essere, a un'anima... Quindi, non avere in te l'idea di dharma, né quella di non-dharma » (*Vajracchedika-prajnaparamita-sutra*, n° 6, in: D.T. SUZUKI, *Manuale...*, p. 30).

<sup>70</sup> « ...Subhuti, dovresti dar vita al desiderio della suprema illuminazione staccandoti da tutte le idee. Devi pensare senza basarti sulla forma e senza basarti sul suono, sull'odore, sul sapore, sul tatto e sulla qualità. Tutti i tuoi pensieri dovrebbero basarsi su nessuna cosa. Se un pensiero è basato su nulla, è chiamato senza base. Per questo il Buddha insegna che un Bodhisattva non deve compiere la carità basandosi sulla forma, ma per il beneficio di tutti gli

*Le impressioni sensoriali* vanno purificate prima di tutto perché sono le fonti della dispersione dell'essere e delle sue attività spirituali. Operando sugli oggetti particolari, sono portate a « convincere » l'esercitante dello Zen che la vera realtà delle cose stia nelle immagini, nelle percezioni particolari e in tutto ciò che si vede, sente, ode, ecc. In quanto tali, esse fanno un notevole influsso sulla formazione della nostra « Weltanschauung », come anche della « Lebensanschauung ». La purificazione delle impressioni sensoriali si inizia con la loro « conversione » dall'esterno all'interno in modo da favorire il processo di unificazione interiore. Lungo il processo della loro purificazione, esse verranno sottoposte al giudizio dello spirito (dell'io-non-io) fino al punto della loro « estinzione » — nel senso che, dopo essere state purificate, non presentano più un peso nella formazione dell'atteggiamento unitario dell'uomo in relazione ai valori particolari interni ed esterni<sup>71</sup>.

*Spirito (« l'io/non-io »)*: anch'esso deve subire lo svuotamento. Il suo svuotamento consiste prima di tutto nell'accettare di essere la solida « consistenza » sulla quale si può appoggiare tutta l'attività del processo; poi segue un distacco da se stesso nel senso che non si può considerare come un qualcosa di differente e di indipendente da tutto il resto. Questo passaggio si verifica nel momento in cui « l'io » empirico deve cedere il posto al « non-io », che allora diventa il vero « io » dell'uomo unificato con la natura del resto, unificato in se stesso e in cui sono unificate tutte le facoltà umane con le loro appropriate operazioni. E' proprio nello spirito che si verifica il massimo grado dello svuotamento ed è qui ove il processo di cui parliamo arriva all'apice del suo svolgersi.

Una volta verificatosi lo svuotamento completo dell'uomo, egli diventa capace di migliorare la sua situazione sia morale che religiosa. La caratteristica di questo svuotamento è la nuova apertura dell'uomo verso il mondo (perché si sente uno con esso), ed una semplicità interiore, perché il suo sguardo diventa libero (unificato) — dalle particolarità che disperdono la sua visione unitaria e l'equilibrio interiore.

---

esseri... Subhuti, se un Bodhisattva praticasse la carità concentrando il pensiero sul Dharma, sarebbe come una persona che entra nel buio, e non vedrebbe nulla. Se praticasse la carità senza concentrare il pensiero sul Dharma, sarebbe come una persona che ha gli occhi, e vedrebbe tutte le forme illuminate dalla luce del sole » (*Ibid.*, n. 13, p. 33-34).

<sup>71</sup> « ...Subhuti, tutti i Bodhisattva devono pensare in modo puro. Non devono dare spazio a pensieri basati sul suono, sull'odore, sul gusto, sul tatto e sulla qualità; e non devono dare spazio a pensieri basati su qualunque cosa di qualsiasi genere essa sia » (*Ibid.*, n. 10, p. 31. Si veda anche *Lankavatara sutra*, n° 24, in: D.T. SUZUKI, *Manuale...*, p. 39).

Più tardi, quando faremo l'analisi delle « tecniche » dello Zen, ci apparirà più chiaro questo processo nei suoi dettagli pratici che riportano l'uomo alla sua purezza originale<sup>72</sup>.

B. « Dieci quadri » — processo di svuotamento in generale

Passiamo ora alla descrizione delle « tappe » del processo del « sunya ». Seguiremo l'uomo integralmente considerato con le sue facoltà e operazioni che agiscono indipendentemente l'una dall'altra e neanche successivamente l'una dall'altra. La visione che abbiamo dell'uomo all'inizio di questo processo assomiglia ad uno specchio nella cornice, però lo specchio è spezzato ma la cornice lo tiene ancora unito. In questo senso si prenda la nostra espressione dell'uomo come l'essere integrale, ma non ancora integrato.

Per presentarci meglio le tappe di questo processo del « sunya » e per non disperderci, noi seguiremo il testo della « rappresentazione della via all'illuminazione in dieci quadri di un contadino che cerca il suo vitello »<sup>73</sup>.

Questi « dieci quadri » non sono altro che le diverse « tappe » che bisogna percorrere nel cammino del « sunya » preso nel suo senso positivo di « pienezza assoluta » ed il massimo grado dell'illuminazione o satori.

*Primo quadro:* « il contadino cerca (il vitello) a casaccio ». L'uomo è portato a trovare una « consistenza » in se stesso e nell'universo, perché essa viene richiesta dalla sua tendenza psicologica di trovare una « sicurezza sulla quale « appoggiarsi ». Il primo quadro manifesta il bisogno e la volontà dell'uomo a trovare questa « consistenza ». Egli però, non sa né dove si trova né in che cosa consiste, e perciò non riesce né ad « organizzare » la sua « ricerca », né dove rivolgerla precisamente. Vive la vita nella sua apparenza come tutti gli altri, disperso in se stesso e incapace di vedere il sentiero per superare-incarnare questa bramosia di trovare il « vitello ».

*Secondo quadro:* « egli fortunatamente scopre la traccia del vitello ». Qui sottolineiamo la parola « fortunatamente ». La ragione si

<sup>72</sup> Cfr. ENOMIYA-LASSALLE, *Zen, via verso la luce*, Ed. Paoline, Roma 1961, p. 66: « L'uomo si può paragonare all'acqua, che limpida e pura sgorga dalla sorgente, ma quanto più a lungo scorre tanto più fango raccoglie. L'uomo è certo puro in origine, ma nel corso della vita raccoglie molto disordine e abitudine al vizio ».

<sup>73</sup> Cfr. H. ENOMIYA-LASSALLE, *Zen, via verso la luce*, p. 23.62 ss. Cfr. anche *Der Ochs und sein Hirte*. Eine altchinesische Zen-Geschichte, illustrato dal maestro DAIZOHKUTSU R. OHTSU con le immagini giapponesi dal 15° sec., e tradotto in ted. dal KOICHI TSUJIMURA e H. BUCHNER, Neske Verl., 3. Auflage, 1976.

trova nel più intimo dello Zen, il quale si appoggia all'esperienza « guidata » dall'intuizione che segue un processo di ragionamento ben diverso da quello della « logica formale » caratterizzata dal raziocinio. In questo quadro notiamo anche l'apparire del distacco: a) nella ricerca dell'illuminazione non appoggiandosi all'intenzione di cercarla (e di trovarla) come un oggetto, perché l'incontro con essa è un fatto di « fortuna » e perché se la si cerca come un oggetto determinato già non si è sulla via giusta che porta allo svuotamento — « sunya »; b) di non cercarla attraverso i sistemi concettuali ben organizzati — perché essi coprono ancora di più il « vero io » che si sta cercando e che diventerà palese solo nel completo svuotamento o nell'illuminazione.

*Terzo quadro:* « egli scopre il vitello stesso ». L'uomo scopre che la consistenza che sta cercando non si trova fuori di lui, ma sta dentro di lui. Egli ha scoperto il suo « io » e così è giunto ad un grado di illuminazione<sup>74</sup>. Prima di arrivare a questa scoperta, egli ha dovuto faticare abbastanza: ha dovuto svuotare, negare a tutto il resto la capacità di « sostegno », la facoltà di occupare il posto essenziale nella vita dell'uomo. Con la scoperta dell'« io » egli ritorna a se stesso e la sua speranza sta nell'essere che è dentro di lui. Per questo il terzo quadro può essere chiamato una illuminazione che coincide con una buona dose di svuotamento<sup>75</sup>.

*Quarto quadro:* « il contadino afferra le redini, con grande fatica, ma l'animale è ostinato e non lo segue ».

L'uomo cioè desidera entrare nel processo di svuotamento di questo « io » che ha scoperto. Ciò che riesce a fare in questa tappa di cammino è unicamente « afferrare le redini », cioè afferrare le dimensioni di questo « io-consistenza ». Tutto sta qui. Il lavoro si ridimensiona, perché tutte le facoltà e le loro operazioni stanno ancora lontano dall'essere unificate, assoggettate allo spirito quale portatore della libertà e tranquillità. Il « contadino » nota che le facoltà operative si sono fissate altrove e per averle libere bisogna sradicarle dai loro oggetti e soggetti in cui si sono fissate.

*Quinto quadro.* « Il contadino conduce il vitello per le redini: lo tiene, finché esso si lascia condurre ».

Egli ha iniziato il processo di svuotamento, ma solo in parte esso è anche lo svuotamento del proprio « io » e delle sue facoltà. Finché si è attenti alle operazioni e finché egli le indirizza a distaccarsi sempre di più (e questo ci sembra un lavoro intenzionale e pienamente consapevole) — lui è in possesso dell'io e riesce a do-

<sup>74</sup> Cfr. ECOMIYA-LASSALLE, *Zen, via verso la luce*, p. 62.

<sup>75</sup> *Idem*, p. 62.

minarlo. Processo di svuotamento, è evidente, deve continuare. In questa tappa di svuotamento, egli trova le opposizioni perché le potenze si sentono ancora attaccate a ciò che prima dell'inizio del processo rappresentava per esse un appoggio forte ed una sicurezza apparentemente stabile: la realtà materiale, i beni appropriati alle diverse potenze in questione. La nuova situazione verso cui si va, e nella quale ci si ritrova l'uomo, in un certo senso, non sembra tanto promettente e perciò l'insicurezza e l'opposizione al dominio dello spirito sull'uomo ancora non unificato. Un ruolo importante in questa tappa, come lo abbiamo già accennato prima, appartiene alla volontà: essa deve perseverare nel portare avanti il processo dello svuotamento, e così permettere che lo spirito si liberi ed entri in pieno « possesso » dell'« io ».

*Sesto quadro:* « il contadino monta sul vitello e perciò, contento, suona il suo flauto ».

Finalmente l'uomo è riuscito ad essere « se stesso ». Egli ha subito lo svuotamento delle potenze ed è arrivato al punto di distaccarle dalle apparenze fittizie. Ora esse sono « pure » ed unite all'« io »-consistenza. L'io è diventato finalmente il centro di unificazione. Ora le potenze trovano un appoggio nell'io e perciò egli può « montare » sul vitello — può dominarlo; l'intelletto si è svuotato della « logica formale ». Essa non è più la sua legge suprema; la volontà è riuscita a portare l'attività di svuotamento dalle particolarità esteriori all'interno, e così anch'essa ha subito lo svuotamento da diversi attaccamenti che erano causati dal suo modo di agire: Attaccarsi a quello che rappresentava un valore. Ma siccome tutto il particolare era rappresentato come valore era anche l'oggetto di attaccamento della volontà. Le « impressioni sensoriali » (i cumuli delle immagini, i ricordi etc.) che erano prodotte dall'attività dei sensi sia interni che esterni, in questo grado di svuotamento non contano più perché tutto il peso viene spostato all'essenziale — al centro di unificazione — all'essere interiore dell'uomo (« l'io ») e delle cose unite all'uomo.

*Settimo quadro:* « il vitello non si vede più: il contadino è solo, siede pieno di contentezza dinanzi alla sua casa ». Qui ci sembra possibile una triplice interpretazione:

- a) - « l'io » entra nello svuotamento e per questo « non si vede più »;
- b) - l'uomo è diventato l'unità col proprio io <sup>76</sup>;

---

<sup>76</sup> ENOMIYA-LASSALLE preferisce l'interpretazione « b ». Noi invece siamo del parere che in quel testo bisogna vedere sia l'interpretazione « a » che « b » e « c ». Questo lo diciamo perché lo svuotamento dell'io non è ancora accaduto. L'unificazione di cui parla Lassalle (cfr. o.c., p. 63), è caratteristica del grado seguente. Noi poniamo il peso sull'interpretazione « a »; l'interpretazione « c »

c) - mentre l'io entra nel processo di svuotamento, il processo di unificazione dell'uomo si sta compiendo-finalizzando.

Tutto lo sforzo fatto finora, sarebbe vano se anche « l'io » non entrasse nel processo di svuotamento. Questo lo abbiamo visto nelle pagine precedenti, dove abbiamo trattato la realtà « sunya ». Noi pensiamo che la « solitudine » del contadino rappresenti il suo distacco da tutto il resto, piuttosto che la realizzazione dell'unità di sé col proprio « io ». Questa si realizza soltanto dopo lo svuotamento dell'io, in quanto anch'esso può essere oggetto di attaccamento. Il distacco da tutto il resto e la tranquillità delle potenze provocano un senso di « contentezza » di cui gode il contadino — e infondono speranza nel riuscire completamente nel processo di svuotamento fino al « sunya-assoluto » — pienezza assoluta.

Alla fine diciamo che l'interpretazione « c » ci sembra la più corrispondente a questa tappa di svuotamento. L'accento principale, però, noi lo mettiamo sull'entrata dell'io nel processo finale dello svuotamento, piuttosto che sull'unificazione già compiutasi secondo Enomiya-Lassalle <sup>77</sup>.

*Ottavo quadro*: « non si vede né il vitello né il contadino, si vede solo un cerchio e niente dentro ».

Qui si tratta del massimo grado d'illuminazione, o il più profondo grado di « sunya ». Non esiste più niente di definibile. Le dualità sono scomparse. Si è realizzata l'unità dell'essere. « L'io » empirico è ormai negato-annientato ed è sostituito con il « non-io » che non si può rappresentare né definire né descrivere. L'uomo come essere differente dagli altri esseri esistenti non esiste: è diventato uno con essi. L'universo e l'uomo si sono « unificati »: egli non « ragiona » più secondo le indicazioni delle potenze particolari — egli solo « guarda » e tutto il suo « ragionamento » sta qui. Le determinazioni sono scomparse ed egli vive nello stesso tempo la pienezza dell'essere secondo lo Zen.

I contenuti particolari non ci sono più, il cerchio è vuoto: esiste solo la « pienezza », l'unità, totalità dell'essere.

*Nono quadro*: « si vedono i fiori in un paesaggio ».

Da uno sforzo interiore, dove è accaduto il cambiamento radicale a causa dello svuotamento finale, l'uomo ritorna alla « natura ». Questo significa che il processo non è stato illusorio, ma qualcosa di molto reale perché lo situa nel suo ambiente normale. Sintomatico è anche il fatto di parlare di « fiori » alla fine di questo processo di svuotamento. A noi sembra che ciò debba significare da una parte

---

è una conseguenza di tutto ciò che si è fatto finora nel processo di svuotamento: essa unisce le interpretazioni « a » e « b ».

<sup>77</sup> Cfr. ENOMIYA-LASSALLE, *Zen, via verso la luce*, p. 62-63.

quanto sia radicale il cambiamento dell'uomo (diventa un essere puro), e dall'altra parte che la natura è rimasta uguale. Tutta la differenza sta nell'uomo che è cambiato ed ora diventa capace di vedere la natura come un qualcosa del tutto positivo e piacevole, non contrario all'uomo. Essa diventa una « amica » dell'uomo perché ha superato tutte le determinazioni e inclinazioni che non gli permettevano di vederla con un occhio puro ed unificante.

*Decimo quadro:* « si vede il contadino che va in città; strada facendo, egli parla con un uomo che porta una fiaschetta di vino e una cesta di pesce ».

Questo quadro ci suggerisce diversi valori dell'illuminazione-svuotamento, e prima di tutto il suo aspetto *sociale*: l'illuminazione non ha senso se si converte in un narcisismo egoistico; anzi, lo svuotamento del proprio 'io-empirico' e la sua sostituzione con il « non-io » è di carattere essenzialmente altruistico: non attaccarsi ai propri interessi...

Un altro valore sta nel fatto che l'uomo *continua* a vivere una vita comune e ad occuparsi di mestieri molto comuni<sup>78</sup>. Il fatto di essersi cambiato nel suo interiore, non lo dispensa dall'essere al servizio degli altri, anzi questo gli viene imposto perché si sente in dovere di trasmettere (« parla... ») il messaggio dello svuotamento: dovere di cambiarsi.

Questa interpretazione ci sembra molto accettabile dal punto di vista del buddismo in genere e dello Zen in particolare. Basta ricordarci del valore della « compassione » nella dottrina dello zen-buddismo. Di questo abbiamo già parlato.

Per concludere questo processo dello svuotamento nello Zen-buddismo (« sunya »), non ci rimane altro che dire che si tratta di una cosa molto seria, dove non si lascia sfuggire niente sia esso visibile, sensibile o spirituale. Esso si svolge su un piano della totalità dell'uomo e abbraccia tutte le sue facoltà operative e le loro relazioni con il mondo circostante. Esso fa migliorare la situazione morale dell'uomo sia nel senso dell'estirpazione dei vizi, che nell'aumento dell'altruismo espresso nella nostra concezione di carità.

Dalla nostra analisi sia del concetto del « sunya » sia del processo di esso, si può constatare che tutto si svolge su un piano che non prevede altro che l'autosufficienza dell'uomo: nel cammino del processo e nella stessa realtà del « sunya » noi non abbiamo potuto trovare neanche un segno più o meno esplicito del bisogno di un qualche aiuto che venisse dal di fuori dello sforzo umano, anche se la meta finale che è l'illuminazione o « pienezza assoluta » abbia, a nostro avviso, anche una dimensione religiosa e « mistica ». Con questo

<sup>78</sup> Cfr. ENOMIYA-LASSALLE, *Zen, via verso la luce*, p. 63.

non intendiamo negare né affermare il soccorso ordinario della grazia perché essa non è legata a nessun sistema del pensiero e a nessuna esposizione concettuale della via verso la « perfezione ». Ciò che essa richiede è un'apertura del cuore, una disposizione interiore a cambiarsi. Questo ci sembra si trovi nello Zen-buddismo espresso attraverso uno sforzo costante di ricerca del nuovo modo di essere che si traduce nella tensione dell'uomo verso la libertà piena.

Sull'argomento di valutazione dello svuotamento e del suo processo ritorneremo nella parte finale del nostro lavoro dove faremo un confronto tra il « vuoto-zen » e il « vuoto » nelle opere di S. Giovanni della Croce.

### C. Le « tecniche » Zen: i mezzi di svuotamento

Tentiamo ora di analizzare la « prassi » (o via) attraverso la quale si svolge il processo di svuotamento e raggiunge la illuminazione nello zen-buddismo.

L'argomento si potrebbe affrontare anche sotto il punto di vista di semplici « tecniche » dello Zen. Noi, anche se ammettiamo che queste pratiche-meditative dello Zen sono frutto di lunga elaborazione e investigazione di mezzi adatti per raggiungere più facilmente lo scopo, e perciò portano un carico della parola « tecnica », ciò nonostante crediamo che esse siano inseparabili dal « contenuto » che portano, almeno in quanto esiste un'esplicita finalizzazione di esse nell'uso dello Zen<sup>79</sup>.

Quello, dunque, che ci interessa di più è vedere come queste pratiche favoriscono il processo dello svuotamento-illuminazione.

Lo « zazen »<sup>80</sup> e il « koan »<sup>81</sup> sono considerati come le due tecni-

<sup>79</sup> Per quanto riguarda il « contenuto » questo non si deve capire come un contenuto che sarebbe la materia da risolversi-considerarsi dal punto di vista razionale. La parola « oggettivo » qui va intesa nel senso di parola tedesca « gegenständliche » e *übergegenständliche*. Cfr. W. MASSA, *Schweigen und Wort*, Verlag Butzon-Bercker, Kevelaer, 1974, pp. 53-56; H. DUMOULIN, *Östliche meditation und westliche Mystik*, Verlag Karl Albert, Freiburg-München 1966, p. 238.

<sup>80</sup> La notizia sintetica dello « zazen » ci dà D.T. SUZUKI, *Die grosse Befreiung*, p. 137: « Zazen im Sanskrit Dhvana, bedeutet Sitzen mit gekreuzten Beinen in Ruhe und tiefer Versenkung. Die Übung stammt aus Indien und ist über den ganzen Osten verbreitet. Sie hat sich Jahrhunderte hindurch erhalten, und auch die heutigen Anhänger des Zen beobachten sie noch streng. Zazen ist die vorherrschende praktische Methode geistiger Übung im Osten; wird sie aber in Verbindung mit dem Koan verwandt, so nimmt sie ein besonderes Gepräge an und wird eine ausschliessliche Eigenheit des Zen ». Cfr. anche H. DUMOULIN, *Östliche Meditation und westliche Mystik*, p. 238 ss. Inoltre, cfr. nota 3.

<sup>81</sup> « Koan bedeutet wörtlich eine 'Urkunde' oder eine 'gesetzliche Verordnung' — ein Ausdruck, der gegen Ende der Tang-Dynastie in Gebrauch kam. Heute bedeutet es die Anekdote eines Meisters, oder das Zwiegespräch zwischen

che principali<sup>82</sup>. Abbiamo visto che esse appartengono a due differenti scuole Zen: e rispettivamente a Rinzai-koan, a Sôtô-zazen. Noi le considereremo sotto un punto di vista comune a tutti e due: come mezzi per raggiungere lo scopo, pur in modo diverso, anche se non essenzialmente differente, come vedremo più avanti.

### 1) Zazen

a) *Nozione.* — La storia<sup>83</sup> di « zazen » (dhyana) » incomincia col buddismo primitivo, quando lo zazen faceva parte del trio dottrinale buddistico: Sila (prescrizioni morali), Dhyana (raccolgimento-meditazione), Prajna (conoscenza-sapienza).

Con l'andar del tempo, incomincia a farsi la differenziazione, perché alcune delle sette buddiste ponevano gli accenti più forti su uno o l'altro settore degli esercizi e delle pratiche: gli uni si sforzavano di sviluppare piuttosto il settore morale, altri preferivano occuparsi di « dhyana », altri invece cercarono di sviluppare i sistemi delle finzze intellettuali.

Gli attuali zen-seguaci si possono considerare come i rappresentanti autorevoli della corrente « dhyana », anche se essa, nonostante il suo significato primitivo, ha cambiato la fisionomia nello Zen. Il cambiamento si riferisce primariamente allo scopo dello zazen-dhyana: passa da una forma di raccolgimento (soprattutto delle forze fisiche-corporali) ad una forma di raccolgimento spirituale con cui si tende ad ottenere l'illuminazione (satori) o svuotamento completo (sunya).

Seguendo l'etimologia della parola « dhyana »<sup>84</sup>, arriviamo al

Meister und Mönchen, oder eine Feststellung oder eine Frage, die von einem Lehrer vorgebracht wurde; Mittel, die dazu dienen sollen, den Geist für die Wahrheit des Zen zu öffnen ». Cfr. D.T. SUZUKI, *Die grosse Befreiung*, p. 141-142. Cfr. anche H. DUMOULIN, *Östliche Meditation und westliche Mystik*, 245; ENOMIYA LASSALLE, *Zen, via verso la luce*, pp. 14-18; « Enc. delle Relig. » Vallecchi 6 (345-347).

<sup>82</sup> Cfr. H. DUMOULIN, *Östliche Meditation und westliche Mystik*, pp. 238-245 ss.

<sup>83</sup> Nella « nota precedente » abbiamo visto anche una breve storia dello « zazen ». Qui portiamo il testo di H. DUMOULIN, dove si specifica l'appartenenza dello « zazen » alla stessa famiglia meditativa, ma più antica: « Offensichtlich ist das Zazen der Art nach den uralten indischen Meditationstechniken verwandt. Der ganze Verschränkungssitz gehört zu den vom Yoga gelehrteten Sitzarten (āsana)... », in *Östliche Meditation und westliche Mystik*, p. 239.

<sup>84</sup> « *Dhyana* kommt von der Wurzel *dhi*, die 'wahrnehmen' 'nachdenken', 'den Geist auf etwas richten' bedeutet. Ausserdem mag *dhi* etymologisch einen gewissen Zusammenhang mit der Wurzel *dhā* haben, die 'fassen', 'halten', 'besitzen' bedeutet », (D.T. SUZUKI, *Die grosse Befreiung*, p. 139).

suo significato nel senso dello Zen: raccoglimento spirituale; non lasciare ai pensieri di allontanarsi dalla « via retta; in una parola: non lasciare divagare lo spirito, ma concentrarsi su un « oggetto » unico<sup>85</sup>.

E' evidente che questa concentrazione richiede un controllo dello spirito su tutte le attività interiori ed esteriori dell'uomo.

Ritorniamo ancora sulla considerazione dello *zazen* nello Zen-buddismo attuale. Se paragoniamo questo con il significato originario ed etimologico di « *dhyana* », si nota, soprattutto dopo la sua sistematizzazione, una differenza ancora più grande, anche se non essenziale: ora lo scopo principale dello « *zazen* » diventa la soluzione di « *koan* ». Questo è specifico per la Zen-setta Rinzai. Essa pone lo « *zazen* » in funzione del « *koan* » e perciò occupa un posto di rilievo secondario nel sistema Zen-Rinzai. D'altra parte però, il « *koan* » non sarà mai capito fino in fondo se non passa attraverso gli esercizi « *zazen* »<sup>86</sup>. La differenza quindi della sua importanza che si mutava lungo la storia, a noi sembra piuttosto di carattere più retorico che esperienziale-vitale. Siccome proprio l'esperienza prevale nella logica Zen, noi riteniamo che lo « *zazen* » ha sempre avuto, e lo ha anche oggi, un importantissimo ruolo nella formazione spirituale degli atteggiamenti nello Zen. Si può dire che sia il « *koan* » che lo « *zazen* » stanno in funzione dello Zen, e Susuki li chiama « l'occhio »-*koan* e « piede »-« *zazen* » dello Zen.

<sup>85</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 139.

<sup>86</sup> ENOMIYA-LASSALLE, nella sua opera: *Zen, via verso la luce*, pp. 11-57, definisce lo « *zazen* » quale « meditazione zen che in tre gradi principali deve condurre all'illuminazione ».

Cerchiamo di riassumere questi tre gradi di cui parla l'autore citato: questi tre gradi consistono nei diversi atteggiamenti che si creano durante la pratica dello « *zazen* ».

1. *Grado* abbraccia un'accurata preparazione del posto dove si svolge la meditazione, la giusta posizione corporale, regolamento di respiro, una concentrazione intellettuale, un voltarsi nel dentro, una tranquillizzazione delle potenze.

2. *Grado* consiste nello scoprire le tracce dell'illuminazione — che non è ancora illuminazione. Le potenze dell'anima diventano più passive che nel primo grado; si manifestano le esperienze interiori che prima non si avevano, come per es. diverse visioni dei « santi buddisti » o cristiani (dipendentemente dalla formazione religiosa del praticante), diverse bestie feroci; inoltre si odono le voci pur essendo nella sala dello « *zazen* » una tranquillità imparagonabile, senza che si sappia da dove provengono e senza aver voglia di sentirle — probabilmente si tratta di una specie di estasi psicologica. Questi fenomeni sono chiamati « *makyo* » (mondo degli spiriti). L'autore è del parere che si tratti di un lavoro dell'inconscio umano. Il frutto di questo secondo grado è una stabilità dello spirito, una spontaneità delle operazioni intellettive e volitive; lo spirito diventa sempre più padrone del corpo con le sue sensazioni; si realizza un accordo con le « potenze cosmiche ».

3. *Grado* è il grado d'illuminazione o visione essenziale. E' difficile a descriverlo. Si tratta di uno svuotamento completo, di cui noi abbiamo già parlato.

b) *Elementi dello « zazen »*. — Sia lo « zazen » ordinario che lo « sesshin »<sup>87</sup>, richiedono certi elementi indispensabili (anzi costitutivi) per un proficuo svolgersi di questa pratica dello Zen:

— *posizione corporale*: la posizione di « fior di loto » è una forma comune di stare seduti per tutto il mondo meditativo asiatico. E' difficile dire che si tratti della più antica forma del meditante seduto, ma è certo che l'iconografia già dalle prime manifestazioni religiose-buddistiche ci presenta il Buddha seduto nella posizione del « fior di loto ». Incominciando dall'assestamento della sala di « zazen » fino all'ultimo dettaglio delle posizioni degli organi esterni corporali — tutto è minuziosamente studiato e subordinato all'acquisizione dello scopo di « zazen »: la sala di « zazen » deve essere semioscura; ciascuno ha il proprio posto; ci si siede su un cuscino alto da due a otto centimetri. si rivolge la faccia verso la parete; le gambe non posano sul cuscino ma sulla stuoia davanti e sono incrociate in modo che il piede sinistro poggia sulla coscia destra e il piede destro poggia sulla coscia sinistra; il busto deve essere rigidamente eretto e la testa un poco inclinata in avanti; il mento così sollevato che la punta del naso sia perpendicolare sull'ombelico; gli occhi aperti e fissati o sulla stuoia o sulla parete in lontananza circa un metro; le mani rilassate e leggermente posate sotto l'ombelico, sicché la mano sinistra posa sulla destra in modo che le palme delle mani sono girate in su; i pollici si toccano e sono anche essi rivolti in su.

Oltre questa posizione corporale appena descritta, ci sono molte altre posizioni corporali, ma hanno piuttosto un carattere individuale, o almeno non sono così comuni e ben studiate come quella del « fior di loto ». La posizione del « fior di loto » è assai penosa, soprattutto per gli incipienti, ma col tempo si abitua vedendo sempre di più il suo significato spirituale: è essenzialmente in funzione del *raccoglimento spirituale* che deve caratterizzare lo « zazen ». Questo raccoglimento viene stimolato dalla posizione integrale dell'uomo: stando seduti per terra si ha un contatto più forte con la natura, e questo contatto sveglia gli stimoli per accelerare il processo di « identità » con la « cosa visibile »; la posizione del busto facilita la respirazione, la quale, accanto alla posizione corporale, occupa un posto di importanza; la posizione del mento ci indirizza a cercare

---

<sup>87</sup> « Das Wort 'sesshin', aus dem Chinesischen, bedeutet 'gesammeltes Herz'. Es wird für die mehrere Tage bis zu einer Woche dauernden gemeinschaftliche, Zen-Übungen gebraucht (die auch gelegentlich als 'Zen-Seminare' angekündigt werden ». Cfr. F.A. VIALLET, *Einladung zum Zen*, Valter Verl. A.G., Olten 1975, p. 101.

<sup>88</sup> A questo argomento K.B. DÜRCKHEIM ha dedicato un intero libro, intitolato: *Hara. Die Erdmitte des Menschen* Otto Wilhelm Verlag-Barth, 19757.

il cosiddetto « hara »<sup>88</sup> — che è il punto centrale dove si incontrano due universi: spirituale e materiale. Questo « hara » è analogo al concetto biblico di « viscere »<sup>89</sup>, e presenta il centro dell'uomo; l'immagine dell'intero corpo umano nello « zazen », come anche l'immagine delle mani nella posizione del « fior di loto », simboleggia una conchiglia aperta, o un fiore che è tutto aperto all'universo.

— *Respirazione*: Questa tecnica non solo si differenzia dalla corporale, ma anche ci appare molto più difficile da apprendere. Il suo scopo principale è di riuscire a dominare la mente. Il nostro quotidiano ci offre testimonianza di quanto proprio questo sia difficile, soprattutto nei momenti di irritazioni e eccitazioni sensoriali nelle quali il respiro diventa rapido e corto e la mente si obnubila: la vita psichica e il respiro sono strettamente collegati. Consapevole di ciò, lo Zen dedica molta attenzione proprio a questo esercizio; questo vale soprattutto per la setta Zen-Sôtô.

L'esercizio del respiro consta di tre gradi principali<sup>90</sup>. Il primo si riferisce alla « coscientizzazione » (*Bewusstwerdung*), alla correzione del respiro fisico e al suo esercizio — ed è in funzione del cosiddetto « io-elementare » collegato con la salute fisica; il secondo grado si riferisce alla « coscientizzazione », correzione del respiro ed esercizio del respiro « personale » — ed è in funzione di una nuova personalità dove si sposta l'accento dall'autoaffermazione (del proprio io) alla formazione dell'io che assomiglia alla forma dell'universo intero: una tendenza all'identificazione con esso; il terzo grado si riferisce alla « coscientizzazione » e all'esercizio del respiro — che è in funzione dell'apertura del nostro essere alla trascendenza: si crea un atteggiamento nel quale l'essere umano diventa trasparente per un nuovo stile di essere. Qui si verifica l'identificazione del nostro respiro col « respirare » di tutto l'universo. L'espressione di Waldenfels, « inspirare ed espirare il mondo »<sup>91</sup>, esprime molto suggestivamente lo scopo di questi esercizi respirativi: avere una coscienza di essere identici a tutto ciò che ci circonda e nello stesso tempo sforzarsi che il mondo diventi uno con il mio « io-essere »<sup>92</sup>.

La sincronizzazione della posizione corporale con la tecnica del respiro produce una concentrazione interiore nell'uomo. Questa concentrazione non è di natura riflessiva, bensì di una natura « quietante » dove l'intelletto dà il posto alla intuizione e l'impegno dell'uomo è indirizzato all'esperienza. Questo apre la via al processo di svuotamento-illuminazione. Nelle descrizioni dello « zazen » si insiste

<sup>88</sup> Cfr. H. WALDENFELS, *Meditation — Ost und West*, Benz Verl. Einsied. Zürich/Köln, 1975, p. 21.

<sup>90</sup> Cfr. K.G. DÜRCKHEIM, *o.c.*, p. 144 ss.

<sup>91</sup> Cfr. H. WALDENFELS, *o.c.*, p. 24.

molto sull'atteggiamento spirituale, che consiste nel favorire il processo di svuotamento. Senza di esso tutte le tecniche non hanno una importanza rilevante per lo Zen. Durante gli esercizi dello « zazen », spesso viene ripetuto il concetto fondamentale che dovrà aiutare l'allievo ad entrare maggiormente nell'essenza di questi esercizi: « Il proprio io deve morire — chi muore interamente, risorgerà interamente, chi muore solo a metà, risorgerà per metà. Una cosa come il proprio piccolo io in generale non esiste »<sup>92</sup>.

Noi siamo del parere che lo « zazen » con gli elementi della posizione corporale, del respiro, favoriscono un processo d'interiorizzazione, di concentrazione esistenziale, di apertura del nostro essere all'universo (almeno nel senso di togliere via certi pregiudizi verso le realtà materiali in relazione alla persona umana e alla sua crescita integrale), di distacco dell'intelletto, volontà e sentimenti dagli oggetti particolari, di « cambiamento » della facoltà intellettuale in quanto razionalità in una facoltà intellettuale in quanto intuizione<sup>94</sup>. Questo ci apparirà più evidente nella tecnica di « koan » di cui tratteremo nelle pagine seguenti.

## 2) Koan: significato e tecnica

Abbiamo visto lo « zazen » quale mezzo o tecnica che si adoperava per favorire il processo di svuotamento-illuminazione. Abbiamo constatato che esso è indirizzato essenzialmente alla « concentrazione spirituale », alla tranquillità interiore, al distacco dell'intelletto e dei sensi da tutto ciò che potrebbe disturbare o frenare il processo.

Ora passiamo all'altra tecnica principale dello Zen: « koan ».

a) *Significato*. — Storicamente considerata, la tecnica « koan » ha la sua origine in Cina, dove si è sviluppata soprattutto durante il

<sup>92</sup> Sulle *tecniche di respiro* noi non ci occupiamo. Su questo esiste molta letteratura. Quello che abbiamo voluto dire è che la posizione del corpo come anche gli esercizi del respiro sono finalizzati positivamente: all'illuminazione che si ottiene con lo svuotamento di tutto l'uomo e del mondo circostante.

<sup>93</sup> Cfr. ENOMIYA-LASSALLE, *Zen, via verso la luce*, p. 16.

<sup>94</sup> Portiamo qui alcuni degli autori che parlano di questo nel contesto generale dello « zazen »: G. SCHÜTLER, *Die Erleuchtung im Zen-Buddhismus*, pp. 23 ss.; F.A. VIALLET, *o.c.*, p. 89-96; *Description du Zazen*, in: « La Vie Spirituelle », 126 (1972) 723-737. WALDENFELS, *o.c.*, p. 24 ss.; K.G. DURCHHEIM, *Japan und die Kultur der Stille*, Wilhelm, Weilheim/Obb. 1971 p. 21-39; *Überweltliches Leben in der Welt*, W. Barth 1968, p. 137 ss. ENOMIYA-LASSALLE, *Zen unter Christen*, Graz, Styria, p. 48 ss. W. KEILBACH, *Das Erleuchtungserlebnis im Zen-Buddhismus als « natürliche Mistik »*, in: « Münchener Theologische Zeitschrift », Heft. 2 (1959) 140-142; Ph. KAPLEAU, *Die drei Pfeiler des Zen. Lehre-Übung — Erleuchtung*, p. 56 ss. 66; G. STACHEL, *Anruf zur Meditation*, Graz, Styria 1972, p. 43 ss., etc.

periodo di Sung<sup>95</sup>. La sistemazione finale (attuale) del metodo « koan » si deve a Hakuin (fine s. XVII). Come la tecnica meditativa è soprattutto praticata nella setta-zen-Rinzai.

Più che il significato letterale del « koan » (documento, caso, aneddoto, decisione che crea un precedente legale), a noi interessa la pratica di questa tecnica a cui si sottopone l'allievo per raggiungere il « sunya » o l'illuminazione nel suo senso positivo. In questa prospettiva considerato, il koan, non ha niente che vedere con « documenti », o « casi », ma diventa un oggetto in quanto problema « paradossale » presente davanti agli occhi dell'allievo per tutto il tempo dello « zazen » in cui deve essere masticato « finché il dente con cui si è masticato cade da sé »<sup>96</sup>.

Considerato in se stesso, « koan » non è altro che un « problema paradossale » che supera ogni logica formale, e non la richiede neanche per la sua soluzione. La « illogicità letterale » di « koan » ci richiama alla mente il superfluo di cercare un significato letterale in esso.

Suo significato principale è creare nell'allievo l'incertezza, il dubbio e la crisi logica che lo introduce in situazione nella quale si verifica l'illuminazione. Quindi: liberare la mente dalle normali categorie di ragionamento. Questo si raggiunge adoperando il « koan » con cui si chiude ogni via d'entrata per qualsiasi tipo di raziocinio<sup>97</sup>. Facendo questo, l'intelletto si allontana sempre maggiormente dagli oggetti particolari della considerazione, dalle dissipazioni e dispersioni dell'essere e si converte all'interiorità, dove nella propria esperienza cercherà un'adeguata risposta alla provocazione venutagli dal « koan ». Il mezzo con cui s'attinge la risposta è l'intuizione.

Portiamo qui alcuni esempi di « koan » per poter più facilmente vedere il loro « vuoto-logico-letterale »<sup>98</sup>.

— « Il maestro CHAOCHOU (778-897 in Cina) fu interpellato da un monaco: se anche un cane abbia la natura di Budda o no. Il Maestro gli rispose: « Wu » (in giapp. Mu, cioè Niente) ». Il maestro

<sup>95</sup> Cfr. H. DUMOULIN, *Östliche Meditation und westliche Mystik*, p. 245. Aggiungiamo però che una precisa origine storica non è conosciuta. Si sa per certo che nei secoli XI e XII è il periodo a cui risalgono la maggior parte dei koan oggi esistenti. A proposito di questo. Cfr. D.T. SUZUKI, *Die grosse Befreiung*, pp. 154-163.

Secondo W. JOHNSTON, *Der ruhende Punkt*, Herder Verl. Freiburg, Basel, Wien 1974, p. 17: oggi esiste 1700 koan.

<sup>96</sup> Cfr. ENOMIYA-LASSALLE, *Zen, via verso la luce*, p. 15.

<sup>97</sup> Cfr. D.T. SUZUKI, *Die grosse Befreiung*, p. 149.

<sup>98</sup> Una raccolta dei più celebri « Koan » dello Zen-buddismo, si trova nel libro di Z. SHIBAYAMA, *Mumonkan*. La porta senza porta. Ubaldini Ed., Roma 1977.

non ha detto né « si » né « no ». Con questa risposta egli ha indirizzato il monaco a non cercare la comprensione del buddismo nei pensieri razionali.

— « Hakuin (1685-1768 — in Giappone), alzando le mani le ha sbattute una con l'altra. Poi alzò una sola mano, e domandò: « senti il suono di una sola mano? »<sup>99</sup>.

— « Un monaco viene a Joshu (Dschau-dschou) a domandare: quale significato la visita del primo patriarca (Bodhidharmas — che è lo stesso come dire « il principio fondamentale del buddismo), in Cina? Joshu ha risposto: Il cipresso nel cortile.

Tu parli, disse il monaco, di un segno reale?

No, rispose Joshu, io non parlo di un segno reale.

Allora, continua il monaco, cosa è il principio fondamentale del buddismo?

Il cipresso nel cortile, rispose Joshu di nuovo<sup>100</sup>.

Noi possiamo porci la domanda che senso ha la risposta in relazione alla domanda posta nei « koan »? Vediamo che non esiste nessun nesso logico tra di esse. Però nel momento in cui si « scopre » il legame che esiste tra la domanda e la risposta, il « koan » cessa di essere « koan », il che significa che la persona è arrivata attraverso la propria esperienza al significato più profondo di esso.

In relazione al « koan » di Jushu, Suzuki dice<sup>101</sup> che è inutile cercare una sua interpretazione nel senso filosofico, e nel senso simbolico. Tutto il lavoro del genere è inutile, anche se questo « koan » potrebbe dire una tendenza dello zen-buddismo al monismo che sarebbe simboleggiato nel « cipresso ». « Koan » vive nel profondo dello spirito che nessuna analisi logica può raggiungerlo. Solo nel momento in cui l'allievo sarà arrivato al grado di esperienza interiore uguale a quella di Joshu il suo spirito sarà capace di vedere il senso del « cipresso » e del « koan » intero.

b) *La tecnica « koan »: come si adopera il « koan »?* — La prassi di « koan » è stata cambiata nella storia dello Zen. Prima « koan » rappresentava il culmine del cammino nello « zazen » e conteneva tutto il travaglio d'una esperienza interiore del praticante dello « zazen ».

Oggi, invece, il « koan » serve (almeno nella setta-zen-Rinzai), come un'uscita, un muoversi-iniziale verso l'esperienza Zen. Esso, quindi viene dato all'allievo subito all'inizio della sua esperienza Zen.

---

<sup>99</sup> Questi due esempi sono presi da: ENOMIYA-LASSALLE, *Zen unter Christen*, pp. 23-24.

<sup>100</sup> Cfr. D.T. SUZUKI, *Die grosse Befr.*, p. 147.

<sup>101</sup> Cfr. *Idem*, o.c., p. 148-149.

L'allievo lo prende come l'oggetto del suo zazen e lo « mastica » finché non riesce a trovare la risposta adeguata ad esso. In questo senso, ogni « koan » ha un carattere individuale: l'esperienza di un altro monaco-allievo non risolve il « mio-koan » anche se fosse uguale al « koan » dell'altro allievo.

Nella « tecnica-koan » la presenza dello zen-maestro è necessaria: senza di lui è impossibile approfittarsene del « koan ». Compito dello zen-maestro è di mettere in crisi, in dubbio l'allievo e non aiutarlo a risolvere il « koan ». Il dialogo-incontro (« san-zen » o « mondo »)<sup>102</sup>, tra l'allievo e lo zen-maestro (in genere si tratta del rettore della casa-centro zen), si fa una o più volte al giorno. Durante questo dialogo l'allievo cerca di far vedere la sua esperienza che ha nel cammino verso l'illuminazione che coincide con la soluzione del « koan ». Il praticante della tecnica « koan » dimostra questa sua esperienza usando parole, segni, simboli, o qualunque altro mezzo adatto ad esprimere il grado dell'esperienza che egli ha raggiunto. Da questo materiale offerto dall'allievo al maestro, questi deve saper constatare a che livello d'illuminazione o svuotamento si trova il suo alunno.

Il problema di trovare la risposta è penoso, perché richiede dalla persona uno svuotamento completo e una tale disposizione interiore nella quale l'intuizione può scattare senza che sia ostacolata da qualsiasi elemento. In genere l'allievo cerca all'inizio della tecnica una risposta raziocinata. Però i suoi incontri col maestro-zen gli faranno vedere che si cerca un altro genere di risposta. Un continuo esercizio di questa tecnica, uno stile di vita, un'educazione permanente richiesta dall'illuminazione ad una disciplina rigorosa nell'uso dei valori, una premura per il miglioramento della condotta morale, senza dubbio, tutti questi elementi favoriscono l'impegno personale a livello di esperienza per lo svuotamento dell'io empirico e del suo conscio — e così portano anche l'allievo a raggiungere la soluzione del « koan » e, in questo modo, a toccare con il più profondo del suo essere la totalità dell'essere come « oggetto » e « soggetto » dell'esperienza — l'illuminazione — svuotamento.

#### D. *Processo meditativo e la purificazione della mente*

Abbiamo toccato il contenuto dottrinale dello Zen parlando dei concetti fondamentali che lo reggono; abbiamo visto il concetto del

---

<sup>102</sup> « San-zen » o « mondo » significa il dialogo dell'allievo col zen-maestro. Esso si pratica una o più volte al giorno. Cfr. D.T. SUZUKI, *Die grosse Befr.*, p. 149; U. von MANGOLDT, *Östliche und westliche Meditation*, Kösel Verl., München 1977, pp. 30-31.

vuoto-pienezza e in rapporto a questo l'essenza dell'illuminazione per cui è richiesto l'annientamento della logica formale. Abbiamo cercato di vedere il processo di svuotamento nelle sue linee generali, servendoci dei « dieci quadri » e individuando le diverse « tecniche » che sono in funzione di questo svuotamento.

Ora invece intendiamo dedicarci all'analisi della meditazione seguendo il suo processo di sviluppo e cercando di marcare i momenti più forti della purificazione della mente attraverso questa meditazione. Dedichiamo a questo problema un paragrafo separato perché crediamo che essa abbia la portata decisiva per il nostro lavoro: in quanto la funzione della mente occupa il posto centrale in tutta la dottrina dello Zen.

Prima di addentrarci nel processo della meditazione, crediamo opportuno dare alcune osservazioni che sono in diretto riferimento al tema che tratteremo:

per raggiungere l'Unica Mente (Dio-Assoluto), bisogna sviluppare l'intuizione della Prajna (Saggezza). Si tratta di un processo in cui si deve trascendere il pensiero. Il processo è graduale e solo alla fine di esso l'illuminazione si verifica improvvisamente, come un risveglio istantaneo;

sintetizzando la « Weltanschauung » dello Zen, possiamo dire che nulla esiste tranne l'Unica Mente; questa è priva-vuota da ogni attributo e predicato. Noi siamo quello che ci siamo fatti nel pensiero; il compito che abbiamo è di estrarci da questa soggettazione;

Trattando il problema della mente-ragione, notiamo la necessità di sottoporla al controllo, soprattutto per quanto riguarda la cosiddetta « mente inferiore »: quella cioè che opera attraverso le immagini e i concetti particolari. Sottoporla al controllo non significa altro che permetterle di elevare le sue operazioni al livello delle verità astratte, prive di concetti, — facendo questo si favorisce il risveglio dell'intuizione, mediante la quale si conoscerà la « Verità » dello Zen;

Consideriamo la meditazione in funzione dei « fini spirituali », e non tanto come una tecnica del pensiero. Noi distinguiamo questi due livelli, anche se diversi autori e studiosi affermano la loro identità. Precisiamo: la nostra distinzione è di carattere funzionale, per rendere l'esposizione più chiara possibile.

#### a) *Gradualità del processo meditativo*

Se prendiamo la meditazione nel senso funzionale — per raggiungere i fini spirituali, — possiamo dire che essa è l'uso deliberato di una mente-ragione controllata per dirigersi verso il vuoto.

La gradualità attraverso cui deve passare il ragionamento permetterà alla meditazione di raggiungere questo scopo inteso secondo la concezione Zen. Abbiamo potuto notare i quattro gradi o fasi più marcate di questo processo:

1 - *liberare il pensiero dai condizionamenti*: è il tentativo di decondizionarsi del passato, presente e del futuro. Facendo questo si favorisce il concentramento al cosiddetto « centro immobile del mondo in rotazione » — la Mente del Buddha interiore, o l'Essere Assoluto;

2 - *il controllo del pensiero*: alcuni lo specificano come una attività in cui dovrebbe verificarsi « lo smettere di pensare »<sup>103</sup>. Noi siamo del parere di HUMPHREYS, che si appoggia sull'insegnamento di SUZUKI, che qui si tratta di educazione del pensiero, imparare cioè a decidere che cosa pensare, quando e perché. Questo esercizio bisogna farlo sia in relazione agli stimoli che provengono dall'esterno come in rapporto a quelli che derivano e operano nell'interno. L'ideale sarebbe arrivare a tal punto che la mente non « dimori in nessun luogo », o come suggerisce Prajnaparamitahrdayasutra (Sutra del cuore), che la mente sia senza le coperture di pensiero. Per questo allenamento si richiede l'esercizio della concentrazione e della meditazione;

3 - *dirigersi verso l'essere totale*: si tratta della fase dei conflitti interiori provocati, secondo lo Zen, da questo stadio del pensiero che si prende come compito il modellare l'uomo secondo le esigenze della legge intuitiva. In tal modo la logica del pensiero e il suo sostegno ontologico che è « l'io » è votata a scomparire per lasciar posto all'intuizione e all'« io » universale. Questo, dunque, riguarda non solo il pensiero in se stesso, ma anche il campo della coscienza e consapevolezza che sono invitate a trascendersi e a passare al livello di intuizione. I primi sintomi di questa fase sono le visioni momentanee immediate della realtà in quanto è la parte integrante dell'essere. Ciò significa che si sta superando il dualismo concettuale e sentimentale e si passa alla visione unitaria del cosmo.

4 - *Contemplare la Totalità dell'Essere*: superando le dualità si è passati all'intuizione, e ci si trova nell'al di là del pensiero. Si vive l'esperienza di scomparsa di « sé ». Si ha una consapevolezza non di « me » o degli « altri », ma di unità: soggetto-oggetto-passato-presente-futuro-io-altro non sono più separati.

---

<sup>103</sup> Cfr. CH. HUMPHREYS, o.c., p. 134. Aggiungiamo che questa specificazione di Humphreys si differenzia dalle interpretazioni che a questo grado danno i cosiddetti « illuminati » nella via Zen. Inoltre loro non permettono di parlare di purificazione della mente essendo essa già pura. Il nostro autore afferma: « L'unica Mente è pura » e « le nostre menti non sono ancora pure », perché non sono ancora la Mente del Buddha, (*Ibid.*, p. 134).

Le cose si « vedono » come sono: le parti inseparabili della medesima Pienezza-Vacuità.

b) *Purificazione della mente*

Nel 1° grado del processo meditativo abbiamo notato l'esigenza della liberazione dai condizionamenti di pensare e di agire. Possiamo dire che questo punto è centrale in tutta la purificazione della mente ed è presente in uno o nell'altro modo in tutte le altre fasi del processo meditativo.

Come si è visto dalla gradualità del processo meditativo, il susseguirsi delle tappe di questo processo non si riferiscono esclusivamente, e diremmo, neanche esplicitamente nel senso dell'oggetto immediato, allo svolgersi del pensiero e il suo susseguirsi nel campo della logica concettuale. Noi siamo del parere che esso riguarda primariamente un'ap urificazione di carattere morale del pensare e dell'agire.

Analizzando la liberazione dai condizionamenti in questa prospettiva della purificazione della mente, possiamo puntualizzare l'andamento in questo modo:

1 - significa liberarsi dalle *proiezioni interiori* riguardanti gli altri, in quanto essi sarebbero un'incarnazione di tutti i difetti e portatori responsabili delle nostre manchevolezze e insuccessi. Lo scopo di questa liberazione è di rafforzare le responsabilità « personali » assumendosi la propria colpevolezza per le mancanze commesse personalmente. Questo riguarda l'atteggiamento interiore e si riferisce direttamente all'edificazione morale della coscienza.

2 - Per quanto riguarda il *pensiero direttamente*, notiamo che purificarlo non significa arrestare il pensiero né il processo meditativo già descritto, ma piuttosto fare uno sforzo per raggiungere il « controllo mentale ». Per arrivare a questo controllo, appare come necessario l'esercizio della mente a tre livelli diversi e complementari nello stesso tempo:

- l'esercizio nel campo morale per costruirsi il carattere, seguendo il codice morale buddista <sup>104</sup>;
- contemplare la realtà sotto il prisma dell'unitarietà dell'essere sottostante alle apparenze <sup>105</sup>;
- aprire la mente presente (attuale) alla Non-Mente della illu-

---

<sup>104</sup> Di questo si occupa il Codice morale buddista, detto « *Sila* ».

<sup>105</sup> Questo grado di allenamento viene chiamato *Samadhi*.

minazione, trascendendo le categorie mentali del pensiero logico-concettuale fondato sulla dialettica delle opposizioni <sup>106</sup>.

La verifica di questo processo mentale si ha nel momento in cui si riesce a concentrare il pensiero solo su ciò che si fa nel presente, senza alcun riferimento consapevole al passato o al futuro. In tal modo, secondo lo Zen, si risparmiano le energie che andrebbero perse se il pensiero si disperdesse nei problemi riguardanti gli altri tempi o persone.

Il processo purificativo non è altro che un graduale svolgersi della meditazione. Come abbiamo già accennato, essa viene intesa come un uso deliberato di una mente controllata per uno specifico fine spirituale <sup>107</sup>, che è il risveglio della facoltà dell'intuizione della Sagesza contemplativa o Prajna.

Il fatto stesso che la meditazione nello Zen è caratterizzata come la meditazione *non-oggettiva* (senza oggetto, o se lo ha, come nel caso della meditazione sul *Koan*, essa è di natura talmente indeterminata, enigmatica, che non si può qualificare come la meditazione oggettiva di tipo occidentale-cristiano), parla in favore della nostra tesi secondo la quale il processo purificativo della mente (presa in senso molto largo), si identifica con il processo della meditazione. Il nucleo centrale della meditazione nello Zen è la disgregazione degli oggetti materiali e delle concettualizzazioni delle idee. Anche nel caso della meditazione del *Koan*, questo fatto appare assai palese: l'oggetto è talmente confuso e indeterminato proprio per favorire la relativizzazione dei punti « fermi », per disgregare il visibile e pensabile a modo di facilitare l'identificazione tra l'oggetto e il soggetto, pensiero e cosa pensata, l'essere sottostante e l'Essere Assoluto.

Se tentassimo di definire in termini concreti, a noi accessibili, lo scopo o il fine « spirituale » della meditazione nello Zen, allora potremmo usare i termini come « calmare la mente », vedere la vita più chiaramente, o « scoprire Sé » <sup>108</sup>. Queste affermazioni, considerate nel loro insieme, danno una visione abbastanza tangibile di ciò che la meditazione è e produce. A noi sembra che la precisazione « scoprire il Sé — o — il Buddha interiore », esprime meglio ciò che la meditazione significa nello Zen: essa è un « mezzo » per risvegliare la Prajna <sup>109</sup>, che è nello stesso tempo il massimo grado della Conoscenza (Sagesza) e del vuoto (Sunya).

<sup>106</sup> E' il campo della Sagesza finale o *Prajna*.

<sup>107</sup> Cfr. CH. HUMPHREYS, o.c., p. 139.

<sup>108</sup> HUI-NENG dichiara: « Meditare significa realizzare interiormente l'imperurbabilità dell'Essenza della Mente » (Humphreys, p. 141).

<sup>109</sup> Fare l'attenzione alla facile manipolazione dei termini « mezzo » e « fine ». Qui li usiamo per maggiore chiarezza. Nello Zen non c'è niente « da raggiungere ».

Nel processo meditativo abbiamo notato da una parte un ruolo attivo dell'intelletto, e dall'altra parte anche la sua negazione. L'attività dell'intelletto appare soprattutto nella meditazione del Koan.

A nostro parere, si tratta dell'eterna dialettica buddista, basata sulla negazione delle dualità e sull'affermazione — che è di nuovo la negazione in quanto ciò che si afferma non è il *ciò* — dell'unitarietà. Si nota così il tentativo di risolvere i problemi della mente appoggiandosi alla conoscenza intellettiva, ma nello stesso tempo il tentativo ancor più decisivo di non identificare la meta raggiunta con la soluzione intellettuale. Per rendere più chiara questa nostra esposizione, citiamo ora un testo di SUZUKI<sup>110</sup>:

« Finché vivremo nel mondo dell'intelletto sensoriale e finché saremo costituiti in modo tale da far domande in ogni situazione che incontriamo, non c'è nulla di male nel ricorrere all'intelletto e cercare di trovare intellettualmente una soluzione. Ciò a cui obietta lo Zen è prendere l'intelletto come l'unico agente per un certo tipo di soluzione a ogni domanda che poniamo. Sondare i misteri della vita rientra nella natura dell'intelletto, ma è un grave errore fidarsene assolutamente o pensare che dia soddisfazione, specialmente quando le domande riguardano il nostro stesso essere. Quando è intellettualizzato, l'Essere non è più se stesso. Ecco il perché della sua irraggiungibilità... Non permettete che siano opposti (l'intelletto e il Non-Raggiungibile, si sottintende). Quando il Non-Raggiungibile è considerato non raggiungibile, cessa di essere un'irraggiungibilità. Qualsiasi opposizione ci fosse in principio tra il raggiungibile e il Non-Raggiungibile, tra il conoscibile e il Non-Conoscibile, tra la concettualizzazione e la Realtà, non è più ottenibile ».

Sembra evidente che « raggiungere il risultato » o arrivare all'intuizione, non è un frutto dell'intelletto, ma neanche si verifica senza di esso. Possiamo dire che si tratta di una « provocazione causata dall'irraggiungibilità in quanto questa « ottenebra » l'intelletto, lasciandolo fluire nella universalità dell'Essere Assoluto. Precisando di più, si può affermare che l'intuizione è solo indirettamente provocata dal lavoro dell'intelletto. Questa intuizione diventa accettabile se la consideriamo come un risveglio istantaneo ed improvviso.

Dedichiamo la nostra attenzione a questa realtà, chiamata intuizione della Prajna per completare così il cammino purificativo della mente verificatosi per mezzo della meditazione.

La Prajna, Saggezza, Compassione, Intuizione, Illuminazione,

---

<sup>110</sup> D.T. SUZUKI, ancora inedito; citato da CH. HUMPHREYS, o.c., p. 146-147.

sono la stessa realtà, se esse vengono considerate nel loro stadio finale. La Realtà di Prajna occupa un posto-chiave nello Zen, perché la si considera come la sua ultima Realtà.

« L'intuizione della Prajna, dice SUZUKI <sup>111</sup>, è la totalità delle cose che diventa conscia di sé come tale. Essa si verifica nel momento in cui « gli oggetti finiti del senso e dell'intelletto sono identificati con l'infinito stesso ». Questo significa che « un oggetto considerato come finito, in quanto appartenente al mondo di oggetto e soggetto, è percepito dalla Prajna dal punto di vista dell'infinito. L'intelletto ci informa che l'oggetto è finito, ma la Prajna contraddice, dichiarando che è infinito al di là del campo della relatività ». Ontologicamente ciò significherebbe che « gli oggetti o esseri finiti sono possibili in virtù della infinità che sta alla loro base ».

La Prajna, considerata nel suo aspetto conoscitivo, come risulta dalla descrizione di Suzuki, supera le capacità dell'intelletto, anche se è la più grande conoscenza di cui si può disporre.

La sua funzione, secondo lo Zen, è di vedere nell'al di là del pensiero e di altre capacità umane, perché solo nell'al di là di esse regna la Sagghezza. Questo si deve al fatto che sia il pensiero, sia il senso e sentimento, o le altre funzioni umane sono di origine « duale », nonostante un'elevatura molto alta delle loro operazioni, come per es. Samadhi, in quanto contemplazione della realtà, *odhuyana*, meditazione da noi descritta. Abbiamo notato che tutti e due questi livelli hanno un certo oggetto da considerare, anche se assai indeterminato.

L'attività invece, della Prajna è « limitata » a se stessa, cioè senza limiti poiché appartiene all'essere, anzi si identifica con esso, rimane senza alcun oggetto differente da se stesso.

Considerata antropologicamente, possiamo situarla nel campo dell'inconscio, in quanto scaturisce da esso « come un lampo, eppure non lo abbandona mai; ne rimane inconscia » <sup>112</sup>. In questo senso, essa non appartiene alla categoria del pensiero, bensì all'esperienza dell'inconscio, che diventa inespriabile <sup>113</sup>.

La Prajna non ha l'autorità al di sopra di se stessa e non si sottopone ad alcun giudizio: è l'Unica, secondo lo Zen, che rappresenta la consapevolezza immediata e diretta che vede tutte le cose come infinite e l'infinito nelle cose finite.

<sup>111</sup> Citato da HUMPHREYS, o.c., p. 152.

<sup>112</sup> Cfr. D.T. SUZUKI, cit. da CH. HUMPHREYS, o.c., p. 152.

<sup>113</sup> In quanto all'esperienza inespriabile, essa assomiglia di più all'esperienza dell'unione mistica presso i mistici cristiani.

La Prajna, oltre l'aspetto della Saggezza, è descritta anche come la Compassione (Karuna). Prajna-Saggezza-Compassione, come lo abbiamo già accennato, non sono separabili: « La Saggezza (Prajna), scorre dalla Compassione (Karuna), e la Compassione dalla Saggezza; infatti le due sono una sola cosa »<sup>114</sup>.

La Saggezza e la Compassione sono unica forza spirituale, anche se viene espressa con due concetti diversi. Questo è dovuto al mondo delle dualità in cui si vive. Eppure, a noi sembra di trovare una qualche distinzione tra di esse: la Saggezza riguarda piuttosto l'interiore dell'uomo, e la Compassione si riferisce al mondo esteriore. A questo proposito troviamo un detto di MASUNAGA<sup>115</sup>, che in certo senso conferma la nostra posizione: « Il Buddha illuminò se stesso per grande Saggezza e salvò tutti gli esseri per grande Compassione ».

Anche se possiamo paragonarla con il concetto cristiano dell'amore, la Compassione si differenzia da esso: essa è di carattere impersonale, al di sopra di ogni dualità (odio/amore, verità/falsità, etc.). L'amore cristiano, anche se disinteressato, non supera tutte le dualità e non confonde tra la verità e la falsità: è un amore responsabile. Ciò nonostante, crediamo che sono le due realtà che si toccano molto da vicino: è l'amore aperto a tutti e si occupa di tutti. Nello Zen è noto il voto fatto da Boddhisattwa di « non entrare mai nel Nirwana finché l'ultimo filo d'erba non avrà raggiunto l'illuminazione »<sup>116</sup>.

### Conclusione

L'esperienza di Satori (Prajna), appartenendo al campo dell'inconscio non si può guidare, né raggiungere. L'atteggiamento giusto è « guardare e aspettare »<sup>117</sup>. Essa non comporta alcuna novità sul piano logico della conoscenza, e si definisce come la visione unitaria di tutto l'esistente<sup>118</sup>, un pensiero improvviso che abbraccia tutti i tempi<sup>119</sup>, in cui l'unità dell'io con il « tutto » della natura viene vissuto in un attimo di intuizione metafisica<sup>120</sup>.

<sup>114</sup> Cfr. D.T. SUZUKI, in CH. HUMPHREYS, o.c., p. 153.

<sup>115</sup> Citato da CH. HUMPHREYS, o.c., p. 154.

<sup>116</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 155.

<sup>117</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 161.

<sup>118</sup> Cfr. E. LASSALLE, *Zen-Buddhismus*, Köln-Bachem, 1966, p. 398, citato da G. SCHÜTTLER, *Die Erleuchtung in Zen-Buddhismus*, Verl. K.A., Freiburg/München, 1974, p. 107.

<sup>119</sup> Cfr. G. SCHÜTTLER, o.c., p. 106.

<sup>120</sup> Cfr. E. LASALLE, *Zen-Buddhismus*, p. 398, citato da G. SCHÜTTLER, o.c., p.

Per quanto riguarda il processo di svuotamento più direttamente, ci sembra di poterlo sintetizzare nei seguenti punti:

1. Il raggiungimento dell'illuminazione non accade indipendentemente dalla disposizione interiore verso l'Assoluto. Perciò sembra che si richieda una certa fede <sup>121</sup>.

2. Il clima in cui si svolge il processo di svuotamento è quello della « sapienza profonda » (Prajnaparamita), che potremmo chiamare una « contemplazione acquisita ».

3. L'Illuminazione si « raggiunge » dopo il superamento delle « dualità » (negazione/affermazione) della realtà visibile o concettuale. Essa avviene nel « Vuoto », ed è di natura « intuitiva » (istantanea-improvvisa), anche se richiede la purificazione totale.

### III. - IL CONFRONTO TRA LE DUE VIE

Dopo aver percorso le due vie del cammino spirituale, svolgendo separatamente il tema dello svuotamento in Giovanni della Croce e nello Zen-buddismo, ora passiamo alla III<sup>a</sup> parte del nostro studio in cui cercheremo di fare un confronto tra i due cammini.

Il lavoro presente non sarà altro che una conclusione alla quale siamo giunti mettendo in chiara luce i punti più determinanti e specifici di ciascuna delle due vie.

Ci si pone il problema del metodo per operare una scelta del materiale e per trovare un criterio oggettivo con cui poter svolgere, senza parzialità, un confronto adeguato in modo da permettere alle due vie di venir esaminate secondo esigenze proprie, intrinseche a ciascuna, di presentare poi in modo sintetico e chiaro una visione della problematica così da permettere al lettore di individuare i punti di aggancio e di differenza tra la via di Giovanni della Croce e quella presentata dallo Zen-buddismo.

Noi crediamo che il lettore abbia già potuto individuare i punti di aggancio e i punti di differenza nella lettura delle due Parti della Tesi, effettuando poi un confronto personale. Ciò nonostante, a causa dell'oggettività scientifica e la completezza del lavoro, crediamo opportuno di fare un'analisi dei concetti-chiave di ciascuna delle vie.

---

107. Il « sutra » che più direttamente riguarda questa problematica, soprattutto in relazione alla purificazione della mente, è *Vajracchedika-prajnaparamita* (giapp. « Kongokyo »).

<sup>121</sup> Un'ampia esposizione sul concetto della « fede » nel PPHS, si può vedere nel J.M.H. HAYASHIKAWA, o.c., pp. 132-138. Notiamo anche che la maggior parte dei *Sutra* inizia con un omaggio-adorazione all'Assoluto.

Ora, in una trattazione più unitaria e sistematica, noi presentiamo questi punti-chiave nel modo che ci permetterà un progredire graduale nelle due vie:

Un accenno breve sul *linguaggio* in Giovanni della Croce e nello Zen-buddismo. Questo appare necessario, avendo presente un differente metodo dei due sistemi. Lo scopo di questa breve analisi è di far vedere una consistenza oggettiva, o meno, della terminologia adoperata nelle due vie.

Un secondo passo nel confronto lo faremo dando uno sguardo, anche se generico, ma non privo di valore, ai *supposti fondamentali* che reggono la dottrina di Giovanni della Croce e quella dello Zen: la realtà di Dio, dell'uomo, delle verità, dell'autorità, ecc.

Nel confronto proseguiamo soffermandoci sulla *natura* dello svuotamento. In questo momento è di grande importanza individuare il concetto-realtà del vuoto presso Giovanni della Croce e nella via Zen.

L'ultimo e decisivo passo lo facciamo con *l'analisi parallela dei due processi di svuotamento*. Cercheremo di seguirlo sia a livello psicologico, sia a quello teologico-metafisico, dipendentemente dal contenuto che esso porta con sé.

La nostra *conclusione* non sarà altro che quella che risulterà da questi quattro punti-oggetto della nostra analisi.

## 1. L'INQUADRAMENTO DEL CONFRONTO

Prima di svolgere il tema del confronto tra le due vie, ci sembra importante precisare, pur brevemente, il rapporto molto delicato tra l'esperienza mistica cristiana ed esperienza « mistica » non cristiana. Diversi autori di grande valore<sup>122</sup>, si sono occupati di que-

---

<sup>122</sup> Per lo studio teologico, filosofico, storico e filologico dei fenomeni mistici nelle esperienze non cristiane rimandiamo alle opere e agli studi seguenti, citati da E. ANCILLI, *Natura e limiti d'una mistica non cristiana*, in: « La mistica non cristiana » (G. Anawati, V. Cilento, C.B. Papali, S. Cavalletti, G. Masson), a cura di Ermanno Ancilli, Morcelliana, Brescia 1969, 13-40, soprattutto le note 10 e 12; F. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude sur la psychologie des Mystiques*, Louvain 1924; altra edizione, Paris 1937, I, pp. 137 ss., II, c. XII, passim; ELISÉE DE LA NATIVITÉ, *L'expérience mystique d'Ibn Arabi est-elle surnaturelle?* « Études Carmélitaines », Oct. 1951, pp. 137-168; J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris 1932, pp. 532-549; *L'expérience mystique naturelle et le vide*, « Études Carmélitaines », Oct. 1938, pp. 116-139 (edito anche in *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris 1956, pp. 127-166; R. OTTO, *Mysticism East and West*, London 1932 (vers. franc., Paris 1951); A. LEMONNIER, *L'existence des phénomènes mystiques est-elle concevable en dehors de l'Eglise?* « Vie Spirit. Suppl. », Mai 1932, pp. 65-79; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prémystique naturelle et Mystique surnaturelle*, « Etudes Carmélitaines », Oct. 1933, pp. 51-77 (vers. ital., Torino 1946);

sto tema, cercando di acerrare e illustrare la natura dell'esperienza mistica<sup>123</sup> cristiana come anche quella non cristiana. Nel determinare la natura dell'esperienza mistica, bisogna tener conto non solo se essa sia cristiana o non cristiana, ma anche se essa appartenga ad una concezione religiosa monistica (p. es. Induismo, Buddismo, ecc.) o monoteistica (p. es. Cristianesimo, Islamismo, Giudaismo). Una diversa concezione religiosa comporta anche una diversa esperienza interiore<sup>124</sup>. Gli elementi *comuni*, però, anche se vengono vissuti e si manifestano diversamente nelle diverse esperienze mistiche, come la necessità dell'interiorità, la ricerca esperienziale dell'Assoluto — Dio, lo spogliamento da ogni forma dell'attaccamento al contingente,

---

*Que penser d'une saisie immédiate de Dieu dans l'ordre naturel?*, in: *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, Paris 1929, t. I, pp. 199-205; H. KRAEMER, *The Christian Message in a Non-Christian World*, New York & London, 1937; M. RADHAKRISHNAN, *Eastern Religions and Western Thought*, Oxford 1939; H. DUMOULIN, *Östliche und Westliche Mystik*, in: «GUL» 20 (1947) 133-147, 202-222; L. GARDET, *Recherches sur la «Mystique naturelle»*, «Revue Thomiste» 8 (1948) 76-112; *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Paris 1953 (vers. ital. 1960); *Vraie et fausse mystique*, «Revue Thomiste» 54 (1954) 298-334; *Thèmes et textes mystiques. Recherche de critères en mystique comparée*, Paris 1958; T. OHM, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Freiburg im Brigau, 1950 (vers. ital., Alba 1956); V. VEZZANI, *Il misticismo cristiano e indiano*, Milano 1951; C. TRUHLAR, *Experientia mystica naturalis*, in: *De experientia mystica*, Romae 1951, pp. 196-213; A. LEONARD, *Recherches phénoménologiques autour de l'expérience mystique*, «Supplément de la Vie Spirituelle», Nov. 1952, pp. 430-494; J. CUTTAT, *La rencontre des religions*, Paris 1957; R. ARNOU, *Contemplation (naturelle)*, in: «Dictionnaire de Spiritualité», II, coll. 1742-1762; E. ZOLLA, *I mistici*, Milano 1963; GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, *La philosophie de la religion devant les faits mystiques*, s.d.; R.C. ZAEHNER, *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford 1964; H. LE SAUX, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, Paris 1965; AA.VV., *La mystique et les mystiques*, Paris 1965 (Cfr. la recensione di L. BOUYER, in: «Revue de Sciences Religieuses» 40 (1966) 178-185; G. THILS, *Religioni e cristianesimo*, Assisi 1967; G. HARKNESS, *Mysticism. Its Meaning and Message*, London, Oliphants 1973; C.M. EDSMAN, *Mysticism, Historical and Contemporary. An Introduction*, in: «Mysticism» Almqvist & Wiksell, Stockholm 1970; W. JOHNSTON, *The Inner Eye of Love. Mysticism and Religion*, Collins, London 1978. — Per quanto riguarda il *Buddismo* in particolare, si vedano le opere citate da noi nel cap. precedente.

<sup>123</sup> Il termine «mistica» deriva dal greco *mysticos* da *myo* (= chiudere occhi e bocca) o da *myeo* (= iniziare ai misteri). La caratteristica della conoscenza mistica è l'esperienza di Dio e dei suoi misteri. Nell'esperienza mistica cristiana «Dio stesso infonde nell'anima una speciale mozione, mediante la quale la sua volontà viene a Lui intimamente unita e l'intelletto illuminato e reso capace di percepirne l'ineffabile presenza: si tratta cioè, di un'esperienza infusa, nella quale l'anima si sente passiva sotto la mozione speciale dello Spirito Santo. La passività è essenziale al fatto mistico, come l'esperienza del Mistero, perché il Mistero in quanto Mistero, è «ricevuto» e non può essere che ricevuto. (Cfr. E. ANCILLI, *l.c.*, p. 18-19; si veda anche J. DE GUIBERT, *Etudes de théologie mystique*, Toulouse, 1930, pp. 9-23; L. BOUYER, «Mystique», *essai sur l'histoire d'un mot*, in: «Suppl. de la Vie Spirituelle», III, 1949, pp. 3-23; P. PHILIPPE, *De contemplatione mystica in historia* (ed. ciclostilata), Romae 1955, pp. 2-3).

<sup>124</sup> Per le considerazioni che seguono rimando allo studio di E. ANCILLI, *l.c.*, pp. 25-40.

sottostanno in ogni tipo di esperienza mistica. La *differenza* essenziale tra le esperienze mistiche *moniste* e quelle *monoteiste*, la troviamo nella stessa concezione fondamentale dell'uomo: nelle concezioni moniste egli è « l'apparenza-realtà » dell'Assoluto, e il cammino verso l'esperienza mistica consisterà essenzialmente nell'identificarsi coll'Assoluto-immanente, cercando di diventare « se stesso »; nelle concezioni monoteistiche invece, pur essendo consapevoli della presenza di Dio nel profondo di ogni essere, l'elemento della trascendenza di Dio diventa il punto di richiamo: proprio questa trascendenza di Dio si traduce in una *vocazione di donarsi all'Altro* — totalmente differente dall'uomo, donarsi a Dio. Nella concezione cristiana in modo particolare, a causa dell'autorivelazione di Dio in Cristo, l'elemento della trascendenza e della presenza si vivono nell'esperienza mistica in uno sguardo unitario nella comunione dell'amore interpersonale (Uomo-Dio-Trinità). L'uomo, in quanto il soggetto dell'esperienza mistica ha un ruolo certo insostituibile, ma non in quanto « causa efficiens » bensì in quanto *collaboratore* con la forza di Dio operante per mezzo dello Spirito Santo.

Senza entrare maggiormente nelle analisi dei rapporti tra l'esperienza mistica cristiana e quella non cristiana (nel nostro caso: nell'esperienza di Giovanni della Croce e quella dello Zen-buddismo), che non è lo scopo del nostro studio, crediamo che le osservazioni che abbiamo fatto siano sufficienti per un orientamento di fondo necessario per affrontare questo studio di confronto. Lo scopo del nostro lavoro è principalmente seguire il *processo di svuotamento* (purificazione) nelle due vie<sup>125</sup>. Per raggiungere tale scopo ci sembra fondamentale presentare un confronto delle due vie nei punti più significativi e determinanti. Tali ci sembrano: la natura e la consistenza del linguaggio; i supposti dottrinali fondamentali; la natura dello svuotamento; il processo di svuotamento. Seguiremo quest'ordine nella nostra esposizione.

## 2. LA NATURA E LA CONSISTENZA DEL LINGUAGGIO

### A. - *Nelle opere di Giovanni della Croce*

Le opere di Giovanni della Croce sono state scritte nel glorioso « Secolo d'Oro » della Spagna, il momento in cui era palpabile un

---

<sup>125</sup> Lo studio di F. RUIZ-SALVADOR, *Religious Experience and Mysticism*, (la sua relazione tenuta al Congresso Internazionale su « Religious Experience: Its Unity and Diversity », Roma 22-25 aprile 1979 — ancora inedita), in diversi punti tocca da più vicino il rapporto tra l'esperienza mistica di Giovanni della Croce e quella non cristiana compresa quella dello Zen.

progresso complessivo nello sviluppo del suo Paese. La caratteristica di quest'epoca nel campo del pensiero e della letteratura, sembra essere il primato del soggetto sulla considerazione oggettiva. A causa di questo, l'esperienza soggettiva diventa il punto di riferimento, e ottiene in diversi paesi, se non il primato, almeno un posto d'onore accanto alla dottrina oggettiva della Chiesa nel campo religioso.

Nel campo della letteratura teologico-mistica in Spagna troviamo un caso tipico, nelle opere di Teresa d'Avila, Ignazio di Loyola e Giovanni della Croce. Questo si riflette nell'Europa intera e si verifica più intensamente sia nel campo religioso, sia sul piano della filosofia e scienze positive.

I due personaggi rappresentativi di questa ondata d'esperienza, sono, nel campo religioso, Lutero, e nel campo extra-ecclesiale Descartes, affermando il primato di conoscenza davanti all'essenza: « *Cogito, ergo sum* ».

Giovanni della Croce appartiene a quei geni della creazione espressiva del pensiero, che hanno avuto il dono di saper esprimere l'esperienza più profonda adoperando le categorie oggettive della dottrina della Chiesa e usando un linguaggio che salva la verità oggettiva della dottrina, il valore dottrinale dell'esperienza come anche le sue caratteristiche appropriate: oggettivo, ma allo stesso tempo personale; scientifico, ma allo stesso tempo comprensibile e semplice; essenziale, ma allo stesso tempo esistenziale; simbolico-allegorico, ma allo stesso tempo pragmatico e concreto.

Abbiamo l'impressione che si tratti di una persona nella quale troviamo la convergenza del misterioso, caratteristico dell'età patristica, del filosofo proprio dell'età scolastica, dell'esistenziale-psicologico della nostra epoca attuale.

Volendo determinare l'unico « *genus litterarium* » delle opere di Giovanni della Croce, noi siamo del parere che non si può parlare di unicità e continuità del linguaggio di Giovanni, almeno dal punto di vista letterario: un criterio di espressione è richiesto dall'esperienza mistica racchiusa nelle poesie, e un altro criterio differente dal commento di questa esperienza mistica.

Ma ciò nonostante, a noi sembra lecito parlare di profonda continuità del suo linguaggio dal punto di vista oggettivo, valorizzando cioè la realtà del contenuto ed il significato ontologico delle sue espressioni, sia che si tratti di quelle di natura mistica (poesie), sia di quelle di natura filosofico-teologica (commenti). La chiave dell'oggettività, a nostro parere, la troviamo nell'autenticità dell'esperienza cristiana, basata principalmente sui valori fondamentali della fede, come sono il Mistero trinitario, la realtà Salvifica, la chiamata evangelica alla santità e le virtù teologali in modo particolare, in quanto capisaldi concreti e dinamici che sottostanno alla sua esperienza

religioso-mistica e la portano al pieno sviluppo.

Bisogna valorizzare le sue espressioni di carattere filosofico, attraverso le categorie mentali, proprie del pensiero speculativo greco-latino-scolastico; ma questo, anche se fondamentale, non è sufficiente: esse non sono in funzione esclusiva di un sistema filosofico. I valori affermativi appartenenti a questo sistema filosofico sono diventati parte integrale della sua esperienza teologale, nel senso che erano vissuti nella luce della fede come valori oggettivi; da questo momento essi prendono una « carne », possiamo dire, di tipo esistenzialista. Il fatto dunque di averli vissuti, non distrugge la loro consistenza concettuale, bensì accettandola, dona ad essi un significato reale-ontologico.

Le sue affermazioni di carattere mistico sono, anche se espresse in linguaggio simbolico e allegorico, reali e pienamente valide rappresentando le massime realtà di Dio, della fede, della vita: la partecipazione cioè alla vita trinitaria attraverso l'unione delle persone per amore.

Crediamo che non si possa ridurre il suo linguaggio mistico al linguaggio metafisico, qualsiasi importanza esso abbia. Il fatto che Giovanni della Croce introduca la « negazione » come un elemento importante della vita spirituale (per mezzo del simbolo della « Notte »), non dovrebbe far oscurare un lato non meno importante, e secondo noi decisivo, il ruolo cioè dell'amore: esso è il principio dell'unione e della trasformazione (1 N 1, 2); esso guida l'unione anche se non ci sono le conoscenze particolari (2 N 25, 1, 2, 3, 4). La « Notte » così non è il luogo della semplice negatività, ma il momento della concezione e della nascita della vita.

Per quanto riguarda la provenienza del suo linguaggio mistico, esso è provocato dall'intensità dell'esperienza mistica, causata dalla viva presenza di Dio nell'anima. Supposta la capacità naturale del soggetto, è l'esperienza mistica che causa la natura di questo linguaggio di simbolo e di allegoria. In quanto riflette un'esperienza mistica dovuta alla vita intensiva dei valori oggettivi e appartenenti alla fede comune della Chiesa, questo linguaggio è consistente, oggettivo e degno di credibilità.

#### B. - *Nello Zen-buddismo*

Dalla nostra investigazione ed analisi dello svuotamento nello Zen-buddismo, ci è apparsa possibile anche una qualificazione del suo linguaggio.

Riflettendo su di esso e cercando una terminologia adeguata, siamo giunti al parere che possiamo qualificarlo come un linguaggio

funzionale: prima di tutto esso sta in funzione della concezione metafisica dello Zen-buddismo, e poi in funzione dell'esperienza di queste realtà metafisiche a livello religioso. Esso, per quanto ci sembra, ha dunque due caratteristiche fondamentali: è un linguaggio metafisico, e poi è un linguaggio religioso.

La concezione metafisica nello Zen-buddismo, lo vedremo dettagliatamente più avanti, è ambigua: da una parte ha carattere d'assoluto, nel senso che l'unica realtà veramente esistente è l'Essere Assoluto; dall'altra però, affermare questo, significa negarne l'esistenza.

A causa di questa ambiguità, noi affermiamo che la concezione metafisica nello Zen-buddismo, in quanto si presenta per mezzo dell'estrinsecazione linguistico-concettuale, è relativa.

Il processo di creazione di un linguaggio è, in grandi linee, il seguente: un contenuto si presenta all'esperienza integrale dell'uomo; questa lo accetta introducendolo nel suo processo vitale; riflettendo su di esso o vivendolo, crea le formulazioni concettuali da permettere la sua estrinsecazione; e questa è il linguaggio. Ora, il contenuto d'esperienza nello Zen-Buddismo è l'Essere Assoluto. Ma nella sua espressione concettuale (di linguaggio), esso deve essere relativizzato — distrutto. A causa di questo fatto, noi siamo del parere che la qualificazione più corrispondente del linguaggio nello Zen-buddismo è la sua relatività: è un linguaggio relativo.

Dire che il linguaggio dello Zen-buddismo è relativo, significa che esso non ha un valore oggettivo nel senso della valorizzazione del termine attraverso le categorie della filosofia occidentale; non possiamo dire neanche che esso abbia una caratteristica personale, se con questo termine vogliamo indicare l'individualità ontologica, inconfondibile con le altre realtà; non possiamo dire che abbia un valore assoluto, nel senso che possa essere un criterio oggettivamente valido per arrivare alla conoscenza dei valori che si esprimono attraverso di esso.

Per comprendere meglio questa relatività del linguaggio dello Zen-buddismo, portiamo ora un ragionamento sull'esperienza dell'essere. L'essere è onnipresente, è tutto. Il mio essere particolare vive questa totalità dell'essere; nel momento però, in cui questa esperienza diventa consapevolezza-dualismo (la distinzione cioè, tra l'essere totale che sto vivendo e il mio essere particolare), l'esperienza dell'essere totale cessa di essere l'esperienza dell'Assoluto. Ciò che deve scomparire, non è dunque la consapevolezza di vivere l'essere totale, bensì la consapevolezza-dualismo.

Qualificarlo come un linguaggio allegorico-mistico, lo si può fare, pur tenendo presente questa differenziazione di carattere metafisico che ne è fondamentale.

Parlando oggettivamente, siamo del parere che questo linguag-

gio abbia una sua consistenza e credibilità. Il fondamento dell'oggettività in causa, è da cercarsi non nella nostra concezione della realtà, ma esclusivamente nella « Weltanschauung » orientale che ne sta a base creandolo, e allo stesso tempo si forma secondo le sue esigenze.

Da questo punto di vista, risulta molto difficile un confronto oggettivo, non solo a livello di linguaggio, ma soprattutto a livello del contenuto dei valori che vengono vissuti in diversi tipi di esperienze di carattere religioso: in Giovanni della Croce e nello Zen-buddismo.

Per concludere, diciamo che l'Assoluto, se vuol restare tale, non deve essere formulato con definizioni basate sulle idee chiare e distinte. La preoccupazione fondamentale dello Zen è di distruggere il valore del concettuale per salvare ciò che l'Essere è. A questo scopo, come lo abbiamo accennato, serve un linguaggio che può relativizzare tutto per garantire la Assolutezza dell'Essere. Noi siamo del parere che una profonda esperienza religiosa ama esprimersi sempre in un modo allegorico, simbolico e diremmo mistico, se la sua intensità lo richiede.

Proprio qui troviamo una dimensione comune nelle esperienze di Giovanni della Croce e dello Zen-buddismo, a livello del linguaggio. Ciò significa che tutti e due i linguaggi sono esperienziali. La differenza che c'è tra essi sta nel valore delle loro formulazioni: in Giovanni della Croce, esse, anche se sono concettuali, hanno un valore di adeguatezza tra l'espressione ed il contenuto oggettivo; nello Zen-buddismo, al contrario, esse hanno un valore solo se vengono prese in modo tale da superare la dualità affermazione/negazione, sottraendo così ogni possibilità di afferrare il contenuto oggettivo per mezzo dei concetti.

### 3. I SUPPOSTI DOTTRINALI-FONDAMENTALI

Parlare di supposti fondamentali dottrinali di queste due esperienze religiose, richiede una investigazione ed un'analisi molto più vasta e profonda di quella che possiamo dare al momento presente.

#### A. - *Giovanni della Croce*

Nel nostro autore l'esperienza religiosa è provocata dalla presenza di un Dio rivelato, Uno e Trino. La realtà del Dio in quanto l'Essere Assoluto, in Giovanni della Croce viene pacificamente ammessa e supposta. Di essa il nostro autore non si preoccupa esplicitamente, se non per dirci che è sottintesa come presente (2 S 16, 9),

e trascendente (2 S 4, 2; C (a) 32, 4; 2 S 9, 2). Giovanni della Croce è categorico nell'affermare che l'anima in questa vita non può godere Dio nella sua essenza (Lett. 13). Ci sono testi che sembrano affermare il contrario (F (b) 3, 79; F (a) 3, 69; 2 S 16, 9), cioè che l'unione realizzatasi nell'anima attraverso la grazia è l'unione al livello dell'essenza divino-umana. Noi siamo del parere che bisogna intendere il termine « l'essenza dell'anima » nel senso della radice più profonda dell'anima, cioè nel senso della persona, perché l'unione che si verifica per mezzo dell'amore è l'unione personale: tra le Persone della Trinità e la persona umana.

Il contatto con Dio a livello personale è possibile e si realizza soprattutto grazie all'Incarnazione del Figlio di Dio fattosi uomo. L'uomo prende contatto con Lui per mezzo della grazia battesimale che lo inserisce nella sua morte e risurrezione, facendolo membro della comunità salvifica che è la Chiesa.

Il cammino spirituale, in questo contesto, non è altro che prendere sul serio il cammino percorso da Gesù Cristo, accettandolo come invito alla pienezza e come contenuto di essa. Dio dunque viene visto come il culmine della realizzazione dell'uomo.

D'altra parte, il Dio di Giovanni della Croce è assolutamente trascendente: egli è « immenso e profondo » (2 S 19, 1); la « bontà senza fine » (1 S 4, 4; C 32, 8; F.V. 3, 15); « luce senza fine » (F.V. 3, 5); « fuoco senza fine » (F.V. 3, 2.8); egli è « l'incomprensibile » (2 S 24, 9; 3 S 2, 3; etc.); « l'inimmaginabile » (F.V. 3, 52); « l'inaccessibile e nascosto » (C 1, 12; F.V. 3, 48. 51).

Tutti questi termini indicano la sua trascendenza, e quindi l'abisso esistente tra Dio e tutto il creato. Non si dà luogo a nessuna confusione tra queste due realtà.

Per quanto riguarda l'uomo, considerato dal punto di vista teologico, egli fa parte del creato, che è l'opera di Dio. Egli è l'immagine di Dio. E' l'unico tra gli esseri creati che è invitato alla comunione con Dio. A lui sono donate le virtù teologali per mezzo delle quali si realizza l'unione interpersonale con Dio. Egli è l'oggetto dell'amore di Dio; l'amore di Dio è la causa della sua salvezza dal peccato.

Dal punto di vista ontologico, è un essere contingente, non l'Assoluto; ha la sua individualità inconfondibile.

Dal punto di vista antropologico, è un essere complesso, dotato di una vita sensitiva e spirituale; ha un'anima immortale di cui le forze operative sono le facoltà superiori: intelletto, memoria e volontà. Perciò, a livello psichico, l'uomo è un essere che pensa e conosce, ama e odia, è libero e capace di crescere nella propria libertà.

Nella crescita della sua libertà, l'uomo è invitato a rispettare la propria natura, la gradualità di questa crescita, l'autorità della Pa-

rola di Dio e dell'esempio di Cristo. Nella voce della Chiesa, l'uomo sangiovanneo deve riconoscere la verità oggettiva e accettarla con rispetto e impegno. La rivelazione, la dottrina della Chiesa e le verità della fede lo riguardano personalmente. La salvezza oggettiva si è compiuta nel Cristo, ma l'uomo è chiamato ad accettare questo dono di salvezza come la sua realtà personale, permettendo alla grazia il suo sviluppo pieno. L'uomo dunque non ha la forza di salvarsi da solo: la sua salvezza dipende dalla volontà di Dio e dalla sua attività responsabile.

### B - *Lo zen-buddismo*

Il concetto di Dio viene identificato con la Totalità dell'essere: esso è onnipresente, trovandosi in tutto ciò che è visibile. L'Essere Assoluto non è differente dall'uomo né dalle altre realtà materiali: perché esse in fondo sono l'esistenza dell'essere. Però, come lo abbiamo già accennato parlando del linguaggio, le forme particolari dell'essere devono essere negate, distrutte, soprattutto sul piano concettuale.

Non ammettendo le forme particolari dell'essere, è evidente che non si ammette neanche la personificazione di Dio, perché definirlo come Persona sarebbe negarlo.

A nostro parere non si può parlare propriamente dell'unione tra l'uomo e Dio. La ragione sta nel fatto che non si ammettono le dualità, né le differenze, né le individualità che stanno alla base di ogni incontro. Non si può parlare neanche di una fusione dell'essere, poiché questo supporrebbe già una dualità. Ciò di cui si può parlare è di fare una scoperta dell'unica identità dell'essere.

La via che conduce a questa scoperta è lo svuotamento da tutte le forme particolari di concepire e di vivere l'essere come particolarità differente dall'Assoluto.

Per questo non si dà nessuna autorità che non fosse già presente nell'uomo. Perciò non si ammettono le scritture sacre (sutra), l'esempio o la dottrina dei maestri, le virtù oggettive, oppure un Dio che aiuta o porta avanti il processo di questa scoperta. Ciò nonostante, la via che conduce a questa scoperta è assai ardua, lunga e impegnativa.

L'uomo viene visto come una realtà oggettiva, ma bisogna prescindere dalla sua definizione di particolare e individuale: la sua oggettività consiste essenzialmente nella oggettività dell'Essere di cui egli fa parte integrante. La teologia dello Zen-buddismo è la metafisica dell'essere: questa sta alla base della visione antropologica dell'uomo. « L'io » individuale è una finzione, per questo esso è desti-

nato a scomparire. Nello stesso momento in cui si verifica la morte dell'io personale, si verifica anche la scoperta del non-io universale caratteristico dell'Assoluto. In questa realtà si trova la salvezza dell'uomo credente che cammina per la via dello Zen-buddismo.

Le realtà esistenti (rupa), sono il vuoto (sunya): nel loro più profondo, esse sono uguali, cioè niente di definibile, e tutto in quanto superamento della concettualizzazione e l'identificazione — scoperta dell'essere. La realtà visibile non è stata creata, ma esiste come una forma visibile dell'essere. Ammettere la creazione significa negare l'eternità dell'Essere Assoluto, poiché esso è presente solo come tale in tutte le forme esistenti.

Il paragrafo dei presupposti fondamentali dottrinali, senza dubbio rappresenta il punto più forte in cui le differenze tra Giovanni della Croce e lo Zen-buddismo, appaiono maggiormente visibili.

Ciò nonostante, crediamo di poter sottolineare se non i punti di incontro, almeno due valori che ci sembrano decisivi per dare la possibilità di un cammino almeno parallelo verso un avvenire differente da quello attuale:

— prima di tutto le affermazioni positive sulla unicità dell'Essere Assoluto, che Giovanni della Croce chiama Dio, e lo Zen-buddismo denomina l'Essere Assoluto.

— un secondo punto da sottolineare è la prospettiva positiva del cammino spirituale: Giovanni della Croce tratta di un Cammino basato sulle virtù teologali e la responsabilità umana che termina nell'unione interpersonale tra Dio e l'uomo; lo Zen-buddismo invece parla del cammino in cui bisogna scoprire l'aspetto dell'Assoluto nelle realtà particolari.

#### 4. LA NATURA DELLO SVUOTAMENTO

In questo punto cercheremo di definire più da vicino i due concetti dello svuotamento. Questo lavoro ci permetterà di individuare un eventuale aggancio tra le due concezioni, oppure metterà in rilievo le loro differenze.

##### A. - *In Giovanni della Croce*

L'affermazione del nostro autore a proposito della necessità dello svuotamento è categorica:

« Per giungere a gustare tutto, non cercare il gusto in niente.  
Per giungere al possesso del tutto, non voler possedere niente.  
Per giungere ad essere tutto, non voler essere niente » (1 S 13, 11).

Lo svuotamento si richiede dunque a livello delle potenze e al livello dell'essere.

In che cosa consiste questo svuotamento?

Sul piano dell'essere, non si tratta di negare la realtà ontologica e l'individualità. Esso, al contrario, viene affermato nella sua autenticità, cioè nella contingenza in quanto dipende dall'Essere Assoluto, ma anche nella sua differenza dall'Essere Assoluto, in quanto individualità distinta da essa.

Lo svuotamento richiede piuttosto di svincolare quanto più possibile questa realtà individuale, caratterizzata con l'io personale, dai vincoli delle facoltà operative nel campo delle conoscenze, delle volizioni e delle immaginazioni particolari e richiede ancora di guardarsi dall'identificazione dei risultati di queste facoltà con l'Essere Assoluto — Dio. Lo svuotamento dunque, se possiamo dire a livello metafisico, in Giovanni della Croce consiste in due aspetti: negare l'eguaglianza tra le percezioni particolari, operate dai sensi e dalle facoltà superiori, e l'Assoluto, e poi invitare l'essere personale umano a cercare la propria finalizzazione al di là delle percezioni particolari.

Lo svuotamento sangiovanneo però, non è caratterizzato da questa ricerca metafisica, bensì dalla ricerca teologale: accettare i contenuti della fede e permettere all'anima, all'essere, all'io personale di operare in forza di questi contenuti che superano le capacità dell'essere naturale e tendono, nel loro dinamismo interiore, ad effettuare l'unione tra il Dio-Trinità e l'uomo-persona.

Se le realtà create vengono negate, richiedendosi lo svuotamento da esse, non è per il fatto che venga negata la loro consistenza ontologica, bensì, in quanto contingenti, non hanno in sé il valore del fine assoluto. Lo svuotarsi da esse, significa ordinare il loro uso nella propria interiorità affettiva e spirituale sottomettendole alla ricerca dell'unione con Dio. Questo ruolo del creato ci appare assai palese nel Cantico Spirituale, dove la realtà creata ha un ruolo intermedio nella ricerca di Dio, uno scopo di unione con Lui.

L'io ontologico dell'uomo viene pienamente rispettato, e l'unione non è una confusio che si potrebbe verificare tra l'essere contingente e l'Essere Assoluto. L'unione si verifica sul piano delle persone: Divine-umana.

A nostro parere si può parlare di svuotamento vero e proprio in Giovanni della Croce, solo a livello psicologico: nella negazione cioè della nostra capacità naturale di raggiungere Dio in modo da permettere l'unione interpersonale. Ciò che si può fare, è creare un'adeguata disposizione interiore affinché si possa verificare da parte dell'uomo la condizione indispensabile di apertura e di accettazione della realtà della fede, permettendo così a queste di portare il peso più

grande di quel cammino spirituale che condurrà l'uomo all'unione con Dio.

In questa prospettiva antropologica, tutto il peso viene messo sulle operazioni umane, incominciando da quelle sensitive fino alle spirituali. Proprio queste operazioni devono essere svuotate dai loro modi particolari di conoscere, amare e possedere, negando qualsiasi specie di attaccamento ai loro oggetti particolari.

Un'altra caratteristica dello svuotamento sangiovanneo, sta nel fatto che esso non è mai solo negazione, ma, considerato dal punto di vista oggettivo e teologico, è essenzialmente positivo in quanto si verifica il processo di « riempimento » delle facoltà umane con i valori soprannaturali comunicati all'uomo per mezzo della fede, della speranza e della carità. Anzi, possiamo dire, che il « Vuoto » di Giovanni della Croce, nella sua più assoluta entità, è la presenza di Dio trascendente, che causa il sentimento d'impotenza nell'anima e nelle sue operazioni.

Per concludere, possiamo dire che lo svuotamento di Giovanni della Croce è di carattere principalmente teologale, non filosofico; né metafisico. Esso si verifica sul piano della psiche e della consapevolezza, per mezzo delle operazioni umane permeate del contenuto divino della fede, della speranza e della carità. Esso tocca l'uomo nella sua integrità psichica, senza però annientare la consistenza ontologica e contingente della natura umana. Si tratta perciò più di trasformazione dell'uomo che del suo svuotamento inteso nel senso di annientamento. La trasformazione si verifica nel passaggio da un piano naturale dell'operare ad un piano di fede teologale, spostando così l'accento dal contingente-creato all'Assoluto e Personale che è Dio.

#### B - *Nello Zen-buddismo*

Lo svuotamento nello Zen-buddismo, segue perfettamente i postulati della metafisica di cui abbiamo parlato precedentemente.

Esso, a nostro parere, riguarda primariamente una distruzione del mondo della logica formale, cioè di tutto ciò che è concettualizzato.

La domanda fondamentale ci sembra essere questa: si può parlare di uno svuotamento ontologico nello Zen-buddismo?

La nostra risposta è negativa. Essa deriva dalla stessa concezione metafisica dell'essere nello Zen-buddismo che nega una consistenza ontologica-individuale all'essere particolare. Lo svuotamento allora consisterà nello spogliamento graduale del modo di vedere e giudicare che ha un carattere chiaro e distinto ed è portato ad identi-

ficare l'essere apparente con l'Essere Assoluto. Però, allo stesso tempo dovrà verificarsi un altro processo parallelo a questo negativo: far vedere che al di fuori di ciò che appare non esiste altro essere. Superamento di affermazione-negazione, superamento dell'io e non-io, sarà lo svuotamento caratteristico dello Zen-buddismo.

Possiamo dire che il cambiamento o la trasformazione che è frutto dello Svuotamento nello Zen, si verifica soprattutto a livello dell'essere: prima dello svuotamento si aveva una coscienza di sé in quanto essere particolare; dopo lo svuotamento, questa coscienza è scomparsa ed è sostituita dall'esperienza di far parte dell'essere in quanto totalità. Lo svuotamento perciò, ha lo scopo di portare l'uomo al Vuoto Assoluto, dove sarà negata ogni dualità, ogni forma di pensiero e di esperienza particolare, ogni forma di concettualizzazione sia della realtà visibile che dell'essere.

Il Vuoto dello Zen si identifica, da un punto di vista negativo, con l'assenza di tutte le contrapposizioni; e, dal punto di vista positivo, con la massima presenza dell'Essere che si vive con un'auto-consapevolezza del Sé (dell'essere totale e non dell'io individuale).

Sul piano etico-morale, lo svuotamento consisterà nello sforzo della cosiddetta « costruzione del carattere ». Per questa ragione esso richiede la verifica di diversi passaggi: dal male al bene, dalla dispersione delle attività di carattere particolare alla concentrazione delle forze sulle attività che uniscono (dal discorso alla meditazione per mezzo della concentrazione). La ripercussione di questo svuotamento diventa visibile nella vita concreta: una maggiore responsabilità personale, nel senso che tutti gli impedimenti del cammino si trovano dentro l'uomo stesso e solo in lui; una stima della purezza di vita, soprattutto nel campo sessuale, che fa parte dell'altruismo, dimensione fondamentale della Compassione o carità operativa. Tutto ciò trova suo fondamento nella concezione metafisica secondo la quale non c'è nessuna differenza tra gli esseri esistenti, perché l'unico essere vero è quello presente in tutti.

Esso dunque riguarda sia l'essere in quanto individualità ontologica che si esprime nell'io personale, sia la vita dei sensi (non attaccarsi alle forme visibili come definitive), sia le potenze superiori (l'intelletto, perché deve operare la distruzione della logica formale come forma definitiva del pensare; la memoria, perché concentra le forze al presente e distrugge le immagini e le forme in quanto esse possono servire da spunti al discorso intellettuale; la volontà, perché inculcano continuamente la necessità di camminare sempre oltre i limiti del visibile, invitando così a superare gli attaccamenti parziali e ad aprirsi all'amore senza limiti, chiamato Compassione.

Partendo dalla natura dello svuotamento, ci risulta possibile un

confronto tra le due vie: lo facciamo per « *summa capita* », anche perché ne abbiamo esposto i dettagli lungo il nostro lavoro.

### Differenze

Esse si trovano nella stessa natura dello svuotamento. In Giovanni della Croce la natura intima di esso è di carattere *teologale*. Prima di tutto, perché il suo contenuto positivo è strettamente teologale: le virtù teologali, non solo in quanto contenuto, ma anche in quanto dinamismo interiore che porta avanti lo svuotamento-purificazione. E' teologale inoltre a causa della meta: non è fine a se stesso; o scoperta dell'identità dell'essere già esistente nell'uomo, ma vuole portare la persona umana all'unione con Dio-Trinità. L'individualità ontologica che si esprime nell'io personale viene pienamente rispettata e ciò che viene svuotato-purificato sono i diversi strati della vita di questa persona: la sua vita sensitiva e spirituale. La purificazione di questi strati riguarda la distruzione dell'attaccamento di queste potenze ai valori creati, e non riguarda la negazione del creato nei limiti della sua mediazione.

Nello Zen-buddismo, lo svuotamento è caratterizzato dalla dimensione *metafisica*: tutto si svolge sul piano dell'essere e riguarda principalmente il valore della « logica formale »; l'essere in quanto definito come particolarità individuale che si esprime nell'io, deve essere negato e superato dal non-io, sicché il culmine dello svuotamento sarà la scoperta dell'identità di tutti gli esseri nella totalità dell'essere Assoluto.

Un altro punto che caratterizza la differenza è il problema delle forze che operano lo svuotamento: mentre in Giovanni della Croce il peso decisivo viene dato alle forze esterne all'uomo (la grazia, le virtù teologali), anche se è assolutamente necessaria la collaborazione umana; nello Zen-buddismo tutta la fiducia viene messa nello sforzo personale: è l'essere stesso che opera questo svuotamento, ma esso è immanente.

### Agganci

Noi crediamo che uno dei punti dove si incontrano queste due vie è la loro affermazione categorica a riguardo della *necessità* dello svuotamento; implicitamente viene affermata anche la *possibilità reale* di operarlo.

Per quanto riguarda le *mete*, crediamo di trovare anche qui una certa similitudine: un cambiamento radicale ed una vita più auten-

tica. Evidentemente la differenza in questo punto è più grande della similitudine, ma nonostante tutto, quest'ultima c'è. In che cosa consiste questo cambiamento radicale? In Giovanni della Croce esso si manifesta in un passaggio dall'uomo vecchio all'uomo nuovo, dall'uomo-umano all'uomo-divino, plasmato secondo le esigenze del Vangelo a immagine di Cristo; si verifica così un « ritorno » alla situazione « primitiva » dell'uomo rivelataci dalla Scrittura e realizzata nel Cristo Gesù. Nello Zen-buddismo questo cambiamento radicale consiste principalmente in un'esperienza oltre i limiti dei concetti, l'esperienza in cui si diventa uno con l'essere unico e totale. Questa esistenza è priva di sofferenza e di limiti sul piano della conoscenza e dell'amore.

Un'osservazione: noi non esprimiamo il giudizio sulla possibilità oggettiva o meno di una tale esperienza, né su una sua autenticità. Per fare questo, bisognerebbe possederla. Ciò che facciamo è una semplice constatazione basata sulla parola critica dello Zen-buddismo. Noi la accettiamo come appare e su di essa fondiamo il nostro confronto.

## 5. PROCESSO DI SVUOTAMENTO

In questo paragrafo abbiamo intenzione di confrontare i due processi di svuotamento. Lo faremo seguendo attentamente i punti più espliciti e rappresentativi di ciascuno. Abbiamo intenzione di analizzare la struttura esterna di questi processi considerando il cammino spirituale sotto una gradualità: dall'esterno verso l'interno. Inoltre, dovremo analizzare non solo la cornice esterna di esso, ma anche, e soprattutto, addentrarci nel suo contenuto teologico o metafisico, tenendo conto della natura di ciascuno dei processi.

Vedremo poi il piano su cui si svolgono questi processi, le potenze e le operazioni che abbracciano e le mete finali a cui conducono. Ci sembra necessario anche fare un accenno al « clima » in cui si svolgono i due processi individuando cioè le condizioni interiori ed esteriori richieste da ciascuno di essi. Lungo la nostra esposizione ci soffermeremo soprattutto sui punti che ci sembrano di maggiore rilievo per ciascuno di essi.

### A. - *Giovanni della Croce*

a. *Qualificazione del processo.* — Possiamo dire che il processo di svuotamento in Giovanni della Croce ha una doppia dimensione: una positiva che consiste nella crescita progressiva dell'insie-

me umano verso l'unione con Dio; una negativa, che consiste nelle mortificazioni, negazioni e privazione della vita sensitiva e spirituale in tutto ciò che è contrario alla crescita verso l'unione.

La possibilità dello svuotamento viene fondata nella differenziazione dell'io personale-umano e del Tu personale-divino. La dinamica interiore si stabilisce sul rapporto io-Tu, così da permettere un incontro interpersonale tra Dio e l'uomo.

b. *i valori oggettivi della fede.* — Nel processo dello svuotamento concorrono, lo mantengono, lo giustificano e lo portano avanti, i valori oggettivi della fede. La sua motivazione è la chiamata alla santità, cioè alla comunione con Dio, realizzata ed espressa in Cristo Gesù. Considerato in termini teologici, esso è una concretizzazione della teologia battesimale in quanto esprime la morte e la risurrezione di Cristo e la realizza nell'uomo che accetta responsabilmente la fede della Chiesa. Tutte le verità rivelate vengono quindi rispettate e vissute. In un modo particolare vorremmo sottolineare l'evidenza della Presenza e della Trascendenza di Dio Trinitario, la dinamica delle virtù teologiche e il ruolo della « gloria » di Dio come coronamento del processo nell'al di là.

c. *la risposta umana.* — I valori oggettivi della fede e l'amore personale che Dio manifesta verso l'uomo nel Cristo, richiedono, durante il processo di svuotamento, una risposta umana. Essa consiste nell'impegno personale e responsabile: sentire la chiamata, accoglierla, comportarsi in modo da permettere lo sviluppo del dono di Dio.

L'impegno personale viene notato su diversi piani dell'operare umano:

Sul piano *intellettuale*: distogliere la mente dai valori particolari per indirizzarla ai valori universali, lottare cioè contro l'inclinazione di identificare Dio con le nostre conoscenze naturali. Si verifica qui un trasferimento della operazione intellettuale dal livello naturale al livello della fede;

Sul piano della *volontà*: distogliere l'attività della volontà dall'attaccamento ai valori contingenti, lottare cioè contro la tendenza di porre « il cuore » nel gusto di un fine intermedio, tralasciando così il fine Ultimo;

Sul piano della *memoria*: distogliere l'attività della memoria di fornire le figure, le immagini, le preoccupazioni del passato e del futuro, per concentrare le forze sul presente in cui si « gioca » una maggiore penetrazione delle virtù teologiche nell'esperienza umana;

Sul piano *sensitivo*: superare l'attività sensitiva, intesa come at-

taccamento ai valori materiali e spirituali adeguati alle loro percezioni; si facilita così il passaggio necessario per poter operare su un livello superiore, quello dello spirito.

Lo spazio dunque in cui si opera lo svuotamento, è l'uomo integrale: la sua parte sensitiva e spirituale attraverso la quale viene toccata la stessa « radice » dell'anima. In questo processo l'individualità umana viene salvata, e non annientata.

La nota più caratteristica del processo è l'affettività, considerata come attaccamento ai valori che non sono Dio. L'accento viene posto su di essa soprattutto a causa della povertà spirituale a cui si è chiamati nel cammino verso la trasformazione della volontà per mezzo dell'amore teologale che ha come oggetto solo Dio.

d. *Il « clima » del processo.* — Il processo si svolge in un clima di profondo silenzio. Questo silenzio viene notato nell'interiorità in cui si svolge il processo, e reso visibile nell'esteriorità attraverso i comportamenti equilibrati e silenziosi. Il silenzio in cui è avvolto il processo si riferisce alla « calma » della vita sensitiva e alla « pace » delle potenze spirituali. Inoltre, questo silenzio è continuamente intessuto di sofferenze, causate dalla radicalità della purificazione, e di serenità, causata dalla crescita dell'amore, della fede e della speranza che incarnano la presenza « palpabile » del Dio vivente.

Possiamo dire che il clima caratteristico di questo processo è dato dalla contemplazione e dal raccoglimento interiore: il silenzio si crea per sentire la presenza dell'Altro, e sentire per operare secondo la Sua volontà.

e. *I « mezzi » privilegiati.* — Se possiamo qualificare le virtù teologali come « mezzi » dello svuotamento, allora non c'è dubbio che esse occupano un ruolo centrale in tutto il suo svolgersi. Oltre a queste, una grande importanza viene data alle virtù morali. Di esse Giovanni della Croce parla poco nel senso che non le tratta esplicitamente. Però, noi siamo del parere che accettando la vita quotidiana come un compito da prendersi sul serio, accetta anche il ruolo delle virtù morali come indispensabili per portare a compimento un progetto che ha come scopo la trasformazione dell'uomo nel suo essere e operare. Senza le virtù morali, il peso del processo non potrebbe essere portato a termine.

Con il ruolo delle virtù morali, colleghiamo anche l'importanza dell'ascesi costante, anche se egli non richiede delle mortificazioni « stupefacenti »: si tratta piuttosto di negazioni e di privazioni nelle cose ordinarie della vita, riguardanti sia l'attività dei sensi sia delle potenze spirituali. Questa costanza delle mortificazioni, la loro « ordinarietà » sono la forza e il peso dell'ascesi di Giovanni della Croce.

La meditazione viene sottolineata in quanto essa rappresenta un'orazione in cui si verifica il dialogo con Dio. Essa, secondo noi, deve essere intesa non nel senso di una possibile educazione della mente all'apprendimento di una sequenza logica nel raziocinio: essa è essenzialmente orientata all'educazione della volontà. Portando l'attività umana nell'interiore, tutto si svolge dentro; il punto più importante è far aprire la volontà alle esigenze dell'amore teologale. Questo, affezionando la volontà, coinvolgerà anche l'intelletto aprendolo alla fede, e la memoria aprendola alla speranza.

Il processo meditativo è caratterizzato da una interiorizzazione dei sensi e delle potenze spirituali con lo scopo di percepire la presenza di Dio, come contenuto delle virtù teologali, per intavolare con Lui un dialogo orazionale: sentirlo, accoglierlo e rispondergli secondo la sua Parola.

## B. - *Lo Zen-buddismo*

a. *Qualificazione del processo.* — Considerato al livello psicologico, il processo di svuotamento nello Zen-buddismo, ha due aspetti: positivo, in quanto si verifica una maggiore unificazione e concentrazione delle forze operative, soprattutto della mente; negativo, in quanto vengono sempre maggiormente negati i valori oggettivi ai diversi tipi di percezione particolare e ad ogni tipo di concettualizzazione.

Considerato a livello fenomenologico, esso non conosce la gradualità: si tratta di un risveglio istantaneo, che si manifesta attraverso l'Illuminazione o « Satori ». Esso, nella sua fase decisiva, non dipende dal grado di purificazione.

La possibilità dello svuotamento si fonda nella concezione metafisica dell'essere, in cui non esiste la differenziazione tra l'Essere Assoluto e gli esseri particolari, giacché tutto è l'uno. La possibilità di svuotamento di cui noi parliamo, si riferisce allo scoprire progressivo di questa unitarietà dell'essere, che si verifica attraverso la dinamica interiore creatasi per mezzo del superamento delle dualità, degli opposti, dell'io-non-io. Così, col progredire dello svuotamento progredisce anche la capacità di vedere sempre più chiaramente il ciò'.

Sia lungo il processo di svuotamento, sia nella sua fase compiuta per mezzo della Illuminazione, non si può parlare di un incontro interpersonale, poiché i supposti ontologici di individualità vengono negati come differenti e distinti.

b. *I valori della « fede »*. — La fede non ha alcun ruolo oggettivo nella concezione dello Zen-buddismo e neanche lungo il processo di svuotamento.

Un certo valore pedagogico, come lo abbiamo descritto nella II parte, p. 270-273, essa potrà avere: viene ammessa solo per i « deboli », « non illuminati », ma non come valore oggettivo e dottrinale, bensì come uno stimolo per ravvivare la costanza necessaria per l'asprezza del cammino nello svuotamento.

c. *I valori umani*. — La natura del processo inteso secondo la mente dello Zen, non permette di parlare in termini personalistici di « risposta ».

Siccome viene negata l'esistenza di un Dio personale, che non sia identificabile con l'uomo, risulta evidente che tutto lo sforzo della purificazione deve essere messo sull'uomo. A causa di questo, lo Zen-buddismo è stato costretto a sviluppare al massimo tutti i mezzi disponibili-umani per fronteggiare le esigenze postegli dalla « meta » che deve raggiungere.

L'accento fondamentale viene messo sull'impegno personale che deve essere effettuato nell'interiorità più profonda dell'uomo. Esso diventa visibile, possiamo dire, allo stesso modo che in Giovanni della Croce, con una differenza essenziale: mentre in Giovanni della Croce i sensi e le facoltà superiori vengono svuotati dai valori della fede per essere trasformati e resi idonei per un operare divino, pur mantenendo la loro identità, nello Zen-buddismo abbiamo l'immagine seguente:

Sul piano *intellettuale*: distruggere la sua attività discorsiva, particolare e concettuale, in quanto essa viene considerata come la fonte principale delle dualità da superare. Ciò favorisce l'orientamento o l'educazione della mente al « discorso universale » che non conosce le contrapposizioni. In prassi ciò significa spostare sempre più l'accento dall'attività discorsiva all'attività intuitiva, in quanto questa viene considerata più appropriata all'esperienza dell'Assoluto.

Sul piano della *volontà*: distruggere ogni forma di attaccamento ai valori particolari; anzi, l'atteggiamento di « indifferenza », forse, è il più appropriato per esprimere il significato della lotta della volontà contro gli attaccamenti. Il lottare contro le affezioni è richiesto per facilitare lo svuotamento della mente dalle forme particolari, in modo tale che con la mente, anche la volontà possa superare le dualità affettive e concettuali.

Sul piano della *memoria*: lo svuotamento si verifica soprattutto attraverso un continuo esercizio di distacco da tutto ciò che possa essere immaginato e percepito per mezzo di una operazione particolare e identificato con l'Essere Assoluto.

Sul piano *sensitivo*: siccome i sensi vengono considerati come le fonti di percezioni particolari immediate, il loro svuotamento richiede un lavoro particolarmente denso, che consisterà nel portare sia i sensi interni sia quelli esterni allo stato di indifferenza di fronte ai loro oggetti.

d. *Il « clima » del processo.* — Il processo dello svuotamento nello Zen-buddismo è caratterizzato, come anche in Giovanni della Croce, da un silenzio interiore. Esso deve essere tale da permettere una concentrazione dell'essere su se stesso. Forse la caratteristica più bella e più profonda di tutto lo svuotamento di cui parliamo, è proprio questo silenzio interiore, in cui i sensi e le potenze vengono private dalle loro operazioni particolari, dai loro oggetti immediati. Si potrebbe dire, che l'unico muoversi che viene notato è il muoversi dell'essere in se stesso e su se stesso. Noi lo qualificiamo come una contemplazione, un raccoglimento tale da poter essere paragonato a qualunque raccoglimento nell'esperienza mistica cristiana.

Forse è proprio questo silenzio interiore che fa nascere l'intuizione o l'Illuminazione, in quanto nella profondità dell'essere non si trova nessun impedimento che potrebbe frenare il risveglio dell'inconscio. Anzi, si può dire che in tale silenzio cessano i limiti tra questi due strati della psiche umana e si vive unitarietà dell'Essere.

e. *I mezzi privilegiati.* — Lungo la nostra esposizione del tema ne abbiamo parlato nell'Art. 3, cap. VI/II Parte. Ora intendiamo solo riassumere e sottolineare quelli già esposti:

— prima di tutto è da sottolineare l'importanza delle posizioni sia del corpo sia dell'interiorità: il corpo deve assumere una posizione tale da permettere all'interiorità la permanenza nel silenzio interiore; la posizione interiore consiste nell'assumersi l'atteggiamento di unificazione di tutte le forze dell'anima per favorire la concentrazione sull'universale.

— per ottenere questa calma interiore, si usa la tecnica del respiro: ciò è possibile in quanto essa favorisce un più normale funzionamento del corpo e della psiche, così da togliere i disturbi possibili che potrebbero venire da una o dall'altra parte.

— il mezzo privilegiato è senza dubbio la meditazione, nel suo concetto generale, dunque anche quello della posizione del corpo e della respirazione-concentrazione. Ora però ci riferiamo soprattutto alla meditazione in quanto viene vista come mezzo più efficace per effettuare lo svuotamento della mente, e non tanto in quanto rappresenta una tecnica per un equilibrio psico-somatico. Sarà proprio essa quella che dovrà fare il passo decisivo nella distruzione

di ogni tipo di dualità, sia sul piano discorsivo che affettivo.

Questo l'ottiene non fermandosi sugli oggetti particolari per considerarli o respingerli: si comporta come se non ci fossero. In tal modo si crea un atteggiamento della relativizzazione delle idee e delle percezioni, e si favorisce l'atteggiamento interiore in cui si nota la caratteristica di uno sguardo generale-unitario.

Essa però non ha nessun rapporto con la meditazione intesa nel senso della preghiera cristiana: non ha lo scopo di portare la persona all'incontro amichevole tra l'uomo e Dio. Almeno nello Zen-buddismo questo elemento ne è completamente estraneo. Il suo scopo definitivo non è altro che portare la mente nel clima del silenzio interiore per facilitare così la nascita dell'intuizione e con essa il risveglio istantaneo dell'Illuminazione in cui si avrà la « coscienza » del Sé.

Per concludere, richiamiamo a grandi linee la presenza delle differenze e degli agganci apparsi da questo confronto.

### **Differenze**

Mentre lo Zen-buddismo, visto nella problematica dello svuotamento, è un processo di « unificazione », lo svuotamento in Giovanni della Croce deve essere considerato come processo di « differenziazione » tra l'io umano e il Tu divino.

Mentre lo Zen tende verso la « identità » della realtà, creando la « immedesimazione » dell'io umano con l'ultima Realtà, Giovanni della Croce sottolinea l'abisso insuperabile tra la contingenza umana e la trascendenza divina. Questo abisso non viene mai superato al livello dell'essere. Ciò che diventa possibile è la partecipazione dell'io personale-umano al Tu-personale di Dio per mezzo della fede, speranza e carità, che sono valori non umani, bensì divini.

### **Agganci**

Supposte le differenze di cui abbiamo appena parlato, troviamo dei punti molto vicini soprattutto per quanto riguarda la struttura esterna dello svuotamento: possiamo dire che in ambedue i casi lo svuotamento è integrale, cioè si riferisce all'uomo completo ed esistente. Esso riguarda sia la vita dei sensi che la vita dello spirito.

Una caratteristica di tutti e due gli svuotamenti è la tendenza all'interiorizzazione della vita: il più grande cambiamento accade nel più profondo dell'anima dove non riesce ad arrivare nessuna delle nostre capacità.

Lo svuotamento riguarda, in tutti e due i casi, la necessità di non soffermarsi sulle forme, sulle figure, sulle percezioni di carattere particolare: nella conoscenza, nell'amore e nel gusto sensibile proveniente dalla presenza e dall'attaccamento dell'uomo agli oggetti particolari.

Il clima in cui si svolge il processo di svuotamento, possiamo dire, è identico: la necessità del silenzio interiore, a cui corrisponde un comportamento esteriore. La più grande somiglianza in questo contesto, la vediamo nell'affermazione comune di portare tutte le facoltà interiori al silenzio.

Per quanto riguarda lo stato finale, in tutti e due i casi viene affermata la rinascita dell'amore verso gli altri e la libertà interiore di fronte alle difficoltà della vita.

JAKOV MAMIĆ